CPAD

TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Uma Perspectiva Pentecostal

Editado por

Stanley M. Horton

Índice

Lista de Colaboradores / 2

Prefácio / 3

Capítulo 1 - Panorama Histórico / 4 *Gary B. McGee*
Capítulo 2 - Fundamentos Teológicos / 20 *James H. Railey,Jr. Benny C Aker*
Capítulo 3 - A Palavra Inspirada de Deus / 31 *John R. Higgins*
Capítulo 4 - Deus Único e Verdadeiro / 60 *Russell E. Joyner*
Capítulo 5 - A Santíssima Trindade / 75 *Kerry D, McRoberts*
Capítulo 6 - Seres Espirituais Criados / 91 *Carolyn Denise Baker Frank D, Macchia*
Capítulo 7 - A Criação do Universo e da Humanidade / 107 *Timothy Munyon*
Capítulo 8 - Origem, Natureza e Conseqüências do Pecado / 126 *Bruce R. Marino*
Capítulo 9 - O Senhor Jesus Cristo / 144 *David R. Nichols*
Capítulo 10 - A Obra Salvífica de Cristo / 161 *Daniel B.Pecota*
Capítulo 11 - O Espírito Santo / 184 *Mark D. McLean*
Capítulo 12 - O Espírito Santo e a Santificação / 195 *Timothy P. Jenney*
Capítulo 13 - O Batismo no Espírito Santo / 208 *John W. Wyckoff*
Capítulo 14 - Os Dons Espirituais / 224 *David Lim*
Capítulo 15 - A Cura Divina / 242 *Vernon Purdy*
Capítulo 16 - A Igreja do Novo Testamento / 259 *Michael L. Dusing*
Capítulo 17 - A Missão da Igreja / 283 *Byron D. Klaus*
Capítulo 18 - As Últimas Coisas / 298 *Stanley M. Horton*
Notas / 316
Glossário / 393
Bibliografia / 405

Prefácio

Durante os primeiros séculos da história da igreja, muitos declararam a sua fé na forma de cartas, credos e confissões. Essas afirmações teológicas eram empregadas no culto e na defesa da fé. A igreja continua a afirmar a sua fé na revelação de Deus em Cristo mediante escritos e diálogos teológicos.

O presente volume provém da comunidade de fé pentecostal. E obra de professores de estudos bíblicos e teologia pertencentes aos seminários das Assembleias de Deus. E uma declaração teológica apreciada e tratada com total seriedade e sinceridade mais que comprovada.

Os leitores, para quem este livro foi originalmente escrito, - são os alunos das instituições representadas pelos autores. Os pastores das Assembleias de Deus e de outras comunidades pentecostais podem contar, agora, com uma teologia que se acha em harmonia com a fé que receberam, e que estão transmitindo às congregações por eles assistidas. Os leigos também tirarão grande proveito dessa afirmação da fé bíblica. Outras igrejas e denominações também hão de receber grandes benefícios, pois a maioria das verdades defendidas, nesta obra, é sustentada por todos os cristãos genuínos.

Agradeço ao Dr. G. Raymond Carlson, superintendente-geral das Assembleias de Deus (1985-93); ao Seminário Teológico das Assembleias de Deus; à Faculdade Bíblica Central; à Faculdade dos Bereanos; ao Departamento de Educação de Terceiro Grau das Assembleias de Deus; à Divisão das Missões Estrangeiras das Assembleias de Deus; e a tantos outros que possibilitaram este empreendimento. Agradecimentos especiais são devidos ao Dr. Edgar Lee, ao Dr. Élmer Kirsch, ao Dr. Zenas Bicket e ao Rev. David Bundrick, que leram os manuscritos, oferecendo muitas sugestões úteis. Agradecemos também, de modo especial, a Glen Ellard e sua comissão editorial pela preciosa ajuda.

Nos textos bíblicos citados, as palavras que os autores querem enfatizar estão escritas em itálico.

Para facilitar a leitura, as palavras em hebraico, aramaico e grego são transliteradas para o português.

Foram empregadas as seguintes abreviaturas:
BDB: *Novo Dicionário Brown-Dríver-Briggs Hebraíco-Inglês*
DPCM: *Dictionary of Pentecostal and Charismatíc Movements*
AL: Alemão
Gr.: Grego
Heb.: Hebraico
Lat: Latim

Stanley M. Horton **Editor Geral**

CAPÍTULO UM

Panorama Histórico

Gary B. Mc Gee

Alguém comentou, certa vez, que o Pentecostalismo é um movimento à procura de uma teologia, como se não estivesse ele radicado à interpretação bíblica e à doutrina cristã. As pesquisas sobre o desenvolvimento histórico e teológico das crenças pentecostais têm revelado, contudo, uma tradição teológica bem elaborada. O Pentecostalismo, conquanto possua muita coisa em comum com as outras denominações evangélicas, apresenta um vívido testemunho da obra do Espírito Santo na vida e na missão da Igreja.

Tendo como ponto de partida o panorama histórico do Pentecostalismo, este capítulo focaliza o crescimento da teologia das Assembleias de Deus desde a sua fundação e organização em 1914, nos EUA. Os fatores considerados, neste estudo, incluem os alvos principais, as pessoas que mais influenciaram na elaboração da doutrina, a literatura e os vários meios empregados na preservação da teologia.

A CONTINUIDADE DOS DONS ESPIRITUAIS

No decurso da história do Cristianismo, sempre houve pessoas que buscaram "algo mais" em sua peregrinação espiritual, e que, ocasionalmente, eram levadas a indagar acerca do significado do batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais. A erudição recente tem lançado mais luz sobre os movimentos carismáticos, demonstrando que o interesse pela obra do Espírito Santo tem perdurado através da história da Igreja. [1]

Pelo menos dois reavivamentos no século XIX podem ser considerados precursores do moderno pentecostalismo. O primeiro ocorreu na Inglaterra, em torno de 1830, durante o ministério de Edward Irving; o segundo, no extremo sul da índia, por volta de 1860, mediante a influência da teologia dos Irmãos de Plymouth e sob a liderança do leigo indiano J. C. Aroolappen. Documentos contemporâneos a respeito de ambos os movimentos incluíam referências ao falar noutras línguas e à profecia. [2]

As conclusões dessa pesquisa corrigem, em parte, a crença existente em alguns círculos teológicos de que os dons espirituais cessaram na Era Apostólica. Opinião esta, aliás, proposta enfaticamente por Benjamin B. Warfield em ***Counterfeit Miracles*** (1918). Warfield argumentava 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. [3] Nos últimos anos, essa perspectiva vem perdendo terreno nos círculos evangélicos.[4]

Com a chegada do reavivalismo, no fim do século XVII e início do século XVIII, na Europa e na América do Norte, os pregadores calvinistas, luteranos e arminianos passaram a enfatizar o arrependimento e a piedade na vida cristã.[5] Qualquer estudo do Pentecostalismo tem de se ater aos eventos desse período, especialmente à doutrina da perfeição cristã ensinada por João Wesley, o pai do Metodismo, e pelo seu assistente, João Fletcher. A publicação por Wesley de ***A Short Account of Christian Perfection*** (1760) conclama seus seguidores a buscarem uma nova dimensão espiritual. Essa segunda obra da graça, posterior à conversão, libertaria os crentes de sua natureza moral imperfeita, que os tem induzido ao comportamento pecaminoso.

Essa doutrina chegou à América do Norte, e inspirou o crescimento do Movimento da Santidade.[6] A ênfase voltada à vida santificada, mas sem mencionar o falar noutras línguas, registrado nas Escrituras ("derramamento do Espírito", "batismo no Espírito Santo", "línguas de

fogo"), tornou-se "marca registrada" da literatura e hinódia do Movimento da Santidade. Uma das principais líderes da ala metodista do movimento, Phoebe Palmer, editou o ***Guide to Holiness*** e escreveu, entre outros livros, ***The Promise of the Father*** (1859). Outro escritor popular, William Arthur, escreveu ***Tongue ofFire*** (1856), um grande sucesso literário.

Aos que procuravam receber a "segunda bênção" era ensinado que cada cristão precisa "esperar" (Lc 24-49) pela promessa do batismo no Espírito Santo. E, assim, seria quebrado o poder do pecado que domina a pessoa desde o seu nascimento, levando-a a viver cheia do Espírito. Além disso, Joel profetizou que, como resultado do derramamento do Espírito de Deus, "vossos filhos e vossas filhas profetizarão" nos últimos dias (Jl 2.28). [7]

A crença numa segunda obra da graça não ficou confinada ao círculo metodista. Charles G. Finney, por exemplo, acreditava que o batismo no Espírito Santo provesse o revestimento do poder divino para se obter a perfeição cristã.[8] Sua teologia, porém, não se encaixava nem na categoria wesleyana, nem na reformada. Embora a teologia da Reforma haja identificado o batismo no Espírito com a conversão, alguns reavivalistas, dentro dessa tradição, aceitavam o conceito de uma segunda obra da graça para revestir os cristãos do poder do alto. Entre eles se encontravam Dwight **L.** Moody e R, A. Torrey. Apesar desse revestimento de poder, acreditavam, a santificação mantinha-se em sua obra progressiva.[9] Outro personagem-chave, um ex-presbiteriano, A. B. Simpson, fundador da Aliança Cristã e Missionária, cuja forma de pensar teve grande impacto na formação doutrinária das Assembleias de Deus, enfatizava nitidamente o batismo no Espírito Santo.[10]

Semelhantemente, as conferências em Keswick, na Grã-Bretanha (que tiveram início em 1875), também influenciaram grandemente o Movimento da Santidade na América do Norte. Os conferencistas em Keswick acreditavam que o batismo no Espírito Santo produzia uma vida de contínua vitória (a vida "mais sublime" ou "mais profunda"), caracterizada pela "plenitude do Espírito". Esta veio a ser a interpretação preferida ao conceito wesleyano, que sustentava que o batismo no Espírito produzia a perfeição cristã.[11]

No século XIX, a ciência médica avançava lentamente e pouca ajuda oferecia aos que se achavam gravemente enfermos. A fé no poder miraculoso de Deus para a cura física era acolhida em alguns círculos. Na Alemanha do século XIX, os ministérios que ressaltavam a oração pelos enfermos (especialmente os de Dorothea Trudel, Johann Cristoph Blumhardt e Otto Stockmayer) chamavam a atenção dos norte-americanos. A teologia da Santidade, com sua crença na purificação instantânea do pecado ou no revestimento de poder do Espírito Santo, produziu um ambiente receptivo aos ensinos da cura imediata através da fé.[12]

Para muitos cristãos, o batismo no Espírito restaura plenamente o relacionamento espiritual que Adão e Eva tinham com Deus no jardim do Eden. De modo significante, a vida mais sublime em Cristo podia, também, inverter os efeitos físicos da queda, capacitando os cristãos a adquirir autoridade sobre as enfermidades do corpo. Os defensores da cura divina, tais como Charles C. Cullis, A. B. Simpson, A. J. Gordon, Carrie Judd Montgomery, Maria B. Woodworth-Etter e John Alexander Dowie, baseavam boa parte dessa crença em Isaías 53.4,5, bem como nas promessas neotestamentárias de cura divina. Posto que Cristo não somente perdoava os pecados, mas também curava as enfermidades, os que viviam pela fé na promessa de Deus (Ex 15.26) já não precisavam de assistência médica. Caso lançassem mão desta, estariam demonstrando falta de fé.

As características cada vez mais "pentecostais" do movimento da Santidade deixavam seus adeptos dispostos a considerar os dons do Espírito na vida da Igreja. Embora a maioria deles cresse que o falar noutras línguas tivesse cessado na Igreja primitiva, os demais dons, inclusive a cura miraculosa, estavam à disposição dos cristãos.[13] A partir daí, somente a incredulidade poderia impedir fosse a Igreja do Novo Testamento restabelecida em santidade e poder.

Quando, porém, o pregador wesleyano radical da Santidade, Benjamin Hardin Irwin, começou, em 1895, a ensinar sobre as três obras da graça, os problemas começaram a surgir. Segundo Irwin, a segunda bênção iniciava a santificação, e a terceira trazia o "batismo do amor ardente" (o batismo no Espírito Santo). A maior parte do movimento da Santidade condenava essa "terceira bênção", classificando-a como heresia (a qual, entre outras coisas, criava o problema das evidências distintivas entre a segunda e a terceira bênçãos). Não obstante, a noção que Irwin

possuía de uma terceira obra da graça - o revestimento do poder no serviço cristão - firmou-se como alicerce do Movimento Pentecostal. [14]

A TEOLOGIA PENTECOSTAL E AS MISSÕES

Embora os evangélicos do século XIX adotassem, em sua grande maioria, conceitos amilenistas ou pós-milenistas, era este que captava o espírito daqueles tempos. Escritores 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 e da escatologia, respectivamente. Outros, porém, chegaram à conclusão de que a condição da raça humana haveria de piorar ainda mais até a volta iminente de Cristo. [15]

O modo sombrio como os pré-milenistas avaliaram o futuro imediato gerou enormes preocupações entre os que haviam assumido o compromisso com a evangelização mundial. A maior parte do movimento missionário dedicara muito tempo e energia à construção de escolas, orfanatos e ambulatórios médicos, com a finalidade de aproximar as populações indígenas da cultura ocidental, procurando induzi-las à conversão. Devido a essa ênfase secundária dada ao evangelismo, o número real de convertidos revelou ser tão pequeno, que chegava a ser preocupante.[16] As interpretações pré-milenares de Daniel, Zacarias e Apocalipse; o aparecimento do movimento sionista; a corrida armamentista de 1890; e o fim do século que se aproximava, levaram muitos a perguntar angustiadamente como os milhões não alcançados ouviriam a mensagem do Evangelho a fim de se salvarem da destruição eterna.

A soma dos títulos de Cristo como Salvador, Batizador. (Santificador), Médico e Rei Vindouro, descrita como o "evangelho integral" ou o "evangelho pleno", refletia o desejo de se restaurar o cristianismo do Novo Testamento nestes últimos dias. O interesse generalizado pelo batismo e dons do Espírito Santo convenceu alguns de que Deus concederia o dom de línguas a fim de equipá-los com idiomas humanos identificáveis ***(xenolalia)*** para que pudessem anunciar o Evan-, gelho noutros países, agilizando assim a obra missionária. Em certa ocasião, o reavivamento na ACM em Topeka, Estado de Kansas, em 1889-1890, deu origem à organização da Missão Kansas-Sudão, cujos membros não demoraram a partir para o campo missionário, na África Ocidental. Passando pela cidade de Nova York, visitaram os escritórios de A. B. Simpson, onde ouviram as suas opiniões sobre a cura divina. E, assim, tornaram-se confiantes: a vida singela na fé e no poder do Espírito Santo os capacitaria a enfrentar qualquer acontecimento futuro. Leiamos este relato: "Dois dos seus princípios supremos eram a cura pela fé e os dons pentecostais de línguas; nenhum remédio devia ser tomado, e nenhum dicionário ou gramática consultado. O grupo foi acometido pela febre maligna; dois morreram, recusando a quinina".[17] Embora a expedição terminasse em tragédia, o ideal continuou vivo.

Em 1895, o autor e líder do Movimento da Santidade, W.B. Godbey, disse que o "dom de línguas" era "destinado a desempenhar um papel de destaque na evangelização do mundo pagão e no cumprimento profético glorioso dos últimos dias. Todos os missionários nos países pagãos deviam buscar e esperar esse dom que os capacitaria a pregar fluentemente no vernáculo. Eles, porém, não deveriam descurar em seus esforços".[18] Esta esperança era compartilhada por muitos outros.

Outro defensor desse emprego missionário do dom de línguas era Frank W. Sandford, fundador da Escola Bíblica O Espírito Santo e Nós, em Shiloh, Estado de Maine, em 1895. Através dos seus esforços didáticos e missionários (publicados em ***Tongues ofFiré),*** Sandford também esperava que o mundo fosse rapidamente evangelizado. Não somente orava para receber o dom de "poder e eloquência" para o evangelismo, como também induzia os outros a fazerem-no. [19]

Na virada do século, o Movimento da Santidade passava a preocupar-se com a "reforma pentecostal da doutrina wesleyana", bem como com os quatro temas do evangelho integral. Mas quando do início do Movimento Pentecostal, poucos anos mais tarde, a prioridade foi dada ao dom de línguas, distinguindo-o teologicamente do Movimento da, Santidade.[20] Daniel W. Kerr, o teólogo mais influente nos primeiros anos das Assembleias de Deus, observou em 1922:

Durante esses últimos anos, Deus tem nos capacitado a descobrir e a recuperar a verdade maravilhosa do batismo no Espírito a exemplo do que era concedido no início. Temos, portanto, tudo quanto os outros receberam [Lutero, Wesley, Blumhardt, Trudel e A. B. Simpson], e recebemos mais essa outra verdade. Vemos tudo quanto eles vêem, mas eles não vêem o que nós vemos. [21]

Sem muita dificuldade, os pentecostais continuavam a ler a literatura do Movimento da Santidade, e a cantar os seus hinos prediletos, tais como "A Onda Purificadora", "Chegou o Consolador", "A Terra de Beulá" e "O Poder dos Tempos Antigos". Vinho novo tinha sido derramado em odres velhos. [22]

Entre os que esperavam o recebimento do poder do Espírito para evangelizar rapidamente o mundo, achava-se o pregador da Santidade, em Kansas, Charles Fox Parham e seus seguidores. Convencido pelos seus próprios estudos de Atos dos Apóstolos, e influenciado por Irwin e Sandford, testemunhou Parham um reavivamento notável na Escola Bíblica Bethel, em Topeka, Kansas, em janeiro de 1901.[23] A maioria dos alunos, bem como o próprio Parham, regozijaram-se por terem sido batizados no Espírito e de haverem falado noutras línguas ***(xenolalia)***. Assim como Deus concedera a plenitude do Espírito Santo aos 120 no Dia do Pentecoste, eles também haviam recebido a promessa (At 2.39). E, na realidade, a "fé apostólica" da Igreja do Novo Testamento foi, finalmente, restaurada de forma plena. Era lógico, portanto, que Bennett Freeman Lawrence, ao escrever a primeira história do Movimento Pentecostal o denominasse de ***The Apostolic Faith Restored*** (1916).

A distintiva contribuição teológica de Parham ao movimento acha-se na sua insistência de que o falar noutras línguas representa a "evidência bíblica" vital da terceira obra da graça: o batismo no Espírito Santo, claramente ilustrado nos capítulos 2, 10 e 19 de Atos dos Apóstolos. Em ***Voice Cryingin the Wilderness*** (1902, 1910), Parham

escreveu que, os que recebiam o batismo no Espírito San-$_a$ to, eram selados como a "noiva de Cristo" (2 Co 1.21,22; Ap 7. 21). Santificados e preparados como grupo de escol de missionários nos tempos do fim, somente estes seriam levados por Cristo no arrebatamento (antes da Tribulação) da Igreja, depois de haverem completado a tarefa estipulada na Grande Comissão. Outros cristãos teriam de enfrentar a ordália da sobrevivência durante os sete anos da tribulação que se seguiria.[24] Embora tal doutrina acabasse por ser relegada aos grupos marginais do Movimento Pentecostal, realmente levantou uma questão que ainda perdura: a singularidade da obra do Espírito naqueles que falaram noutras línguas em contraste com os que ainda não as falaram.[25]

Topeka contribuiu para o reavivamento (que passou a ter importância internacional) da Rua Azusa, em Los Angeles, Califórnia (1906-1909). Seu líder principal era o afro-americano William J. Seymour.[26] As notícias das "chuvas serôdias" (cf. Jl 2.23) espalharam-se rapidamente por outros países através do jornal de Seymour, ***Apostolíc Faith,*** e mediante os esforços dos que saíram das reuniões da Rua Azusa às várias partes da América do Norte e ao estrangeiro.

Embora tivessem ocorrido outros reavivamentos pen-tecostais importantes (Zion, 111.; Toronto; Dunn, N.C.), a complexidade e a importância do reavivamento de Los Angeles continua a ser um desafio aos historiadores. Os temas da iminência escatológica e do poder evangelístico (o legado de Parham) traçaram o caminho seguido pelos pentecostais americanos nos seus esforços agressivos para pregar o evangelho "até aos confins da terra" (At 1.8).[27] Os pentecostais afro-americanos, por outro lado, ressaltaram a reconciliação entre as raças e o derramamento do poder sobre os tiranizados em Azusa. Reconciliação essa evidenciada pela composição inter-racial dos cultos, catalisada pelo fruto do Espírito (o legado de Seymour).[28] Embora o zelo espiritual pelo evangelismo tenha inspirado a obra missionária, os pentecostais podem também aprender muitas coisas da mensagem de reconcilação, um dos pontos altos do reavivamento.[29]

DIVISÕES POR CAUSA DE DIFERENÇAS TEOLÓGICAS

As diferenças teológicas não evaporaram em meio à emoção de proclamar a chegada das "chuvas serôdias". O novo movimento viu-se diante de três grandes controvérsias, nos primeiros 16 anos da sua existência.

A primeira questão que dividiu os pentecostais entre si surgiu em fins de 1906. Centralizava-se no valor teológico da literatura narrativa (Atos e os últimos versículos de Marcos 16) para fundamentar a doutrina do falar noutras línguas como a "evidência inicial" do batismo no Espírito Santo. Os que seguiam os passos de Parham consideravam as línguas como a evidência palpável do batismo no Espírito Santo. Quanto às evidências encontradas em Atos, possuem tanta autoridade quanto qualquer outro texto das Escrituras. Ou seja: as línguas, em Atos, têm a função de ser a evidência do batismo no Espírito Santo; em 1 Coríntios, as línguas possuem outras funções: ajudar na vida de oração do crente (14.4,14,28), visando a edificação da congregação (14.5,27). Mas para os que examinavam Atos dos Apóstolos do ponto de vista tido como paulino, o falar em línguas em nada diferia do dom de línguas em 1 Coríntios.[30]

Os que acreditam serem as línguas a evidência inicial do batismo no Espírito, seguem o padrão hermenêutico de outros restauracionistas: elevam certos costumes da Igreja Primitiva à condição de doutrina. Afinal, quem poderia negar ser a obra do Espírito Santo o tema central de Atos, posto que os discípulos foram enviados a pregar o Evangelho até aos confins da terra, tendo como reforço os "sinais e prodígios" (At 4.29,30)? Nesse caso e em outros, como na doutrina do lava-pés, por exemplo, os pentecostais trinitarianos apelam a um padrão doutrinário, tendo como base a literatura narrativa.

Depois de 1906, os pentecostais 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 ***xenolalià)***. Embora Parham mantivesse sua opinião a respeito da finalidade das línguas na pregação transcultural, os pentecostais chegaram finalmente à conclusão: as línguas representavam a oração no Espírito, a intercessão e o louvor. [31]

O outro debate girava em torno da segunda obra da graça: a santificação. E instantânea ou progressiva? Conforme se podia prever, a linha divisória foi traçada entre os pentecostais com tendências wesleyanas (três obras da graça) e os pentecostais com tendências reformadas (duas obras). No sermão "A Obra Acabada no Calvário" (pregado em 1910 na Convenção Pentecostal da Igreja de Pedra, em Chicago, Michigan), William H. Durham, um batista que se tornara pentecostal, declarou que o problema do pecado original (hereditário) recebera o golpe fatal quando da crucificação de Cristo. A fé na eficácia desse evento continuava a frutificar espiritualmente, tendo por fundamento a justiça de Cristo imputada a todo o que crê. [32]

A terceira controvérsia entre os pentecostais resultou do impulso restauracionista e da forte ênfase cristológica do evangelho integral. Perguntas a respeito da natureza da Divindade surgiram nas reuniões do Acampamento Pentecostal Internacional em Arroyo Seco (perto de Los Angeles). R. E. McAlistér, num sermão batismal, observou que os apóstolos batizavam usando o nome de Jesus (At 2.38) ao invés da fórmula trinitariana (Mt 28.19). Os que achavam ter descoberto as características que lançavam luz sobre a restauração da Igreja do Novo Testamento, foram rebatizados em o nome de Jesus, seguindo mais um padrão de Atos dos Apóstolos (segundo seu modo de ver). Vários crentes, inclusive Frank J. Ewart, continuaram o estudo do batismo nas águas. Daí surgiu outro agrupamento de igrejas. [33]

Esses cristãos enfatizavam a "unicidade", ou unidade, da Divindade em contraste com o conceito cristão ortodoxo de um só Deus em Três Pessoas.[34] Além disso, os teólogos da "unicidade" sustentavam: posto ser Jesus Cristo o nome redentor de Deus, é mediante o seu nome que são concedidas a salvação e as demais bênçãos divinas. Desde o início formaram-se dois grupos dentro do movimento da "unicidade": os que acreditam que a conversão e o batismo nas águas em o nome de Jesus são seguidos por uma segunda experiência de revestimento de poder, e os que sustentam que os três elementos de Atos 2.38 (o arrependimento, o batismo em o nome de Jesus e o recebimento do Espírito Santo (falar , noutras línguas) convergem num só ato da graça - o novo nascimento.[35]

Condenando a teoria da unicidade, os fundadores das Assembleias de Deus tinham como certo que a fé apostólica havia sido protegida da falsa doutrina. Nos anos que se seguiram, concentraram sua atenção na conservação das verdades do reavivamento.

DESENVOLVIMENTO DA TEOLOGIA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS

Quando o Concílio Geral (título abreviado do Concílio Geral das Assembleias de Deus) veio a existir, em Hot Springs, Estado de Arkansas, em abril de 1914, já havia entre os participantes um consenso doutrinário, edificado nas verdades históricas da fé, juntamente com os temas da santidade wesleyana e de Keswick. Diante de uma pergunta sobre as crenças desses pentecostais, E. N. Bell, membro do Executivo e primeiro presidente geral (posteriormente chamado superintendente geral), assim começou sua resposta:

Essas assembleias opõem-se a toda Alta Crítica radical da Bíblia, a todo o modernismo, a toda a incredulidade na igreja e a filiação a ela de pessoas não-salvas, cheias de pecado e de mundanismo. Acreditam em todas as verdades bíblicas genuínas sustentadas por todas as igrejas verdadeiramente evangélicas. [36]

Mesmo assim, o primeiro Concílio Geral ainda não tinha sido convocado para escrever um novo credo, ou a deitar os alicerces da nova denominação. Pelo contrário: os delegados meramente adotaram o "Preâmbulo e Resolução sobre a Constituição" proposto, retratando seus interesses, e que continha o teor de vários artigos de fé importantes.[37]

Da mesma forma que outros pentecostais, os membros das Assembleias de Deus foram caracterizados por 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 repú- dio ao mundanismo e a autoridade das Escrituras. Todos m esses valores podem ser observados nos conceitos da liderança, do modo de vida, da adoração e da literatura religiosa.[38] Tais valores definem, em boa parte, a natureza incomparável do Pentecostalismo, e explicam por que pouca ênfase tem sido empregada no tratamento acadêmico da teologia.

Editores e escritores vêm produzindo revistas, livros, opúsculos, folhetos e currículos da Escola Dominical, para ajudarem no amadurecimento dos cristãos. Eles têm ilustrado, também, a vida vitoriosa da comunidade pentecostal através do registro de milhares de testemunhos, orações atendidas, curas físicas, expulsões de demônios etc. Desde o início, o desafio de conservar a obra do Espírito tem consumido energias substanciais. Sua literatura, por esse motivo, exibe uma orientação leiga, mas orientada por autores que estudaram em faculdades e institutos bíblicos.

A PRESERVAÇÃO DA DOUTRINA ATÉ 1950

Quando a questão da "unicidade" ameaçou dividir o Concílio Geral na sua convenção de 1916, os líderes da igreja dispuseram-se a deixar de lado as opiniões definidas em Hot Springs. E, assim, estabeleceram limites doutrinários para proteger a integridade da igreja e o bem estar dos santos. Vários ministros de destaque, dirigidos por Daniel W. Kerr, esboçaram a Declaração das Verdades Fundamentais que contém uma longa seção sustentando o conceito ortodoxo da Trindade.

A Declaração das Verdades Fundamentais 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... A fraseologia, empregada numa declaração como esta, não é inspirada, nem reivindica tal. Mas a verdade exposta é considerada indispensável para o ministério do Evangelho Integral. Embora não contenha toda a verdade bíblica, atende ela as nossas necessidades no tocante às doutrinas fundamentais. [39]

Subsequentemente, os ministros da "unicidade" deixaram o Concílio de uma só vez. [40]

Ao contrário da explanação exaustiva da Trindade, outros temas ("Cura Divina", "Batismo no Espírito Santo") são, notavelmente sucintos, a despeito do seu caráter distinto. Tal fato coaduna-se com o ímpeto que está por trás de documentos desse tipo. Todas as declarações, em forma de credo, surgem' da controvérsia, e ressaltam usualmente os ensinos específicos, assuntos de contenda. [41]

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. [42]

Nos anos que se seguiram, várias abordagens ajudaram na preservação da doutrina. Várias razões motivaram tais esforços. Primeiro: os cristãos devem progredir no viver cheio do Espírito Santo a fim de valorizar sua eficácia como testemunhas de Cristo. Quando a Comissão Executiva reconheceu o perigo das anotações antipentecostais da ***Bíblia de Referências de Scofield,*** proibiu-se a sua propaganda no ***Pentecostal Evangel*** durante dois anos (1924-1926), antes que os seus membros se deixassem convencer de que os comentários edificantes da obra pesavam mais que aqueles. [43]

Não é de admirar que a Casa Publicadora da denominação, em Springfield, Missouri, haja produzido uma variedade considerável de livros populares com temas doutrinários, além de materiais para a Escola Dominical. Exemplos: ***The Phenomenon of Pentecost*** (1931), de Donald Gee, ***Rivers of Living Water*** (sem data), de Stanley H. Frodsham, e ***Healing from Heaven*** (1926), de Lilian B. Yeomans. Alice Reynolds Flower, uma das fundadoras das Assembleias de Deus, começou a escrever lições para a Escola Dominical nas páginas do ***Christian Evangel*** (posteriormente chamado ***Pentecostal Evangel) No*** decorrer do tempo, as valiosas oportunidades para o treinamento de obreiros, oferecidas pelas Escolas Dominicais, começaram a chamar atenção. Um livro-texto sobre os princípios da interpretação bíblica surgiu, em 1938, na forma de uma tradução feita por P. C. Nelson. Intitulada *Hermenêutica,* a obra de autoria de Eric Lund, fora publicada originalmente pela Southwestern Press, afiliada ao Instituto Bíblico das Assembleias de Deus em Enid, Oklahoma.

Os que não podiam frequentar institutos bíblicos, estudavam o Plano da Salvação por meio do ministério de evangelistas itinerantes, que traziam seus enormes (às vezes com 10 metros de largura) gráficos dispensacionais e os dependuravam na parede, atravessando a plataforma da igreja, para que o assunto fosse devidamente explanado. O evangelista, segurando um indicador, guiava o auditório através dos sete períodos dispensacionais da redenção divina, explicando as verdades bíblicas desde a Era da Inocência, no Jardim do Eden, até ao Milênio.[45] Entre os que produziram tais materiais, Finis Jennings Dake era provavelmente o pentecostal mais conhecido. De fato, suas muitas publicações, inclusive apostilas, livros e, posteriormente, ***Dake's Annotated Reference Bible*** (1963), vêm ajudando a moldar a teologia de muitos pentecostais.[46]

Relatos romanceados foram escritos por Elizabeth V. Baker entre outros autores: ***Chronicles of a Faith Life*** (2ª. edição de 1926); H. A. Baker: ***Visions Beyond the Veil*** (1938); Robert W. Cummings: ***Gethsemane*** (1944); e Alice Reynolds Flower: ***Love Overüowing*** (1928). A poesia também foi adotada como meio de comunicação para se compartilhar as verdades espirituais. Entre os poetas mais conhecidos achavam-se Alice Reynolds Flower e John Wright Follette.

Os compositores de hinos e cânticos ajudaram, como sói acontecer, a transmitir as doutrinas pentecostais. Entre os muitos favoritos, as congregações eram abençoadas pelos cânticos de Herbert Buffum, tais como "A Beleza de Cristo" e "Vou Até ao Fim".[47] Os cânticos dos pentecostais affo-americanos da "unicidade" também fizeram-se bastante apreciados, especialmente os de Thoro Harris ("Tudo que Emociona a Minha Alma E Jesus", "Com Mais Abundância" e "Ele Breve Virá") e do Bispo Garfield T. Haywood ("Jesus, o Filho de Deus" e "Vejo Fluir o Sangue Carmesim").[48]

Uma segunda razão que ajudou na preservação da doutrina foi o "gato" usado pelos cristãos para exigirem respostas sólidas diante das doutrinas errôneas. Após 1916, sempre que surgiam ameaças à fé, o Concílio Geral agia $_{m}$ com rapidez para resolver as questões e pendências doutrinárias. Em 1917, adaptou-se o Artigo 6, da Declaração das Verdades Fundamentais, a fim de se referir às línguas como o "sinal físico inicial" (grifos nossos).[49] Quando o problema voltou à tona, em 1918, a questão hermenêutica do falar noutras línguas, como evidência necessária do batismo no Espírito Santo, foi declarada pelo Concílio Geral como o "nosso testemunho distintivo". Nos anos que se seguiram, vários artigos de relevância, escritos por Kerr, foram publicados no ***Pentecostal Evangel,*** como respostas às diversas questões doutrinárias. [50]

Sem emendar a Declaração, o Concílio aprovou regulamentos internos para se lidar doutra forma com as questões problemáticas. Na categoria de "Erros Escatológicos", que aparece no Artigo VIII da Constituição e dos Regulamentos Internos, várias doutrinas condenadas encontram-se alistadas. Haja vista a doutrina da "retribuição de todas as coisas", que teve origem fora das Assembleias de Deus. Charles Hamilton Pridgeon, conhecido ministro em Pittsburgh, Pennsylvania, propôs no seu livro ***Is Hell Eternal; or Will God's Plan Fail?*** (1918), que o inferno seria de duração limitada, visando a purificação dos pecados e que, depois disso, toda a raça humana experimentaria o amor de Deus. Pridgeon, que antes era presbiteriano, e defendia a cura divina, tornou-se pentecostal no começo da década de 20, e continuou a ensinar essa forma de universalismo. A doutrina era chamada a "reconciliação" de todas as coisas, ou simplesmente "pridgeonismo". O Concílio Geral condenou-a como heresia em 1925. Embora não se saiba quantos pentecostais aceitaram o universalismo de Pridgeon, a ameaça parecia suficientemente grave para merecer a condenação oficial. [51]

Outra questão tinha a ver com a volta iminente de Cristo. Um pastor podia aceitar a doutrina do Arrebatamento após a Tribulação? Quando Benjamim A. Baur requisitou sua carteira de pastor ao Distrito do Leste, em meados de 1930, os presbíteros indeferiram o pedido, alegando que a sua doutrina diminuía a iminência da volta do Senhor. De acordo com a opinião de Baur, os cristãos teriam de suportar na forma de uma tradução feita por P. C. Nelson. Intitulada, ***Hermenêutica,*** a obra de autoria de Eric Lund, fora publicada originalmente pela Southwestern Press, afiliada ao Instituto Bíblico das Assembleias de Deus em Enid, Oklahoma.

Os que não podiam frequentar institutos bíblicos, estudavam o Plano da Salvação por meio do ministério de evangelistas itinerantes, que traziam seus enormes (às vezes com 10 metros de largura) gráficos dispensacionais e os dependuravam na parede, atravessando a plataforma da igreja, para que o assunto fosse devidamente explanado. O evangelista, segurando um indicador, guiava o auditório através dos sete períodos dispensacionais da redenção divina, explicando as verdades bíblicas desde a Era da Inocência, no Jardim do Eden, até ao Milênio.[45] Entre os que produziram tais materiais, Finis Jennings Dake era provavelmente o pentecostal mais conhecido. De fato, suas muitas publicações, inclusive apostilas, livros e, posteriormente, ***Dake's Annotated Reference Bíble*** (1963), vêm ajudando a moldar a teologia de muitos pentecostais.[46]

Relatos romanceados foram escritos por Elizabeth V. Baker entre outros autores: ***Chronicles of a Faith Life*** (2a. edição de 1926); H. A. Baker: ***Visions Beyond the Veil*** (1938); Robert W. Cummings: ***Gethsemane*** (1944); e Alice Reynolds Flower: ***Love Overâowing*** (1928). A poesia também foi adotada como meio de comunicação para se compartilhar as verdades espirituais. Entre os poetas mais conhecidos achavam-se Alice Reynolds Flower e John Wright Follette.

Os compositores de hinos e cânticos ajudaram, como sói acontecer, a transmitir as doutrinas pentecostais. Entre os muitos favoritos, as congregações eram abençoadas pelos cânticos de Herbert Buffum, tais como "A Beleza de Cristo" e "Vou Até ao Fim".[47] Os cânticos dos pentecostais afro-americanos da "unicidade" também fizeram-se bastante apreciados, especialmente os de Thoro Harris ("Tudo que Emociona a Minha Alma E Jesus", "Com Mais Abundância" e "Ele Breve Virá") e do Bispo Garfield T. Haywood ("Jesus, o Filho de Deus" e "Vejo Fluir o Sangue Carmesim").[48]

Uma segunda razão que ajudou na preservação da doutrina foi o "gato" usado pelos cristãos para exigirem respostas sólidas diante das doutrinas errôneas. Após 1916, sempre que surgiam ameaças à fé, o Concílio Geral agia com rapidez para resolver as questões e pendências doutrinárias. Em 1917, adaptou-se o Artigo 6, da Declaração das Verdades Fundamentais, a fim de se referir às línguas como o "sinal ***físico*** inicial" (grifos nossos).[49] Quando o problema voltou à tona, em 1918, a questão hermenêutica do falar noutras línguas, como evidência necessária do batismo no Espírito Santo, foi declarada pelo Concílio Geral como o "nosso testemunho distintivo". Nos anos que se seguiram, vários artigos de relevância, escritos por Kerr, foram publicados no ***Pentecostal Evangel,*** como respostas às diversas questões doutrinárias. [50]

Sem emendar a Declaração, o Concílio aprovou regulamentos internos para se lidar doutra forma com as questões problemáticas. Na categoria de "Erros Escatológicos", que aparece no Artigo VIII da Constituição e dos Regulamentos Internos, várias doutrinas condenadas

encontram-se alistadas. Haja vista a doutrina da "retribuição de todas as coisas", que teve origem fora das Assembleias de Deus. Charles Hamilton Pridgeon, conhecido ministro em Pittsburgh, Pennsylvania, propôs no seu livro ***Is Hell Eternal; or Will God's Plan Fail?*** (1918), que o inferno seria de duração limitada, visando a purificação dos pecados e que, depois disso, toda a raça humana experimentaria o amor de Deus. Pridgeon, que antes era presbiteriano, e defendia a cura divina, tornou-se pentecostal no começo da década de 20, e continuou a ensinar essa forma de universalismo. A doutrina era chamada a "reconciliação" de todas as coisas, ou simplesmente "pridgeonismo". O Concílio Geral condenou-a como heresia em 1925. Embora não se saiba quantos pentecostais aceitaram o universalismo de Pridgeon, a ameaça parecia suficientemente grave para merecer a condenação oficial. [51]

Outra questão tinha a ver com a volta iminente de Cristo. Um pastor podia aceitar a doutrina do Arrebatamento após a Tribulação? Quando Benjamim A. Baur requisitou sua carteira de pastor ao Distrito do Leste, em meados de 1930, os presbíteros indeferiram o pedido, alegando que a sua doutrina diminuía a iminência da volta do Senhor. De acordo com a opinião de Baur, os cristãos teriam de suportar a totalidade dos sete anos do período da Grande Tribulação, especialmente os três anos e meio finais - o tempo da "Grande Ira" antes de Cristo voltar para buscar a sua Igreja. Embora alguns dos presbíteros regionais aceitassem o Arrebatamento no meio da Tribulação, a opinião de Baur foi mantida ***sub judice*** apesar de sua volumosa defesa por escrito. O Concílio Geral, em 1937, aprovou uma proposta, notificando o problema aos fiéis. Pois estes poderiam cair no indiferentismo espiritual se lhes fosse dito que a volta de Cristo não era iminente. Mesmo assim, em consonância com os interesses dos primeiros pentecostais, no sentido de se evitar divisões e dissensões por causa de pontos delicados da doutrina, o novo regulamento interno permitia que os pastores cressem num arrebatamento após a Tribulação. Todavia, não deveriam pregar ou ensinar semelhante doutrina. No fim, Baur não recebeu sua carteira pastoral, permanecendo fora do Concílio Geral. [52]

Uma terceira razão que ajudou na preservação da doutrina é que os pentecostais tiveram de fazer certo esforço para manter o equilíbrio entre os ensinos bíblicos e a experiência religiosa. Apesar de haverem assumido um compromisso baseado no princípio da autoridade bíblica, segundo a Reforma Protestante ("as Escrituras somente"), como a única regra de fé e prática, experimentavam a tentação de elevar as revelações pessoais e outras manifestações místicas ao mesmo nível. A luta é refletida numa reportagem antiga no ***Pentecostal Evangel,*** que descreve as expectativas de Frank M. Boyd como um educador e instrutor, no Instituto Bíblico Central (Faculdade a partir de 1965).

Ele esperava que todos os alunos, ao partirem de lá, estivessem mais cheios de amor e zelo do Espírito Santo do que quando haviam chegado. Segundo ensinava, quando o homem tem a Palavra sem o Espírito, é frequentemente desinteressante como se estivesse seco e morto. E quando têm o Espírito sem a Palavra, há sempre a tendência ao fanatismo. Mas quando o homem possui a Palavra e o Espírito, acha-se equipado como o deseja o Mestre. [53]

O desafio para se instruir os cristãos a respeito de uma vida madura no Espírito, ajuda explicar a grande prioridade atribuída às publicações pentecostais.

Manuais pormenorizados de doutrinas, no entanto, não apareceram antes das décadas de 20 e de 30. Um dos mais popularizados: *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia* (1937), foi compilado das apostilas de Myer Pearlman, professor do Instituto Bíblico Central. O teólogo Russell P. Spittler sugere que essa obra é "a jóia teológica do período mediano do Pentecostalismo clássico".[54] Outros livros, com conteúdos semelhantes, foram publicados, inclusive o de S. A. Jamieson: *Colunas da Verdade* (1926), as *Doutrinas Bíblicas* (1934) de P. C. Nelson, e a *Systematic Theology* (1953), de Ernest S. Williams, em três volumes. Embora organizada como teologia sistemática, é mais um manual de doutrina; consiste dos esboços das aulas ministradas no Instituto Bíblico Central, entre 1929 e 1949. Estudos especiais sobre o Espírito Santo incluíam, *Que Quer Isso Dizer/* (1947), de Carl Brumback, e *O Próprio Espírito* (1949), de Ralph M. Riggs. Numa atividade correlata, Boyd preparou livros sobre a instrução doutrinária

para cursos de correspondência, e assim fundou o que agora é chamado Colégio Bereano das Assembleias de Deus.

Noutra frente, Alice E. Luce, missionária na índia e posteriormente aos hispanos na América do Norte, orientou o Concílio Geral na articulação da sua teologia e estratégia no tocante às missões mundiais. Ela era a primeira grande missiologista nas Assembleias de Deus. Seus três artigos a respeito dos métodos missionários de Paulo, no *Evangel Pentecostal,* publicados no começo de 1921, prepararam o caminho para a aceitação, pelas Assembleias de Deus, de um compromisso detalhado com os princípios de uma igreja autóctone. A decisão oficial foi comunicada em setembro daquele ano durante a reunião do Concílio Geral. Luce, formada no Cheltenham Ladies' College (na Inglaterra), também escreveu vários livros, numerosos artigos em inglês e espanhol, esboços de aulas e lições para a Escola Dominical. [55]

A PRESERVAÇÃO DA DOUTRINA DEPOIS DE 1950

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 [a] nos 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. [56]

Embora 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. Um desses professores, Stanley M. Horton, havia se formado em línguas bíblicas e Antigo Testamento, no Seminário Teológico Gordon-Conwell, na Faculdade de Divindades de Harvard, e no Seminário Teológico Batista Central.[57] No decorrer dos anos, Horton começou a demonstrar notável influência sobre a denominação mediante os seus ensinos, livros ***(O Que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo*** [publicado pela CPAD]), artigos em revistas e jornais, e contribuições ao currículo da Escola Dominical para adultos.

Com perícia cada vez maior, os educadores começaram a explorar com mais profundidade as crenças distintivas das Assembleias de Deus. Muitos deles filiaram-se à Sociedade para Estudos Pentecostais, entidade acadêmica fundada em 1970, contribuindo com artigos para sua revista teológica ***Pneuma Paraclete*** (que começou a ser editada em 1967 e, posteriormente, oficializada pela denominação), oferecendo mais uma oportunidade para o estudo erudito, embora haja sido confinada, até 1992, ao estudo da pneumatologia. Outro espaço para a divulgação (mas por curto tempo) das opiniões teológicas dentro do Concílio Geral surgiu com a publicação de ***Agora*** (1977-1981), uma revista trimensal independente.

Os estudos eruditos relevantes sobre a Pessoa e obra do Espírito Santo incluem: ***Commentary on the First Epistle to the Corinthians*** (1987), de Gordon D. Fee; ***The Book of Acts*** (1981), de Stanley M. Horton; e ***The Charísmatic Theology of St. Luke*** (1948), de Roger Stronstad (pastor das Assembleias Pentecostais do Canadá). Estudos de questões específicas relacionadas com a tradição pentecostal acham-se em ***O Espírito nos Ajuda a Orar. Uma Teologia Bíblica da Oração*** (1993), de Robert **L.** Brandt e Zenas J. Bicket; ***Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*** (1991), de Murray Dempster, Byron D. Klaus e Douglas Peterson, editored; ***Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*** (1991), de Gary B. McGee, editor; ***Power Encounter: A Pentecostal Perspective*** (1989), de Opal **L.** Reddin, editor; e ***The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Social Ethic*** (1992), de Eldin Villafane.

Mesmo assim, à parte da nova linha de manuais de estudo superior, publicada por Logion Press (Casa Publicadora das Assembleias de Deus dos Estados Unidos), ainda prevalece a prioridade à publicação de obras de cunho popular. O livro recém-publicado: ***Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal*** (CPAD, 1995), de William W. Menzies e Stanley M. Horton, representa um novo panorama de doutrinas para as aulas da Escola

Dominical para adultos ou para cursos universitários. A grande quantidade de livros das Assembleias de Deus, editados pela Casa Publicadora, ainda dedica especial atenção aos estudos bíblicos, ao discipulado e ao preparo da prática pastoral. O mesmo acontece com as publicações da ICI University (FAETAD no Brasil) e do Colégio Bereano. Ambas as organizações oferecem programas (com ou sem créditos válidos para um grau universitário) por correspondência aos leigos, bem como aos candidatos ao ministério eclesiático.

Outras publicações, oriundas de várias editoras, incluem formas mais acadêmicas de se estudar as doutrinas: ***An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective*** (1991), de John R. Higgins, Michael L. Dusing e Frank D. Tallman; e os dois livros, escritos em linguagem popular, de Donald Gee: ***A Respeito dos Dons Espirituais*** (1928, ed. rev. 1972) e ***Trophimus I Left Sick*** (1952); dois livretes intitulados ***Living Your Christian Life Now in the Light of Eternity*** (1960), de H. B. Kelchner; ***Divine Healing and the Problem of Suffering*** (1968), de Henry H. Ness; e ***The Spirit: God in Action*** (1974), de Anthony D. Palma. Tratados menos didáticos a respeito da vida espiritual têm sido publicados, tais como ***Pentecost in My Soul*** (1989), de Edith L. Blumhofer. Semelhantemente, memórias pessoais, como ***Vai: Disse-me o Espírito*** (1961), de David J. du Plessis; ***Grace for Grace*** (1961), de Alice Reynolds Flower; e ***Although the Fig Tree Shall Not Blossom*** (1976), de Daena Cargnel, têm despertado interesse em virtude de sua ênfase à presença e orientação do Espírito Santo nos corações dos cristãos. Mais inspiração e ensino dessa natureza são fornecidos pelo semanário ***Pentecostal Evangel*** e por ***Advance,*** uma revista mensal para pastores.

Os compositores continuaram a compartilhar seus dons de adoração e instrução. Um dos mais conhecidos, Ira Stanphill, aqueceu os corações dos fiéis com cânticos como "A Mansão Além das Montanhas", "Lugar Diante da Cruz" e "Sei Quem Segura o Amanhã nas Mãos", oferecendo consolo e certeza da graça de Deus.[58] Os compositores têm exercido uma influência tão grande desde o início do Movimento Pentecostal que, embora a maioria dos pentecostais nunca haja aprendido o Credo dos Apóstolos ou o Credo Niceno, consegue cantar de cor uma quantidade espantosa desses cânticos e corinhos, testemunho óbvio de que boa parte da teologia pentecostal vem sendo transmitida oralmente.

Já na década de 1970, as Assembleias de Deus tornaram-se numa das principais denominações dos Estados Unidos, vinculando-se a organizações fraternais ainda maiores no estrangeiro. Os líderes eclesiásticos, vendo-se diante de novos problemas, decidiram publicar declarações de tomada de posição acerca de questões que perturbavam a igreja. Dessa maneira, continuavam a responder às questões que surgiam, mas sem acrescentar regulamentos à constituição, nem emendar a Declaração das Verdades Fundamentais. A partir de 1970, com a publicação de "A Inerrância das Escrituras" (homologada pela Convenção Nacional), mais de vinte desses informes oficiais foram promulgados. Os temas abrangem a cura divina, a criação, a meditação transcendental, o divórcio e novo casamento, a evidência física e inicial do batismo no Espírito Santo, o aborto, o Reino de Deus e as mulheres no ministério. [59] Recentemente, os membros da Comissão da Pureza Doutrinária (fundada em 1979 para o acompanhamento dos acontecimentos teológicos) redigiram esses informes oficiais.

Obviamente, o emprego das declarações de tomada de posição (os informes oficiais), começou a expandir a identidade confessional das Assembleias de Deus. Apelar a tais informes, porém, foi um método que não deixou de gerar algum desconforto. [60] O peso de autoridade dos informes, em contraste com o da Declaração das Verdades Fundamentais, ainda é discutível. Pelo menos um desses informes pode ser interpretado como mudança de uma doutrina original da Declaração, quando o informe menciona que "alguns têm procurado colocar a cura divina em constraste com a prática médica, ou de concorrência com esta. Não é necessário que seja assim. Os médicos, com as suas perícias, têm socorrido a muitas pessoas". Além disso, os cristãos não conseguem inverter os efeitos físicos da Queda, posto que "não importa o que fizermos em favor desse corpo; independentemente de quantas vezes formos curados, se Jesus demorar, todos morreremos". [61]

Já na década de 1940, muitos evangélicos conservadores reconheceram que as concordâncias teológicas com os pentecostais sobrepujavam as diferenças, e começaram a acolher a comunhão e a cooperação com eles. Quando as Assembleias de Deus filiaram-se à Associação Nacional de Evangélicos (NAE), organização fundada em 1942, passaram a ocupar posição de destaque na

vida eclesiástica da América do Norte (essa participação foi reforçada pelas tendências de melhoria social e econômica depois da Segunda Guerra Mundial). 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. [62]

Depois da eleição de Thomas F. Zimmerman para presidente da NAE (1960-1962), o Concílio Geral, em 1961, fez algumas modificações na Declaração das Verdades Fundamentais. A revisão mais significava foi feita na seção "As Escrituras Inspiradas". A versão de 1916 dizia: "A Bíblia é a palavra inspirada de Deus, a revelação de Deus ao homem, a regra infalível da fé e da conduta, e é superior à consciência $_a$ e à razão, mas não é contrária a esta". O texto revisado aproximou-se mais do texto dos evangélicos na NAE: "As Escrituras, tanto o Antigo quanto o Novo Testamento, são verbalmente inspiradas por Deus, e são a revelação de Deus ao homem, a regra infalível e autorizada de fé e conduta". Os membros das Assembleias de Deus, desde a fundação do Concílio Geral, crêem na inspiração e na inerrância das Escrituras. Mas ainda não se sabe precisar se os pentecostais contribuíram para o entendimento de que a inspiração das Escrituras é dada pelo "sopro por Deus" (gr. ***theopneustos).***[63]

Muitos teólogos, dentro e fora da NAE, levantaram objeções ao modo wesleyano e keswickiano de entender a obra da graça, recebida após a conversão - o alicerce teológico no qual os pentecostais clássicos têm edificado a sua doutrina do batismo no Espírito Santo.[64] Como resposta, dois estudiosos carismáticos publicaram importantes contribuições à doutrina pentecostal clássica do batismo no Espírito: Howard Ervin (batista norte-americano): ***Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*** (1984) e J. Rodman Williams (presbiteriano), ***Renewal Theology,*** especialmente o volume 2 (1990). Estudos importantes também foram realizados por teólogos das Assembleias de Deus. [65]

Os estudiosos evangélicos influenciaram substancialmente o ponto de vista pentecostal no tocante aos aspectos presente e futuro do Reino de Deus, conceito esse que havia recebido mera alusão na Declaração das Verdades Fundamentais. Durante muitos anos, o ensino das Assembleias de Deus a respeito dos eventos futuros havia tido forte orientação dispensacionalista (compartilhava da crença nas sete dispensações, no Arrebatamento antes da Tribulação e na interpretação pré-milenista das Escrituras, mas deixava de lado uma doutrina-chave do dispensacionalismo: a separação entre a Igreja e Israel). Essa doutrina foi popularizada e reforçada pelos escritos de Riggs, Boyd, Dake, Brumback, John G. Hall e T. J. Jones. As referências no Novo Testamento ao "Reino de Deus" (definido resumidamente como o senhorio ou governo de Deus) como realidade presente nos corações dos redimidos, passaram quase que desapercebidas, ao passo que seu futuro aparecimento milenar recebe consideração extensiva.[66]

Segundo o dispensacionalismo histórico, a promessa do reino restaurado de Davi havia sido adiado até ao Milênio, porque os judeus tinham rejeitado a oferta que Jesus lhes fizera do reino. A rejeição levou ao adiamento do cumprimento da profecia de Joel, da restauração de Israel e do derramamento do Espírito, para depois da segunda vinda de Jesus. Os eventos registrados em Atos 2, portanto, representavam apenas uma bênção inicial de poder para a Igreja Primitiva. Israel e a Igreja eram, logicamente, mantidos separados; daí surgiu a postura anti-pentecostal subjacente desse sistema da interpretação das Escrituras.[67]

Para os pentecostais, porém, a profecia de Joel tinha sido cumprida no Dia de Pentecostes, conforme indica a declaração de Pedro: "Isto é o que foi dito..." (At 2.16). Infelizmente, a complacência dos pentecostais diante do dispensacionalismo impediu a busca das implicações de algumas das referências ao reino (presente) e das reivindicações ao poder apostólico nos últimos dias (ver Mt 9.35; 24.14; At 8.12; 1 Co 4.20, entre outros).

Certos teólogos, notavelmente, Ernest S. Williams e Stanley M. Horton, fizeram uma nítida identificação entre o reino de Deus e a Igreja ("o Israel espiritual"), reconhecendo a conexão de suas crenças com a atividade contemporânea do Espírito Santo na Igreja. [68]

Depois da Segunda Guerra Mundial, os evangélicos voltaram à atenção para o estudo das implicações teológicas e missiológicas do Reino de Deus, sendo que esse interesse, por parte dos pentecostais, chegou a formar um paralelo com o dos evangélicos. O conhecido missiólogo das Assembleias de Deus, Melvin L. Hodges, reconhecia a importância do reino para a compreensão

de uma teologia neotestamentária de missões. Discursando no Congresso da Missão Mundial da Igreja, em Wheaton College, em abril de 1966, declarou que a Igreja é "a manifestação presente do Reino de Deus na terra, ou no mínimo, a agência que prepara o caminho para a manifestação futura do reino. Sua missão, portanto, é a expansão da Igreja pelo mundo inteiro... E o Espírito Santo que vivifica a Igreja e lhe concede dons, ministérios e poder para a realização da sua obra".[69] Embora Hodges não entrasse em muitos pormenores, já era uma indicativa do surgimento de uma importante tendência. A conexão entre os "sinais e prodígios" e o reino que avançava (as manifestações do poder do Espírito, associadas com a pregação do Evangelho) aguardava maiores esclarecimentos.

Uns vinte anos mais tarde, a missionária aposentada Ruth A. Breusch, definiu as implicações para o ministério pentecostal em ***Mountain Movers,*** a revista de missões estrangeiras das Assembleias de Deus (demonstrando, mais uma vez, a prioridade de discipular os membros da igreja). Numa série de dez artigos, sob o tema "O Reino, o Poder e a Glória", Breusch, formada pelo Hartford Seminay Foundation, apresentou uma cuidadosa interpretação neotestamentária, demonstrando familiaridade com a literatura missiológica. Definiu o reino como o domínio de Deus que abrange "a Igreja como centro das bênçãos de Deus, que abarca todo o seu povo. A Igreja consiste daqueles que foram resgatados do reino das trevas e transportados para o reino do Filho de Deus". Logo, "essa Igreja é o ***Novo Israel,*** o povo de Deus segundo a nova aliança. 'Nova' porque os cristãos gentios agora estão incluídos". A Igreja é o meio escolhido por Deus para a expansão do seu reino em toda terra. Para Breusch, a vinda do Espírito reflete sua natureza redentora, revestindo a Igreja de poder para a evangelização do mundo. [70]

Essa atenção dedicada ao estudo do conceito bíblico do Reino de Deus, contribuiu para uma melhor compreensão dos ensinos éticos dos Evangelhos, da natureza e missão da Igreja, da relevância dos sinais e prodígios no evangelismo e do papel do cristão na sociedade.

Outros escritores, num âmbito mais acadêmico, celebraram a importância do Reino de Deus no estudo das Escrituras. Peter Kuzmic, por exemplo, observou:

> Os pentecostais e os carismáticos estão convictos... de que "o Reino de Deus não consiste em palavras, mas em virtude [poder]" (1 Co 4.20), e esperam que a pregação da Palavra de Deus seja acompanhada pelos atos poderosos do Espírito Santo... Para os seguidores de Jesus que acreditam no "evangelho pleno/integral", a comissão para pregar as boas-novas do Reino de Deus está vinculada ao poder do Espírito Santo que nos capacita a vencer as forças do mal...
>
> ... Numa época de racionalismo, de liberalismo teológico, de pluralismo religioso, os pentecostais e os carismáticos acreditam que a ação sobrenatural do Espírito Santo corrobora o testemunho cristão. Da mesma forma que nos dias dos apóstolos, o Espírito Santo é a própria vida da Igreja e da sua missão, e não substitui Cristo, o Senhor, mas o exalta. Essa é a missão primária do Espírito, e a forma de o Reino de Deus se tornar realidade na comunidade cristã. Cristo reina onde o Espírito opera![71]

Além disso, Kuzmic e Murray W. Dempster, entre outros, lidam de modo franco e aberto com as implicações do Reino para a ética social cristã. [72]

Recentemente, alguns pentecostais e carismáticos defenderam várias formas da teologia do "Reino Agora", que, em alguns casos, têm representado um afastamento do conceito do Arrebatamento antes da Tribulação e/ou da interpretação pré-milenista da Bíblia. Focalizando a sociedade cristã da atualidade, e desconsiderando ou minimizando a ênfase sobre o arrebatamento da Igreja (mas não necessariamente a segunda Vinda de Cristo), esse ensino tem gerado graves controvérsias. [73] O simples fato do surgimento dessas perspectivas demonstra que os pentecostais estão preocupados em descobrir suas responsabilidades como cristãos na sociedade.

Hoje, abundam as referências ao Reino de Deus nas publicações das Assembleias de Deus. O valor para o estudo contínuo das doutrinas mais queridas talvez seja profundo e de amplo alcance, conservando diante da memória dos pentecostais as riquezas da Palavra de Deus.

O Pentecostalismo surgiu do Movimento da Santidade do século XIX. A formulação do evangelho integral, o zelo pela evangelização do mundo nos últimos dias e a oração intensiva pelo

derramamento do Espírito Santo precipitaram os reavivamentos em Topeka, Los Angeles, e os muitos que se seguiram.

Os movimentos pentecostais e carismáticos, neste século, indicam que algo de significância incomum ocorreu na história da Igreja: Deus derramou, em todos os lugares, o Espírito Santo sobre os cristãos que buscam ter uma vida cheia do Espírito, caracterizada pela santidade e pelo poder espiritual. O revestimento divino de poder, concedido pelo batismo no Espírito, outorga a compreensão da sua atividade no mundo, maior sensibilidade diante da sua orientação, uma nova dimensão de oração e poder espiritual para realizar as tarefas missionárias.

Quando os pentecostais independentes organizaram o Concílio Geral, em 1914, fizeram-no com o propósito de ganhar o mundo para Cristo. A urgência e os problemas daqueles tempos exigiam a cooperação entre os batizados no Espírito. Os líderes eclesiásticos reconheceram a importância do estudo da Bíblia e da doutrina para proteger as congregações da heresia, mas, de modo mais significante, para equipar os cristãos "para a obra do ministério" (Ef 4.12).

O desenvolvimento doutrinário na denominação assumiu várias formas: o Preâmbulo, a Declaração das Verdades Fundamentais, o regulamento interno, os informes de tomada de posição, artigos e editoriais nas revistas, folhetos, livros, currículos da Escola Dominical, cânticos e poesias. Os professores da Escola Dominical, os dirigentes do louvor, os pastores, os líderes denominacionais - todos são chamados para proclamar as boas-novas da salvação, para compartilhar a compaixão de Jesus Cristo e para discipular os convertidos.

A demora na volta do Senhor e 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. Da mesma forma, a crescente identificação com o evangelicalismo tem levado a reflexões cada vez mais profundas sobre a qualidade distintiva das crenças pentecostais. Desde a Segunda Guerra Mundial, o interesse evangélico pelo ensino bíblico sobre o Reino de Deus, enriqueceu o estudo das doutrinas dentro das Assembleias de Deus.

O cenário contemporâneo conclama a Igreja a reexaminar a sua fidelidade a Deus e a sua missão no mundo. O estudo sério das Escrituras, em espírito de oração, da teologia, da missiologia e da história eclesiástica, portanto, constitui-se num dom importante do Cristo ressurreto à sua Igreja.

O DESENVOLVIMENTO DO ENSINO TEOLÓGICO PENTECOSTAL NO BRASIL

O movimento pentecostal no Brasil teve início em 1911 através dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, alcançados pelo avivamento que varreu os Estados Unidos no começo do século. Ele deu origem a Assembleia de Deus, que, em suas primeiras décadas de existência, não teve o ensino teológico formal como a sua prioridade básica. Sendo um movimento essencialmente apostólico, concentrou todos os seus recursos na evangelização de um país cujo território é várias vezes maior que a Europa Ocidental.

Mas isto não significa que a Assembleia de Deus brasileira haja descurado do estudo das doutrinas cristãs. Gunnar Vingren era um pastor com formação teológica, e muito se preocupou em instruir os primeiros crentes, com ênfase para as doutrinas pentecostais. Logo na primeira página do primeiro número da ***Voz da Verdade,*** o primeiro jornal editado pela Assembleia de Deus, aparece o artigo intitulado "Jesus é quem batiza no Espírito Santo". A imprensa pentecostal mostra, dessa maneira, que o seu principal intento não é propriamente a notícia, e sim a divulgação doutrinária.

Em 1919 surge a ***Boa Semente.*** Em 1929, o ***Som Alegre.*** Já no primeiro número deste periódico, Gunnar Vingren mais uma vez deixava bem clara a preocupação do movimento pentecostal com o ensino teológico: "Em o ***Som Alegre*** anunciaremos as promessas gloriosas incluídas no Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja, a salvação completa e perfeita de todos os pecadores e tudo o que pertence à nova vida do cristão: o batismo no Espírito Santo, os dons espirituais, e a próxima e gloriosa vinda do Senhor". Nota-se aí que, além da ênfase nas doutrinas pentecostais, principalmente o batismo com o Espírito Santo e as línguas estranhas como sua evidência inicial, outra característica predominante do movimento pentecostal no Brasil foi a

crença na vinda do Senhor como algo prestes a acontecer, o que implicava também na busca da santidade. Esta era um alvo daqueles que ansiavam subir ao encontro do Senhor.

A mesma linha doutrinária seria adotada pelo ***Mensageiro da Paz*** que, fundado em 1930, viria a substituir os periódicos anteriores. Nessa época, a Assembleia de Deus já era a principal denominação evangélica do Brasil. E apesar de a grande maioria de seus obreiros ser composta de homens leigos e quase sem instrução, ela podia contar com o ***Mensageiro da Paz*** que, a rigor, não era apenas o evangelista silencioso, mas o professor silencioso e domiciliar que chegava onde nenhum seminário poderia ser instalado. Embora informal, o ***Mensageiro da Paz*** vem proporcionando aos seus leitores, desde a sua fundação, uma ampla gama de estudos bíblicos, devocionais e notas homiléticas. Ele tem sido o instituto bíblico à distância de várias gerações de pentecostais.

Outro fator de progresso do ensino teológico no meio pentecostal brasileiro foram as escolas bíblicas dominicais. Realizadas com o apoio de literatura fornecida pela CPAD, constituiu-se no principal instrumento de divulgação entre os crentes das doutrinas que caracterizam o movimento, ensejando-lhes a oportunidade de apregoar com segurança a sua fé.

Ressalte-se, ainda, a importância da literatura na consolidação da teologia pentecostal. Além das lições bíblicas para a Escola Dominical, não só os obreiros mas os crentes em geral puderam contar com o concurso de boas obras para consolidar as suas raízes. Dois grandes nomes foram os pioneiros da literatura pentecostal no Brasil: Orlando Boyer e Emílio Conde, este considerado o apóstolo da imprensa evangélica no país.

No entanto, o que mais influenciou a formação teológica dos obreiros pentecostais no Brasil foi a criação das escolas bíblicas para a divulgação do ensino teológico. Conquanto não se tenha uma data precisa de quando elas tiveram início, pode-se dizer que as escolas bíblicas desempenharam papel decisivo na estruturação teológica do movimento pentecostal no Brasil. Duravam geralmente de **15** dias a um mês e contavam com professores especialmente convidados a ministrar matérias bíblicas, teológicas ou eclesiásticas, segundo o currículo mínimo estabelecido. Via de regra, concedia-se aos alunos um certificado de conclusão do curso. Foram expoentes dessa época, como sistematizadores das doutrinas esposadas pelo movimento pentecostal, Samuel Nystrõm,

J. P. Kolenda, Eurico Bergstén, Lawrence Olson, João de Oliveira, José Menezes e mais recentemente, Alcebíades Pereira Vasconcelos e Estevam Ângelo de Souza.

O passo seguinte foi o estabelecimento do ensino teológico formal, que encontrou, inicialmente, algumas resistências. Havia a preocupação de que os estudantes priorizassem o academicismo teológico em detrimento da ação do Espírito Santo em suas vidas. Todavia, isto não impediu que em 23 de março de 1959 fosse fundado em Pindamonhangaba, no interior de São Paulo, o Instituto Bíblico das Assembleias de Deus. Tendo como fundadores o casal de missionários João Kolenda Lemos e Ruth Dóris Lemos, o IBAD foi o responsável pela formação teológica e cultural de muitas lideranças expressivas do Brasil e até de obreiros de outros países. Em 1962, o missionário Lawrence Olson estabelece no Rio de Janeiro o Instituto Bíblico Pentecostal. E, à semelhança do IBAD, em São Paulo, o IBP marcou toda uma geração de evangelistas, pastores, missionários e professores. Desponta, nessa época, outro expoente do pensamento teológico pentecostal brasileiro: pastor Antonio Gilberto, editor da ***Bíblia de Estudo Pentecostal*** em português.

Paralelamente, começaram a surgir outras vertentes do movimento pentecostal no Brasil, "incentivadas pelas cruzadas nacionais de evangelização que percorreram o país usando tendas como templos improvisados". Esta expansão alcançou também as denominações tradicionais, e foi marcada pela ênfase na contemporaneidade dos dons espirituais, principalmente da cura divina. Considerado o pai da renovação pentecostal entre as igrejas tradicionais, Enéas Tognini muito contribuiu para a sistematização teológica nesta nova fase do pentecostalismo, seguindo basicamente as linhas históricas do movimento. E a partir desse momento que duas grandes vertentes teológicas passam a predominar no movimento pentecostal brasileiro: os históricos, que creem nas línguas estranhas como evidência inicial do batismo no Espírito Santo, e os neopentecostais, que creem no batismo no Espírito Santo sem que, necessariamente, as línguas

estranhas sejam a evidência inicial, assunto que será discutido com todos os seus desdobramentos no capítulo que trata sobre o batismo no Espírito Santo.

Como se vê, os pentecostais brasileiros, ainda que empiricamente, sempre se preocuparam com o ensino teológico. Hoje, com milhões de membros em todo o país, conta com institutos bíblicos, seminários e faculdades teológicas devidamente estabelecidos em todas as regiões. Eles passam a desfrutar agora do inestimável concurso desta teologia sistemática que, através do prisma do Movimento Pentecostal, apresenta as grandes doutrinas bíblicas.

PERGUNTAS PARA ESTUDO

1. Por que qualquer estudo do Pentecostalismo moderno deve incluir as opiniões de João Wesley a respeito da santificação?
2. No que acreditavam o movimento de Keswick e os reavivalistas reformados, tais como Dwight L. Moody e Reuben A. Torry, a respeito do batismo no Espírito Santo?
3. Por que a crença na cura divina foi tão calorosamente recebida no Movimento da Santidade?
4. Por que o zelo pela evangelização do mundo desempenhou papel tão importante no surgimento do movimento pentecostal?
5. Quais as formas, segundo acreditavam os primeiros pentecostais, pela quais a Igreja do Novo Testamento estava sendo restaurada?
6. Quais os legados de Charles F. Parham e de William J. Seymour? Como afetaram o movimento pentecostal?
7. Analise as três primeiras questões que dividiram o movimento pentecostal.
8. Por que as Assembleias de Deus deram grande prioridade à publicação de livros em nível popular?
9. Depois da aprovação da Declaração das Verdades Fundamentais, em 1916, como o Concílio Geral lidava com ensinos duvidosos?
10. Qual o argumento subjacente contra o Pentecostalismo dentro do dispensacionalismo histórico?
11. Como a crescente identificação com o evangelicalismo tem influenciado a teologia das Assembleias de Deus?
12. Qual a contribuição que o estudo da teologia prestou às Assembleias de Deus, nesta altura da sua história?
13. Quem trouxe o Movimento Pentecostal para o Brasil?
14. Qual a principal preocupação da imprensa pentecostal?
15. Qual a importância das Escolas Bíblicas no desenvolvimento da teologia pentecostal?
16. Quais as duas principais vertentes do Pentecostalismo no Brasil?

CAPÍTULO DOIS

Fundamentos Teológicos

James H. Railey, Jr. Benny C. Aker

A boa teologia é escrita por aqueles que tomam o devido cuidado em deixar que suas perspectivas sejam moldadas pela revelação bíblica. Por isso, em toda esta obra, conservaremos, como princípios básicos, as seguintes asseverações bíblicas: Deus existe, Ele se revelou e tem deixado esta revelação à disposição da raça humana. [1]

Na Bíblia, vemos Deus agindo na vida e na história da humanidade a fim de levar a efeito o seu grande plano de redenção. Noutras palavras, a Bíblia apresenta as suas verdades em meio aos acontecimentos históricos ao invés de apresentar-nos uma lista sistematizada de suas doutrinas. Todavia, carecemos sistematizar tais ensinos para que possamos compreendê-los melhor e aplicá-los à nossa vida. [2]

Por outro lado, a sistematização deve ser levada a efeito com muito cuidado, prestando-se especial atenção tanto ao contexto quanto ao conteúdo da doutrina bíblica usada em sua elaboração. A grande tentação de muitos teólogos é selecionar somente os textos que se acham de acordo com os seus pontos de vista, e rejeitar os que se mostram contrários. Outra tentação: usar o texto sem considerar o seu contexto. A Bíblia tem de ter a liberdade de falar com clareza sem ser influenciada pelos preconceitos e falsos conceitos do intérprete.

Outra asseveração bíblica que orienta o desenvolvimento deste livro é que o Espírito Santo, que inspirou a escrita da Bíblia, também orienta a mente e o coração do cristão, hoje (Jo 16.13). A obra do Espírito Santo, ao ajudar o leitor a entender a Bíblia, não deve ser temida como se fosse levá-lo a interpretações estranhas e desconhecidas. Na verdade, guiando-nos em toda a verdade, o Espírito Santo esparje luz sobre, ou elucida, o que já é conhecido. Além disso, "não pode haver nenhuma diferença básica entre a verdade que a comunidade cristã conhece através do Espírito Santo que nela habita, e a que é exposta nas Escrituras".[3]

Os pentecostais possuem uma rica herança no âmbito da experiência, demonstrando convicções fervorosas no tocante à sua fé. Todavia, não têm se mostrado igualmente dispostos a registrar, por escrito, as explicações a respeito de suas experiências com as verdades da Bíblia. Agora, porém, há uma literatura, cada vez mais notória, que, tendo-se em conta a perspectiva pentecostal, leva adiante o esforço de se expandir o entendimento entre os vários grupos dentro da igreja. Confiamos que este livro há de fornecer adicional corroboração aos temas tão indispensáveis à experiência dos fiéis.

Reconhecemos também que somente a Bíblia, por ser a Palavra de Deus, tem a resposta definitiva. Todas as palavras meramente humanas são, na melhor das hipóteses, meros ensaios, e só são verdadeiras à medida que se harmonizam com a revelação da Bíblia. Não nos consideramos superiores em virtude de nossas experiências. Pelo contrário: somos companheiros que, ao longo da viagem, desejam compartilhar o que têm aprendido a respeito de Deus e de suas diversas maneiras de lidar conosco. Convidamos nossos leitores a acompanhar-nos para, juntos, aprendermos sobre as riquezas de nosso Senhor.

A NATUREZA DA TEOLOGIA SISTEMÁTICA

O CONCEITO DE RELIGIÃO

Deve-se começar a pensar em teologia sistemática a partir da compreensão que se tem do conceito de religião. Embora esta possa ser definida de várias maneiras, uma das definições mais adequadas é que religião é a busca de valores e verdades supremos e definitivos. Os seres

humanos, de modo geral, reconhecem que existe algo, ou alguém, além de si mesmos. E que, um dia, serão chamados a prestar contas diante desse alguém. O reconhecimento de que a raça humana não está sozinha no Universo, e que depende, em última instância, do valor supremo que existe além de nós, é o ponto inicial para a religião.

A religião tem assumido muitas formas e expressões no decurso da história da humanidade — desde a especulação filosófica até à criação de deuses na forma de objetos materiais (Rm 1.21-23). O anseio ardente pela derradeira realidade tem levado a práticas religiosas que vão do debate intelectual ao sacrifício cruento de crianças.

O anseio do ser humano, quer individual quer coletivo, não deve ser desconsiderado nem tido de forma negativa. Agostinho (354-430 d.C.) confessou: "Criastes-nos para vós. E o nosso coração estará inquieto até que haja repousado em vós".[4] Isto é: o anseio pela realidade última é o dom de Deus dentro das pessoas; leva-as a abrir o coração à revelação divina. Ele é o Ser Supremo que dará a solução e a satisfação integrais ao coração que o busca.

A religião, como a busca do homem por Deus, porém, não consegue fornecer nenhum objeto ou pessoa de derradeiro e supremo valor. Na melhor das hipóteses, a busca termina com alguma deidade inferior, ou com alguma explicação insatisfatória da existência. E esta, sendo mera criação da mente humana, não basta para elucidar todas as complexidades da existência humana. Neste sentido, a religião acaba por frustrar-se.

Essa frustração, entretanto, não é o fim da história, uma vez que as pessoas começam a ter um senso de futilidade - o solo fértil onde germina e cresce o acolhimento da revelação divina. H. Orton Wiley, teólogo da Igreja Nazareno, nota que "a religião fornece a consciência básica do homem, sem a qual a natureza humana não possuiria a capacidade de acolher a revelação de Deus".[5] Isto é: o próprio fato de as pessoas estarem procurando algo proporciona-lhes a oportunidade de lhes apresentarmos as boas-novas. Em Jesus Cristo, poderão achar o que estão buscando. Ele não somente traz a salvação, como também revela a majestade e a imensidade de Deus; satisfaz-nos plenamente a busca pela realidade última. Mais importante que isso: o homem descobre que o próprio Deus tem estado o tempo todo à procura de sua criatura que se desgarrara no Éden!

TIPOS DE AUTORIDADE RELIGIOSA

Quando a religião aceita a revelação de Deus em Cristo, a questão da autoridade assume posição de destaque. Quais as bases sólidas da fé e da prática? Como a revelação divina é aplicada ao indivíduo? Estas perguntas dirigem-nos a atenção ao problema da autoridade.

Esta questão, que na verdade procura descobrir como a revelação divina é aplicada à nossa vida diária, pode ser claramente dividida em duas categorias: a autoridade externa e a interna. Ambas as categorias levam a sério o papel da Bíblia como a revelação de Deus, mas apresentam várias diferenças entre si.

A autoridade externa inclui as origens autorizadas que se, acham fora do indivíduo, usualmente classificadas como canónicas, teológicas e eclesiásticas.

Autoridade canónica. A autoridade canónica sustenta que as matérias bíblicas, contidas no cânon[6] das Escrituras, são a revelação autorizada de Deus. A Bíblia tem uma mensagem clara e definitiva para as nossas crenças e para o nosso modo de vida. Os proponentes desta opinião afirmam que:
(1) a Bíblia é autoridade em virtude de sua autoria divina; e
(2) a Bíblia fala com clareza a respeito das verdades básicas que apresenta. Todas as questões de fé e conduta estão sujeitas à autoridade da Bíblia de modo que os itens da crença teológica devem, ou ter apoio bíblico (explícito ou implícito), ou ser repudiados. [7]

Uma consideração importante aos proponentes do conceito canónico é que a Bíblia deve ser interpretada corretamente. Esse é o problema que o conceito canónico da autoridade tem diante si, e só com muito cuidado é que se pode lidar com ele. [8]

Autoridade teológica. O conceito teológico da autoridade confia nas confissões doutrinárias, ou credos, da comunidade religiosa global como a fonte da fé e da prática. Desde o

princípio, a igreja tem declarado as suas crenças através de fórmulas e credos. Um dos mais antigos é o Credo dos Apóstolos, assim chamado porque visava resumir os ensinamentos do colégio apostólico formado por Cristo. No decur- , so da história da Igreja, muitas outras declarações de fé têm sido adotadas e usadas pelos fiéis para afirmar as doutrinas centrais de sua religião.

Tais declarações, em forma de credo, são de valor para a Igreja; servem para enfocar a atenção do adorador nos elementos cruciais de sua fé. Permitem que o mundo, que a tudo observa, escute uma voz clara e uníssona explicando a teologia da igreja cristã histórica. [9]

Todavia, o problema do conceito teológico da autoridade é que tende a elevar as afirmações, em forma de credos, a uma posição superior a da própria Bíblia. Além disso, embora demonstrem notável união em certos aspectos-chaves da verdade bíblica, podem divergir consideravelmente entre si nas questões de fé e prática. Têm valor somente à medida ' que concordam com a Bíblia, e servem para explicar as suas verdades. Se vierem a suplantar a posição central ocupada pela revelação bíblica, tornam-se fonte de duvidosa autoridade.

Autoridade eclesiástica. O conceito da autoridade eclesiástica sustenta ser a Igreja a autoridade última em todas as questões de fé e prática. Usualmente esse modo de pensar é sustentado em conjunto com os conceitos, acima considerados, acerca da autoridade canónica e teológica. Não se nega a importância da Bíblia, mas esta deve (segundo alegam) ser interpretada por aqueles que recebem formação especial para desempenhar tal tarefa. Nesse caso, a interpretação da Igreja, promulgada em fórmulas doutrinárias e credos, põe-se como a única autorizada.

Muitas vezes, esse modo eclesiástico de se considerar a autoridade é expressado através da liderança de uma igreja, quer se trate de uma só pessoa quer de um grupo. Por ocuparem posições de liderança na comunidade, pressupõem que seu relacionamento com Deus seja mais que suficiente para comunicar sua verdade à Igreja.

Sem desmerecer as posições de liderança estabelecidas por Deus, devemos observar que essa abordagem torna-se passível de corrupção - o abuso do poder visando vantagens pessoais ou outros desejos pecaminosos. Além disso, a interpretação das Escrituras usualmente é feita por um grupo pequeno em nome de toda Igreja. Dessa maneira, impede-se que a maioria dos fiéis confira por conta própria às alegadas interpretações bíblicas.

A questão da fonte da autoridade para o entendimento da revelação de Deus pode ser ainda considerada a partir da perspectiva interna - a fonte da autoridade que se encontra dentro do indivíduo. Tendo em vista as abordagens externas (já apresentadas acima) estas são consideradas, na melhor das hipóteses, menos importantes do que os fatores operantes no indivíduo.

A experiência como autoridade. A primeira fonte interna da autoridade é a experiência. O indivíduo relaciona-se com Deus no âmbito da mente, da vontade e das emoções. Considerando a pessoa como uma unidade, os efeitos sofridos em qualquer um desses âmbitos são sentidos, ou experimentados, nos demais, quer subsequente quer simultaneamente. De fato, a revelação de Deus tem o seu efeito na totalidade da pessoa humana.

Muitas pessoas, entretanto, levam mais adiante esse conceito, argumentando que a experiência é a fonte originária e real da autoridade no tocante à fé e à prática. Dizem que somente as verdades experimentadas pelo indivíduo podem ser proclamadas como verdadeiras.

A moderna elevação da experiência como autoridade começou com os escritos de Friedrich Schleiermacher (1768-1834).[10] Ele argumentou que o fundamento do Cristianismo era a experiência religiosa, que passou a ser o fator determinante e autorizado para as verdades teológicas. Desde então, a experiência tem sido aceita como a fonte de autoridade em alguns setores da Igreja. [11]

Embora Schleiermacher e seus seguidores tratassem a Bíblia como um livro meramente humano, e enfatizassem demasiadamente a experiência, não devemos olvidar o valor da experiência na captação da revelação divina. Haja vista os pentecostais: enfatizam fortemente a realidade de um relacionamento com Deus que afeta todos os aspectos do ser humano. As verdades proposicionais assumem vitalidade e força quando confirmadas e ilustradas na experiência dos discípulos devotos de Cristo.

Por outro lado, as experiências variam entre si, e nem sempre se pode discernir com clareza suas origens. Uma fonte fidedigna de autoridade deve estar além dos aspectos variáveis que marcam a experiência; deve até mesmo ter a competência para contradizer e corrigir a experiência se necessário for. Não é fidedigna a experiência isolada e que se arvora como fonte de autoridade para mediar a revelação de Deus. [12]

A razão humana como autoridade. Com o advento do Iluminismo (a partir dos fins do século XVII), muitos vêm fazendo da razão humana a fonte autossuficiente da autoridade. O racionalismo diz que não precisa da revelação divina; nega a realidade dessa revelação. Colin Brown anota corretamente que na "linguagem popular, 'racionalismo' chegou a significar a tentativa de se julgar tudo à luz da razão".[13] Os resultados da ascensão do racionalismo fizeram-se perceber em todas as áreas da atividade humana, mas especialmente na religião e na teologia.[14]

Nossa capacidade intelectual mostra-nos que, realmente, fomos criados à imagem e semelhança de Deus. Por isso, fazer uso da razão para acolher a revelação divina não se constitui, em si, qualquer erro. Grandes avanços vêm sendo alcançados nas muitas áreas da ciência graças à capacidade intelectual do ser humano. Aplicar a razão ao conteúdo bíblico, pesquisando textos e documentos antigos, conhecendo o ambiente social e econômico em que surgiram os escritos da Bíblia, e muitos outros esforços desse tipo, têm se mostrado mais do que útil para se entender a revelação divina.

A razão, portanto, é de grande auxílio no conhecimento da revelação de Deus, mas não tem a primazia sobre esta. Quando a razão é aceita como a autoridade suprema, ela se coloca acima da revelação divina, e julga qual parte (ou talvez nenhuma) desta deve ser aceita. Usualmente, os racionalistas fazem da razão a autoridade suprema.[15] Deve ser notado, ainda, que a razão humana, ao negar a revelação divina, coloca-se sob a influência do pecado e de Satanás, desde a queda de Adão (Gn 3).

Cremos, portanto, que a teologia é mais bem considerada quando a Bíblia é reconhecida como a autoridade suprema. Não podemos nos esquecer, ainda, que é o Espírito Santo quem nos ilumina no entendimento da Palavra de Deus revelada. As afirmações encontradas nos credos e nas declarações doutrinárias da Igreja são ajudas valiosas na interpretação e aplicação da Bíblia. A experiência individual, especialmente se inspirada e dirigida pelo Espírito Santo, bem como a razão humana, também ajudam o crente a entender a revelação divina. Nem por isso a Bíblia deixa de ser a única regra infalível e suficiente de fé e prática. Nela, Deus falou e continua falando.

UMA DEFINIÇÃO DE TEOLOGIA

A teologia, definida com simplicidade, é o estudo de Deus e do seu relacionamento com tudo quanto Ele criou. Cremos que a teologia deriva-se da revelação de Deus na Bíblia, pois de nenhuma outra maneira poderia postar-se como testemunho fidedigno para os que buscam a verdade.

A revelação bíblica não somente dirige o teólogo às doutrinas que devem ser cridas, como também define os limites do conteúdo da fé. A teologia deve referendar como crença obrigatória somente o que a Bíblia ensina explícita ou implicitamente. A teologia deve também importar-se vitalmente com a interpretação correta da Bíblia e sua aplicação apropriada.

Embora a matéria fundamental da teologia seja tirada da Bíblia, a teologia também se interessa pela comunidade da fé de onde surgiu a revelação. E de igual modo se importa com a comunidade para a qual a mensagem será transmitida. Sem haver compreensão da comunidade da antiguidade, a mensagem não será corretamente aplicada. Esse duplo esforço pode ser ressaltado em deixar claro que a teologia empenha-se em "oferecer uma declaração coerente" dos ensinos da Bíblia, "colocada no contexto da cultura em geral, expressada em linguagem idiomática contemporânea e relacionada com as questões da vida".[16] Tem sido definida, ainda, como "uma reflexão sistemática sobre as Escrituras... e a missão da igreja em mútuo relacionamento, tendo as Escrituras como a norma".[17] A teologia é uma disciplina viva e dinâmica; sua fonte de autoridade não muda; esforça-se por comunicar as verdades eternas ao mundo que vive em constante mudança.[18]

A teologia sistemática é apenas uma divisão dentro do campo maior da teologia, que também inclui a teologia histórica, a teologia bíblica e exegética, e a teologia prática. Será útil examinar cada uma das demais divisões da teologia, e notar como a teologia sistemática se relaciona com elas.

Teologia histórica. A teologia histórica é o estudo da maneira de a igreja ter procurado, no decurso dos séculos, esclarecer as suas afirmações a respeito das verdades reveladas das Escrituras. A Bíblia foi escrita no transcorrer de um período de tempo à medida que o Espírito Santo inspirava profetas e apóstolos a escrever a revelação divina. Semelhantemente, mas sem a inspiração que a Bíblia possui, a igreja, no decorrer dos séculos, tem afirmado e reformulado o que ela tem crido. O desenvolvimento histórico das afirmações doutrinárias é o assunto tratado pela teologia histórica. O estudo começa com o contexto histórico dos livros da Bíblia, e continua seguindo a história da Igreja até chegar aos nossos dias.

De especial importância para a teologia histórica são as tentativas de se esclarecer e defender os ensinos da Bíblia. O mundo pagão, no qual a Igreja nasceu, requeria explicasse ela suas crenças em termos que todos pudessem compreender. À medida que ataques eram lançados contra seus dogmas, a Igreja era levada a defender-se contra acusações dos mais variados tipos. Os cristãos, por exemplo, eram acusados de canibais (por causa da Ceia do Senhor), ou eram tachados de revolucionários (porque adoravam um só Senhor, que não era César). Nessas disputas, a Igreja polia as suas declarações de fé; demonstrava de forma racional e lógica o verdadeiro teor de sua crença.

Teologia bíblica e exegética. A teologia bíblica e a exegética são disciplinas gêmeas. Enfatizam o emprego das ferramentas e técnicas interpretativas corretas a fim de poderem auscultar corretamente a mensagem dos textos sagrados. O empenho supremo é ouvir a mesma mensagem da Bíblia que os primeiros fiéis ouviram. Tal fato obriga esse departamento da teologia ao estudo dos idiomas bíblicos, dos costumes e da cultura daqueles tempos (especialmente o que a arqueologia tem descoberto) etc.

A teologia bíblica não busca organizar o ensino total da Bíblia em categorias específicas; pelo contrário: o alvo é isolar os ensinamentos em determinados contextos, usualmente livro por livro, autor por autor, ou em agrupamentos históricos. A teologia exegética, aproveitando-se da estruturada teologia bíblica "procura identificar a única verdade que cada locução, cláusula e frase pretende transmitir ao perfazer o pensamento dos parágrafos, seções e, em última análise, de livros inteiros".[19] A exegese[20] (ou a teologia exegética) tem de ser vista à luz do contexto total do livro bem como no contexto imediato do trecho bíblico.

A teologia do Antigo Testamento é a etapa inicial. É importante deixá-lo falar por si mesmo, comunicando sua própria mensagem, para sua própria época, ao seu próprio povo.[21] Mas ao mesmo tempo, no desvendar progressivo do plano de Deus, ele prevê o futuro no seu olhar profético.

A teologia do Novo Testamento também deve ser estudada, segundo seus próprios valores, procurando a mensagem que o autor tinha para os leitores aos quais escrevia, usando boa exegese para determinar seu significado original.

Além disso, é importante perceber a união entre os dois Testamentos sem deixar de reconhecer a diversidade dos seus contextos históricos e culturais. O autor divino, o Espírito Santo, inspirou todos os escritores da Bíblia, fornecen-do-lhes a orientação que cimentou a união entre os seus escritos. Levou os escritores do Novo Testamento a citar o Antigo, e a apresentar Jesus como o cumprimento deste, e especialmente do plano divino da salvação. Essa união, na Bíblia, é importante porque possibilita a aplicação da teologia bíblica a situações diversas e em culturas diferentes, assim como a teologia sistemática procura fazer ao usar a teologia bíblica como fonte informativa.

Teologia prática. E a divisão da teologia que coloca as verdades da investigação teológica em prática na vida da comunidade dos fiéis. Essa divisão inclui a pregação, o evangelismo, as missões, o atendimento e aconselhamento pastoral, a administração pastoral, a educação na igreja

e a ética cristã. É nessa altura que a mensagem da teologia assume (por assim dizer) carne e sangue, e ministra entre os cristãos. „

A teologia sistemática desempenha um papel vital dentro da teologia como um todo. Aproveita os dados descobertos pela teologia histórica, bíblica e exegética, e organiza os resultados dessas teologias numa forma facilmente transmitida. Nesse sentido, depende delas na apresentação das verdades que pretende expor. A teologia prática, portanto, faz uso das verdades organizadas pela teologia sistemática, quando o corpo de Cristo ministra.

SISTEMAS TEOLÓGICOS PROTESTANTES

Dentro do protestantismo há vários sistemas teológicos. O exame de cada um deles ocuparia mais espaço do que o disponível neste capítulo. Examinaremos, portanto, dois deles que têm se destacado desde a Reforma: o calvinismo e o arminianismo. Atualmente, há muitos outros sistemas teológicos. Três deles serão considerados resumidamente: a teologia da libertação, o evangelicalismo e o pentecostalismo. Essa abordagem seletiva é necessária tanto por causa das limitações de espaço, quanto por causa do relacionamento entre esses sistemas e o estudo que ora fazemos.

O calvinismo. O calvinismo deve seu nome e suas origens ao teólogo e reformador francês João Calvino (1509-64). [22] A doutrina central do calvinismo é que Deus é soberano de toda a sua criação.

A maneira mais fácil de se entender o calvinismo é conhecer as suas cinco teses centrais: (1) **A total depravação:** a raça humana, como resultado do pecado, está tão decaída que nada podemos fazer para melhorarmos ou para sermos aceitos diante de Deus; (2) **A eleição incondicional:** o Deus soberano, na eternidade passada, elegeu (escolheu) alguns membros da raça humana para serem salvos, independentemente da aceitação de sua oferta, que tem como base sua graça e compaixão; (3) **A expiação limitada:** Deus enviou seu Filho para prover a expiação somente para aqueles que Ele elegera; (4) **A graça irresistível:** os eleitos não poderão resistir a sua oferta generosa; serão salvos; e (5) **A perseverança dos santos:** uma vez salvos, perseverarão até o fim, e receberão a realidade última da salvação: a vida eterna.[23]

O arminianismo. O teólogo holandês Jacob Arminius (1560-1609) discordou das doutrinas do calvinismo, argumentando que (1) tendem a fazer de Deus o autor do pecado, por ter Ele escolhido, na eternidade passada, quem seria ou não salvo, e (2) negam o livre-arbítrio do ser humano, por declararem que ninguém pode resistir à graça de Deus.

Os ensinos de Arminius foram resumidos nas cinco teses dos Artigos de Protesto (1610): (1) a predestinação depende da maneira de a pessoa corresponder ao chamado da salvação, e é fundamentada na presciência de Deus; (2) Cristo morreu em prol de toda e qualquer pessoa, mas somente os que creem são salvos; (3) a pessoa não tem a capacidade de crer, e precisa da graça de Deus; mas (4) a graça pode ser resistida; (5) se todos os regenerados perseverarão é questão que exige mais investigação. [24]

As diferenças entre o calvinismo e o arminianismo ficam, portanto, claras. Segundo os arminianos, Deus sabe de antemão as pessoas que lhe aceitarão a oferta da graça, e são estas que Ele predestina a compartilhar de suas promessas. Noutras palavras, Deus predestina todos os que, de livre e espontânea vontade, lhe aceitam a salvação outorgada em Cristo, e continuam a viver por Ele. A morte expiatória de Jesus foi em favor de todas as pessoas indistintamente. E a expiação será eficaz para todos quantos aceitarem a oferta da salvação gratuita que Deus a todos faz. Essa oferta pode ser recusada. Se corresponderem à aceitação da graça divina, é por causa da iniciativa dessa mesma graça, e não em virtude da vontade humana. A perseverança depende de se viver continuamente a fé cristã, e há a possibilidade de se desviar da fé, embora Deus não deixe que ninguém caia facilmente.

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. [25]

A teologia da libertação. Nascida na América Latina no fim da década de 1960, a teologia da libertação é um "movimento difuso"[26] de vários grupos dissidentes (negros, feministas etc). Seu

interesse primário é a reinterpretação da fé cristã do ponto de vista dos pobres e dos oprimidos. Os proponentes dessa teologia alegam que o único evangelho que lida corretamente com as necessidades desses grupos é o que proclama a libertação destes da pobreza e da opressão. A mensagem dos defensores dessa teologia é a condenação dos ricos e dos opressores, e a libertação dos pobres e dos oprimidos.

Um dos alvos principais da teologia da libertação é a questão da prática: a teologia deve ser posta em prática, e não apenas aprendida. Isto é: a essência do seu esforço é empenhar-se na renovação da sociedade a fim de libertar os pobres e oprimidos de suas circunstâncias. Para se alcançar esse alvo, seus elaboradores frequentemente são obrigados a interpretar as Escrituras fora de seu contexto, além de empregar métodos que, na maioria das vezes, são considerados marxistas ou revolucionários. [27]

O evangelicalismo. O sistema teológico conhecido como evangelicalismo tem hoje uma influência mui considerável. Com a formação da Associação Nacional dos Evangélicos em 1942, um novo ímpeto foi dado às doutrinas desse sistema. E estas têm sido aceitas por membros de muitas denominações cristãs. O próprio nome revela-nos uma das preocupações centrais do sistema: a comunicação do evangelho ao mundo inteiro. Essa comunicação conclama os indivíduos à fé pessoal em Jesus Cristo. As expressões teológicas do evangelicalismo provêm, indistintamente, de arraiais calvinistas e arminianos. Declaram que o evangelicalismo nada mais é que o mesmo sistema de fé ortodoxa que se achava primeiramente na Igreja Primitiva. A agenda social do evangelicalismo conclama os fiéis a agirem em prol da justiça, na sociedade, bem como da salvação das almas.

O pentecostalismo. Em sua maior parte, a teologia pentecostal encaixa-se confortavelmente nos limites do sistema evangélico. Por outro lado, os pentecostais levam a sério a operação do Espírito Santo como comprovação da veracidade das doutrinas da fé, e para outorgar poder à proclamação destas. Esse fato leva frequentemente à acusação de que os pentecostais baseiam-se exclusivamente na experiência. Tal acusação não procede; o pentecostal considera que a experiência produzida pela operação do Espírito Santo acha-se abaixo da Bíblia no que tange à autoridade. A experiência corrobora, enfatiza e confirma as verdades da Bíblia, e essa função do Espírito é importante e crucial.

O MÉTODO TEOLÓGICO

Visto ser importante que a teologia sistemática se baseie na Bíblia, nesta seção lidaremos com o método teológico, especialmente na sua interação com a exegese e a teologia bíblica.

A EXEGESE E A TEOLOGIA BÍBLICA COMO MATRIZ

Várias etapas de desenvolvimento existem nesse processo teológico, onde a pessoa passa da Bíblia à teologia sistemática: (1) a exegese e a interpretação dos textos individuais; (2) a síntese dessas interpretações de conformidade com algum sistema de teologia bíblica;[28] e (3) a apresentação desses ensinos na linguagem do próprio teólogo sistemático, visando suas próprias necessidades e as do seu povo.[29]

Na teologia ocidental, é comum utilizar-se de algum princípio organizador, empregado na formulação de um conjunto coerente de doutrinas. Em seguida, a teologia bíblica é apresentada (sem nenhuma alteração de seu significado) numa linguagem clara a fim de comunicar a mensagem de Deus, ajudando os fiéis a solucionar os seus problemas.

Para manter o nível da autoridade bíblica no decurso da elaboração da teologia sistemática, é necessário que a pessoa que elabora tais estudos evite a dedução. Com isso, queremos dizer que o teólogo não deve começar com uma declaração teológica geral, tentando impô-la ao texto bíblico para obrigar a Bíblia a dizer o que ele quer, torcendo o significado real do texto. Pelo contrário: o estudo exegético cuidadoso do texto bíblico deve levar (indutivamente) a uma declaração teológica.

A NATUREZA E A FUNÇÃO DA EXEGESE

O alvo da exegese é deixar as Escrituras dizerem o que o Espírito Santo pretendia que se dissesse no seu contexto original. No caso de cada texto, portanto, o intérprete deve analisar o contexto social e histórico, o gênero literário e outros fatores afins, e a luz lançada pelos idiomas originais. Faremos algumas observações a respeito de cada um desses fatores, nesta mesma ordem.

Quanto ao contexto social e histórico, o escritor bíblico pressupunha que seus ouvintes possuíam certa base cultural e histórica comum a todos. Boa parte desta era tomada por certa mais que declarada. Devemos tomar o cuidado de não supor ingenuamente ser a base cultural e histórica do escritor bíblico a mesma de nossos dias. Não é a mesma. Entre o intérprete e qualquer texto bíblico há vastas diferenças culturais e históricas.

Howard C. Kee explica que o significado de uma palavra pode ser determinado somente pelo exame do contexto social em que é usada. Por exemplo: tendo consciência dos fatores sociais e culturais, podemos ver que Mateus emprega o termo "justiça" como "uma qualidade de comportamento... exigida por Deus, e que deve ser posta em prática pelos seus servos fiéis", ao passo que Paulo, num contexto diferente, emprega-o no sentido de uma "ação mediante a qual Deus endireita as coisas". [30]

Além disso, devemos tomar consciência do gênero literário, do tipo específico de documento ou forma literária que estamos examinando. Ter consciência da natureza de um documento é um dos princípios fundamentais da interpretação.[31] A não ser que saibamos como um texto foi composto, e o motivo pelo qual o foi, não perceberemos o seu sentido.

A Bíblia é composta por diferentes gêneros literários: narrativa histórica (Gênesis, Rute, Crônicas e Atos dos Apóstolos),[32] poesia (Salmos, Jó eProvérbios), evangelho (narrativa episódica com sermões, dirigida a públicos específicos), epístolas (cartas), apocalipse e profecia (o livro do Apocalipse). Ao estudarmos o gênero literário que o escritor bíblico emprega, e por que ele o emprega, poderemos interpretá-lo mais facilmente.

O gênero literário muito interessa ao pentecostal em virtude da teologia da evidência inicial, interpretação esta que depende parcialmente do gênero de Atos. Os pentecostais e os evangélicos têm debatido o seu gênero literário, sendo que estes últimos, muitas vezes, tratam Atos como mera história. Os pentecostais, por outro lado, argumentam que Atos é de natureza teológica, [33] muito semelhante ao Evangelho de Lucas, posto que Lucas haja escrito ambos os livros. Podemos, portanto, usar Atos como fonte originária de doutrina. [34]

Outro campo de interesse é o significado das palavras bíblicas. Nesse assunto, devemos evitar a falácia da raiz. Esta, em termos simples, ocorre quando a etimologia de uma palavra (significado de sua raiz) é aplicada a esta todas as vezes que aquela aparece. Ou, conforme às vezes se observa, a etimologia é aplicada a alguns casos escolhidos em que a palavra surge a fim de apoiar o ponto de vista do intérprete. E, porém, o uso, e não a derivação, que determina o significado. (Por exemplo, ***praevenire*** [em latim "ir adiante de"] e ***prevent,*** em inglês, tinham o mesmo significado, mas hoje ***prevent*** significa "impedir"). O contexto, portanto, é da máxima importância. Determinada palavra pode possuir grande variedade de significados, mas, num contexto específico, somente um deles será válido.

CRÍTICA, INTERPRETAÇÃO E TEOLOGIA DA BÍBLIA

A crítica bíblica[35] foi desenvolvida depois da Reforma. As duas divisões principais da crítica bíblica, anteriormente denominadas de alta e baixa crítica, agora são usualmente chamadas crítica histórica e crítica textual, respectivamente. Os conservadores e os liberais igualmente trabalham em ambas as áreas, posto serem necessárias na exegese. Além disso, oferecem grande ajuda na compreensão da Bíblia. 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. As fontes primárias das informações históricas incluem a própria Bíblia, as obras dos historiadores seculares e as descobertas arqueológicas. Os documentos secundários incluem as obras dos vários intérpretes, tanto antigos quanto modernos.

A crítica textual é a ciência que examina as cópias feitas à mão (manuscritos) da Bíblia em hebraico, aramaico e grego, e que procura recuperar o que os escritores inspirados realmente escreveram. [36] Existem milhares de manuscritos antigos da Bíblia, e todos eles têm diferenças esparsas na linguagem, na ordem das palavras, e na omissão ou acréscimo de palavras. [37] Tratam-se, muitas vezes, dos erros cometi- , dos pelos copistas. Outras mudanças podem ter sido deliberadas, inclusive na atualização da linguagem. A crítica textual emprega métodos objetivos e científicos para comparar os vários textos, e descobrir qual o mais correto. [38]

Por um lado, alguns intérpretes têm aplicado ao texto bíblico hipóteses imaginárias, influenciados pelas modernas teorias sobre a História (que usualmente envolve a negação do aspecto sobrenatural). Por outro lado, reconhecemos ser a interpretação mais acertada a que considera ter sido a totalidade das Escrituras inspirada por Deus, possuindo, por conseguinte, uma natureza especial que merece respeito. Quando nos ocupamos da crítica bíblica, o ideal é não atacarmos a Bíblia (embora muitos o façam). Pelo contrário: atacamos o nosso próprio modo de entender a Bíblia a fim de harmonizar nossa interpretação com o significado original das Escrituras. [39]

Por exemplo: os intérpretes pentecostais vêm, já algum tempo, empregando o que podemos chamar "crítica narrativa" na sua forma mais simples. 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 normativa. Pois a narrativa menciona frequentemente que o fenômeno ocorre quando o Espírito Santo enche alguém com sua plenitude. As repetições na narrativa fornecem paradigmas de comportamento, dando força e expressão à teologia.[40] Ou seja: 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.

O teólogo conservador crê estar a narrativa arraigada à história (a história é o meio pelo qual teria sido efetivada a revelação).[41] Ao proceder a narrativa, o autor sagrado foi orientado pelo Espírito Santo na seleção daquilo que serviria ao seu propósito, omitindo o restante.

Tomemos como exemplo o capítulo 2 de Atos para demonstrar o que estamos dizendo. Este texto é um dos relatos mais amplos do livro de Atos dos Apóstolos. Determinamos $_{B}$ ser uma narrativa específica por levar-nos a distinguir seus limites dentro dos quais é possível divisar os personagens, o enredo e o ponto culminante. O capítulo tem três partes: a vinda do Espírito Santo, a atitude do povo e o sermão de Pedro.[42]

O âmago da narrativa (a mensagem de Pedro) explica a função teológica das línguas e da vinda do Espírito Santo. As línguas são o sinal de que a prometida era da salvação e do Espírito Santo já havia chegado; as línguas evidenciam que o Espírito Santo já revestiu a Igreja de poder para testemunhar de Jesus. Além disso, o propósito primário das línguas é testificar que as escrituras do Antigo Testamento profetizaram a respeito da presente era do Espírito. Ou seja: todo o povo de Deus receberia o Espírito e falaria noutras línguas, e que as línguas seriam a evidência de que Deus ressuscitara a Jesus dentre os mortos e o exaltara, ascendendo-o ao céu. Aí está Ele, agora, derramando o Espírito. Além disso, os que falam em línguas dão testemunho da salvação e do evangelho de Jesus (cf. 1.8), da vinda do Reino de Deus que, agora mesmo, está confrontando com sinais e prodígios as potências das trevas. Lucas, inspirado pelo Espírito Santo, selecionou os elementos principais do Dia de Pentecostes, e os descreveu nessa breve narrativa a fim de convencer seus leitores a buscar o batismo no Espírito Santo.

A ênfase na vinda do Espírito com poder é o tema principal no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos. O fato dá a entender que os leitores de Lucas não haviam recebido o batismo no Espírito Santo, sendo este mui comum na Igreja Primitiva. Seus leitores, portanto, devem receber o batismo com o sinal do falar em línguas. Esse revestimento de poder impulsionaria-os a se lançarem no mundo como uma comunidade poderosa de testemunho.

A narrativa era comum na antiguidade, e ainda o é em muitos lugares, especialmente nos países do chamado Terceiro Mundo. Além disso, está em franca ascensão no Ocidente. Ela comunica de modo indireto: o narrador expõe os seus argumentos através de elementos tais como o diálogo e o

comportamento. Assim, o comportamento 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).

A narrativa e o estilo indireto são contrastados com os tipos de literatura que comunicam de modo direto. Na comunicação direta, o autor ensina na primeira pessoa de maneira proposicional. Um exemplo de orientação na Bíblia é a forma epistolar. A Bíblia contém teologia, tanto narrativa quanto proposicional.

PRESSUPOSIÇÕES DO INTÉRPRETE E DO TEÓLOGO

Finalmente, é importante examinarmos o que nós, intérpretes, trazemos de nosso mundo, e acrescentamos ao texto (pressuposições). Primeiro: tenhamos um compromisso com a inspiração verbal e plenária.[43] Os métodos supra delineados devem afirmar esse ponto de vista. Prestemos atenção a todo o conselho de Deus, e evitemos a ênfase exagerada num só tema ou texto. Doutra forma, surge um cânon dentro de um cânon, que é outro erro grave. E que, na prática, traçamos um círculo dentro do círculo maior (a Bíblia), e dizemos, na prática, que essa parte assim delineada é mais inspirada do que o resto. Se derivarmos a teologia só de uma parte selecionada da Bíblia, acontecerá a mesma coisa.

E importante, portanto, que o pentecostal tenha uma base e um ponto de referência realmente bíblicos e pentecostais. 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.[44] 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 sobrenatural.

Em segundo lugar, o ponto de referência "do pentecostal deve ser a revelação que Deus fez de si mesmo.[45] O pentecostal acredita ser a Bíblia a forma autorizada 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 se decoradas, 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.

Os pentecostais acreditam que minimizar o valor dessas experiências é contraproducente. O Evangelho de João, de modo claro, deliberado e poderoso, afirma ser o novo nascimento no Espírito Santo a maneira de se desvendar o conhecimento divino. Sem essa experiência não se pode conhecer a Deus. Outra maneira de se perceber tal fato é aplicar o termo "cognitivo" ao conhecimento que provém do estudo das Escrituras (ou teologia) e o termo "afetivo" ao conhecimento que provém da experiência pessoal. Não devemos jogar um contra o outro, pois essenciais. Mas a experiência pessoal é importante. Como são maravilhosos a regeneração e o batismo no Espírito! Depois de havermos recebido a ambos, passamos a ter um conhecimento mais pleno de Deus e, sem dúvida, mais pessoal.

Além disso, o pentecostal crê que Deus fala à sua igreja através dos dons do Espírito Santo a fim de corrigir, edificar e consolar. Embora os dons sejam subordinados às Escrituras e discerníveis à luz destas, devem ser encorajados.

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 inibe a obra do Espírito Santo, mas o ponto de referência-teológica e educacional. E 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"[46] baseada na Bíblia, com eficácia na vida diária, ao invés de uma teologia que não passa de mero motivo de discussão.

PERGUNTAS PARA ESTUDO

1. O que é religião e como o Cristianismo difere de outras religiões?Como as várias categorias de autoridade diferem entre si nos seus métodos e resultados?
2. Por que é importante compreender a vida e a cultura dos tempos bíblicos?
3. Em que a teologia histórica e bíblica contribuem para a teologia sistemática?
4. Quais os pontos fortes e os fracos do calvinismo e do arminianismo?
5. Qual o alvo da exegese e o que está envolvido no alcance desse alvo?
6. Como os pentecostais têm empregado a crítica da narrativa, e com que resultado?
7. O que está envolvido em ter uma base tanto bíblica quanto pentecostal para a nossa teologia?

CAPÍTULO TRÊS

A Palavra Inspirada de Deus

John R. Higgins

A teologia, na sua tentativa de conhecer a Deus e de tornado conhecido, parte do princípio de que o conhecimento a respeito do Supremo Ser já tenha sido revelado. Esta revelação é o fundamento de todas as afirmações e pronunciamentos teológicos. O que não foi revelado não pode ser conhecido, estudado ou explicado.

Noutras palavras, a revelação é o ato de tornar conhecido algo que antes era desconhecido. O que estava escondido passa a ser conhecido. A mãe revela o que está sendo assado no forno; o mecânico, o que deu pane no motor. Cada um destes mistérios termina aí.

Embora a revelação ocorra em todas as áreas da vida, o termo acha-se especialmente associado à religião. "Onde houver religião, aí haverá uma reivindicação de revelação".[1] As questões da fé centralizam-se no fato de que Deus fez-se conhecido aos seres humanos. O cristianismo é a religião baseada na revelação que Deus fez de si mesmo.

A Bíblia emprega vários termos em grego e hebraico para expressar o conceito da revelação.[2] O verbo hebraico ***gãlãh*** significa revelar por meio do ato de descobrir ou de arrancar alguma coisa que cobre (Is 47.3). Frequentemente, é usado no tocante à revelação (comunicada) que Deus faz de si mesmo às pessoas: "Certamente, o SENHOR Deus não fará coisa alguma, sem primeiro revelar o seu segredo aos seus servos, os profetas" (Am 3.7). A palavra grega ***apokalupsis*** (revelação) está associada a esta idéia: tornar conhecido o Evangelho. Paulo afirmou que não recebeu o Evangelho mediante instrução humana, mas "pela revelação de Jesus Cristo" (Gl 1.12). J. Oliver Buswell alega que a palavra ***apokalupsis*** pode ser usada a respeito de pessoas, ou de objetos, mas que, usualmente, refere-se a alguma verdade revelada.[3] Por outro lado, é Deus quem manifesta ou mostra (gr. ***phaneroõ)*** a si mesmo (1 Tm 3.16).

A revelação, noutras palavras, envolve não somente informações a respeito de Deus, mas a revelação que Deus fez de si mesmo. Isso não significa, porém, que devemos rejeitar a revelação proposicional[4] e preferir a existencial. [5] Pelo contrário: "a revelação a respeito de Deus é crucial para o conhecimento de Deus".[6] Através de suas palavras e ações, Deus torna conhecida a sua Pessoa, seus caminhos, valores, propósitos e o seu plano de salvação. O alvo final da revelação divina é que as pessoas venham a conhecer a Deus de modo real e pessoal.

Embora a revelação divina esteja frequentemente limitada ao desvendamento que Deus faz da própria Pessoa, em atos ou palavras, pode ela também ser considerada a concatenação maior de eventos revelados. Essa definição da revelação divina incluiria a reflexão e a inscrição (registrar a revelação na forma escrita) pelos escritores inspirados, o processo da canonização desses mesmos escritos e a iluminação pelo Espírito Santo daquilo que Deus de fato revelou.

A REVELAÇÃO DE DEUS AO GÊNERO HUMANO

No conceito de um Deus que se revela, está inerente a realidade de um Deus que se encontra plenamente cônscio da própria existência. Cornélius Van Til descreve o conhecimento que Deus tem de si mesmo como analítico: "conhecimento que não é obtido mediante a referência a algo que existe fora da pessoa que o exerce".[7] O conhecimento que Deus tem de si mesmo não proveio de comparar-se, ou contrastar-se, com algo fora de si mesmo: "Deus possuía em si mesmo todo o conhecimento desde toda a eternidade. Portanto, todos os conhecimentos que qualquer criatura finita poderia ter de Deus, quer a respeito dEle, quer a respeito do próprio universo criado, teriam de depender da revelação de Deus".[8]

O Deus absoluto e eternamente consciente de si mesmo tomou a iniciativa de se tornar conhecido à sua criação.

A revelação que Deus fez de si mesmo foi um autodesvendamento deliberado**.** Ninguém forçou a Deus a se tomar conhecido; ninguém **o** descobriu por acidente. Num ato voluntário. Deus fez-se conhecido aos que, de outra forma, não poderiam conhecê-lo. Emil Brunner entende que a auto-revelação divina é uma "incursão de outra dimensão", trazendo conhecimentos "totalmente inacessível às faculdades naturais que o homem possui à pesquisa e à descoberta".'

A humanidade finita deve lembrar-se de que o Deus infinito não pode ser encontrado à parte do próprio convite para o conhecermos. J. Gresham Machem levanta graves dúvidas contra os deuses que os homens criam:

Um ser divino que pudesse ser descoberto mediante os meus próprios esforços, independentemente de sua vontade graciosa de se revelar... seria, ou um mero nome para certo aspecto da própria natureza humana, um deus encontradiço dentro de nós mesmos, ou, por outro lado... uma coisa meramente passiva, sujeita à investigação assim como as substâncias que são analisadas no laboratório... Devemos estar mais que certos de que não podemos conhecer a Deus a não ser que Ele tenha decidido revelar-se a nós. [10]

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".[11]

O ser humano jamais progride além desta realidade: o que Deus revelou pela própria vontade estabelece os limites de todo o conhecimento a respeito dEle. A revelação divina destitui todas as alegações do orgulho, autonomia e auto-suficiência humanos. O Deus do Universo tornou-se conhecido; a maneira certa de acolhermos tal iniciativa é reconhecer esta revelação. Ele determinou qual seria essa revelação, a forma que ela teria e as várias condições e circunstâncias exigidas para recebermos a sua auto-revelação. Essa revelação foi um desvendamento controlado de seu próprio ser. A comunicação de si mesmo foi determinada exclusivamente pelo próprio Deus.

Deus determinou as ocasiões da sua revelação. Não se revelou de uma só vez, mas optou por revelar-se paulatinamente no decurso de muitos séculos. "Havendo Deus, antigamente, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais" (Hb 1.1). Mesmo para Deus há "tempo de estar calado e tempo de falar" (Ec 3.7). Ele se revelou quando estava pronto para isso, quando achou por bem fazer conhecido o seu nome e os seus caminhos (Ex 3.14,15).

Até mesmo a maneira de Deus se revelar - ajudando os seres humanos a compreender a sua natureza, caminhos e o seu relacionamento com eles - também foi por Ele determinada. Às vezes, o método era externo, tal como uma voz, um evento, uma nuvem ou um anjo. Em outras ocasiões, a revelação era interna: um sonho ou visão (Ex 13.21,22; Nm 12.6; Dn 9.21,22; At 9.3,4). Seja de modo externo ou interno, era sempre Deus quem revelava; Ele escolheu a maneira de revelar a sua verdade.

Semelhantemente, Deus determinou o local e as circunstâncias da sua revelação. Fez-se conhecer no jardim dq Eden, no deserto de Midiã e no monte Sinai (Gn 2.15-17; Ex 3.4-12; 19.9-19). Nos palácios, nos campos e nas prisões, Ele tornou conhecida a sua Pessoa, bem como seus caminhos (Ne 1.11; Lc 2.8-14; At 12.6-11). Quando o ser humano busca a Deus, só consegue achá-lo segundo as condições por Ele estabelecidas (Jr 29.13). Deus determina até mesmo quem receberá a sua revelação, quer se trate de pastores ou reis, quer de pescadores ou sacerdotes (Dn 5.5-24; Mt 4.18-20; 26.63,64).

O conteúdo da revelação divina é aquilo que Deus queria fosse comunicado - nada mais, nada menos que isso. Todas as considerações a respeito de Deus não passam de mera especulação à parte do que Ele mesmo revelou. Karl Barth descreve Deus como aquele "para quem não existe caminho nem ponte, a respeito de quem não poderíamos dizer... uma única palavra se Ele, por sua própria iniciativa não viesse ao nosso encontro".[12] A partir da revelação inicial que Ele fez de si

mesmo, e por toda eternidade, Carl F. H. disse que "o Deus da Bíblia é totalmente determinativo no tocante à revelação".[13]

A revelação, proveniente e determinada por Deus é, portanto, uma comunicação pessoal. Tem sua origem num Deus pessoal, e é acolhida por uma criação pessoal. Deus se revela não como alguma mera força cósmica ou objeto inanimado, mas como um ser pessoal que fala, que ama, e que se importa com a sua criação. Ele despreza "outros deuses" que não passam de obra das mãos do artífice (Is 40.12-28; 46.5-10). Pois Ele se revela em termos de relacionamentos pessoais, e se identifica por designativos tais como Pai, Pastor, Amigo, Guia e Rei. E nesses tipos de relacionamentos pessoais que os seres humanos têm o privilégio de conhecê-lo.

A revelação de Deus é uma expressão da graça divina. Deus jamais sentira-se constrangido por qualquer necessidade a revelar-se. A perfeita comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo não carecia de nenhuma suplementação externa. Pelo contrário: Deus se deu a conhecer aos seres humanos, visando o próprio bem destes. O maior privilégio do ser humano é poder conhecer a Deus, glorificá-lo e desfrutar para sempre de sua presença.[14] Essa comunicação privilegiada reflete o amor e a bondade de Deus que, graciosamente, deu-se a conhecer. Emil Brunner considera maravilhoso e estupendo que "o próprio Deus haja dado de si mesmo pessoalmente a mim; somente dessa maneira, posso entregar-me a Ele ao aceitar a doação de si mesmo a mim".[15]

Carl F. H. Henry chama a atenção para as expressões "a vós, a nós" da revelação divina, quando Deus nos traz a boa nova, de valor incalculável, de que Ele chama a raça humana à comunhão com Ele.

O propósito de Deus, na revelação, é que o conheçamos pessoalmente conforme Ele é, que aceitemos seu perdão gracioso e sua oferta de uma nova vida, que sejamos libertos do julgamento catastrófico em consequência de nossos pecados, e que entremos na comunhão pessoal com Ele. Ele declara: "Eu vos serei por Deus, e vós me sereis por povo" (Lv 26.12).[16]

Deus, na sua misericórdia, continua a revelar-se à humanidade caída. Andar com Adão e Eva no paraíso ajardinado foi bondade dEle, mas chamar ao perdão e à reconciliação os pecadores teimosos e contumazes revela amor bem maior (Gn 3.8; Hb 3.15). Seria compreensível que a revelação graciosa de Deus terminasse com a colocação da espada de fogo no Éden, na fabricação do bezerro de ouro pelos israelitas, ou na rude cruz do Calvário. A revelação de Deus, no entanto, é redentora no seu caráter. "O Deus invisível, oculto e transcendente, a quem nenhum homem viu nem poderá ver, revelou-se na vida humana a fim de que os pecadores se aproximassem dEle".[17]

A dádiva suprema que Deus oferece à raça humana é o convite para que todos o conheçam pessoalmente. "Tu nos criaste para ti mesmo, e o nosso coração está inquieto até que ache repouso em ti".[18] Conhecer a Deus, mesmo um ' pouco, é desejar conhecê-lo melhor. "Pelo qual sofri a perda de todas estas coisas e as considero como esterco, para que possa ganhar a Cristo Jesus" (Fp 3.8).

Fica óbvio: a revelação que Deus fez de si mesmo visa o benefício do ser humano. Isso não quer dizer, porém, que a revelação divina, por si só, garanta uma resposta positiva a Deus da parte de quem a recebeu. "Precisamente porque a revelação divina visa o benefício do homem, não ousamos obscurecer o seu conteúdo informativo, nem pensar erroneamente que a revelação divina outorga a salvação automática de quem a possua. Ouvir as boas novas reveladas por Deus não nos redime automaticamente".[19]

A revelação divina é uma proclamação de vida, mas quando rejeitada, é uma proclamação de morte (Dt 30.15; 2 Co 2.16).

Graciosamente, Deus revelou-se a si mesmo, bem como os seus caminhos ao ser humano. Sua auto-revelação abrange os séculos; é variada na sua forma, e oferece comunhão privilegiada com o Criador. Essa revelação abundante, todavia, não esgotou o mistério do Deus eterno. Há aspectos de sua Pessoa e do seu propósito que Ele optou por não tornar conhecidos (Dt 29.29; Jó 36.26; SI 139.6; Rm 11.33). A retenção deliberada de tais informações serve-nos de lembrança: Deus transcende a própria revelação. O que Deus não revelou está além das necessidades e possibilidades da descoberta humana.

A revelação tem sua base, mas também os seus limites, na vontade de Deus... Os seres humanos universalmente não possuem recursos naturais para delinearem a natureza e a vontade

divina. Nem sequer os dotados de capacidades especiais, ou de notáveis qualidades religiosas, poderão, mediante as próprias capacidades, aprofundar-se nos segredos do Infinito... e esclarecer, com o próprio poder e iniciativa, os mistérios da eternidade.[20]

As bibliotecas estão cheias de explicações acerca da auto-revelação de Deus, mas não se deve considerar que tais dissertações acrescentem algo à Sua revelação. A exemplo de João Batista, somos chamados a testificar da luz, e não para criar nova luz (Jo 1.7).

Em todos os aspectos, Deus mantém o domínio total sobre a própria revelação. Não é prisioneiro da majestade de sua própria Pessoa a ponto de nem sequer poder se revelar. Ele pode selecionar o que é revelado. Assim como determina o conteúdo e as circunstâncias da sua revelação, também determina a extensão da revelação. A limitação consciente que Deus impõe à sua revelação reflete a natureza de sua Pessoa. "Embora Deus se revele na sua criação, Ele não deixa de transcender ontologicamente (no tocante à sua existência) o universo, como seu Criador, e também transcende o homem epistemologicamente (no tocante à natureza e limites do conhecimento humano)".[21] O Deus da Bíblia não é panteísta; Ele se revelou à sua criação como Criador -uma revelação separada e voluntária que está inteiramente sob seu controle.

Embora os seres humanos não hajam esgotado totalmente o conhecimento de Deus, tal revelação não é incompleta no que diz respeito às nossas necessidades básicas. O que Deus já revelou é suficiente para a nossa salvação, aceitabilidade diante dEle, e para a nossa instrução na justiça. Mediante a revelação divina, podemos conhecê-lo e crescer nesse conhecimento (SI 46.10; Jo 17.3; 2 Pe 3.18; 1 Jo 5.19,20).

O Deus inexaurível continuará a transcender a sua revelação. Somente no céu é que lograremos alcançar, dEle, um conhecimento maior e mais completo (1 Co 13.12). Uma $_{a}$ das alegrias celestiais será o desdobrar, durante toda a eternidade, de maiores entendimentos da pessoa divina e de seus modos, sempre graciosos, em lidar com os redimidos (Ef 2.7). O fato de agora conhecermos apenas "em parte" não altera, contudo, a validade, a importância e a fidedignidade da revelação divina em nosso dia-a-dia.

Tratando-se da revelação divina, o Deus da Bíblia coloca-se em marcante contraste com os deuses do paganismo politeísta. Ele não é nenhuma deidade local que está a disputar, com outras, as lealdades dos adoradores. Não é um ídolo mudo lavrado em madeira ou pedra. Tampouco é a voz projetada dos líderes políticos que revestem suas ideias com a mitologia religiosa. Pelo contrário: Ele é o único e verdadeiro Deus; é o Senhor de todo o Universo. A revelação de sua vontade é lei para todos os povos. Ele é o Juiz de toda a terra (Gn 18.25; SI 24.1; Rm 2.12-16).

Walther Eichrodt discorre sobre a possibilidade linguística de se interpretar o ***Shema*** hebraico: "Yahweh nosso Deus é o único Deus" (Dt 6.4), indicando que Yahweh não é um Deus que possa ser dividido em várias deidades ou poderes da mesma maneira que os deuses cananeus.[22] Quando Ele fala, há uma só voz; não há lugar para mensagens confusas ou conflitantes. Embora Deus possa optar por revelar-se através de vários meios, e falar através de muitas pessoas, a mensagem permanece sendo dEle só; fica evidente a continuidade e coerência desta. Na revelação divina, não há revelações com duplo sentido, ou rivais, mas uma unidade compreensiva que flui de um só Deus - o único e verdadeiro Deus.

Consequentemente, a verdadeira revelação divina tem seu aspecto exclusivo. Henry sugere dois perigos que ameaçam sua exclusividade. O primeiro: ver a experiência humana sob o aspecto sobrenatural nas religiões não-cristãs como se fora revelação divina válida. Tais religiões não falam com a voz de Deus, mas com a de Satanás e seus demônios (1 Co 10.20). Algumas delas até mesmo negam o fator indispensável da revelação divina genuína: a existência pessoal de Deus. O segundo perigo: a tendência de se reconhecer fontes adicionais de revelação independente (tais como o raciocínio e a experiência humanos), e colocá-las lado a lado com a revelação feita pelo próprio Deus. Não obstante o raciocínio humano capacitar-nos a tomar conhecimento da verdade divina, o raciocínio não é uma nova fonte originária da verdade.[23] Semelhantemente, podemos experimentar a verdade divina, mas a nossa experiência não a cria. Nossa teologia não deve edificar-se sobre a experiência subjetiva, mas na palavra objetiva de Deus. Nossa experiência deve ser julgada pela palavra. Sejamos como os bereanos que "de bom grado receberam a palavra, examinando cada dia nas Escrituras se estas coisas eram assim" (At 17.11).

CATEGORIAS DA REVELAÇÃO DIVINA

As duas categorias primárias da revelação divina são a revelação geral e a especial. A geral envolve a revelação que Deus fez de si mesmo a todos os homens em toda parte. A especial é o desvendamento que Deus faz de si mesmo de modo imediato e sobrenatural. A teologia natural[24] e a revelada são os conceitos teológicos utilizados para denotar a revelação geral e a especial. Usualmente, entende-se que a revelação geral consiste em Deus se fazer conhecido através da história, do ambiente natural e da natureza humana.

A REVELAÇÃO GERAL

A história da humanidade. Deus se revelou através de sua direção providencial na história da humanidade. Como Soberano do Universo, Ele atua na sua criação, supervisio-nando-a e dirigindo-a. Guia os assuntos da humanidade em direção ao cumprimento de seus propósitos. Em favor de seu povo, age de modo contundente e decisivo. Israel deleitava-se em recitar os poderosos "atos de Deus" no decurso de sua história (SI 136). Ele é o Deus que estabelece e derruba reis (Dn 2.21). Os credos da Igreja ressaltam os atos divinos de redenção na história. O Credo dos Apóstolos, por exemplo, enfatiza os atos da criação; da encarnação, crucificação, ressurreição, ascensão e segunda vinda de Cristo; e do juízo final. O estudioso da história encontra traços da atuação divina nas interações que se verificam entre as diversas nações, povos e tribos. Como o Deus que é justo e poderoso, seu modo de lidar com a humanidade tem continuidade e coerência: "A história tem o caráter teológico; a totalidade dela leva os sinais da atividade divina".[25] Toda a história desdobra-se sob o propósito soberano de Deus; Ele a controla, orienta e age pessoalmente nela.

A natureza. Deus também se revela através da natureza e do Universo. A criação, com sua infinita variedade, beleza e ordem, reflete um Deus infinitamente sábio e poderoso. A lua e as estrelas incontáveis, nos céus, são obra dos dedos do Senhor; seu nome é majestoso em toda a terra que por Ele foi criada (SI 8).

O Salmo 19 fornece informações importantes a respeito da revelação geral na natureza.

> Os céus manifestam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Sem linguagem, sem fala, ouvem-se as suas vozes em toda a extensão da terra, e as suas palavras, até ao fim do mundo (SI 19.1-4).

Este texto bíblico está envolto em controvérsia, mormente por causa da tradução mais literal do v. 3: "Não há linguagem, nem há palavras, e deles não se ouve nenhum som" (ARA), em contraste com: "Não existe linguagem nem idioma humano em que não se ouve a sua voz" (NVI). Dessa controvérsia, surgem quatro interpretações diferentes, que sugerem igual número de conceitos da revelação geral na natureza:

1. O Universo é mudo, e não há nenhuma revelação geral objetiva na natureza.

2. Há na natureza uma revelação geral objetiva, mas não é percebida subjetivamente por cair em ouvidos e olhos danificados pelo pecado.

3. Não existe revelação geral e objetiva na natureza. Pelo contrário: uma revelação geral e subjetiva, falsamente atribuída à natureza, é obra exclusiva dos cristãos. O que já conhece a Deus através da revelação especial imagina vê-lo na criação.

4. Há uma revelação geral objetiva, mas não é apresentada num idioma formal escrito ou falado, nem possui forma proposicional. Pelo contrário: acha-se envolvida na linguagem da natureza, que transcende toda a linguagem humana, que abrange toda a terra, e está à disposição de todo o ser humano.

A quarta interpretação parece encaixar-se melhor no contexto do Salmo 19 e das doutrinas encontradas noutras partes das Escrituras no tocante à revelação geral. "A mensagem, sem palavras, da glória de Deus, estende-se por toda a terra. A reflexão de Deus na vasta exibição de corpos celestes pulsando no céu é. vista por todo ser humano".[26] Outros Salmos, tais como o 29, 33, 93 e 104, celebram a majestade divina revelada no âmbito da natureza.

Aos habitantes de Listra, Paulo fala de um testemunho contínuo que Deus, o Criador, deixou a respeito de seu relacionamento com a criação: "E vos anunciamos que vos convertais... ao Deus vivo, que fez o céu, e a terra, e o mar, e tudo quanto há neles... não se deixou a si mesmo sem testemunho, beneficiando-vos lá do céu, dando-vos chuvas e tempos frutíferos, enchendo de mantimento e de alegria o vosso coração" (At 14.15-17).

No discurso aos atenienses no Areópago (At 17), Paulo apela àquilo que já lhes fora descoberto mediante a revelação geral - Deus é Criador e soberano sobre a sua criação. Ele é auto-suficiente, a origem de toda a vida e de tudo o mais que a raça humana necessite. E age nos acontecimentos humanos. Paulo, de modo bem relevante, explica a razão da auto-revelação divina na natureza. Deus fez assim"para que buscassem ao Senhor, se, porventura, tateando, o pudessem achar" (At 17.27). Este é o alvo positivo da revelação geral.

Romanos 1.8-21 tem sido chamado o trecho clássico da auto-revelação de Deus na natureza.[27] A revelação geral através da natureza é universalmente outorgada e universalmente recebida. Leva a verdade a respeito de Deus a todos os seres humanos, inclusive aos pecadores. Através da natureza, as qualidades invisíveis de Deus - "tanto seu eterno poder como a sua divindade" - tornam-se visíveis. Tais verdades a respeito de Deus, mediadas pela natureza, "se entendem e claramente se veem pelas coisas que estão criadas" (Rm 1.20). Tanto a percepção dos sentidos quanto a reflexão da mente são confrontadas pelo fenômeno da natureza.

A revelação da natureza é uma revelação da parte de, Deus a respeito de Deus. "A fala de Deus na natureza não deve ser confundida com a noção de um cosmos falante. Há, inclusive, os que insistem que a natureza fala de tal modo que devemos escutá-la como se fora a voz de Deus. Mas a mensagem da Bíblia é: 'Ouça a Deus!' e não 'Escute a natureza!'" [28]

Não obstante Deus se revelar na ordem da natureza, não deve ser identificado com o Universo criado como o quer o panteísmo. A terra e o Universo não são Deus, nem deuses. Se o fossem, sua destruição implicaria na destruição de Deus. Por outro lado, Deus está envolvido nos acontecimentos do Universo que Ele criou, e no qual se revela de muitas maneiras.

Infelizmente, o pecador rebelde suprime a verdade que a natureza revela a respeito de Deus, provocando-lhe a ira (Rm 1.18). E, dessa forma, cai o impenitente nas maiores profundezas da impiedade (Rm 1.21-32).

A natureza humana. A revelação geral também inclui a auto-revelação de Deus através da natureza humana. A humanidade foi criada à imagem de Deus (Gn 1.26-27). Mas a Queda levou ao rompimento na comunhão entre Deus e o homem. Não obstante, o pecado não conseguiu extinguir de todo a imagem divina nos seres humanos.

Embora o homem seja totalmente pecador, a Bíblia reconhece ser ele uma criatura racional com quem Deus pode se comunicar... É por isso que Deus manifesta o seu convite: "Vinde, então, e argui-me, diz o SENHOR". Além disso, textos do Novo Testamento, tais como Efésios 4.24 e Colossenses 3.10, asseguram-nos existir um ponto básico de contato entre Deus e o homem. [29]

Depois da Queda, a imagem divina no homem foi desfigurada e distorcida, mas não totalmente destruída (Gn 9.6; Tg 3.9). A renovação fazia-se premente.

A natureza moral e espiritual da humanidade reflete, mesmo de forma bastante inadequada, o caráter moral de um Criador santo e perfeito. Uma consciência universal (por mais distorcida) da conexão entre a humanidade e Deus é afirmada repetidas vezes nas Escrituras. Que o diga o testemunho dos missionários e antropólogos.[30] Romanos 2 confirma a validade da revelação divina através da natureza humana, mesmo à parte de qualquer revelação especial (Rm 2.11-15). Os que não possuem a Lei Mosaica "fazem naturalmente as coisas que são da lei", pois "mostram a obra da lei escrita no seu coração" (Rm 2.14,15). Até mesmo os que se acham alienados de Deus por causa do pecado não estão destituídos da consciência moral e dos impulsos que refletem as normas de conduta. A graciosa revelação moral de Deus ao coração humano tem preservado a raça adâmica de irrefreada autodestruição.

Os judeus tinham um código moral escrito na Lei. Os gentios, por outro lado, possuíam conceitos morais básicos-fundamentais para a lei escrita no seu coração. [31] Paulo, referindo-se às exigências da lei ("as coisas que são da lei"), enfatiza que os gentios não têm uma lei diferente.

Essencialmente, era a mesma lei dos judeus. Essa "lei do coração" é inferior apenas por ter menos pormenores e clareza. O princípio unificante entre a Lei escrita e a lei do coração é o próprio Deus!

Muitos limitam essa revelação geral à consciência humana. Pois esta dá testemunho da "revelação ao coração" concedida por Deus como um "segundo conhecer"[32] que se acha lado a lado com que já foi revelado. O "testemunho conjunto" da consciência julga se alguém está vivendo em obediência às coisas da lei escrita no coração. Além disso, nossos pensamentos ou nos acusam, ou nos exime de culpas, de conformidade com nossa obediência ou desobediência à lei do coração (Rm 2.15). Consequentemente, os não-regenerados, mesmo sem terem diante de si nenhuma lei divina escrita, experimentam incontáveis conflitos todos os dias ao se verem confrontados pela lei de Deus dentro deles.

A revelação geral leva o conhecimento cognitivo de Deus a toda a humanidade. Tal conhecimento é verdadeiro, claro e inexorável. "O testemunho que o Deus Criador dá de si mesmo... continua dia após dia, hora após hora, e momento após momento. O homem caído, no seu dia-a-dia, nunca fica totalmente separado nem isolado da revelação de Deus".[33] A pessoa que declara que não há Deus, é mui estulta. Semelhante declaração nega o que se acha no íntimo de nosso ser, e que surge diante de nós em todos os momentos de nossa existência.

Bruce Demarest alista 19 áreas específicas do conheci-$_{a}$ mento a respeito de Deus que, segundo declaram as Escrituras, vem à humanidade através da revelação geral.[34] Conclui que "a glória de Deus (SI 19.1), a natureza divina (Rm 1.20), e as exigências morais (Rm 2.14,15) são conhecidas, até certo ponto, através da revelação geral!"[35] A revelação geral que Deus fez de si mesmo é objetiva, racional e válida, independentemente de o ser humano já ter correspondido (ou tido acesso) a qualquer revelação especial de Deus. "A Revelação Geral não é algo que os que já conhecem a Deus (por outros meios) alegam perceber na natureza. Pelo contrário: está presente na Criação e na contínua providência divina". [36]

Aceitar a validade do propósito da revelação geral não implica em negar as conseqüências da Queda com respeito a tal revelação. De maneira bastante clara, a Bíblia afirma ter o pecado afetado o conhecimento que o ser humano possui de Deus (At 17.23; Rm 1.18-21; 2 Co 4-4). O pecado obscurece o conhecimento divino que vem através da revelação geral a ponto de limitar a compreensão de que Deus realmente existe em majestade e poder, e que Ele executa julgamento moral. Os efeitos do pecado sobre o intelecto têm influenciado as pressuposições e conclusões filosóficas, e corrompido a vontade humana. "Os incrédulos não são filhos de Deus por se acharem desprovidos do conhecimento dEle, mas por não possuírem qualquer compromisso espiritual e vocação para a obediência". [37]

A humanidade pecaminosa e contumaz reprime e rejeita o conhecimento de Deus. Ela fabrica suas próprias verdades, transgride as leis divinas que se acham impressas em seu coração, e inventa novos deuses. O conhecimento do verdadeiro Deus, proveniente da revelação geral, foi pervertido a tal ponto que acabou por gerar as muitas religiões e divindades.[38] E, dessa forma, terminaram por fazer Deus à imagem dos seres humanos ao invés de se aperceberem de que eles mesmos é que foram criados à imagem de Deus.

A despeito da popularidade do neo-universalismo, (*vide* cap. 10) que aceita todas as religiões como verdade, há de se reconhecer, nessas mesmas religiões, gravíssimas distorções da verdadeira revelação divina. As pessoas que procuram a Deus nas falsas religiões não podem ser aplaudidas como "boazinhas". Mesmo porque, a ira divina se há manifestado justamente para lhes punir a idolatria (Rm 1.18,23-32).

A revelação de Deus (cognitiva) invade e penetra por completo a mente e a consciência humanas a despeito de, em face desta revelação, o homem não optar por conhecer a Deus (existencial e experimentalmente). A condição humana não é a de um natural agnosticismo, nem somos obrigados a confiar em Deus sem os recursos do conhecimento cognitivo. Não obstante, o pecador persiste em violar o que ele sabe ser a verdade e a justiça. [39]

Só pode ser suprimido o que já foi experimentado. A revelação geral traz o conhecimento de Deus a todas as pessoas e, "embora possa ser ignorada, não há de ser destruída. Ela permanece intacta, pois profundamente sepultada no subconsciente da humanidade".[40] Desde que este

conhecimento de Deus acha-se disponível a todos, ninguém pode se haver como inescusado diante de Deus (Rm 1.20).

Se por um lado a Bíblia legitima o propósito da revelação geral, por outro, nega a validade da teologia natural quando baseada apenas na razão humana. Não se pode refletir sobre a verdade proveniente da revelação geral e, a partir daí, desenvolver uma teologia que habilite alguém a obter o conhecimento salvífico de Deus. O que Paulo afirma em Romanos 1 e 2 concernente à revelação geral deve ser entendido à luz do capítulo 3. Neste capítulo, o apóstolo enfatiza o fato de todos haverem fracassado quanto ao ideal divino, não havendo, por conseguinte, nenhum justo sobre a terra (Rm 3.23). A revelação geral não tem como meta proporcionar, a partir das verdades que ela revela um conhecimento adicional de Deus. Mas à semelhança "da Lei (da Escritura), a revelação geral serve meramente para denunciar o culpado, e não para justificá-lo".[41] Este fato, contudo, leva o crente a regozijar-se na verdade (SI 19.1), e pode ser usado pelo Espírito para induzir-nos a procurar a verdade (At 17.27).

Em resposta à turbulenta questão de a justiça divina condenar os que jamais ouviram o Evangelho de maneira convencional, Millard J. Erickson afirma: "Ninguém jamais ficou completamente sem tal oportunidade. Todos conhecem a Deus. E se alguém ainda não o percebeu de forma efetiva, é sinal de que a verdade já está sufocada em sua vida. Eis porque todos são responsáveis".[42] E indispensável, todavia, encarar a revelação geral não como se fora a insensibilidade de Deus, e, sim, como mais uma demonstração de sua misericórdia (11.32). "A revelação geral cósmico-antropológica caminha lado a lado com a revelação especial de Deus, em Jesus Cristo, não somente por pertencerem ambas à revelação divina progressiva, mas porque a revelação geral estabelece e enfatiza a culpa universal do ser humano, a quem Deus oferece resgate na manifestação especial da redenção na pessoa de seu Filho". [43]

A semelhança da Lei escrita, a revelação geral condena os pecadores com o objetivo de lhes apontar um Redentor que lhes transcenda. Seu intento é guiá-los à revelação especial. Pois a insuficiência da revelação geral para salvar a humanidade caída necessitava da revelação especial de Jesus Cristo como a Verdade que liberta o povo das cadeias do pecado (Jo 8.36).

A REVELAÇÃO ESPECIAL

Posto não podermos conhecer o plano divino da redenção por meio de alguma teologia natural, precisamos de uma teologia revelada mediante uma revelação especial de Deus. Por exemplo: normas, mandamentos e proibições morais foram estabelecidos para Adão, no Eden, pela revelação especial, e não geral. Embora antecedesse à Queda, a revelação especial é primariamente entendida em termos de "propósito redentor". A revelação especial complementa o desvendamento que Deus fez de si mesmo na natureza, na história e na humanidade, e edifica-se no alicerce da revelação geral. Mas, levando-se em conta que a revelação geral não pode trazer a salvação, as verdades adicionais contidas na revelação especial são essenciais à felicidade eterna do ser humano (Rm 10.14-17).

Pessoal. "Através do Cristo revelado nas Escrituras inspiradas, o homem chega a conhecer a Deus pessoalmente num relacionamento de redenção. Começando com o conhecimento de coisas a respeito de Deus (sua existência, perfeições e exigências morais), o homem adquire conhecimentos práticos do próprio Deus por intermédio da comunhão pessoal". [44] Embora a neo-ortodoxia considere que a revelação, especial exista somente na Pessoa de Cristo,[45] e classifique as Escrituras como mera "testemunha" dessa revelação divina, "o cristianismo evangélico reconhece como revelação tanto o Verbo vivo quanto a Palavra escrita". [46]

A restrição neo-ortodoxa da revelação a um encontro pessoal não-proposicional com Deus, que é "totalmente outro", também deixa de respeitar devidamente o conteúdo do ensino bíblico. Embora o Verbo represente a forma mais sublime da revelação que Deus fez de si mesmo, a Escritura não limita a revelação divina a essa modalidade, embora importante. [47]

E mediante a revelação especial das Escrituras que chegamos a conhecer Jesus Cristo. "Estes, porém, foram escritos para que creiais *[continueis crendo]* que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" ***(Jo*** 20.31).

Compreensível Na revelação especial das Escrituras, Deus se revelou na forma antropomórfica, ou seja, segundo as características da linguagem humana daqueles tempos, e empregou categorias humanas de pensamento e de ação. Erickson, no seu livro, tem uma seção bastante exclarecedora que trata da equivalência linguística usada na comunicação verbal de Deus. Ele faz uma distinção entre os termos "unívoca" (palavra que tem um único significado, por exemplo, "coelho") e "equívoca" (palavra que possui significados completamente diferentes como, por exemplo, "bote" para remar, e o "bote" dado por uma cobra) e sugere que as Escrituras empregam linguagem analógica (que se coloca entre a unívoca e a equívoca; por exemplo: uma "corrida" de automóveis e uma "corrida" a uma loja em liquidação).

Na linguagem analógica, sempre há, pelo menos, algum elemento unívoco... Ao se revelar, Deus selecionou elementos que são unívocos no seu universo e no nosso... Ao empregar o termo *analógico*, pois, queremos dizer "qualitativamente iguais"; noutras palavras: a diferença é de grau, mais que de tipo ou de gênero. [48]

Quando a Bíblia emprega palavras como "amar", "dar", "obedecer", ou "confiar", significam elas para nós a mesma coisa que, basicamente, significam para Deus, embora seja o seu amor muito maior que o nosso. Por isso, Deus pode comunicar as Escrituras através de proposições verbalmente racionais.

O que possibilita o conhecimento analógico é o fato de o próprio Deus haver selecionado os componentes usados por Ele em sua comunicação com o ser humano. Deus, que sabe de maneira absoluta todas as coisas, também sabe quais elementos do conhecimento e da experiência humanos assemelham-se suficientemente à sua verdade para serem usados na construção de uma analogia significante. [49]

Já que o conceito analógico da comunicação não pode ser verificado exclusivamente pelo raciocínio humano, por não possuímos todos os fatos, aceitamos tal pressuposição como questão de fé. Ela, no entanto, pode ser defendida racionalmente à luz da própria declaração das Escrituras.

A humanidade depende de Deus para se apropriar da revelação especial. Pelo fato de conhecemos apenas a esfera humana do conhecimento e da experiência (e isso em ínfimo grau), não conseguimos desenvolver nenhuma revelação especial válida. Somente Deus tem conhecimento de si mesmo, e somente Ele pode dar-se a conhecer. Já que Deus optou por se revelar de modo analógico, podemos apreendê-lo. Mas como o finito não pode entender totalmente o Infinito, jamais lograremos conhecer a Deus exaustivamente. "Deus sempre permanece incompreensível... Embora o que dEle conhecemos equivalha ao seu conhecimento de si mesmo, o grau de nosso conhecimento é infinitamente menor". [50] O conhecimento de Deus, mediante as Escrituras, é limitado - mas verdadeiro e suficiente.

Progressiva. Deus não revelou de uma só vez todas as verdades que nos queria transmitir a respeito de si mesmo e dos seus caminhos através das Escrituras. A revelação bíblica levou uns quinze séculos para ser completada (Hb 1.1,2). A revelação especial era progressiva, não no sentido de um desenvolvimento evolucionário gradual, mas no sentido de as revelações posteriores acrescentarem mais detalhes às anteriores. "Não se trata de um movimento na revelação especial da não-verdade para a verdade, mas de um desvendamento menor para um mais completo". [51] A revelação mais antiga de todas era verdadeira, e apresentava com exatidão a mensagem divina. A revelação servia para complementar ou suplementar aquilo que Deus revelara antes, mas nunca para corrigi-lo nem contradizê-lo. A totalidade da sua revelação visava ensinar a humanidade quem Ele é, como ser reconciliado com Ele, e como viver aceitavelmente diante dEle.

Registrada. Certamente os modos da revelação especial não estão limitados às Escrituras. Deus se revelou nos seus poderosos atos de redenção através dos profetas e apóstolos, e mais dramaticamente mediante o seu Filho (Hb 1.1). Poderíamos perguntar: por que Deus achou necessário, ou importante, mandar registrar, por escrito, boa parte dessa revelação, criando as Escrituras como uma revelação especial e exclusiva de si mesmo? Seguem-se três razões plausíveis.

Primeiro: é necessário um padrão objetivo para testar as alegações de crença e prática religiosas. A experiência subjetiva é por demais obscura e variável para oferecer certezas a respeito da natureza e da vontade de Deus. Considerando a relevância eterna da mensagem de Deus à humanidade, não era necessário "um som incerto", mas uma palavra mui firme (1 Co 14.8; 2 Pe 1.19). O padrão escrito de revelação fornece a certeza e a confiança no "assim diz o Senhor".

Segundo: a revelação divina escrita garante que a revelação que Deus fez de si mesmo seja completa e tenha continuidade. Sendo a revelação especial progressiva, a posterior edifica sobre a anterior. E importante que cada ato da revelação seja registrada, visando uma compreensão mais completa da mensagem integral de Deus. De modo geral, a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento deixa-nos compreender com maior clareza a mensagem da redenção. Especificamente, teríamos bastante dificuldade em entender a Epístola aos Hebreus sem sabermos a respeito do sistema sacrificial detalhado no Pentateuco. Logo, ao ser registrada a "totalidade", as "partes" fazem mais sentido.

Terceiro: uma revelação registrada por escrito preserva melhor a forma da mensagem de Deus no seu caráter integral. No decurso de longos períodos, a memória e a tradição humanas tendem a uma fidedignidade cada vez mais frágil. O conteúdo crucial da revelação divina deve ser transmitido de modo exato às gerações que se sucedem. A mensagem | que hoje recebemos a respeito de Deus, deve conter a mesma verdade revelada a Moisés, a Davi, ou a Paulo. Os livros têm sido o melhor método de se preservar e transmitir a verdade na sua totalidade de geração em geração.

Transmitida. A Bíblia, ao manter de forma perene a revelação especial de Deus, é tanto o registro de Deus e dos seus caminhos, quanto a intérprete dela própria. A revelação escrita é confinada aos 66 livros do Antigo e do Novo Testamento. A totalidade de sua revelação que Ele quis preservar para o benefício de toda a humanidade acha-se armazenada, em sua totalidade, na Bíblia. Examinar as Escrituras é conhecer a Deus da maneira que Ele quer ser conhecido 0° 5.39; At 17.11). A revelação divina não é um vislumbre fugaz, mas um desvendamento permanente. Ele nos convida a voltarmos repetidas vezes às Escrituras para, aí, aprendermos a respeito dEle.

Os atos revelatórios de Deus, bem como suas palavras de auto-divulgação, são registrados conjuntamente nas Escrituras. "A revelação dos atos poderosos de Deus, sem a revelação do significado desses mesmos atos, é como um programa de televisão desprovido do próprio som; deixa a pessoa perdida, confusa quanto ao significado daquilo que Deus está fazendo".[52] A Bíblia registra com fidelidade os atos de Deus, e aumenta nossa compreensão destes ao fornecer a interpretação que o próprio Deus dá de seus atos. "Os atos não poderiam ser compreendidos sem serem acompanhados pela palavra divina".[53] Os eventos revelatórios, juntamente com a sua interpretação inspirada, são indivisivelmente unificados na Bíblia.

A Bíblia não somente armazena a revelação divina, como também no-la torna conhecida hoje. Já em data remota, Moisés chamou a atenção para a importância de se registrar por escrito a revelação divina a fim de que todo o povo de Deus, nas gerações futuras, fosse beneficiado (Dt 31.24-26). Deus falou no passado, e continua falando, hoje, através do registro nas Escrituras. "O que as Escrituras dizem, Deus diz. A Palavra divina é lavrada de forma permanente nas Escrituras, que são o veículo durável da revelação especial, e fornecem o arcabouço conceptual no qual nos encontramos... com Deus". [54] O que Deus disse aos outros no passado, diz-nos agora através das Escrituras.

Muitas vezes, foi debatido se a Bíblia é a Palavra de Deus, ou se, meramente, contém a Palavra de Deus. Na realidade, ambas as ideias têm alguma veracidade, mas isso, sob perspectivas diferentes. A revelação que veio antes do seu registro por escrito era, posteriormente, registrada como parte da mensagem bíblica. Logo, o registro bíblico contém a Palavra de Deus que pode haver sido recebido por alguém muito tempo antes de ela ter sido registrada por escrito. Por exemplo: a Bíblia contém o registro do que Deus falou a Abraão, ou a Jacó (Gn 12.1; 46.2). Tal fato, no entanto, não justifica a distinção barthiana (referente a Karl Barth) entre a Palavra de Deus (divina) e seu registro nas Escrituras (humano).[55] Pelo contrário: a Bíblia é "um livro divino-humano no qual cada palavra é, ao mesmo tempo, divina e humana".[56] A totalidade das Escrituras é a Palavra de Deus em virtude da inspiração divina dos seus autores humanos. A Palavra de Deus, na forma da Bíblia, é um registro inspirado de eventos e verdades da auto-revelação de Deus. Benjamin B.

Warfield enfatiza que a Escritura não é meramente "o registro dos atos de redenção mediante os quais Deus salva o mundo, mas é em si mesma um desses atos de redenção, e tem seu próprio papel a desempenhar na grande obra de estabelecer e edificar o reino de Deus". [57]

Uma questão-chave, nesse debate, é se Deus pode revelar-se na forma proposicional, e se Ele já o fez. A neo-ortodoxia considera a revelação de Deus como "pessoal, mas não-proposicional", ao passo que o evangelicalismo a considera pessoal, "cognitiva e proposicional".[58] A maneira de definirmos a revelação determina se a Bíblia é coextensiva com a revelação especial. Se a revelação for definida somente como o ato ou processo de revelar, a Escritura não é revelação, pois esta frequentemente ocorreu muito tempo antes de ser registrada por escrito. Se, porém, 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. [59]

A AUTORIDADE DAS ESCRITURAS

RIVAIS DAS ESCRITURAS

Historicamente, a Igreja Cristã tem reconhecido a autoridade das Escrituras nas questões de fé e prática. Isto não quer dizer que não tem havido, e não continua a haver, rivais quanto à reivindicação de plena autoridade feita pela Bíblia. Esses rivais tendem a subordinar, ou qualificar, a autoridade das Escrituras, ou mesmo igualar-se a ela. O primeiro rival foi a tradição oral. Lado a lado com a Palavra escrita, circulavam amplamente histórias e ensinos religiosos. A transmissão oral, todavia, independentemente de qual seja o tópico, acha-se sujeita à alteração, ao desenvolvimento, às mudanças e à distorção. As Escrituras forneciam um padrão, um ponto de referência, para a palavra oral. Por isso, estando a tradição oral de acordo com as Escrituras, reflete a autoridade delas; quando, porém, se desvia da Palavra escrita, a sua autoridade desaparece.

O segundo rival, quanto à autoridade religiosa, é a Igreja. Os católicos romanos sustentam essa autoridade por ter sido a Igreja divinamente estabelecida por Cristo; e por já proclamar o Evangelho antes de este haver sido registrado por escrito. Os católicos romanos alegam, também, que a Igreja foi a instituição que produziu as Escrituras do Novo Testamento e que, em certo sentido, estabeleceu o cânon das Escrituras. Na prática, a Igreja Católica coloca-se acima das Escrituras. Embora originalmente sustentasse a supremacia das Escrituras, já nos tempos da Reforma, a Santa Sé tinha exaltado suas tradições até ao nível das Escrituras. De modo ainda mais significante, a Igreja Católica insistia poderem os ensinos da Bíblia ser mediados, corretamente, através da hierarquia eclesiástica. De modo sutil, a Igreja Romana havia usurpado a autoridade das Escrituras, atribuindo-a aos seus próprios ensinos internos. Como consequência, o lema dos reformadores protestantes passou a ser ***Sola Scriptura*** (Somente a Escritura). A Bíblia, outorgada por Deus, fala com a autoridade de Deus, diretamente ao indivíduo. "Não precisa de Papas nem de Concílios para informar-nos o seu real sentido, como se falassem em nome de Deus; a Bíblia pode até mesmo desafiar os pronunciamentos de Papas e Concílios, condená-los como ímpios e falsos, e exigir que os fiéis se apartem deles". [60]

Os credos, as confissões e outros padrões esclesiásticos de doutrina, às vezes chegam, consciente ou inconscientemente, a rivalizar com a autoridade das Escrituras. No decurso da história, igrejas e líderes têm se pronunciado (e com razão) a respeito de questões importantes da vida e da doutrina cristãs. Pessoas piedosas, grandemente usadas por Deus, têm labutado para definir padrões de doutrina e comportamento cristãos, visando refletir a atitude e a vontade de Deus. Repetidas vezes, houve apelo a esses documentos na busca de orientação autorizada. Mas sem dúvida, os escritores seriam os primeiros a reconhecer serem as obras falíveis e passíveis de revisão, embora se reconheça facilmente a erudição bíblica relevante por detrás desses importantes escritos. Além disso, todos os grandes credos da Igreja reconhecem a plena autoridade da Escritura. Os esforços piedosos merecem a nossa estima. Deus os tem usado para a sua glória. Devem, contudo, ser conservados dentro do seu relacionamento apropriado com as Escrituras. Permitir que se rivalizem com a autoridade bíblica destruirá seu próprio valor normativo, e

rebaixará a Palavra de Deus que tanto desejam honrar. O reconhecimento da autoridade incomparável das Escrituras estabelece o valor dos credos e confissões.

A autoridade da Escritura também tem sido desafiada por aquilo que alguns estimam como a autoridade do encontro pessoal que o indivíduo tem com Deus. Isto é: o encontro supremo entre a pessoa e o Verbo Vivo, e não com a Palavra Escrita. Os que sustentam tal opinião dizem que a Bíblia pode ser usada para ajudar a levar a efeito semelhante encontro; a Bíblia, porém, "não tem autoridade por si só mas, sim, em virtude do Deus de quem dá testemunho e fala nas suas páginas".[61] Os teólogos existencialistas acreditam que, mediante um encontro com Deus, "a Bíblia deve tornar-se repetidas vezes a sua Palavra para nós".[62]

É verdade que a autoridade do cristão é mais do que papel e tinta, mas "a revelação proposicional de Deus não pode ser distinguida da auto-revelação divina".[63] Nenhum encontro autoritativo com Deus supera a autoridade de sua Palavra escrita. Doutra forma: a "experiência de Deus" dos místicos hindus, ou de quem usa drogas psicotrópicas, poderia reivindicar igual autoridade. A validez de nosso encontro com Deus é determinada pela autoridade das Escrituras que o revelam. Todas as experiências pessoais devem ser averiguadas e avaliadas pelas Escrituras.

Até mesmo o Espírito Santo tem sido considerado por alguns como um rival da autoridade bíblica. O Dr. Martyn Lloyd-Jones entende que o pentecostalismo e o catolicismo romano ficam em extremos opostos nas áreas tais como a estrutura e a hierarquia, mas são muito semelhantes na ênfase que dão à autoridade. O catolicismo enfatiza a autoridade da Igreja, ao passo que alguns pentecostais parecem realçar a autoridade do Espírito acima da autoridade da Palavra.[64] Erickson cita uma pesquisa de opinião pública feita pela Gallup, em 1979, que revelou que não eram poucas as pessoas que, entre 18 e 29 anos de idade, haviam escolhido o Espírito Santo, ao invés da Bíblia, como sua autoridade religiosa principal.[65] Alguns enaltecem uma "impressão direta" do Espírito Santo, ou uma manifestação do Espírito, tal como a profecia, acima da Palavra escrita.[66] O Espírito Santo é aquele que inspirou a Palavra e que lhe concede autoridade. Ele nada falará contrário àquilo que a Palavra inspirada declara, e nada além disso.

As reivindicações quanto à autoridade religiosa são engrossadas pelas fileiras das religiões e seitas. Deve-se crer em Jesus mais do que em Sun Myung Moon? O Corão tem autoridade igual à da Bíblia? Uma palavra profética, hoje, tem a mesma autoridade das Escrituras? Essas e outras perguntas fazem com que seja essencial considerarmos as evidências da autoridade bíblica. Virtualmente todas as religiões têm suas escrituras sagradas. Embora muitas delas contenham ensinamentos morais dignos, o Cristianismo tem sustentado historicamente ser a Bíblia a única e exclusiva Palavra de Deus.

EVIDÊNCIAS DA AUTENTICIDADE DAS ESCRITURAS

Os parágrafos que se seguem, apresentam algumas das evidências em favor da identidade da Bíblia como a Palavra de Deus.

Apoio interno. É legítimo procurar a origem e o caráter de uma obra escrita por meio do exame de seu conteúdo. A Bíblia fornece um testemunho interno convincente de sua autoridade incomparável como a mensagem da parte de Deus. "E a evidência interna positiva de sua origem divina que dá poder e autoridade às reivindicações da Bíblia". [67]

A Bíblia revela unidade e consistência espantosas quanto ao seu conteúdo, levando-se em conta a grande diversidade havida na sua composição. Foi escrita no decurso de um período de quinze séculos por mais de quarenta autores provenientes de várias classes sociais - políticos, pescadores, agricultores, médicos, reis, soldados e outro. Escreveram eles em diferentes locais (no deserto, no palácio, na prisão) e em várias circunstâncias (na guerra, no exílio, nas viagens). Alguns escreveram história; outros, leis; e ainda outros, poesia. Os gêneros literários variam entre alegoria, biografia e correspondência pessoal. Todos tinham os seus antecedente, experiências, virtudes e fraquezas pessoais. Escreveram em continentes diferentes, em três idiomas distintos, e trataram de centenas de temas. Mesmo assim, os seus escritos combinam-se entre si para formar um todo consistente que desdobra, de modo belíssimo, na história do relacionamento entre Deus e a humanidade. "Não é uma unidade superficial, mas profunda... Quanto mais profundamente a estudamos, mais completa essa unidade se nos revela". [68]

Josh McDowell conta interessante história que compara a Bíblia com os ***Grandes Livros do Mundo Ocidental.*** Posto que o conjunto de livros consista na obra de muitos autores diferentes, o vendedor da coletânea reconhece que não oferece nenhuma "unidade", mas uma mera "conglomeração". [69] "A Bíblia não é simplesmente uma antologia; há nela uma unidade que harmoniza todo o conjunto. Uma antologia é compilada por um antólogo, mas nenhum antólogo compilou a Bíblia".[70] Semelhante unidade extraordinária pode ser mais plausivelmente explicada como o resultado da revelação outorgada por um só Deus.[71]

A Bíblia, correlacionada com a natureza complexa do ser humano, lida com todas as áreas essenciais de nossa vida. À medida que uma pessoa lê a Bíblia, esta, por sua vez, lê a pessoa. Embora escrita há muitos séculos, fala dinamicamente às necessidades de cada geração. É a voz de Deus que penetra até ao próprio âmago de nosso ser, e oferece respostas plausíveis às perguntas mais importantes (Hb 4.12,13). A Palavra de Deus dirige continuamente o leitor em direção a Deus como a fonte originária da relevância e do propósito para si mesmo e para o seu mundo. Para quem acolhe a sua mensagem, a Palavra tem poder de transformação. Cria fé no coração, e leva-nos a um encontro dinâmico com o Deus vivo (Rm 10.17).

As Escrituras expõem um padrão de ética que supera em muito o que seria esperado de homens e mulheres comuns. Conclama a pessoa a uma moralidade que supera a nossa medida de justiça. "Cada um desses escritos... apresenta ideias morais e religiosas muito adiantadas para a época em que surgiram, e tais ideias continuam orientando o mundo".[72] A Bíblia lida, com franqueza, com os fracassos humanos e com o problema do pecado. Seu sistema ético é compreensivo, pois inclui todas as áreas da vida. O alvo da ética bíblica não é meramente o que a pessoa faz, mas o que a pessoa é. Aderir a um código exterior está aquém da exigência que a Bíblia faz: a bondade no íntimo (1 Sm 16.7; Mt 5; 15.8). Mas tanto o nosso fracasso moral quanto a nossa redenção são entendidos somente em termos de nosso relacionamento com um Deus santo. Através da Bíblia, Deus — nos chama, não a uma simples melhoria, mas à transformação, para nos tornarmos novas criaturas em Cristo (2 Co 5.17; Ef 4.20-24).

As profecias que falam dos eventos futuros (em vários casos, muitos séculos antes) permeiam as Escrituras. A exatidão dessas predições, conforme o demonstra seus respectivos cumprimentos, é realmente notável. Dezenas de profecias dizem respeito a Israel e às nações em seu redor. Por exemplo: Jerusalém e o seu templo seriam reedificados (Is 44-28); e Judá, embora salva dos assírios, cairia nas mãos de Babilônia (Is 39.6; Jr 25.9-12). O restaurador de Judá, Ciro da Pérsia, é mencionado pelo nome mais de cem anos antes de seu nascimento (Is 44.28).[73] A Bíblia contém centenas de profecias feitas séculos antes dos próprios eventos.[74] Entre elas, há predições acerca do nascimento virginal de Cristo (Is 7.14; Mt 1.23), do local de seu nascimento (Mq 5.2; Mt 2.6), da maneira de sua morte (SI 22.16; Jo 19.36), e do local de seu sepultamento (Is 53.9; Mt 25.57-60). [75]

Alguns críticos têm procurado, através da atribuição de novas datas aos livros do Antigo Testamento, minimizar o milagre preditivo das profecias bíblicas. Mesmo se concordássemos com as datas menos antigas, as profecias ainda teriam sido escritas centenas de anos antes do nascimento de Cristo. (Posto que a tradução da Septuaginta [LXX] das Escrituras Hebraicas foi completada cerca de 250 a.C, as profecias nela contidas teriam sido, forçosamente, compostas antes dessa data).

Alguns têm sugerido que as profecias não predisseram a atividades de Jesus, mas que o próprio Jesus agiu deliberadamente para cumprir o que fora dito no Antigo Testamento. Muitas das predições específicas, porém, estavam além do controle ou manipulação humanos. E os cumprimentos das predições não eram meras coincidências, levando-se em conta o número significativo das pessoas e eventos envolvidos. Peter Stoner examinou oito das predições a respeito de Jesus, concluindo que, na vida de uma só pessoa, a probabilidade de elas se coincidirem era de 1 e 10^{17} (1 em 100.000.000.000.000.000).[76] A única explicação racional de tantas predições exatas, específicas, a longo prazo, é que o Deus onisciente, soberano sobre a história, haja revelado tais conhecimentos aos escritores sagrados.

Apoio externo. A Bíblia também tem áreas de apoio externo à sua asseveração de que é a revelação divina. Quem negaria sua tremenda influência sobre a sociedade humana? Impressa, no

todo, ou em parte, em mais de dois mil idiomas, é o livro mais lido de toda a história. [77] Reconhecendo-lhe a sabedoria e o valor, cristãos e incrédulos, indistintamente, citam-na em apoio aos seus pontos de vistas. Tem se dito que se a Bíblia fosse perdida, poderia ela ser reconstruída em suas partes base a partir das citações tiradas dos livros que se acham nas prateleiras das bibliotecas públicas. Seus princípios têm servido como o alicerce das leis das nações modernas, e como o ímpeto maior para as grandes reformas sociais da história. "A Bíblia... produziu os resultados supremos em todas as profissões existentes na vida humana. Tem inspirado sublimemente as artes, a arquitetura, a literatura e a música... Não há livro que se compare a ela na sua influência benéfica sobre a raça humana." [78]

Deus atua na sociedade através das vidas das pessoas transformadas, e que seguem os ensinamentos de sua Palavra (SI 33.12).

A exatidão da Bíblia em todas as áreas, incluindo pessoas, locais, costumes, eventos e ciência, tem sido mostrada pela história e pela arqueologia. Ás vezes, pensa-se que a Bíblia está historicamente errada, mas as descobertas têm dado testemunho de sua veracidade. Por exemplo: há algum tempo, pensava-se que a escrita não havia sido inventada senão depois dos tempos de Moisés. Mas agora, sabemos que essa ciência remonta até antes de 3000 a.C. Houve tempos quando os críticos negavam a existência de Belsázar. As escavações, contudo, identificam-no com seu nome babilónico: Bel-shar-usur. Os críticos diziam que os heteus, mencionados 22 vezes na Bíblia, nunca existiram. Agora sabemos que eles foram uma grande potência no Oriente Médio. [79]

A história bíblica é confirmada pelas respectivas histórias das nações envolvidas com Israel. As descobertas arqueológicas continuam a apoiar e a ajudar a interpretar o texto bíblico. McDowell compartilha com seus leitores uma citação interessante de uma conversa entre Earl Radmacher, presidente do Seminário Batista Conservador do Oeste, e Nelson Glueck, arqueólogo e ex-presidente de um seminário teológico judaico:

> Tenho sido acusado de ensinar a inspiração verbal e plenária das Escrituras...
>
> Mas só cheguei a dizer que, em todas as minhas investigações arqueológicas, nunca descobri um único artefato da antiguidade que contradissesse qualquer declaração da Palavra de Deus. [80]

O mesmo juízo foi pronunciado pelo renomado arqueólogo William F. Albright:

> O ceticismo excessivo dirigido contra a Bíblia por escolas históricas importantes dos séculos XVIII e XIX... vem sendo progressivamente desacreditado. Uma descoberta após outra tem confirmado a exatidão de pormenores, e tem aumentado cada vez mais o reconhecimento do valor da Bíblia como fonte de informações exatas para a história. [81]

Mesmo os estudiosos que negam a exatidão total da **i** Bíblia por motivos filosóficos, sentem grandes dificuldades em defender a alegação de que há inexatidões no texto bíblico. Kenneth Kantzer comenta: "Embora Barth continuasse a asseverar a presença de erros nas Escrituras, é muitíssimo difícil localizar qualquer exemplo nos seus escritos de que realmente tais erros existem".[82] Considerando o grande número de pormenores na Bíblia, espera-se uma coletânea considerável de tais erros. No entanto, a exatidão espantosa da Bíblia indica que ela é, realmente, a revelação do Deus verdadeiro.

A capacidade notável da sobrevivência da Bíblia também dá testemunho de sua autoridade divina. Comparativamente, poucos livros sobrevivem aos estragos produzidos pelo tempo. Quantas obras literárias de mil anos de idade podemos mencionar pelo nome? Um livro que sobrevive um século é um livro raro. A Bíblia, porém, além de sobreviver, tem se multiplicado. Existem literalmente milhares de manuscritos bíblicos; mais do que todos os manuscritos reunidos das demais obras literárias. [83]

O que torna mais notável a sobrevivência da Bíblia é o fato de ela haver passado por incontáveis períodos, quando sua leitura era proibida pelas autoridades eclesiásticas (durante a Idade Média) e das tentativas de vários governantes em se eliminá-la. Desde o Edito de Diocleciano em 303, que ordenou a destruição de todos os exemplares da Bíblia, até o presente, houve esforços organizados para se destruir a Bíblia. "A Bíblia não somente tem recebido mais veneração e adoração do que qualquer outro livro, como também tem sido objeto da mais implacável perseguição e oposição". [84] Considerando que durante os primeiros séculos do

Cristianismo, as Escrituras eram copiadas manualmente, a extinção total da Bíblia não teria sido humanamente impossível. O célebre deísta francês Voltaire predisse que dentro de cem anos, o Cristianismo desapareceria. Cinquenta anos depois da sua morte ocorrida em 1778, a Sociedade Bíblica de Genebra estava usando o seu prelo e a sua casa para produzir grandes pilhas de Bíblias![85]' Se, porém, a Bíblia realmente for a mensagem da redenção divina à humanidade, sua indestrutibilidade não seria tão espantosa. Deus, com a sua mão onipotente, tem protegido a sua obra!

Tanto a autenticidade quanto a historicidade dos documentos do Novo Testamento estão confirmadas de modo sólido. Norman Geisler indica que as evidências documentárias em favor da autenticidade do Novo Testamento são esmagadoras, e fornecem uma base, igualmente sólida, para a reconstrução do texto grego original. [86] Bruce Metzger, especialista em crítica textual, informa que, no século III a.G, os estudiosos em Alexandria indicavam que as cópias que possuíam da Ilíada de Homero apresentavam cerca de 95% de fidedignidade. Indica, também, que os textos setentrional e meridional da Mahabharata da índia diferem entre si numa extensão de *26.000* linhas. [87] Isto se contrasta com "mais de 99,5% de exatidão para as cópias manuscritas do Novo Testamento".[88] Esse meio-porcento de diferença consiste principalmente nos erros de ortografia dos copistas e, mesmo assim, passíveis de correção. Nenhuma doutrina da Bíblia depende de algum texto cuja forma original não possa ser determinada com exatidão.

JESUS E SEU CONCEITO DAS ESCRITURAS

No fim do século I (no mais tardar) os escritos do Novo Testamento já haviam sido completados; muitos destes, entre 20 e 30 anos apenas após a morte e ressurreição de Jesus. / Temos ainda a garantia de que até mesmo a narração dos eventos foi orientada pelo Espírito Santo a fim de que fossem evitados os erros ocasionados por eventuais esquecimentos (Jo 14.26). Os evangelhos, que contam detalhadamente a vida de Jesus, foram escritos por contemporâneos e testemunhas oculares. Tais escritos, fartamente corroborados, fornecem informações fidedignas a respeito de Cristo e de seus ensinos. A autoridade da Palavra escrita está ancorada na autoridade de Jesus. Posto que Ele nos é apresentado como o Deus encarnado, seus ensinos são verdadeiros e plenos de autoridade. Por isso, o que Jesus ensina a respeito das Escrituras, determina sua justa reivindicação à autoridade divina. Jesus dá testemunho consistente e enfático de que elas são, de fato, a Palavra de Deus.

Em especial, Jesus dirigia a sua atenção ao Antigo Testamento. Quando falava de Adão, de Moisés, de Abraão ou de , Jonas, Ele os tratava como a pessoas reais e históricas. Às vezes, correlacionava situações que lhe diziam respeito com um evento histórico do Antigo Testamento (Mt 12.39,40). Noutras ocasiões, buscava num determinado fato do Antigo Testamento apoio, ou reforço, para alguma coisa que estava ensinando (Mt 19.4,5). Jesus honrava as Escrituras do Antigo Testamento, e enfatizava que Ele não viera abolir a Lei e os Profetas, mas cumpri-los (Mt 5.17). As vezes, fustigava os líderes religiosos por haverem elevado as próprias tradições acima das Escrituras (Mt 15.3; 22.29).

Jesus, nos seus ensinos, citou pelo menos quinze livros do Antigo Testamento, e fez alusão a muitos outros. Tanto no modo de falar quanto nas declarações específicas, demonstrava com clareza a sua estima pelas Escrituras do Antigo Testamento como a Palavra de Deus. Era a palavra e o mandamento de Deus (Mc 7.6-13). Citando Gênesis 2.24, Jesus declarou: "O Criador [não Moisés]... disse: Portanto, deixará o homem pai e mãe" (Mt 19.4,5). Disse que Davi fez uma declaração "pelo Espírito Santo" (Mc 12.36). A respeito de uma declaração registrada em Êxodo 3.6, Ele perguntou: "Não tendes lido o que Deus vos declarou?" (Mt 22.31). Repetidas vezes, Jesus apelou à autoridade do Antigo Testamento, citando a fórmula: "Está escrito" (Lc 4.4). John W. Wenham assevera que Jesus entendia essa fórmula no sentido de "Deus diz!"

"Há uma objetividade grandiosa e sólida no uso do tempo pretérito perfeito ***gegraptai,*** 'permanece escrito': 'aqui está o testemunho eterno e imutável do Deus Eterno, registrado por escrito para a nossa instrução'."[89] O modo decisivo de Jesus utilizar essa fórmula revela de modo enfático como ele considerava a autoridade das Escrituras. "A Palavra escrita, portanto, é a autoridade de Deus para solucionar todas as disputas a respeito da doutrina ou da prática. E a Palavra de Deus nas palavras humanas; é a verdade divina em linguagem humana".[90] Os que

gostariam de alegar que Jesus simplesmente se acomodava ao modo judaico de entender as Escrituras, acompanhando passivamente as supostas falsas crenças dos judeus nesse assunto, deixam totalmente desapercebidos o seu tom enfático de plena aceitação e autoridade. Em vez de acomodar-se às opiniões religiosas dos seus dias, Ele as corrigia, e colocava as Escrituras de volta à sua suprema posição. Além disso, a acomodação à mentira não é moralmente possível para o Deus que é a mesma verdade (Nm 23.19; Hb 6.18).

Jesus reivindicava a autoridade divina, não somente para as Escrituras do Antigo Testamento, como também para seus próprios ensinos. O que ouve as suas palavras e as pratica é sábio (Mt 7.24), porque os seus ensinos provêm de Deus (Jo 7.15-17; 8.26-28; 12.48-50; 14.10). Jesus é o semeador que semeia a boa semente da Palavra de Deus (Lc 8.1-13). Sua expressão frequente: "Eu, porém, vos digo" (Mt 5.22), usada lado a lado com a total compreensão do Antigo Testamento, demonstrava que "suas palavras levam toda a autoridade das palavras de Deus".[91] "O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar" (Mt 24.35).

Jesus indicou, também, que haveria uma característica divina e especial no testemunho que seus seguidores dariam dEle. O Senhor os havia treinado mediante suas palavras e seu exemplo, e os comissionara para serem testemunhas até aos confins da terra, ensinando as pessoas a guardar todas as coisas que Ele lhes mandara (Mt 28.18-20). Ele lhes ordenara ainda que esperassem, em Jerusalém, a vinda do Espírito Santo, a quem o Pai enviaria em seu nome, para que tivessem poder a fim de lhe servirem como testemunhas (Lc 24.49; Jo 14.26; At 1.8). O Espírito Santo faria os discípulos lembrar-se de tudo quanto Jesus lhes dissera (Jo 14.26). O Espírito lhes ensinaria todas as coisas, guia-los-ia em toda a verdade, contar-lhes-ia o que havia de acontecer, lançaria mão das coisas de Cristo e as faria conhecidas aos discípulos (Jo 14.26; 15.26,27; 16.13-15).

Foram cumpridas as promessas que Jesus fizera aos seus discípulos. O Espírito Santo inspirou alguns deles a escreverem a respeito do seu Senhor. Consequentemente, tanto os escritos do Antigo, quanto os do Novo Testamento; enfim, a Bíblia toda reivindica, de modo específico e direto, que é a revelação especial da parte de Deus. [92]

A EXTENSÃO DA AUTORIDADE BÍBLICA

A Bíblia trata de assuntos pertencentes a várias áreas: ciências econômicas, geografia, cultura, biologia, política, astronomia etc. Todavia, não se declara livro-texto exaustivo sobre tais assuntos, nem deve ser considerada como tal. Os modos de vestir, os meios de transporte, as estruturas políticas, os costumes e outras coisas correlatas, não são colocados como modelos a serem seguidos pelo simples fato de haverem sido mencionados nas Escrituras. Embora tudo quanto foi escrito nessas áreas seja fidedigno, não é necessariamente normativo. A Escritura não pretende ser normativa nessas áreas, a não ser que impliquem em questões teológicas ou éticas. (Por exemplo: do ponto de vista bíblico, não faz diferença se montamos um camelo ou se andamos de automóvel, mas se estes meios de transporte foram adquiridos de maneira honesta. Isto sim, faz toda a diferença).

Os sessenta e seis livros da Bíblia reivindicam autoridade plena e total no tocante à auto-revelação de Deus e a todas as implicações quanto à fé e à prática. Embora a autoridade da Bíblia seja histórica, porque Deus se revelou em eventos históricos, sua autoridade é primariamente teológica. A Bíblia revela Deus à humanidade, e explica o seu relacionamento com a sua criação. Pelo fato de Deus ter de ser conhecido através deste livro, suas palavras têm de ser igualmente autorizadas. A autoridade da Palavra é absoluta - as palavras do próprio Deus a respeito dEle mesmo.

A autoridade ética da Bíblia provém de sua autoridade teológica. Não fala de tudo quanto deve ser feito em todas as épocas, nem de tudo quanto era feito nos tempos em que foi escrita. Mesmo assim, os princípios que ela apresenta, seu padrão de retidão, suas informações a respeito de Deus, sua mensagem de redenção e suas lições para a vidas, são obrigatórios em todos os tempos e épocas.

Certos trechos bíblicos não nos impõem determinada conduta, hoje, mas têm autoridade por nos revelarem um aspecto do relacionamento de Deus com a humanidade. Por exemplo: as cerimônias do Antigo Testamento cumpridas em Cristo**.** "No caso de uma promessa **(ou**

prefiguração) e seu cumprimento, a figura só tem um propósito temporário, e cessa de ter autoridade obrigatória depois de cumprida".[93] Embora Cristo seja o cumprimento, as cerimônias são uma apresentação autorizada de um aspecto da obra divina da redenção. O relacionamento entre Deus e os seres humanos, e a condição destes diante de Deus, têm implicações para todos os aspectos da vida. Por isso, a Palavra tem aplicação autorizada a todas as esferas de nossa vida.

O escopo da autoridade das Escrituras é tão extensivo como a própria autoridade de Deus em relação a todas as áreas da existência humana. Deus está acima de todas as áreas de nossa vida, e fala a todas elas mediante a sua Palavra. A autoridade da Palavra escrita é a autoridade do próprio Deus. A Bíblia não é meramente um registro da autoridade de Deus no passado, mas continua sendo a autoridade de Deus, hoje. Mediante a Palavra escrita, o Espírito Santo continua a confrontar os homens e mulheres, em nossos dias, com as reivindicações de Deus. Trata-se ainda de: 'Assim diz o Senhor!"

A INSPIRAÇÃO DAS ESCRITURAS

Deus se revelou à sua criação. A inspiração diz respeito ao registro, ou à escrita, dessa revelação divina. Posto que a Bíblia foi escrita por autores humanos, devemos perguntar: "Em que sentido seus escritos poderão (ou não) ser chamados a Palavra de Deus?" Uma questão correlata diz respeito ao grau (ou extensão) em que seus escritos podem ser considerados revelação de Deus.

A BASE BÍBLICA PARA A INSPIRAÇÃO

Considerando que toda testemunha tem o direito de se expressar por si mesma, será examinada, em primeiro lugar, a reivindicação que os próprios escritores bíblicos fazem à inspiração divina. Muitos dos que compuseram as Escrituras eram participantes, ou testemunhas oculares, dos eventos a respeito dos quais escreveram.

O que era desde o princípio, o que vimos com os nossos olhos, o que temos contemplado, e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida (porque a vida foi manifestada, e nós a vimos, e testificamos dela, e vos anunciamos a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada), o que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos (1 Jo 1.1-3).

Cada um deles, seja Moisés, Davi, Jeremias, Mateus, João, Pedro, ou Paulo, escreveu com base em suas próprias experiências à medida que Deus se revelava a eles (Ex 4.1-17; SI 32; Jr 12; At 1.1-3; 1 Co 15.6-8; 2 Co 1.3-11; 2 Pe 1.14-18). Mas seus escritos eram mais que relatos de pessoas envolvidas. Declaravam que escreviam não somente a respeito de Deus, mas também em prol de Deus. A sua palavra era a Palavra de Deus; a sua mensagem era a mensagem de Deus.

Em todo o Antigo Testamento, deparamo-nos com expressões tais como: "Falou o SENHOR a Moisés, dizendo" (Ex 14.1); "A palavra que veio a Jeremias, da parte do SENHOR, dizendo" (Jr 11.1); "Tu, pois, ó filho do homem, profetiza... e dize: Assim diz o SENHOR Deus" (Ez 39.1); "Assim diz o SENHOR" (Am 2.1). Tais declarações são usadas mais de 3.800 vezes, e demonstram com clareza que os escritores tinham consciência de estar entregando uma mensagem autorizada da parte de Deus.[94]

Os escritores do Novo Testamento não tinham, também, a menor dúvida de estarem falando em nome de Deus. Jesus não somente ordenou que os discípulos pregassem, mas também lhes disse o que deviam pregar (At 10.41-43). Suas palavras não eram "palavras de sabedoria humana, mas com as que o Espírito Santo ensina, comparando as coisas espirituais com as espirituais" (1 Co 2.13). Esperavam que as pessoas reconhecessem que, por escrito, estavam elas recebendo "mandamentos do Senhor" (cf. 1 Co 14.37). Paulo podia garantir aos gálatas que, "acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto" (Gl 1.20), porque o tinha recebido da parte de Deus (Gl 1.6-20). Os tessalonicenses foram elogiados por terem recebido a mensagem "não como palavra de homens, mas (segundo é, na verdade) como palavra de Deus" (1 Ts 2.13). Preceitos e mandamentos eram escritos à comunidade em nome de Jesus, e deixar de observá-los podia ocasionar motivo para a exclusão do desobediente (2 Ts 3.6-14). Assim como Deus tinha falado através dos santos profetas, agora o Senhor dava mandamentos através dos seus apóstolos

(2 Pe 3.2). Receber , a vida eterna está vinculado com o ato de crer no testemunho de Deus (registrado pelos discípulos) a respeito do seu Filho (ljo 5.10-12).

Nestes trechos, e em outros semelhantes, fica evidente que os escritores do Novo Testamento estavam convictos de estarem declarando "todo o conselho de Deus" em obediência ao mandamento de Cristo e sob a orientação do Espírito Santo (At 20.27). Os escritores do Novo Testamento também reconheciam a autoridade total das Escrituras do Antigo Testamento, porque Deus "falou pelo Espírito Santo" através dos autores humanos (At 4.24,25; Hb 3.7; 10.15,16).

Paulo escreveu a Timóteo, asseverando que as Escrituras podiam fazê-lo "sábio para a salvação, pela fé que há em Cristo Jesus" (2 Tm 3.15). O valor das Escrituras deriva-se de sua origem. Paulo indica que o mérito das Escrituras não está no escritor humano, mas no próprio Deus. Ele afirma: "Toda Escritura é inspirada por Deus" (2 Tm 3.16). O termo "inspiração" é derivado desse versículo, e aplicado à escrita da Bíblia. A palavra grega empregada aqui é ***theopneustos*** que, literalmente, significa "soprada por Deus". As versões mais recentes dizem com razão: "Toda Escritura é inspirada [soprada] por Deus" (NVI). Paulo não está dizendo que Deus soprou alguma característica divina nos escritos humanos das Escrituras, ou que toda a Escritura respira um ambiente de Deus, que fala dEle. O adjetivo grego ***(theopneustos)*** é claramente predicativo, e é usado para identificar a fonte originária de todas as Escrituras.[95] Deus é o Autor, em última análise. Logo, toda a Escritura é a voz de Deus, a Palavra de Deus (At 4.25; Hb 1.5-13).

O contexto de 2 Timóteo 3.16 tem em vista as Escrituras do Antigo Testamento. A declaração de Paulo é que a totalidade do Antigo Testamento é a revelação inspirada da parte de Deus. O fato de que o Novo Testamento ainda estava sendo escrito, exclui a mesma reivindicação interna e explícita para ele. Mesmo assim, algumas declarações específicas feitas pelos escritores do Novo Testamento subentendem que a inspiração das Escrituras estende-se à Bíblia inteira. Por exemplo, em 1 Timóteo 5.18 Paulo escreve: "Porque diz **a** Escritura: Não ligarás a boca ao boi que debulha. E: Digno é o obreiro do seu salário". Paulo está citando Deute-ronômio 25.4 e Lucas 10.7, considerando "Escritura" as cita- , ções tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Além disso, Pedro refere-se a todas as epístolas de Paulo que, embora tratassem a respeito da salvação divina, contêm "pontos difíceis de entender". Por isso, algumas pessoas as "torcem e igualmente as outras Escrituras, para sua própria perdição" (2 Pe 3.16, grifos nossos). Note que Pedro coloca todas as Epístolas de Paulo na categoria de Escritura. Torcê-las é torcer a Palavra de Deus, resultando na destruição do transgressor. Os escritores do Novo Testamento comunicam "com as palavras que o Espírito Santo ensina, comparando as coisas espirituais com as espirituais" (1 Co 2.13), assim como Jesus prometera (Jo 14.26; 16.13-15).

Na sua segunda epístola, Pedro fala de sua morte iminente e do seu desejo de que seus leitores se mantenham na verdade que ele já lhes havia compartilhado. Mostra-lhes que a fé em Cristo não é nenhuma invenção, e lembra-lhes de que ele mesmo era testemunha ocular daqueles eventos. Pedro estava com Cristo, vendo-o e ouvindo-o pessoalmente (2 Pe 1.12-18). O apóstolo passa, então, a escrever de algo mais firme que seu testemunho pessoal (2Pe 1.19). Falando das Escrituras, afirma que os autores humanos eram "levados adiante" ***(pheromenoi)*** pelo Espírito Santo ao comunicarem as coisas de Deus. O resultado disso era uma mensagem não iniciada pelos desígnios humanos nem produzida pelo mero raciocínio e pesquisa humanos (sem serem excluídas tais coisas). Pedro afiança: "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" (2 Pe 1.20,21).

O emprego que Pedro faz da expressão "profecia da Escritura" é um caso de ***pars pro tota.*** Ou seja: uma parte da Escritura representa a totalidade desta. "O ímpeto que levou à escrita provinha do Espírito Santo. Por essa razão, os leitores de Pedro devem prestar atenção... pois não é simplesmente a palavra dos homens, mas a Palavra de Deus". [96]

Em virtude de sua inspiração pelo Espírito Santo, toda a Escritura é fonte de autoridade. Jesus garante que até o menor dos mandamentos bíblicos é importante e obrigatório:

> "Porque em verdade vos digo que, até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei sem que tudo seja cumprido. Qualquer, pois, que violar um destes menores

mandamentos e assim ensinar aos homens será chamado o menor no Reino dos céus; aquele, porém, que os cumprir e ensinar será chamado grande no Reino dos céus" (Mt 5.18,19).

A recompensa, ou o castigo, depende de nosso relacionamento com todos os mandamentos, incluindo-se o menor deles. Acusado de blasfêmia por haver reivindicado a própria divindade, Jesus apelou à expressão "sois 'deuses", que se acha no Salmo 82.6. Contra essa acusação, edificou a sua defesa na verdade, já bem aceita, de que até mesmo uma frase relativamente obscura das Escrituras não pode ser anulada (Jo 10.34,35). A razão por que não podia ser anulada era que, mesmo como fragmento da Escritura, não deixava de ser a Palavra de Deus.

MODOS DE INSPIRAÇÃO

Uma vez aceito o testemunho que as Escrituras dão acerca de si mesmas, fica mais que clara a sua divina inspiração. A medida que os autores humanos da Bíblia a compunham, o próprio Deus dava mostras inequívocas de achar-se envolvido neste processo de comunicação. E posto que na maioria dos casos a Bíblia não revela a forma de sua inspiração, várias teorias têm surgido a respeito. Cinco opiniões básicas são consideradas resumidamente nesta seção.

Intuição natural. ***A*** inspiração é meramente uma perspicácia natural nos assuntos espirituais, exercida por pessoas bem dotadas. Assim como alguns têm aptidão para a matemática ou para a ciência, os escritores bíblicos teriam aptidão para as ideias religiosas. Não se vê nisso qualquer envolvimento especial de Deus. A pessoa poderia ter a mesma inspiração natural para escrever uma poesia ou para compor um hino.

Iluminação especial. ***A*** inspiração seria uma intensificação, ou exaltação, divina das percepções religiosas que todos os cristãos têm em comum. Os dons naturais dos escritores bíblicos teriam sido aguçados de alguma maneira pelo Espírito Santo, mas sem nenhuma orientação especial, ou comunicação da verdade divina.

Orientação dinâmica. A inspiração é a orientação especial pelo Espírito Santo, dada aos escritores bíblicos, para garantir toda mensagem divina que trata de matérias concernentes à fé religiosa e ao viver piedoso. A ênfase recai nos pensamentos ou conceitos que Deus, querendo fossem comunicados, fornecia aos escritores humanos, aos quais dava plena liberdade quanto à expressão natural. Os elementos da fé e da prática religiosas eram assim orientados, mas as chamadas matérias não-essenciais dependiam totalmente (segundo essa opinião) dos conhecimentos, experiências, e escolhas dos próprios autores humanos.

Plenária verbal. A inspiração é a combinação entre a expressão natural dos escritores e a iniciação e orientação especiais dos seus escritos concedidas pelo Espírito Santo. Mas o Espírito Santo não somente dirigia os pensamentos, ou conceitos dos escritores, como também supervisionava a seleção das palavras para a totalidade do texto (e não somente para as questões de fé e prática). O Espírito Santo garantia a exatidão e a suficiência de tudo quanto era escrito como a revelação da parte de Deus.

Ditado divino. A inspiração é a superintendência infalível da reprodução mecânica das palavras divinas à medida que o Espírito Santo as ditava aos autores bíblicos. Estes, como obedientes estenógrafos, tudo registravam segundo as ordens especiais do Espírito Santo quanto ao conteúdo, vocabulário e estilo.

FORMULANDO UM CONCEITO DA INSPIRAÇÃO

O conceito de inspiração deve levar em conta tudo quanto é necessário para a revelação divina ser comunicada com exatidão. O modo correto de inspiração deve incluir todos os elementos que a Bíblia postula tanto no ato de inspirar quanto nos efeitos desse ato. Deve também reservar um lugar apropriado à atividade de Deus e à atividade humana.

Ao examinarmos os dados fornecidos nas Escrituras, vários elementos envolvidos no ato de inspirar são apresentados com clareza. (1) Toda a Escritura é respirada por Deus; , procede da boca de Deus (2 Tm 3.16). (2) Os autores da Escritura falaram inspirados pelo Espírito Santo (2 Pe 1.21). (3) Os escritores sagrados não falavam segundo a própria vontade, mas de acordo com a

vontade divina. (4) Todavia, eles tomavam parte ativa e dinâmica na produção das Escrituras. Não eram meros robôs (Lc 20.42; Jo 12.39; At 3.22).

Semelhantemente, a Escritura fornece soluções quanto ao ato de inspirar. (1) Toda a Escritura é respirada por Deus e, portanto, toda a Escritura é a Palavra de Deus (1 Co 14.37; 2 Tm 3.16). (2) Toda a Escritura é proveitosa; é uma regra completa e suficiente para a fé e prática (2 Tm 3.16,17). (3) Nenhuma linha da Escritura pode ser deixada de lado, anulada ou destruída; a totalidade da Escritura tem de ser aceita em sua integridade e plenitude (Jo 10.35). (4) A Escritura é mais fidedigna que qualquer observação meramente humana, seja empírica, seja científica, seja filosófica (2 Pe 1.12-19). (5) Nenhuma parte da Escritura é condicionada, quanto à sua veracidade, por nenhuma limitação de seu autor humano (2 Pe 1.20). O condicionamento histórico normal, bem como a pecaminosidade e finitude humanas, são contrabalançados pela supervisão do Espírito Santo.

À luz dessas observações, extraídas da própria Escritura, pode-se fazer uma avaliação dos cinco modos de inspiração sugeridos. Tais conceitos, por considerarem a inspiração meramente um dom natural de iluminação, não prestam a devida atenção ao fato de Deus haver "soprado"'a Escritura. O conceito da orientação dinâmica, que entende serem as questões de fé e práticas devidamente inspiradas, em contraste com os assuntos mais corriqueiros, não fornece nenhum método seguro para determinar o que é inspirado e o que não o é. Nem sequer leva em conta a declaração bíblica de que toda a Escritura é inspirada, inclusive os versículos tidos como obscuros.

O conceito do ditado divino na inspiração não reconhece devidamente o elemento humano - os estilos, expressões e ênfases específicos dos escritores de per si.

O conceito da inspiração verbal e plenária evita os exageros de se enfatizar a atividade de Deus a ponto de negligenciar a participação humana, ou de enfatizar a contribuição humana a ponto de desprezar o envolvimento divino na produção da Escritura. A totalidade da Escritura Sagrada é inspirada, pois seus autores a escreviam sob a supervisão e orientação do Espírito Santo. Isto permite variedades de estilo literário, gramática, vocabulário e outras peculiaridades humanas. Afinal, alguns escritores bíblicos tinham, sob o apanágio da providência de Deus, passado por longos anos de experiência e preparo incomparáveis. Eis por que foram usados por Deus para comunicar a sua mensagem (Moisés, Paulo).

Os conceitos da orientação dinâmica e os da inspiração verbal e plenária são sustentados por muito eruditos; tais conceitos reconhecem a obra do Espírito Santo, bem como as diferenças óbvias nos vocabulários e estilos dos escritores. Uma diferença importante entre as duas opiniões envolve a extensão da inspiração. Reconhecendo ter havido orientação do Espírito Santo, até onde esta se estende? No tocante aos escritos bíblicos, os defensores das várias opiniões dinâmicas sugeriram que a orientação do Espírito estendeu-se aos mistérios além do alcance da razão humana, ou somente até à mensagem da salvação, ou ainda até as palavras de Cristo, ou talvez até certos assuntos (tais como as seções didáticas ou proféticas, ou talvez a todas as matérias que se relacionam com a fé e prática cristãs). A inspiração plenária e verbal sustenta, porém, que a orientação do Espírito Santo estendia-se a todas as palavras dos documentos originais (os autógrafos).

No tocante à orientação do escritor pelo Espírito, tem-se sugerido que a influência do Espírito estendeu-se somente ao impulso original para se escrever, ou somente à seleção dos tópicos, ou apenas aos pensamentos ou ideias do autor, conforme este achasse melhor. Na inspiração plenária e verbal, todavia, a orientação do Espírito estendia-se até às próprias palavras que o escritor selecionava para expressar os seus pensamentos. O Espírito Santo não ditava as palavras, mas guiava o escritor para que este, livremente, escolhesse as palavras que realmente expressavam a mensagem de Deus. (Por exemplo, o escritor poderia ter escolhido "casa" ou "construção", segundo a sua preferência, mas não poderia ter escolhido "campo", pois isso teria mudado o conteúdo da mensagem.) [97]

Qualquer combinação das sugestões no conceito da orientação dinâmica coloca-nos numa posição de relatividade quanto à extensão da inspiração das Escrituras. Esse posicionamento relativo requer seja aplicado algum princípio para diferenciar as partes inspiradas das não-inspiradas (ou mais inspiradas e menos inspiradas) da Bíblia. Vários princípios têm sido sugeridos: tudo quanto é razoável; tudo quanto é necessário para a salvação; tudo quanto é valioso

para a fé e a prática; tudo quanto traz o Verbo; tudo quanto é querigma genuíno, ou tudo aquilo sobre o qual o Espírito dá testemunho especial. Todos os princípios desse tipo são subjetivos e centralizam-se no homem. Além disso, há o problema de quem aplicará o princípio de modo decisivo. A hierarquia eclesiástica, os estudiosos bíblicos e os teólogos, os cristãos individuais, todos desejariam o poder de escolha. Em última análise, o conceito da orientação dinâmica acaba derivando do homem a autoridade da Bíblia, em vez de derivá-la de Deus. Somente o conceito da inspiração plenária e verbal evita o problema da relatividade teológica, sem deixar de levar em conta a variedade humana ao reconhecer que a inspiração estende-se à totalidade das Escrituras.

A inspiração plenária e verbal contém uma definição essencial no próprio nome. E a crença de que a Bíblia é inspirada nas próprias palavras (verbal) escolhidas pelos escritores. É inspiração plenária (plena, total, inteira) porque todas as palavras-, em todos os escritos originais (autógrafos), são inspiradas. Uma definição mais técnica da inspiração segundo a perspectiva plenária e verbal poderia ser esta: A inspiração é o ato especial do Espírito Santo mediante o qual motivou os escritores bíblicos a escrever, orientando-os até mesmo no emprego das palavras, preservando-os de igual modo de todos os erros ou omissões.

Apesar de cada palavra da Bíblia ser inspirada por Deus, a sua veracidade depende do contexto, isto é: ela pode registrar autoritativamente o conteúdo inspirado e verídico de uma mentira. Quando, por exemplo, a serpente disse a Eva que esta não morreria se comesse do fruto proibido, estava, sem dúvida alguma, mentindo - pois Eva morreria! (Gn 3.4,5). No entanto, posto que a totalidade da Bíblia seja inspirada, as palavras do tentador, embora falsas, foram registradas com exatidão.

A inspiração verbal e plenária era a opinião da Igreja Primitiva. Durante os oito primeiros séculos da Igreja, nenhum líder eclesiástico, de vulto, ousou sustentar outra opinião. Procedimento similar foi adotado pelas igrejas cristãs ortodoxas até ao século XVIII. [98] A inspiração plenária e verbal continua sendo o conceito sustentado pelo evangelicalismo.

A inspiração verbal e plenária eleva o conceito da inspiração até à plena infalibilidade, posto que todas as palavras são, em última análise, palavras de Deus. A Escritura é infalível porque é a Palavra de Deus, e Deus é infalível. Nas últimas décadas do século XX, alguns procuraram apoiar o conceito da inspiração plenária e verbal sem o corolário da infalibilidade. Como resposta, livros foram escritos, conferências, realizadas, e organizações formadas na tentativa de firmar o modo histórico de se entender a inspiração das Escrituras Sagradas. Uma fileira de fortes adjetivos tem sido acrescentada à expressão "plenária e verbal" até ao ponto de alguns insistirem que esta opinião teológica seja chamada "inspiração verbal plenária, infalível, inerrante, ilimitada". Quando investigamos o significado de tantos qualificativos, constatamos que é exatamente isto o que significa a "inspiração plenária e verbal"!

A INERRÂNCIA BÍBLICA

Uma mudança notável da terminologia que resultou dos debates na área da inspiração das Escrituras foi a preferência pelo termo "inerrância" ao invés de "infalibilidade". Isso tem a ver com a insistência de alguns no sentido de que podemos ter uma mensagem infalível com um texto bíblico errante.

"Infalibilidade" e "inerrância" são termos empregados para se aludir à veracidade das Escrituras. A Bíblia não falha; não erra; é a verdade em tudo quanto afirma (Mt 5.17,18; Jo 10.35). Embora tais termos nem sempre hajam sido empregados, os teólogos católicos, os reformadores protestantes, os evangélicos da atualidade (e, portanto, os pentecostais "clássicos"), têm afirmado ser a Bíblia inteiramente a verdade; nenhuma falsidade ou mentira lhe pode ser atribuída. [99] Clemente de Roma, Clemente de Alexandria, Gregório Nazianso, Justino, o Mártir, Irineu, Tertuliano, Origenes, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Martinho Lutero, João Calvino, e um número incontável de outros gigantes da história da Igreja, reconhecem que a Bíblia foi, de fato, inspirada por Deus, e que é inteiramente a verdade. Preste atenção à afirmação enfática de alguns destes notáveis:

Agostinho: "Creio com toda a firmeza que os autores sagrados estavam totalmente isentos de erros". [100]

Martinho Lutero: "As Escrituras nunca erram".[101] "... onde as Sagradas Escrituras estabelecem algo que deve ser crido, ali não devemos desviar-nos de suas palavras".[102]

João Calvino: "O registro seguro e infalível". "A regra certa e inerrante". "A Palavra infalível de Deus". "Isenta de toda mancha ou defeito". [103]

Provavelmente, os dois acontecimentos mais significativos no tocante à doutrina da infalibilidade e da inerrância foram a declaração sobre as Escrituras na ***Aliança de Lausanne*** (1974) e a ***Declaração de Chicago*** (1978) do Concílio Internacional da Inerrância Bíblica. A declaração de Lausanne oferece (segundo alguns) flexibilidade em demasia ao afirmar que a Bíblia é inerrante em tudo quanto afirma". (Isto é: pode haver coisas que não foram "afirmadas" na Bíblia.) Como resposta, a ***Declaração de Chicago*** afirmou: "A Escritura na sua inteireza é inerrante, e está livre de toda a falsidade, fraude ou logro. Negamos que a infalibilidade e inerrância da Bíblia limitam-se aos temas espirituais, religiosos ou redentores, excluindo-se as asseverações nos campos da história e das ciências". [104]

A ***Declaração de Chicago*** foi adotada por uma convenção de quase trezentos estudiosos no seu esforço para esclarecer e fortalecer a posição evangélica a respeito da doutrina da inerrância. Consiste em dezenove Artigos de Afirmação e de Negação, e tem uma prolongada exposição final, que se propõe a descrever e explicar a inerrância de tal modo que não deixa nenhuma possibilidade de existir nenhum tipo de erro em qualquer parte da Bíblia.

Embora seja possível questionar se a inerrância é ensinada de modo dedutível nas Escrituras, conclui-se que o exame indutivo das Escrituras foi ensinado por Jesus e pelos escritores bíblicos. Deve ficar claro, porém, que a autoridade da Bíblia depende da veracidade da inspiração, e não da É doutrina de inerrância. Esta é uma inferência natural que segue a inspiração e é "tirada dos ensinos bíblicos, e tem o pleno, poio da atitude do próprio Jesus".[105] Alguns têm sugerido que abrir mão da doutrina da inerrância é o primeiro passo para se abrir mão da autoridade da Bíblia.

A inerrância reconhece contradições, ou inconsistências, no texto, não como erros propriamente ditos, mas como dificuldades que poderão ser resolvidas ao serem conhecidos todos os seus dados relevantes. A possibilidade de se harmonizar trechos aparentemente contraditórios vem sendo demonstrada frequentemente pelos estudiosos evangélicos que têm dedicado tempo e paciência, revendo dificuldades textuais à luz das novas descobertas históricas, arqueológicas e linguísticas. (Devemos, no entanto, evitar harmonizações forçadas ou altamente especulativas).

A doutrina da inerrância é derivada mais da própria natureza da Bíblia do que de um mero exame dos seus fenômenos. "Se alguém crê que a Escritura é a Palavra de Deus, não pode deixar de crer que seja ela inerrante".[106] Deus "soprou" as palavras que foram escritas, e Deus não pode mentir. A Escritura não falha porque Deus não pode mentir. Consequentemente, a inerrância é a qualidade que se espera da Escritura inspirada. O crítico que insiste em haver erros na Bíblia (em algumas passagens difíceis) parece ter outorgado para si mesmo a infalibilidade que negou às Escrituras. Um padrão passível de erros não oferece nenhuma medida segura da verdade e do erro. O resultado de negar a inerrância é a perda de uma Bíblia fidedigna. Se for admitida a existência de algum erro nas Sagradas Escrituras, estaremos alijando a veracidade divina, fazendo a certeza desaparecer.

A DEFINIÇÃO DE INERRÂNCIA

Embora os termos "infalibilidade" e "inerrância" tenha sido, historicamente, quase que sinônimos do ponto de vista da doutrina cristã, muitos evangélicos têm preferido ora um termo, ora outro. Alguns preferem "inerrância" para se distinguirem dos que sustentam poder a "infalibilidade" **referir**se à veracidade da mensagem da Bíblia, sem necessariamente indicar que a Bíblia não contém erros. Outros preferem "infalibilidade" a fim de evitar possíveis mal-entendimentos em virtude de uma definição demasiadamente limitada da "inerrância". Atualmente, o termo "inerrância" parece estar mais em voga que "infalibilidade". A série de declarações que se segue, portanto, é uma tentativa de se delimitar a definição de inerrância verbal que teria ampla aceitação na comunidade evangélica.

1. A verdade de Deus é expressada com exatidão, e sem quaisquer erros, nas próprias palavras da Escritura ao serem usadas na construção de frases inteligíveis.

2. A verdade de Deus é expressada com exatidão através de todas as palavras da totalidade da Escritura, e não meramente através das palavras de conteúdo religioso ou teológico.

3. A verdade de Deus é expressada de modo inerrante somente nos autógrafos (escritos originais), e de modo indireto, nos apógrafos (cópias dos escritos originais).

4. A inerrância dá lugar à "linguagem de aparência", aproximações e várias descrições não-contraditórias, feitas a partir de perspectivas diferentes. (Por exemplo, dizer que o sol se levanta não é um erro, mas uma descrição perceptiva e reconhecida).

5. A inerrância reconhece o uso de linguagem simbólica e figurada, e uma variedade de formas literárias para se transmitir a verdade.

6. A inerrância entende que as citações no Novo Testamento de declarações do Antigo Testamento podem ser paráfrases, sem a intenção de serem traduções literais.

7. A inerrância considera válidos os métodos culturais e históricos de se relatar coisas tais como genealogias, medidas e estatísticas ao invés de exigir os métodos de precisão da moderna tecnologia.

Esperamos que, com base dessas declarações, poderemos construir um conceito de inerrância que evite os extremos, sem deixar de levar em conta o testemunho que a própria Escritura oferece no tocante à sua própria exatidão e veracidade. Mesmo assim, nossas tentativas de definir a inerrância não são inerrantes em si mesmas. Por isso, embora nos esforcemos para influenciar os outros para que aceitem a doutrina, da inerrância, seria bom respeitarmos o conselho sábio e amoroso do acatado defensor da doutrina da inerrância, Kenneth Kantzer: "Os evangélicos conservadores, principalmente, devem ser mui cuidadosos e evitar a confrontação direta com o erudito, ou seminarista hesitante, que se sente perturbado por problemas no texto bíblico, ou por algumas das conotações comuns à palavra inerrante".[107]

Semelhantemente, deve-se compreender que "a inerrância bíblica não subentende que a ortodoxia evangélica se segue como consequência necessária da aceitação dessa doutrina".[108] Deve se seguir a interpretação correta e a verdadeira dedicação espiritual.

REVELAÇÃO PROPOSICIONAL

Uma questão filosófica de vulto, que se relaciona com a questão da infalibilidade e da inerrância, diz respeito a se Deus, na verdade, pode revelar a si mesmo. Aqui, verdade refere-se a declarações, ou asseverações, proposicionais que se correspondam com exatidão com o objeto, ou objetos, por elas referidos. Deus pode revelar verdades a respeito de si mesmo? Ele tem condições de revelar à humanidade, de modo proposicional, algo a respeito de quem Ele realmente é?

Não é provável que Deus haja deliberadamente feito uma revelação enganosa acerca de si mesmo. Nenhuma evidência de semelhante erro é indicada na Bíblia. Além disso, uma revelação deliberadamente errada é contrária à natureza divina, pois Deus é a própria verdade. Ele sempre age segundo a sua própria natureza.

Dizer que Deus não tinha capacidade de evitar erros na revelação de si mesmo é lançar dúvidas contra sua onisciência e onipotência. Dizer, à parte de uma revelação divina direta, o que Deus pode ou não pode fazer, é presunção. Revelar corretamente a si mesmo não é uma das coisas que a Bíblia diz que Deus não possa fazer (e isto não seria incapacidade dEle, mas uma imposição de sua natureza moral). Se Deus, que criou todas as coisas (inclusive a mente humana), pode comunicar à pessoa humana alguma verdade isolada, não há impedimento lógico para que Ele não comunique toda e qualquer verdade que desejar.

Depois de reconhecermos que Deus tem capacidade de fazer uma revelação verdadeira de si mesmo, perguntemos: Ele também ordenou que sua revelação fosse registrada (por escrito) de modo verdadeiro. Negar isso nos reduziria ao agnosticismo ou ao ceticismo quanto à existência de alguma verdade absoluta, na espera da comprovação empírica (mesmo supondo que todos os assuntos são passíveis da verificação empírica). Pelo contrário, se é para confiarmos na Bíblia como a Palavra de Deus, devemos aceitar o próprio testemunho da Escritura como norma na definição da verdadeira doutrina da inspiração. Conforme já verificamos acima, Jesus e os

escritores bíblicos proclamam, a uma só voz, que a revelação que Deus fez da verdade foi registrada de modo inerrante. Não pode ser anulada e jamais passará!

PRESERVAÇÃO DA VERDADE DAS ESCRITURAS

Deus ordenou fosse sua revelação preservada com pureza? Se "preservada com pureza" significa "preservada com inerrância", a resposta é "não". Conforme mencionada acima, a inerrância pertence tão-somente aos autógrafos. Nos muitos manuscritos bíblicos preservados, há milhares de variações. A maioria destas foi causada pela negligência (ortografia, gramática, transposição de palavras etc). Todavia, nenhuma doutrina sequer tem por base textos questionáveis em qualquer manuscrito.

Se, porém, "preservada com pureza" significa que os ensinos da Escritura foram "preservados de modo incorruptível", a resposta é um "sim" de alto e bom som. Hoje, a Igreja tem várias versões modernas baseadas nos muitos manuscritos hebraicos e gregos existentes. Tais versões, traduzidas em centenas de idiomas, são comparadas cuidadosamente aos manuscritos antigos e às primeiras versões da Bíblia. E fornecem ao leitor uma versão das Escrituras em linguagem (vocabulário e estilo) atualizada, sem deixar de manter a exatidão quanto ao seu real significado.

Embora haja um longo período de tempo entre os autógrafos e as versões atuais da Bíblia, existe pouca distância entre eles no tocante à exatidão. Há uma longa corrente de testemunhas que remonta às pessoas que declararam ter visto os autógrafos (Policarpo, Clemente de Roma). Tinham tanto o motivo quanto a oportunidade de verificar por conta própria a fidedignidade das cópias feitas a partir dos originais. Havia um desejo entre os cristãos de preservar os ensinos da Escritura, e muitos cuidados foram dedicados à sua transmissão de uma geração para outra. Mediante os esforços da ciência da crítica textual, é possível se chegar a um texto bíblico que é a representação exata dos autógrafos. Em seguida, à medida que abordarmos o conteúdo e o significado da Escritura (conforme Deus mesmo quis fosse entendida) - com auxílio da crítica textual, da exegese e da interpretação - podemos dizer que nesta mesma medida estamos proclamando a Palavra de Deus.

Isso só pode acontecer se tivermos certeza de que os autógrafos eram de fato a Palavra de Deus, e que foram escritos infalivelmente por meio da inspiração sobrenatural. E essencial a inerrância (seja em que ponto for) para sabermos o que é a verdade. O valor dos autógrafos inerrantes é que sabemos que, o que os homens registraram, foi exatamente o que Deus queria deixar por escrito. Os autógrafos derivam seu valor do fato de serem, em essência, a Palavra de Deus, e meramente as palavras de escritores humanos.

Os apógrafos, por outro lado, derivam seu valor do fato de representarem com total exatidão os autógrafos. Não se pode dizer que as cópias, as versões e as traduções foram inspiradas na sua produção, mas seguramente (em algum sentido derivado e mediado) retêm a qualidade de inspiração que estava presente nos autógrafos. De outra forma, a Bíblia não seria fonte de autoridade. O ato da inspiração aconteceu uma só vez; a qualidade da inspiração continuou sendo mantida nos apógrafos. O ato original da inspiração produziu uma Palavra inspirada tanto nos autógrafos quanto nos apógrafos.

O CÂNON DAS ESCRITURAS

Nem toda a literatura religiosa, até a mais inspiradora e lida, é considerada Escritura. Essa verdade é válida hoje, como também o era nos dias em que o Antigo e o Novo Testamento foram escritos. Os apócrifos, os pseudepígrafos e outros escritos religiosos, tinham reconhecidamente seus vários graus de valor, mas não eram considerados dignos de serem chamados a Palavra de Deus. Somente os 66 livros contidos na Bíblia são chamados Escrituras. [109]

O termo "cânon" provém da palavra grega ***kanõn,*** que denota uma régua de carpinteiro ou algum tipo de vara de medir. No mundo grego, cânon veio a significar "padrão ou norma para julgar ou avaliar todas as coisas".[110] Foram desenvolvidos cânones para a arquitetura, a escultura, a literatura, a filosofia, e assim por diante. Os cristãos começaram a empregar o termo de modo teológico para designar os escritos que tinham cumprido os requisitos para serem considerados

Escrituras Sagradas. Os livros canónicos, pois, são considerados a revelação autorizada e infalível da parte de Deus.

Compreende-se, pois, porque os judeus fiéis e os verdadeiros cristãos desejavam tanto um cânon de seus escritos tidos como inspirados por Deus. A perseguição religiosa, a expansão geográfica e a circulação cada vez maior de uma ampla gama de escritos religiosos, aumentaram o ímpeto para ser estabelecido o cânon. A tradição sugere que, em grande medida, Esdras foi o responsável pela reunião dos escritos sagrados dos judeus num cânon oficialmente reconhecido. No entanto, o reconhecimento do cânon do Antigo Testamento usualmente deu-se num suposto Concílio de Jâmnia entre 90 e 100 d.C.[111] A mais antiga lista cristã sobrevivente do cânon do Antigo Testamento provém de cerca de 170 d.C, compilado por Melito, bispo de Sardes.[112] Nos primeiros séculos do Cristianismo, foram propostos vários cânones das Escrituras, desde o do herege Marcião, em 140 d.C, e o Cânon Muratoriano, de 180 d.C, até ao primeiro cânon completo do Novo Testamento feito por Atanásio em 367 d.C. O cânon do Novo Testamento, conforme hoje o possuímos, foi oficialmente reconhecido no Terceiro Concílio de Cartago em 397 d.C. e pela Igreja Oriental até 500 d.C. [113]

Estabelecer o cânon da Bíblia não foi, porém, a decisão dos escritores, nem dos líderes religiosos, nem de um concílio eclesiástico. Pelo contrário: o processo da aceitação desses livros como Escritura deu-se mediante a influência providencial do Espírito Santo sobre o povo de Deus. O cânon foi formado por um consenso, e não por um decreto. A Igreja não resolveu quais livros deveriam estar no cânon sagrado, mas limitou-se a confirmar aqueles que o povo de Deus já reconhecia como a sua Palavra. Fica claro que a Igreja não era a autoridade; mas percebia a autoridade na Palavra inspirada.

. No entanto, vários princípios orientadores, ou critérios, têm sido sugeridos para os escritos canónicos. Incluem a apostolicidade, a universalidade, o uso na igreja, a capacidade de sobrevivência, a autoridade, a antiguidade, o conteúdo, a autoria, a autenticidade, e as qualidades dinâmicas. De interesse primário é saber se o escrito era considerado inspirado. Somente os escritos inspirados (ou "soprados") por Deus cumprem os requisitos para serem tidos como a Palavra autorizada de Deus.

O cânon bíblico está fechado. A revelação infalível que Deus fez de si mesmo já foi registrada. Hoje, Ele continua falando através dessa Palavra. Assim como Deus revelou a si mesmo, e inspirou os escritores a registrar essa revelação, Ele mesmo preservou esses escritos inspirados, e orientou o seu povo na escolha destes, a fim de garantir que a sua verdade viesse a ser conhecida. Não se deve acrescentar outros escritos às Escrituras canónicas, nem se deve tirar delas nenhum escrito. O cânon contém as raízes históricas da Igreja Cristã, e "o cânon não pode ser refeito assim como a história não pode ser mudada".[114]

O ESPÍRITO SANTO E A PALAVRA

A INSPIRAÇÃO

As Escrituras eram sopradas por Deus a medida que o Espírito Santo inspirava seus autores a escrever em prol de Deus. Por causa de sua iniciação e superintendência, as palavras dos escritores eram verdadeiramente a Palavra de Deus. Pelo menos em alguns casos, os escritores bíblicos tinham consciência de que a sua mensagem não era meramente sabedoria humana, mas "as palavras que o Espírito Santo ensina" (1 Co 2.13).

Os próprios autores sagrados tinham consciência da qualidade inspirada dos escritos que compunham a Palavra de Deus, conforme o demonstram expressões tais como: "O próprio Davi disse pelo Espírito Santo" (Mc 12.36); "O Espírito do SENHOR falou por mim" (2 Sm 23.2); "Varões irmãos, convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo predisse pela boca de Davi" (At 1.16); "Bem falou o Espírito Santo a nossos pais pelo profeta Isaías" (At 28.25); "Portanto, como diz o Espírito Santo, se ouvirdes hoje a sua voz" (Hb 3.7); "E também o Espírito Santo no-lo testifica, porque, depois de haver dito: Este é o concerto que farei" (Hb 10.15,16). Sendo assim, sejam quais forem os escritores - Moisés, Davi, Lucas, Paulo, ou desconhecidos (a

nós) - escreveram eles "inspirados pelo Espírito Santo" (2 Pe 1.21 ou "movidos pelo Espírito Santo" ARA).

Alguns consideram (erroneamente) que a inspiração pelo Espírito envolvia um ditado mecânico da Escritura, apelando ao notável teólogo João Calvino. Várias vezes, Calvino realmente emprega o termo "ditado" em conjunção com a inspiração pelo Espírito. Por exemplo: "Seja quem for que serviu de escrevente dos Salmos, parece que o Espírito Santo ditou pela sua boca uma forma comum de oração para a Igreja na sua aflição". [113] Mas Calvino emprega o termo "ditado" num sentido menos rigoroso do que atualmente é entendido pela teoria da inspiração como ditado. Tinha consciência da contribuição dos autores humanos em áreas tais como, por exemplo, o estilo. Observe o seu comentário a respeito do estilo de Ezequiel:

Ezequiel é verboso nessa narrativa. Mas no começo do livro já falamos que, pelo fato de o professor ter sido enviado a homens de mente lerda e inculta, empregou para isso um estilo menos refinado... Adquirira-o parcialmente da região onde habitava. [116]

Calvino acreditava, portanto, que Deus preparava os escritores bíblicos através das várias experiências da vida, e que o Espírito Santo falava segundo o estilo do escritor conforme o requeriam as várias circunstâncias. Quer para alcançar as pessoas cultas ou as incultas, "o Espírito Santo tempera de tal maneira o seu estilo que a sublimidade das verdades que Ele ensina não pode ficar oculta". [117]

O Espírito Santo, fazendo uso das respectivas personalidades dos vários autores, e de suas experiências, capacidades e estilos, supervisionava-lhes os escritos a fim de garantir que a mensagem de Deus fosse comunicada integralmente e com toda a exatidão. Conforme Jesus prometera aos seus discípulos, o Espírito os guiaria à verdade, trazendo-lhes à lembrança as suas palavras, e ensinar-lhes-ia tudo quanto era necessário à revelação divina (Jo 14-16).

A REGENERAÇÃO

A obra do Espírito Santo complementa a obra de Cristo na regeneração. Cristo morreu na Cruz a fim de possibilitar ao pecador ser revivificado para Deus. Mediante o novo nascimento espiritual, entramos no Reino de Deus (Jo 3.3). 0 Espírito Santo aplica a obra salvífica de Cristo ao coração do homem. E opera no coração deste a fim de o convencer do pecado, e para induzi-lo à fé no sacrifício expiador que Cristo oferece. Ê essa fé que leva à regeneração mediante a união com Cristo.

A fé regeneradora produzida pelo Espírito Santo não deve, entretanto, ser considerada de modo abstrato. Ela não existe no vazio, mas surge do relacionamento com a Palavra de Deus. A fé provém de ouvir a Palavra de Deus (Rm 10.17). Não somente foi o Espírito Santo responsável por registrar a mensagem da salvação que se acha nas Escrituras, mas também dá testemunho da veracidade destas. Posto que Deus haja falado na Bíblia ao gênero humano, agora o Espírito Santo tem de convencer as pessoas quanto a isso. O Espírito convence não apenas a respeito da veracidade geral das Escrituras, mas quanto a uma aplicação poderosamente pessoal dessa verdade (Jo 16.8-11). Cristo, como Salvador pessoal, é o objeto da fé produzida no coração pelo Espírito. Essa fé está inseparavelmente ligada às promessas da graça divina que se acham em todas as partes da Bíblia. "Precisamos do Espírito e da Palavra. O Espírito lança mão da Palavra e a aplica ao coração a fim de produzir o arrependimento e a fé e, por esse meio, a vida".[118] Por essa razão, a Bíblia fala na regeneração em termos de "nascer do Espírito" e de "sendo de novo gerados... pela palavra de Deus, viva e que permanece para sempre" (1 Pe 1.23; ver também Jo 3.5).

ILUMINAÇÃO

A doutrina da iluminação do Espírito envolve a obra do Espírito Santo na pessoa, levando-a a aceitar, entender e apropriar-se da Palavra de Deus. Anteriormente, já havíamos considerado várias evidências internas e externas que confirmam ser a Bíblia a Palavra de Deus. No entanto, mais poderosa e mais convincente que todas elas é o testemunho interior do Espírito Santo. Embora as evidências sejam importantes, e o Espírito Santo possa fazer uso delas, em última análise é a voz autorizada do Espírito, no coração humano, que produz a convicção de que a Escritura é, de fato, a Palavra de Deus.[119]

Sem o Espírito Santo, a humanidade nem aceita, nem entende as verdades oriundas de Deus. A rejeição da verdade divina pelos incrédulos acha-se vinculada à sua falta de entendimento espiritual. As coisas de Deus são por eles consideradas loucuras (1 Co 1.22,23;2.14). Jesus descreveu os incrédulos como aqueles que ouvem mas não compreendem (Mt 13.13-15). Por causa do pecado "se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato" (Rm 1.21 - ARA). "O Deus deste século cegou os entendimentos dos incrédulos, para que não lhes resplandeça a luz do evangelho" (2 Co 4.4). Sua única esperança para receberem o entendimento espiritual, ou para perceberem a verdade da parte de Deus, é a iluminação do Espírito (Ef 1.18; 1 Jo 5.20). Essa percepção espiritual inicial resulta na regeneração, mas também abre a porta para uma nova vida de crescimento no conhecimento divino.

Embora as promessas de João 14-16, a respeito da orientação e ensino a serem ministrados pelo Espírito Santo, façam referência especial aos discípulos de Jesus que seriam usados para escrever o Novo Testamento, há um sentido contínuo em que esse ministério do Espírito relaciona-se a todos os cristãos. "O mesmo Ensinador também continua a sua obra de ensino dentro de nós, não por meio de trazer uma nova revelação, mas por meio de trazer novo entendimento, nova compreensão, nova iluminação. Mas Ele faz mais do que nos mostrar a verdade. Ele nos coloca dentro da verdade, e ajuda-nos a pô-la em prática". [120]

É importante manter juntas a Palavra escrita de Deus e a iluminação do Espírito Santo: O que o Espírito ilumina é a verdade da Palavra de Deus, e não algum conteúdo místico oculto nessa revelação. A mente humana não é deixada de lado, mas vivificada à medida que o Espírito Santo elucida a verdade. "A revelação é derivada da Bíblia, e não da experiência, nem do Espírito Santo como uma segunda fonte de informação paralela à Escritura e independente desta".[121] Nem sequer os dons de expressão vocal, dados pelo Espírito Santo, têm a mínima igualdade com as Escrituras, pois eles também devem ser julgados pelas Escrituras (1 Co 12.10; 14.29; 1 Jo 4.1). O Espírito Santo nem altera nem aumenta a verdade da revelação divina dada nas Escrituras. Estas servem como padrão objetivo necessário e exclusivo através das quais a voz do Espírito Santo continua a ser ouvida.

A iluminação do Espírito Santo não visa ser um atalho para se chegar ao conhecimento bíblico, nem um substituto do estudo sincero da Palavra de Deus. Pelo contrário: é à medida que estudamos as Escrituras que o Espírito Santo vai nos outorgando entendimento espiritual, que inclui tanto a crença quanto a persuasão. "As pesquisas filológicas e exegéticas não são usualmente "locais" para sua operação, pois é no coração do próprio intérprete que Ele opera, criando aquela receptividade interior pela qual a Palavra de Deus é realmente 'ouvida'." [122] O Espírito, fazendo como que a Palavra seja ouvida pelo coração, e não apenas pela cabeça, produz uma convicção a respeito da verdade que resulta numa apropriação zelosa desta mesma Palavra (Rm 10.17; Ef 3.19; 1 Ts 1.5; 2.13).

A neo-ortodoxia tende a confundir a inspiração com a iluminação ao considerar que as Escrituras "se tornam" a Palavra de Deus quando o Espírito Santo aplica seus escritos aos corações humanos. Segundo a neo-ortodoxia, a Escritura é revelação somente quando e onde o Espírito Santo fala de modo existencial. O texto bíblico não tem nenhum significado objetivo específico. "Posto que não existem verdades reveladas, mas somente verdades da revelação, o modo de uma pessoa interpretar um encontro com Deus pode ser diferente da maneira como outra pessoa entende igual situação".[123]

Os evangélicos, contudo, consideram a Escritura como a $_{B}$ Palavra escrita e objetiva de Deus, inspirada pelo Espírito na ocasião em que foi escrita. A comunicação verdadeira a respeito de Deus está presente na forma proposicional, quer a reconheçamos, quer a rejeitemos. A autoridade da Escritura é intrínseca devido à inspiração, e não depende da iluminação. E independente do testemunho do Espírito Santo, e antecede a este. O Espírito Santo ilumina o que Ele já tem inspirado, e a sua iluminação encontra-se vinculada exclusivamente com a Palavra escrita.

A PALAVRA ESCRITA E O VERBO VIVO

A revelação que Deus fez de si mesmo centraliza-se em Jesus Cristo. Ele é o ***Logos*** de Deus. Ele é o Verbo Vivo, o Verbo encarnado, que revela o Deus eterno em termos humanos. O título

Logos só pode ser encontrado nos escritos joaninos, embora o emprego do termo haja sido relevante na filosofia grega daqueles dias. Alguns têm procurado uma ligação entre a linguagem de João e a dos estóicos, dos primeiros gnósticos, ou dos escritos de Filo de Alexandria. Estudos mais recentes sugerem que João foi influenciado primariamente pelos seus alicerces no Antigo Testamento e na fé cristã. E provável, porém, que tivesse consciência das conotações mais amplas do termo, e que a tivesse empregado deliberadamente, com o propósito de transmitir um significado adicional e especial. [124]

O ***Logos*** é identificado com a Palavra de Deus na Criação e também com sua Palavra autorizada (a lei para toda a humanidade). João deixa nossa imaginação atônita quando introduz o ***Logos*** eterno, o Criador de todas as coisas, o próprio Deus, como o Verbo que se encarnou a fim de habitar entre a sua criação (Jo 1.1-3,14). "Deus nunca foi visto por alguém. O filho unigénito, que está no seio do Pai, este o fez conhecer" (Jo 1.18). O Verbo Vivo tem sido visto, ouvido, tocado, e agora proclamado mediante a Palavra escrita (1 Jo 1.1-3). Quando do encerramento do cânon sagrado, o ***Logos*** vivo de Deus, o Fiel e Verdadeiro, está em estado de prontidão no Céu, prestes a voltar à Terra como Rei dos reis e Senhor dos senhores (Ap 19.11-16).

A suprema revelação de Deus acha-se no seu Filho. Durante muitos séculos, mediante as palavras dos escritores do Antigo Testamento, Deus havia se revelado progressivamente. Tipos, figuras, sombras e prefigurações desdobravam paulatinamente o plano de Deus para a redenção da humanidade (Cl 2.17). Depois, na plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho para revelar o Pai de forma mais perfeita e para executar aquele gracioso plano mediante a sua morte na Cruz (1 Co 1.17-25; Gl 4-4). Toda a revelação bíblica, antes e depois da Encarnação de Cristo, centraliza-se nEle. As muitas fontes originárias e maneiras da revelação anterior indicavam e prenunciavam a sua vinda à terra como homem. Toda a revelação subsequente engrandece e explica a sua vinda. A revelação que Deus fez de si mesmo começou pequena e misteriosa, progrediu no decurso do tempo, e chegou ao seu ponto culminante na Encarnação do seu Filho. Jesus é a revelação mais completa de Deus. Todos os escritos inspirados que se seguem após a sua vinda não acrescentam nenhuma revelação maior, mas engrandecem a importância de sua Encarnação. "[O Espírito] não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará o que há de vir" (Jo 16.13).

Na Pessoa de Jesus Cristo, coincidem entre si a Fonte e o Conteúdo da revelação. Ele não era mais um meio de comunicar a revelação divina, conforme o foram os profetas e apóstolos. Ele mesmo é "o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa" (Hb 1.3). Ele é "o caminho, e a verdade, e a vida"; conhecer a Ele é conhecer também o Pai (Jo 14-6-7). Os profetas diziam: "Veio a mim a Palavra do Senhor", mas Jesus afirmava: "Eu vos digo"! Jesus inverteu o uso do termo "amém", começando assim as suas declarações: "Na verdade ***[hb. Amen],*** na verdade te digo" (Jo 3.3). Tendo Ele falado, a verdade foi declarada de modo imediato e inquestionável.

Cristo é a chave que revela o significado das Escrituras (Lc 24.25-27; Jo 5.39,40; At 17.2,3; 28.23; 2 Tm 3.15). Elas testificam dEle e da salvação que Ele outorga mediante a sua morte. O enfoque que as Escrituras dedicam a Cristo não justifica, porém, o abandono irresponsável do texto bíblico nas áreas que parecem ter poucas informações abertamente

cristológicas. Clark H. Pinnock lembra-nos, com toda a $_{B}$ sabedoria, que "Cristo é o Guia hermenêutico no significado das Escrituras, e não seu bisturi crítico".[125] A atitude do próprio Cristo para com a totalidade das Escrituras era de total confiança e de plena aceitação. A revelação especial em Cristo e nas Escrituras é consistente, coerente e conclusiva. Encontramos Cristo através das Escrituras, e estas nos revelam a vida eterna em Cristo. "Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (Jo 20.31).

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. O animismo usualmente envolve a adoração de certos aspectos da Natureza. Reflita sobre o relacionamento entre o animismo e a revelação geral. Como a revelação geral serviria de ponto de contato para testemunhar aos animistas? Como?

2. A Bíblia reafirma o valor da revelação geral. Mesmo assim, o pecado tem tido um impacto negativo sobre a revelação geral. Como se deve entender a revelação geral antes da queda do homem e atualmente ao pecador e ao redimido?
3. A doutrina da inspiração das Escrituras não insiste tenham os autores transcrito mecanicamente o que Deus queria fosse comunicado. Os escritores retinham seu próprio estilo e forma literários específicos. Selecione dois autores bíblicos, e anote algumas das suas características.
4. Tanto a profecia bíblica quanto a arqueologia bíblica têm sido conclamadas a fornecer evidência em prol da incomparabilidade da Bíblia. Compile uma lista de profecias bíblicas e seus cumprimentos, bem como uma lista de descobertas arqueológicas que confirmem o conteúdo da Bíblia.
5. A doutrina da inerrância bíblica refere-se aos autógrafos bíblicos. Posto não possuirmos nenhum dos autógrafos, como a inerrância relaciona-se com as versões e traduções da Bíblia que hoje usamos?
6. A maioria das religiões não-cristãs tem seus próprios livros sagrados. De quais maneiras a Bíblia é incomparável com tais escritos?
7. Escolha dois textos bíblicos que parecem se contradizer, ou um trecho que parece conter erro. Sugira uma solução possível.
8. Como os dons de expressão vocal, tais como a profecia, as línguas e a interpretação relacionam-se com um cânon fechado das Escrituras?

CAPÍTULO QUATRO

O Deus Único e Verdadeiro

Russell E. Joyner

Muitas teologias sistemáticas do passado tentaram classificar os atributos morais e a natureza de Deus. O Supremo Ser, porém, não se revelou simplesmente para transmitir-nos conhecimentos teóricos a respeito de si mesmo. Pelo contrário: a revelação que Ele fez de si mesmo está vinculada a um desafio pessoal, a uma confrontação e a oportunidade de o homem reagir positivamente a essa revelação. Isso fica evidente quando o Senhor se encontra com Adão, com Abraão, com Jacó, com Moisés, com Isaías, com Maria, com Pedro, com Natanael e com Marta. Juntamente com estas e muitas outras testemunhas (ver Hb 12.1), podemos testificar que estudamos a fim de conhecê-lo experimentalmente, e não somente para saber a respeito dEle. "Celebrai com júbilo ao SENHOR, todos os moradores da terra. Servi ao SENHOR com alegria e apresentai-vos a ele com canto. Sabei que o SENHOR é Deus" (SI 100.1-3). Todos os textos bíblicos que examinarmos devem ser estudados com um coração disposto à adoração, ao serviço e à obediência ao Único e Verdadeiro Deus.

Nossa maneira de compreender a Deus não deve basear-se em pressuposições a respeito dEle, ou em como gostaríamos que Ele fosse. Pelo contrário: devemos crer no Deus que existe, e que optou por se revelar a nós através das Escrituras. O ser humano tende a criar falsos deuses, nos quais é fácil crer; deuses que se conformam com o modo de viver e com a natureza pecaminosa do homem (Rm 1.21-25). Essa é uma das características das falsas religiões. Alguns cristãos até mesmo caem na armadilha de se desconsiderar a auto-, revelação divina para desenvolver um conceito de Deus que está mais de acordo com as suas fantasias pessoais do que com a Bíblia, que é a nossa fonte única de pesquisa, que nos permite saber que Deus existe e como Ele é.

A EXISTÊNCIA DE DEUS

A Bíblia não procura oferecer-nos qualquer prova racional quanto à existência de Deus.[1] Pelo contrário: ela já começa tomando a sua existência como pressuposição básica: "No princípio, Deus"(Gn 1.1). Deus existe! Ele é o ponto de partida. Por toda a Bíblia, há evidências substanciais em favor de sua existência. Se de um lado "disseram os néscios no seu coração: Não há Deus" (SI 14.1); por outro: "os céus manifestam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos" (SI 19.1). Deus se tornou conhecido mediante o seu ato de criar e de sustentar tudo quanto existe. Ele dá vida, alento (At 17.24-28), alimento e alegria (At 14.17). Essas ações são acompanhadas por palavras que interpretam o seu significado e relevância, fornecendo um registro que explica sua presença e propósito. Deus também revela a sua existência através do ministério dos profetas, sacerdotes, reis e servos fiéis. Finalmente, Deus se revelou claramente a nós mediante o Filho e por intermédio do Espírito Santo que em nós habita.

Os que, entre nós, acreditam que Deus haja se revelado nas Escrituras, descrevem a Deidade única e verdadeira tendo como base sua auto-revelação. Vivemos, todavia, num mundo que, via de regra, não aceita esse conceito da Bíblia como fonte primária de informação. E são muitas as pessoas que preferem confiar na engenhosidade e percepção humanas para lograrem alcançar uma descrição particular da Deidade. Para acompanharmos os passos do apóstolo Paulo na obra de se conduzir a humanidade das trevas para a luz, precisamos ter consciência das categorias gerais dessas percepções terrenas.

Sob o ponto de vista secular de se entender a história, a ciência e a religião, a teoria da evolução tem sido aceita por muitos como fato fidedigno. Segundo essa teoria, à medida que os seres humanos foram evoluindo, também evoluíram suas crenças religiosas e seus modos de expressá-las. [2] A religião é apresentada como um movimento que parte de práticas e crenças

simples para as mais complexas. Os seguidores da teoria da evolução dizem que a religião começa no nível do animismo - a crença de que poderes sobrenaturais, ou espíritos desencarnados, habitam nos objetos naturais e físicos. Tais espíritos, segundo suas próprias vontades malignas, teriam influência sobre a vida humana. O animismo evoluiu-se até transformar-se no politeísmo simples, no qual certos poderes sobrenaturais são considerados deidades. O passo seguinte, ainda segundo os evolucionistas, é o henoteísmo: uma das deidades atinge uma posição de supremacia sobre todos os demais espíritos, e é adorada em detrimento das outras. Segue-se a monolatria, quando as pessoas optam por adorar um só dos deuses, sem, porém, negar a existência dos demais.

A conclusão lógica (segundo essa teoria) é o monoteísmo que surge somente quando as pessoas evoluem-se ao ponto de negar a existência de todos os demais deuses e de adorar uma única deidade. As pesquisas realizadas pelos antropólogos e pelos missiologistas neste século, demonstram com clareza que essa teoria não é corroborada pelos fatos históricos, nem pelo estudo cuidadoso das culturas "primitivas" contemporâneas. [3] Quando os seres humanos criam um sistema de crenças segundo seus próprios desígnios, ele não tende a se desenvolver em direção ao monoteísmo, mas, sim, ao animismo e à crença em vários deuses.[4] A tendência é cair no sincretismo, acrescentando-se a este deidades recém-descobertas ao conjunto das que já são adoradas.

Em contraste com a evolução, temos a revelação. Servimos a um Deus que tanto age quanto fala. O monoteísmo não é o resultado do caráter humano evolucionário, mas do desvendamento que Deus fez de si mesmo. A revelação divina é progressiva na sua natureza à medida que Deus se revelou através dos registros bíblicos.[5] Já no dia de Pentecostes, após a ressurreição e ascensão de Cristo, temos a prova de que Deus realmente se manifesta ao seu povo em três Pessoas distintas.[6] Nos tempos do Antigo Testamento, porém, a prioridade era estabelecer o fato de que há um só Deus em contraste com os inúmeros deuses cultuados pelos vizinhos de Israel, em Canaã, no Egito e na Mesopotâmia.

Através de Moisés, essa verdade foi proclamada: "Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR" (Dt 6.4) .[7] A existência de Deus e a sua atividade contínua não dependiam do seu,relacionamento com qualquer outro deus, ou criatura. Pelo contrário: nosso Deus podia simplesmente "ser", optando por chamar o homem a estar ao seu lado (não porque Ele precisasse de Adão, mas porque este precisava de Deus).

OS ATRIBUTOS NATURAIS DE DEUS

"Nem tampouco é servido por mãos de homens, como que necessitando de alguma coisa; pois ele mesmo é quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas" (At 17.25). Deus existe por si mesmo, pois não depende de nenhuma fonte originária para existir. Seu próprio nome, Yahweh, declara que "Ele é e continuará sendo".[8] Deus não depende de ninguém para aconselhá-lo ou para ensiná-lo: "Com quem tomou conselho, para que lhe desse entendimento...' e lhe fizesse notório o caminho da ciência?" (Is 40.14). Ele não necessitou de outro ser para ajudá-lo na criação e na providência (Is 44.24). Deus quer e pode outorgar vida ao seu povo. Ele é único por independer de qualquer outro ser no Universo: "O Pai tem vida em si mesmo" (Jo 5.26). Nenhum ser criado pode fazer tal declaração. Quanto a nós, criaturas, só resta declarar-lhe nossa adoração: "Digno és, Senhor, de receber glória, e honra, e poder, porque tu criaste todas as coisas, e por tua vontade são e foram criadas" (Ap 4.11).

ESPÍRITO

Os samaritanos eram considerados sectários pelos judeus do primeiro século, e inimigos a serem evitados. Forçados a abandonar a idolatria, os samaritanos elaboraram uma interpretação própria do Pentateuco, consagrando o monte Gerizim como o seu local de adoração. Além disso, rejeitavam o restante do Antigo Testamento. Jesus, na sua conversa com a mulher samaritana, desfez esse grave erro: "Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade" (Jo 4-24)- De acordo com essa declaração, a adoração está limitada a nenhum local específico, posto que tal , fato refletiria um conceito falso da natureza divina. A adoração teria de estar em conformidade com a natureza espiritual de Deus.

A Bíblia não define "espírito"; limita-se a oferecer algumas descrições. Deus, como espírito, é imortal, invisível e eterno, digno de nossa honra e glória para sempre (1 Tm 1 . 17). Como espírito, 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). Sua natureza espiritual é-nos de difícil entendimento, pois ainda não o temos visto conforme Ele é. E, à parte da fé, somos incapazes de compreender o que não experimentamos. Nossa percepção sensorial não nos oferece nenhuma ajuda para discernirmos a natureza espiritual de Deus. Ele não está preso à matéria. Adoramos aquEle que é bem diferente de nós, mas que deseja dar-nos o Espírito Santo como antegozo do dia em que o veremos conforme Ele é (1 Jo 3.2). Então, poderemos aproximar-nos da sua presença, porque a nossa mortalidade será anulada, e nos vestiremos da gloriosa imortalidade (1 Co 15.51-54).

COGNOSCÍVEIS

Deus jamais foi visto (Jo 1.18). O Deus onipotente não pode ser plenamente compreendido pelo ser humano (Jó 1 1 . 7), mas se revelou em diferentes ocasiões e de várias maneiras. Isto indica que é da sua vontade que o conheçamos e tenhamos um correto relacionamento consigo (Jo 1.18; 5.20; 17.3; At 14.17; Rm 1.18-20). Isso não significa, porém, que podemos compreender completa e exaustivamente a totalidade do caráter e da natureza de Deus (Rm 1.18-20; 2.14,15). Assim, 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).

Deus não se oculta para encobrir-nos seus atributos, mas para deixar-nos bem patentes nossos limites diante do seu ilimitado poder. Pelo fato de Deus ter decidido agir através de seu Filho (Hb 1.2) e ter a sua plenitude habitando nEle (Cl 1.19), podemos estar confiantes de que encontraremos em Jesus as grandiosas manifestações do caráter divino. Jesus não somente torna conhecido o Pai, como também revela o significado e a importância do Pai Celestial. [9]

Por meio de sua palavra, Deus expressa o seu desejo de que o conheçamos: "Aquietai-vos e sabei que eu sou Deus" (SI 46.10). Ele prometeu a Israel que, submetendo-se este à sua vontade, suas manifestações comprovariam ser Ele, de fato, o seu Deus, e que Israel era o seu povo: "E sabereis que eu sou o SENHOR, vosso Deus, que vos tiro de debaixo das cargas dos egípcios" (Ex 6.7). A conquista da Terra Prometida era também uma evidência significativa do fato de o Senhor ser o Deus único, vivo e verdadeiro, e da possibilidade de se o conhecer (Js 3.10). Os cananeus e outros povos que estavam prestes a sofrer o castigo divino seriam obrigados a reconhecer que Deus existe, e que estava lutando por Israel (1 Sm 17-46; 1 Rs 20.28).

Os que se submetem ao Senhor, entretanto, vão além da mera comprovação de sua existência, alcançando o conhecimento de sua pessoa e propósito (1 Rs 18.37). Segundo o Antigo Testamento, um dos benefícios de se ter um relacionamento pactuai com Deus é que Ele estará continuamente se revelando àqueles que lhe obedecem os mandamentos e preceitos contidos na aliança (Ez 20.20; 28.26; 34.30; 39.22, 28; Jl 3.17).

O homem, desde o princípio, vem procurando conhecer o seu Criador. Num dos períodos mais antigos da história bíblica, Zofar pergunta a Jó se essa busca daria algum resultado: "Porventura, alcançarás os caminhos de Deus ou chegarás à perfeição do Todo-poderoso?" (Jó 11.7). Eliú acrescenta: "Eis que Deus é grande, e nós o não compreendemos, e o número dos seus anos não se pode calcular" (Jó 36.26). Se temos algum conhecimento de Deus é porque Ele optou por se nos revelar. Mas este conhecimento que agora temos, embora confessadamente limitado, é mui glorioso e constitui-se na base suficiente de nossa fé.

ETERNO

Medimos a nossa existência pelo tempo: o passado, o presente e o futuro. Mas Deus não está limitado pelo tempo, e nem por isso deixou de se revelar dentro de nosso ponto de referência - o tempo, a fim de tomarmos conhecimento dessa revelação. Os termos "eterno", "perpétuo" e "para sempre", são freqüentemente empregados pelos tradutores da Bíblia na tentativa de captar o sentido das expressões hebraicas e gregas que colocam a Deus dentro de nossa realidade temporal e finita.[10] Ele existia antes da criação: "Antes que os montes nascessem, ou que tu formasses a terra e o mundo, sim, de eternidade a eternidade, tu és Deus" (SI 90.2).

Ainda que vejamos o tempo como uma forma limitada de medição, a plena compreensão da eternidade está além de nosso alcance. Todavia, podemos meditar sobre o aspecto duradouro e intemporal de Deus. E isto nos levará a adorá-lo como o Deus pessoal que estendeu uma "ponte" sobre o abismo que separava a sua essência - infinita e ilimitada, da nossa - finita e limitada. "Porque assim diz o Alto e o Sublime, que habita na eternidade, e cujo nome é Santo: Em um alto e santo lugar habito e também com o contrito e abatido de espírito, para vivificar o espírito dos abatidos e para vivificar o coração dos contritos" (Is 57.15).

Portanto, na impossibilidade de se entender a relação entre o tempo e a eternidade, confessemos: "Ora, ao Rei dos séculos, imortal, invisível, ao único Deus seja honra e glória para todo o sempre. Amém" (1 Tm 1.17; cf. Nm 23.19; SI 33.11; 102.27; Is 57.15).

ONIPOTENTE

Um antigo questionamento filosófico, indaga: "Deus é capaz de criar uma rocha tão grande que Ele não possa mover? Se Ele não consegue movê-la, logo, Ele não é todo-poderoso. Se Ele não é capaz de criar uma rocha tão grande assim, isso comprova que Ele também não é todo-poderoso". Essa falácia da Lógica simplesmente brinca com as palavras e desconsidera o fato de que o poder de Deus está relacionado com os seus propósitos.

A pergunta mais honesta seria: Deus é poderoso para fazer tudo quanto pretende, e que esteja de acordo com o seu propósito? De acordo com os seus decretos, Ele demonstra que realmente tem a capacidade de realizar tudo quanto desejar: "Porque o SENHOR dos Exércitos o determinou; quem pois o invalidará? E a sua mão estendida está; quem, pois, a fará voltar atrás?" (Is 14.27). O poder ilimitado do único e verdadeiro Deus jamais será resistido, impedido ou anulado pelo ser humano (2 Cr 20.6; SI 147.5; Is 43.13; Dn 4.35).

Através de sua revelação, Deus demonstrou que a sua grande prioridade é chamar, formar e transformar um povo para si mesmo. Isto pode ser visto na vida de Sara que, mesmo avançada em idade, Deus lhe concedeu a bênção da maternidade - conforme Ele mesmo o disse: "Haveria coisa alguma difícil ao SENHOR?" (Gn 18.14; cf. Jr 32.17) - e na vida da jovem virgem Maria (Mt 1.20-25). O propósito sublime de Deus, contudo, foi realizado quando ressuscitou a Jesus dentro os mortos: "E qual a sobreexcelente grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos, segundo a operação da força do seu poder, que manifestou em Cristo, ressusci-tando-o dos mortos e pondo-o à sua direita nos céus" (Ef 1.19,20).

Os discípulos, após uma declaração enfática de Jesus, meditaram sobre a impossibilidade de um camelo passar pelo fundo de uma agulha de costura (Mc 10.25-27).[11] A grande lição aqui é a impossibilidade de as pessoas se salvarem a si mesmas. No entanto, isto além de ser possível para Deus, está dentro do seu propósito. Por isso, a obra de salvação é de domínio exclusivo do Senhor. Podemos exaltá-lo, não somente porque Ele é onipotente, mas também porque os seus propósitos são grandiosos, e o seu grande poder é utilizado por Ele no cumprimento da sua vontade.

ONIPRESENTE

Nos dias do Antigo Testamento, as nações ao redor de Israel serviam a deuses regionais, ou nacionais, cujo poder limitava-se à localidade e ao ritual. Na maioria dos casos, os devotos achavam que tais deidades tinham poder somente nos domínios habitados pelo povo que lhes prestava culto. Embora o Senhor se apresentasse a Israel como aquEle que manifestava a sua presença somente no Santo dos Santos do tabernáculo, e posteriormente no do Templo construído por Salomão, não contradizia a sua onipresença, por ser isso uma concessão sua às limitações do entendimento humano. O próprio Salomão reconheceu esse fato: "Mas, na verdade, habitaria Deus na terra? Eis que os céus e até o céu dos céus te não poderiam conter, quanto menos esta casa que eu tenho edificado" (1 Rs 8.27).

Os seres humanos temos a nossa existência limitada às dimensões físicas deste universo. Não há absolutamente lugar algum para onde possamos fugir da presença de Deus: “Para onde me irei do teu Espírito ou para onde fugirei da rua face? Se subir aos céu, tu aí estás; se fizer no Seol a minha cama eis que tu ali estás também; se tomar as asas da alva, se habitar nas extremidades do mar, até ali a tua mão me guiará e a tua destra me susterá” (SI 139.7-10; cf. Jr 23.23,24). A

natureza espiritual de Deus permite seja Ele onipresente e, ao mesmo tempo, esteja mui próximo de nós (At 17.27,28).

ONISCIENTE

"E não há criatura alguma encoberta diante dele; antes, todas as coisas estão nuas e patentes aos olhos daquele com quem temos de tratar" (Hb 4.13). Deus conhece todos os nossos pensamentos e intenções (SI 139.1-4). Ele não se cansa na sua atividade de discerni-los (Is 40.28). O conhecimento divino não se acha limitado por nosso modo de entender o futuro, pois Ele conhece o fim de um determinado acontecimento antes mesmo deste ter início (Is 46.10).

Não podemos adentrar o conhecimento e a sabedoria de Deus (Rm 11.33). Por isso, é difícil compreendermos totalmente como Ele pode conhecer previamente os eventos ocasionados por nosso livre-arbítrio. Isso às vezes põe-nos diante não de uma contradição, mas de um paradoxo. As Escrituras não nos oferecem informações suficientes para resolvermos esse paradoxo. Colocam-nos, porém, à nossa disposição aquilo de que precisamos para que, com a ajuda do Espírito Santo, possamos tomar decisões que estejam em conformidade com a vontade divina.

SÁBIO

No mundo antigo, o conceito de sabedoria estava, quase sempre, relacionado ao campo da teoria e do debate. A

Bíblia, porém, coloca a sabedoria no âmbito da prática e, mais uma vez, nosso modelo para esse tipo de sabedoria é Deus. A "sabedoria" (hb. ***hochmah)*** reúne o conhecimento da verdade com a experiência do cotidiano. A sabedoria como conhecimento pode capacitar a pessoa a encher sua mente com uma enorme quantidade de fatos, mas sem qualquer entendimento do seu significado ou aplicação. A verdadeira sabedoria, porém, orienta.

O conhecimento que Deus possui dá-lhe o discernimento de tudo quanto existe e que poderá vir a existir. Tendo em vista o fato de que Deus existe por si mesmo, seus conhecimentos estão além de nossa simples imaginação; são ilimitados (SI 147.5). Ele aplica com sabedoria o seu conhecimento. Todas as obras das suas mãos são feitas pela sua grande sabedoria (SI 104.24), e assim Ele pode tirar ou colocar reis, mudar os tempos e estações, conforme lhe parecer bem (Dn 2.21).

Deus deseja que participemos de sua sabedoria e de seu conhecimento a fim de podermos conhecer os seus planos a nosso respeito, para podermos viver no centro de sua vontade (Cl 2.2,3).

OS ATRIBUTOS MORAIS DE DEUS

FIEL

Os deuses das religiões do Oriente Próximo eram volúveis e caprichosos. A grande exceção era o Deus de Israel. Ele é fiel na sua natureza e nas suas ações. A palavra hebraica amen, "verdadeiramente", é derivada de uma das mais notáveis descrições do caráter de Deus, que reflete a sua certeza e fidedignidade: "Exaltar-te-ei e louvarei o teu nome, porque fizeste maravilhas; os teus conselhos antigos são verdade e firmeza [*'emunah 'omen* - lit. 'fidelidade de confiabilidade']" (Is 25.1).

Embora usemos a palavra "amém" para expressar nossa certeza quanto ao fato de Deus responder-nos às orações, as ocorrências na Bíblia de palavras que se baseiam em ***amen*** abrangem uma gama ainda mais ampla das manifestações do poder e da fidelidade de Deus. O servo de Abraão atribuiu sua procura bem-sucedida de uma noiva para o jovem Isaque à natureza fiel de Deus (Gn 24.27). As palavras "benignidade" e "verdade" (hb. ***'emeth*** e ***'emunah)*** são, apropriadamente, extensões de um único conceito hebraico que se pintam na descrição da natureza divina.

O Senhor comprova a sua fidelidade ao cumprir as suas promessas “Saberás, pois, que o SENHOR, teu Deus, é Deus fiel, que guarda o concerto e a misericórdia até mil gerações aos que o amam e guardam os seus mandamentos" (Dt 7.9). Josué, já no fim de sua vida, declarou ao povo de Israel que o SENHOR nunca lhe faltara, nem sequer numa única promessa (Js 23.14). O salmista confessou: "tu confirmarás a tua fidelidade até nos céus" (SI 89.2).

Deus se revela constante no seu desejo de ter comunhão conosco, de guiar e proteger-nos. Se lhe estivermos submissos, nem mesmo o pecado e a iniquidade terão poder sobre nossas vidas: "As misericórdias do SENHOR são a causa de não sermos consumidos; porque as suas misericórdias não têm fim. Novas são cada manhã; grande é a tua fidelidade" (Lm 3.22,23).

Pelo fato de Deus ser fiel, seria impossível pensar que Ele pudesse abandonar os seus filhos, quando estes estiverem passando por tentações ou provações (1 Co 10.13). "Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa; porventura, diria ele e não o faria? Ou falaria e não o confirmaria?" (Nm 23.19). Deus permanece estável quanto à sua natureza, ao passo que se mostra flexível nas suas ações. [12] Quando Deus faz uma aliança com alguém, a sua promessa é um selo e garantia suficiente de sua imutável natureza e propósitos: "Pelo que, querendo Deus mostrar mais abundantemente a imutabilidade do seu conselho aos herdeiros da promessa, se interpôs com juramento" (Hb 6.17). Deus jamais muda seus propósitos, pois se o fizesse, certamente estaria contradizendo o seu próprio caráter. Paulo faz um contraste entre a natureza humana e a divina, quando escreve sobre a glória que se segue após o sofrimento de Cristo: "Se formos infiéis, ele permanece fiel; não pode negar-se a si mesmo" (2 Tm 2.13). A fidedignidade de Deus é absoluta por causa daquilo que Ele é: fiel e verdadeiro (Dt 32.4; SI 89.8; 1 Ts 5.23,24; Hb 10.23; 1 Jo 1.9).

VERDADEIRO

"Deus não é homem, para que minta" (Nm 23.19). A veracidade de Deus forma um contraste com a desonestidade do ser humano. Deus é perfeitamente fiel às suas promessas e aos seus mandamentos (SI 33.4; 119.151). Sua integridade moral é a sua característica pessoal permanente (SI 119.160). A veracidade estável e permanente do Senhor é o meio através do qual somos santificados, porque a verdade proclamada tornou-se a Verdade Encarnada: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade" (Jo 17.17). Nossa esperança depende diretamente da garantia de que tudo quanto Deus nos revelou é a mais absoluta verdade. Tudo quanto Ele fez até agora, no que se refere ao cumprimento de suas promessas, é a garantia definitiva de que Ele cumprirá tudo o que prometeu (Jo 14.6; Tt 1.1).

BOM

Deus está, de acordo com sua natureza, disposto a agir com grande generosidade para com a sua criação. Durante os dias da criação, o Senhor examinava periodicamente a sua obra, e declarava ser ela boa, pois lhe agradava e era apropriada aos seus propósitos (Gn 1.4,10,12,18,21,25,31). O mesmo adjetivo é usado para descrever o caráter moral de Deus: "Porque o SENHOR é bom; e eterna, a sua misericórdia" (SI 100.5). Nesse contexto, a expressão transmite muito bem a idéia original de agradável ou plenamente satisfatória, mas também vai além disso, e ilustra a graça que é essencial na natureza de Deus: "Piedoso e benigno é o SENHOR, sofredor e de grande misericórdia. O SENHOR é bom para todos, e as suas misericórdias são sobre todas as suas obras" (SI 145.8,9; ver também Lm 3.25). Essa faceta da natureza divina é manifestada na sua disposição de prover todas as nossas necessidades, quer materiais (a chuva e as colheitas, At 14.17), quer espirituais (a alegria, At 14.17; a sabedoria, Tg 1.5). Esse aspecto também se contrasta com as crenças antigas, segundo as quais todos os demais deuses eram imprevisíveis, malévolos, dentre outras coisas, menos bons.

Podemos seguir o modelo de nosso generoso e compassivo Deus, pois "toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança, nem sombra de variação" (Tg 1.17).

PACIENTE

Num mundo cheio de atitudes retaliatórias, quase sempre tomadas sem qualquer reflexão, nosso "Senhor é longânimo e grande em beneficência, que perdoa a iniqüidade e a transgressão" (Nm 14-18). "Longânimo" significa "tardio em irar-se", demonstrando que Deus é paciente e cheio de compaixão e graça (SI 86.15). Sua longanimidade visa o nosso benefício, e devemos reconhecer que é para levar-nos ao arrependimento (Rm 2.4; 9.22,23).

Vivemos o grande dilema: por um lado desejamos que Jesus cumpra o mais rápido possível as suas promessas relativas à sua segunda vinda; por outro, desejamos que ele a retarde um pouco mais, para que mais pessoas possam aceitá-lo como Salvador e Senhor. "O Senhor não retarda a sua promessa, ainda que alguns a têm por tardia; mas é longânimo para convosco, não querendo que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se" (2 Pe 3.9).

O Senhor castigará os pecadores na sua vinda, mas, por enquanto, utiliza-se de sua longanimidade para alcançar e salvar o maior número de pessoas possível (2 Pe 3.15).

AMOR

Quando nos tornamos cristãos, o primeiro texto da Bíblia a ser memorizado é João 3.16, o qual recitamos com vigor e entusiasmo, muitas vezes enfatizando a expressão: "Deus amou o mundo de tal maneira". Depois, com um conhecimento mais profundo do texto, descobrimos que a ênfase recai não ao caráter quantitativo do amor de Deus, mas ao qualitativo. E o fato mais importante não é que Deus nos tenha amado a ponto de dar o seu Filho, mas que Ele nos haja amado de maneira tão sacrificial. [13]

Deus se revelou como alguém que expressa um tipo específico de amor, o qual é demonstrado por uma dádiva sacrificial. João o define desta forma: "Nisto está a caridade: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho para propiciação pelos nossos pecados" (1 Jo 4.10).

Deus também demonstra o seu amor ao nos dar repouso, e proteção (Dt 33.12), que devemos sempre lembrar em nossas preces de ações de graças (SI 42.8; 63.3; Jr 31.3). No entanto, a forma suprema do amor de Deus, sua maior demonstração de amor, acha-se na cruz de Cristo (Rm 5.8). Ele quer que estejamos conscientes de que seu amor faz parte integrante de nossa vida em Cristo: "Mas Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou, estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça sois salvos)" (Ef 2.4,5).

O caminho mais excelente, o caminho do amor, segundo o qual somos exortados a andar, identifica as características que Deus nos revelou na sua Pessoa e na sua obra (1 Co 12.31-13.13). Se seguirmos o seu exemplo, produziremos o fruto do amor, e andaremos de tal maneira que os dons ***(charísmata)*** do Espírito Santo cumprirão em nós os seus propósitos.

GRACIOSO E MISERICORDIOSO

Os termos "graça" e "misericórdia" representam dois aspectos do caráter e da atividade de Deus que, embora distintos, são correlatos entre si. Experimentar a graça divina é receber uma dádiva que não podemos adquirir por conta própria, e da qual não somos merecedores. Experimentar sua misericóridia significa ser preservado do castigo a que se faz jus. Deus é o juiz supremo que detêm o poder para determinar, em última análise, a punição a quem merece. Quando Ele nos perdoa o pecado e a culpa, experimentamos a sua misericórdia. Quando recebemos o dom da vida, experimentamos a sua graça. A misericórdia divina remove o castigo, ao passo que a sua graça coloca algo positivo no lugar do negativo. Embora mereçamos o castigo, Ele nos dá a paz e restaura-nos integralmente (Is 53.5; Tt 2.11; 3.5).

"Misericordioso e piedoso é o SENHOR; longânimo e grande em benignidade" (SI 103.8). Posto que precisemos ser trazidos da morte para a vida, esses aspectos de Deus são amiúde mencionados juntamente nas Escrituras com a finalidade de demonstrar seu inter-relacionamento (Ef 2.4,5; cf. Ne 9.17; Rm 9.16; Ef 1.6).

SANTO

"Porque eu sou o SENHOR, vosso Deus; portanto, vós vos santificareis e sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.44). Fomos chamados para ser diferentes, porque o Senhor é diferente. Deus se revela como "santo" (hb. ***qadosh),*** e o aspecto essencial de ***qadosh*** é a separação daquilo que é mundano, profano ou corriqueiro, e a separação (ou dedicação) para seus propósitos. Os mandamentos dados a Israel exigiam fosse mantida a nítida distinção entre as esferas do comum e do sagrado (Lv 10.10). Tal distinção tinha seu impacto sobre o tempo e o espaço (o sábado e o santuário), mas visava o indivíduo do modo mais relevante. Tendo em vista que Deus é diferente de qualquer outro ser, todos os que lhe estão submissos devem também estar separados - no coração, nas intenções, na devoção e no caráter - para Ele, que é verdadeiramente santo (Ex 15.11).

Deus, por sua própria natureza, está separado do pecado e da humanidade pecaminosa. A razão por que nós, seres humanos, somos incapazes de nos aproximar de Deus, em nosso estado de pecado, é porque não somos santos. Na Bíblia, a questão da "impureza" não está relacionada à higiene, mas à santidade (Is 6.5). As marcas da impureza compreendem: algo quebrado ou defeituoso (ver Is 30.13,14), o pecado, a violação da vontade de Deus, a rebelião e a permanência no pecado. Posto que Deus é íntegro e reto, nossa consagração envolve tanto a separação do pecado quanto a obediência a Ele.

A santidade é o caráter e a atividade de Deus, conforme revelada no título ***Yahweh m^{e}qaddesh,*** "o SENHOR que vos santifica" (Lv 20.8). A santidade de Deus não deve tornar-se mero assunto de meditação, mas um convite (1 Pe 1.15) para que participemos de sua justiça e o adoremos juntamente com as multidões. Os quatro seres viventes no Apocalipse "não descansam nem de dia nem de noite, dizendo: Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Todo-poderoso, que era, e que é, e que há de vir" (Ap 4.8; cf. SI 22.3).

RETO E JUSTO

O Deus Santo é distinto e separado da humanidade pecaminosa. Mesmo assim, Ele permite que nos aproximemos de sua presença. Essa concessão acha-se baseada no fato $_{B}$ de que Ele julga o seu povo com retidão e com justiça (SI 72.2). Ambos os conceitos são freqüentemente combinados entre si para ilustrar a maneira como Deus se apresenta a nós.

Na Bíblia, a retidão é vista segundo um padrão ético ou moral. A "retidão" *(hb.* ts^{e}daqah)[14] de Deus é tanto o seu caráter quando o modo que Ele opta por agir. Deus é reto no seu caráter ético e moral e, portanto, serve como padrão para determinar qual a nossa posição em relação a Ele.

Semelhante a essa faceta de Deus é a sua justiça (hb. ***mishpat),*** através da qual Ele exerce o seu governo. Muitos sistemas democráticos modernos de governo separam os deveres do Estado em várias ramificações, que se equilibram mutuamente e que prestam contas umas às outras (o poder legislativo para elaborar e aprovar leis; o poder executivo para obrigar o cumprimento das leis e para manter a ordem; o poder judiciário para garantir a consistência das leis e para penalizar os transgressores). O ***mishpat de*** Deus coloca todas essas funções dentro do caráter e do domínio do único Deus soberano (SI 89.14). Nossas Bíblias freqüentemente traduzem esse termo hebraico por ***juízo,*** que enfatiza apenas um dos múltiplos aspectos da justiça (Is 61.8; Jr 9.24; 10.24; Am 5.24). A justiça de Deus inclui a penalidade do juízo, mas subordina essa atividade à obra global de estabelecer a sua justiça amorosa (Dt 7.9,10).[15]

O padrão com que Ele se apresenta a nós é perfeito e reto (Dt 32.4). Por isso, não podemos, por nós mesmos, ser aprovados por esse padrão, que Deus usa para avaliar-nos, pois todos nós ficamos em falta (Rm 3.23). E "tem determinado um dia em que com justiça há de julgar o mundo, por meio do varão que destinou; e disso deu certeza a todos, ressusci-tando-o dos mortos" (At 17.31). Por outro lado, Deus também se preocupa com as suas criaturas, preservando-as (SI 36.5-7), além de lhes proporcionar a esperança para o futuro. A encarnação de Cristo incluía todas as qualidades e atividades da retidão e da justiça. Sua expiação vicária, em seguida, transmitiu-nos essa mesma retidão e justiça (Rm 3.25,26) a fim de comparecermos justificados diante do justo Juiz (2 Co 5.21; 2 Pe 1.1).

OS NOMES DE DEUS

Em nossa cultura, os pais usualmente escolhem nomes para seus filhos, tendo por base a estética ou a eufonia. Nos tempos bíblicos, porém, dar nomes era uma ocasião de considerável relevância. O nome era uma expressão do caráter, natureza ou futuro do indivíduo (ou pelo menos, uma declaração do que se esperava de quem o recebeu).[16] Nas Escrituras, Deus demonstrou que o seu nome não era mera etiqueta para distinguí-lo das demais deidades das culturas em derredor. Pelo contrário: cada nome que Ele usa e aceita revela alguma faceta do seu caráter, natureza, vontade ou autoridade.

Pelo fato de o nome representar a Pessoa e a presença de Deus, "invocar o nome do Senhor" veio a ser um meio de entrar em íntima comunhão com Deus. Esse era um tema comum às religiões do Oriente Médio antigo. As religiões em derredor, porém, tentavam controlar as suas deidades mediante uma manipulação de nomes, ao passo que os israelitas eram proibidos de usar o nome de seu Deus em vão ou com maus propósitos (Ex 20**.7).** Pelo contrário, deviam manter um relacionamento puro com o seu nome, como estabelecido por Deus, pois isto trazia consigo a providência e a salvação.

NOMES DO ANTIGO TESTAMENTO

A palavra original para a deidade que se achava em todos os idiomas semíticos era ***'El,*** que possivelmente tenha se derivado de um termo que significava poder ou preeminência. Entretanto, é incerta a origem exata da palavra. [17] Posto que era usada por várias religiões e culturas diferentes, em comum, pode ser classificada como um termo genérico para "Deus" ou "deus" (o que depende do contexto, pois as Escrituras hebraicas não fazem distinção entre letras maiúsculas ou minúsculas).

Para Israel, havia um só Deus verdadeiro; logo, o emprego do nome genérico por outras religiões era vão e vazio, pois Israel tinha de crer em ***'El 'Elohe Yisra'el:*** "Deus, o Deus de Israel" (ou, possivelmente: "Poderoso é o Deus de Israel") - Gênesis 33.20.

Na Bíblia, esse nome forma muitos termos descritivos compostos, tais como: "Deus ***['El]*** da glória" (SI 29.3), "Deus ***['El]*** do conhecimento" (1 Sm 2.3), "Deus ***['El]*** da salvação" (Is 12.2), "Deus ***['El]*** da vingança" (SI 94.1) e "Deus ***['El]*** grande e terrível" (Ne 1.5; 4.14; 9.32; Dn 9.4).

A forma plural, ***'elohim,*** acha-se quase 3.000 vezes no Antigo Testamento, e pelo menos 2.300 dessas referências falam do Deus de Israel (Gn 1.1; SI 68.1). O termo ***'elohim,*** no entanto, tinha uma gama suficientemente ampla de significados, podendo referir-se também aos ídolos (Ex 34.17), aos juízes (Êx 22.8), aos anjos (SI 8.5) ou aos deuses de outras nações (Is 36.18; Jr 5.7). A forma plural, ao ser aplicada ao Deus de Israel, pode ser entendida[18] como a maneira de significar que a plenitude da deidade acha-se dentro do único Deus verdadeiro, com todos os atributos, virtudes e poderes. [19]

O sinônimo de ***'Elohim é*** sua forma singular, ***Eloah,*** que também é usualmente traduzida por "Deus". Um exame dos trechos bíblicos onde o nome ocorre, sugere que este assume um significado adicional: reflete a capacidade de Deus em proteger ou destruir (o que depende do contexto específico). E usado em paralelo com "rocha" - refúgio (Dt 32.15; SI 18.31; Is 44.8). Os que se refugiam nEle descobrem que ***'Eloah*** é um escudo de proteção (Pv 30.5), mas um terror para os pecadores: "Ouvi, pois, isto, vós que vos esqueceis de Deus ***['Eloah]***; para que vos não faça em pedaços, sem haver quem vos livre" (SI 50.22; ver também 114.7; 139.19). Esse nome, portanto, é um consolo para os que se humilham e nEle buscam refúgio, mas castiga os que praticam a iniqüidade.

O nome é um desafio para as pessoas decidirem qual aspecto de Deus querem experimentar, porque "bem-aventurado é o homem a quem Deus ***['Eloah]*** castiga" (Jó 5.17). Jó acabou reverenciando Deus na sua majestade, arrepen-dendo-se das palavras inúteis que havia proferido (37.23; 42.6).[20]

Deus freqüentemente revelava uma faceta a mais do seu caráter, fornecendo frases ou locuções descritivas em conexão com seus vários nomes. Ao renovar a sua aliança com Abrão [Abraão], identificou-se como ***'ElShaddai*** (Gn 17.1).[21]

Nalgumas passagens bíblicas, ***shaddai*** parece transmitir a idéia de alguém que tem o poder de devastar e destruir. No Salmo 68.14, o ***Shaddai*** "espalhou os reis"; idéia semelhante é apresentada pelo profeta Isaías: "Uivai, porque o dia do SENHOR está perto; vem do Todo-poderoso ***[shaddai]*** como assolação" (Is 13.6). Noutros textos, porém, a ênfase parece recair em Deus como aquele que é auto-suficiente em tudo: "O Deus Todo-poderoso ***['El Shaddai]*** me apareceu em Luz, na terra de Canaã, e me abençoou, e me disse: Eis que te farei frutificar e multiplicar" (Gn 48.3,4; ver também 49.24). Os eruditos usualmente optam por traduzir ***'El Shaddai*** como "Todo-poderoso" ou "Onipotente", reconhecendo a capacidade de Deus em abençoar ou castigar, conforme a situação, posto que ambas as características encontram-se incluídas no caráter e no poder que é peculiar a esse nome.

Outras aposições ajudam a revelar o caráter de Deus. Sua natureza exaltada é demonstrada em ***'El 'Elyon,*** "Deus Altíssimo" (Gn 14.22; Nm 24.16;Dt 32.8).[22] A natureza eterna de Deus é representada por ***'El 'Olam,*** "perpétuo" ou "eterno"; quando Abraão se estabeleceu em Berseba, "invocou lá o nome do SENHOR, Deus eterno" (Gn 21.33; cf. SI 90.2). Todos os que vivem sob o domínio do pecado e que precisam da libertação, invocam ***'Elohim yish'enu,*** "Deus nosso Salvador" (1 Cr 16.35; SI 65.5; 68.19; 79.9).

O profeta Isaías foi grandemente usado pelo Senhor para falar aos seus contemporâneos tanto palavras de juízo como de consolação. Tais palavras não resultavam de especulações, nem de análise feita por alguém sobre a condição social do povo. O profeta ouviu o recado do Deus que se revelou. Seu comissionamento, em Isaías 6, pode ajudar-nos a conhecer um pouco mais sobre sua Pessoa. Ali, Deus se revelou exaltado num trono real. O comprimento das suas vestes confirmava a sua majestade. Os serafins declaravam a sua santidade[23] e pronunciavam o nome pessoal de Deus: ***Yahweh.***

O nome ***Yahweh*** aparece 6.828 vezes em 5.790 versículos no Antigo Testamento,[24] e é a designação mais freqüente de Deus na Bíblia. E provável que esse nome se derive do verbo hebraico que significa "tornar-se", "acontecer", "estar presente".[25] Quando Moisés tinha diante de si o dilema de como convencer os escravos hebreus a acolhê-lo como mensageiro da parte de Deus, quis saber o nome do Senhor. A forma que sua pergunta assume é realmente uma busca da descrição do caráter, e não de um título (Ex 3.11-15). Moisés não estava perguntando: "Como te chamarei?" mas: "Qual é o teu caráter; como és tu?" Deus respondeu: "EU SOU O QUE SOU" ou "SEREI O QUE SEREI" (v. 14). Em hebraico ***'ehyeh 'asher 'ehyeh*** indica a existência em ação.[26]

Na frase seguinte, Deus se identifica como o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, que doravante será conhecido como ***YHWH.***[27] Essa expressão hebraica, que consiste de quatro consoantes, é conhecida como o Tetragrama, e é usualmente traduzida nas nossas Bíblia como SENHOR (em letras maiúsculas). O senhorio, porém, não é realmente um aspecto essencial desse termo.[28] Pelo contrário: é uma declaração de que Deus é alguém que tem existência em si mesmo (o EU SOU ou EU SEREI), que faz com que todas as coisas venham à existência, e que optou por escolher um povo para si, estando fielmente ao seu lado.

Nos tempos do Antigo Testamento, esse nome era pronunciado livremente pelos israelitas. O terceiro mandamento (Ex 20.7) era claro: "Não tomarás o nome do SENHOR ***(YHWH),*** teu Deus, em vão". Este nome não podia ser citado levianamente, visando prestígio ou vantagens imerecidas.

No decorrer dos séculos, porém, os escribas e rabinos desenvolveram uma estratégia para sustentar tal proibição. Inicialmente, os escribas escreviam a palavra hebraica ***'adonai,*** "meu Senhor", "meu Mestre", na margem do rolo, todas as vezes que a palavra ***YHWH*** aparecia no texto inspirado das Escrituras. Sinais avisavam que se devia ler ***'adonai*** em vez do Nome Santo que se encontrava no texto bíblico. A idéia era que se ninguém pronunciasse o Nome Santo, este não poderia ser tomado em vão. Mas esse método não era infalível, e alguns leitores pronunciavam o Nome (sem querer) ao lerem as Escrituras publicamente na sinagoga. Mas a grande reverência pelo texto bíblico impedia que os escribas e rabinos chegassem ao ponto de retirar deste o nome divino, ***YHWH,*** e substituí-lo por termos menos importantes, como é o caso de ***'adonai.***[19]

Finalmente, os rabinos concordaram em colocar vogais no texto hebraico (uma vez que o texto inspirado consistia, originalmente, só de consoantes). Tiraram as vogais de ***'adonai*** e as

modificaram para ajustar-se às exigências gramaticais de ***YHWH,*** encaixando-as entre as consoantes do Nome Divino. E, assim, foi criada a forma híbrida YeHoWaH. As vogais serviriam, então, para lembrar o leitor a pronunciar ***'Adonai.*** Algumas Bíblias transliteram essa forma híbrida por "Jehovah" (aportuguesado "Jeová"), criando uma palavra composta com as consoantes de um nome pessoal e as vogais de um título que nunca teve existência real na língua hebraica.

Já nos tempos do Novo Testamento, o costume de substituir o Nome inefável por "Senhor" foi aceita por seus escritores (e nisto foram seguidos em muitas traduções modernas da Bíblia). Assim é aceitável. Mas devemos ensinar e pregar que o caráter do "Senhor/Yahweh/Eu Sou/Eu Serei" é a sua presença ativa e fiel. Se "Yahweh" for a pronúncia original, o significado gramatical seria "aquele que continuamente causa a existência". "Porque todos os povos andarão, cada um em nome do seu deus; mas nós andaremos no nome do SENHOR ***[Yahweh],*** nosso Deus, eternamente e para sempre" (Mq 4-5).

Os serafins, na visão de Isaías, combinam o nome pessoal do Deus de Israel com o substantivo descritivo ***tseva'oth,*** "exércitos" ou "hostes".[30] Essa combinação entre ***Yahweh*** e ***tseva'oth*** ocorre em 248 versículos da Bíblia (62 vezes em Isaías, 77 em Jeremias, 53 em Zacarias) e é usualmente traduzida por "SENHOR dos Exércitos" (Jr 19.3; Zc 3.9,10). Trata-se da afirmação de que ***Yahweh*** (aportuguesado Javé) era o verdadeiro líder dos exércitos de Israel, bem como das hostes dos céus, inclusive os anjos e as estrelas, reinando universalmente como Supremo Comandante do universo inteiro. A forma como é empregada a expressão em Isaías 6.3, contrapõe-se ao postulado das nações em derredor de que cada deus regional era o deus guerreiro que mantinha domínio exclusivo naquele país. Mesmo se Israel fosse derrotado, não seria porque Javé era mais fraco do que outro deus guerreiro, mas porque Javé estava usando os exércitos dos países vizinhos (que Ele mesmo criara) para castigar o seu povo impenitente.

No Oriente Médio antigo, o rei também era o líder de, todas as operações militares. Por isso, esse título, ***Yahweh Tseva'oth, é*** outra maneira de exaltar a realeza de Deus: "Levantai, ó portas, as vossas cabeças; levantai-vos, ó entradas eternas, e entrará o Rei da Glória. Quem é este Rei da Glória? O SENHOR dos Exércitos ***[Yahweh Tseva'oth],*** ele é o Rei da Glória" (SI 24.9,10).

Os serafins, na visão de Isaías, também confessam que "toda a terra está cheia da sua glória". Esta glória (hb. ***kavodti)*** contém o conceito de posição privilegiada. O uso do vocábulo "glória", neste contexto, indica alguém que possui uma posição de grande destaque, publicamente reconhecida. Essa "glória" pertence a quem é honrado, impressionante e digno de respeito.

A revelação que Deus faz de si mesmo está relacionada ao seu propósito de habitar entre os seres humanos. Ele deseja que a sua realidade e o seu esplendor sejam devidamente conhecidos. Mas isso é possível somente quando as pessoas compreedem a qualidade indelével de sua santidade (inclusive a importância de cada um dos seus atributos), e se revestem de fé e de obediência a fim de que essa faceta do caráter divino seja nelas manifestada. Deus não se manifesta de modo físico, porém muitos cristãos podem testemunhar da sensação subjetiva e espiritual de haverem experimentado a presença poderosa do Senhor. E exatamente essa a experiência de Isaías. Somente Deus é digno de toda a grandeza, da glória, do reino e do poder. Mas não é somente essa única reputação divina que enche a terra; a própria realidade de sua presença e a plena posição de destaque de sua glória acham-se por toda a parte (cf.2 Co 4.17).

O desejo de Deus é que todas as pessoas reconheçam expontaneamente a sua glória. Ele habitou progressivamente em glória entre os seres humanos; primeiramente, na coluna de fogo e de nuvem, no Tabernáculo, no Templo em Jerusalém, e posteriormente, na carne, como seu Filho, Jesus de Nazaré. E, agora, em nós, pelo seu Espírito Santo. "Vimos a sua glória, como a glória do Unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1.14). Hoje, temos a certeza de que todos somos templo do Espírito Santo de Deus (1 Co 3.16,17).

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 arbustros, Abraão chamou aquele local de ***Yahweh yireh,*** "o SENHOR proverá" (v. 14).[31]

A fé de Abraão, contudo, ía além de uma simples confissão de que Deus apenas provê o material. Para o patriarca, Deus era aquEle que estava pessoalmente envolvido e disposto a dar uma solução ao problema. E este foi resolvido ao prover Deus um substituto para Isaque, como oferta sacrificial aceitável. Depois do acontecido, podemos testificar que o Senhor realmente provê. Mas Abraão, mesmo durante a subida ao monte, estava confiante de que Deus iria prover uma solução, pois tinha assegurado aos servos que tanto ele quanto Isaque voltariam. A fé de Abraão permitiu que ele se lançasse por completo aos cuidados de Deus. Pois acreditava que o Senhor era capaz de dar uma solução para todo e qualquer problema, segundo a sua sabedoria e seus propósitos. Mesmo que isso envolvesse o sacrifício de seu filho, Deus o ressuscitaria dentre os mortos (ver Hb 11.17-19).

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. ***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 (SI 95.6).

Os hebreus, no deserto, experimentariam o cuidado de ***Yahweh roph'ekha,*** "o Senhor teu médico" ou "o Senhor que te sara", se escutassem e obedecessem aos seus mandamentos (Ex 15.26).[32] Desta maneira, conseguiriam evitar as pragas e as enfermidades que Deus enviara sobre o Egito. Nosso Senhor, pela sua natureza, é quem cura aqueles que se submetem ao seu poder e à sua vontade.

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" (Ex 17.15). A bandeira servia de baliza para o reagrupamento durante a batalha ou em qualquer outra atividade coletiva.[33] Essa função da bandeira aparece simbolicamente na serpente de bronze erguida numa haste, e no Salvador, que serviria de bandeira para os povos (Nm 21.8,9; Is 62.10,11; Jo 3.14; Fp 2.9).

Quando Deus falou a Gideão, este edificou um altar a ***Yahweh Shalom:*** "O Senhor é Paz" (Jz 6.23). A essência do Deus de paz é inteireza, integridade, harmonia, realização, no sentido de lançar mão daquilo que é incompleto ou quebrado e deixá-lo completo mediante um ato soberano.[34] Podemos enfrentar desafios difíceis, assim como aconteceu a Gideão ao confrontar os midianitas, sabendo que Deus nos outorga paz: essa é uma das maneiras de Ele manifestar a sua natureza.

O povo de Deus precisa de um protetor e provedor. E, assim, Deus se revelou como ***Yahweh ro'i,*** "o SENHOR é meu pastor" (SI 23.1). Todos os aspectos positivos do pastoreio no Oriente Médio antigo acham-se aplicados ao Senhor (guiar, alimentar, defender, cuidar, curar, treinar, corrigir e dispor-se a morrer pelas ovelhas, se necessário for).

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). E da natureza divina agir com justiça e juízo para que nos coloquemos diante dEle como justos. Deus torna-se a norma e o padrão para pautarmos a nossa vida. Pois se Ele fez de Cristo, "que não conheceu pecado", "pecado por nós" (2 Co 5.21), podemos, então, ser participantes de sua promessa que nos declara justos. "Mas vós sois dele, em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção" (1 Co 1.30).

Uma das maneiras de Deus demonstrar o seu propósito em ter um relacionamento com o seu povo é mediante a sua descrição como "Pai". 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).

Os aspectos específicos da paternidade divina, sempre enfatizados, incluem a criação (Dt 32.6), a responsabilidade pela redenção (Is 63.16), a formação de uma nova personalidade (Is 64.8), a amizade familiar (Jr 3.4), o repassar a herança (Jr 3.19), a liderança (Jr 3.19), o prestar a honra (Ml 1.6) e estar disposto a castigar a transgressão (Ml 2.10,12). Deus também é visto como Pai de indivíduos específicos, especialmente dos reis Davi e Salomão. No tocante a eles, o Pai está

disposto a castigar o erro (2 Sm 7.14), sem deixar de ser fiel no seu amor (1 Cr 17.13). Acima de tudo, Ele promete ser fiel para sempre, garantindo a sua proteção, como Pai, por toda a eternidade (1 Cr 22.10).

NOMES NO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento oferece uma revelação muito mais clara do Deus Trino e Uno do que o Antigo Testamento. Deus é Pai (Jo 8.54; 20.17), Filho (Fp 2.5-7; Hb 1.8) e Espírito Santo (At 5.3,4; 1 Co 3.16). Grande parte dos nomes, títulos e atributos divinos encaixam-se mais apropriadamente nas categorias de "Trindade", "Cristo" e "Espírito Santo". Por isso, os nomes de Deus serão tratados com mais profundidade nos capítulos específicos deste livro. O que se segue focalizará apenas os nomes e títulos que falam mais diretamente a respeito do único e verdadeiro Deus.

O termo "teologia" deriva-se da palavra grega ***theos.*** Os tradutores da Septuaginta adotaram-na como a palavra apropriada para representar o vocábulo hebraico ***'elohim*** e seus sinônimos correlatos. Os escritores do Novo Testamento seguiram a mesma orientação. ***Theos*** também era o termo genérico para os seres tidos como divinos. Na ilha de Malta, por exemplo, Paulo foi chamado deus por ter sobrevivido à mordida de uma víbora (At 28.6). O termo pode ser traduzido, de acordo com o contexto literário, por "deus", "deuses" ou "Deus", a exemplo do que acontece com o termo hebraico ***'El*** (Mt 1.23; 1 Co 8.5; Gl 4.8). Mesmo assim, o emprego dessa palavra grega não faz a mínima concessão à existência de outros deuses, posto que o contexto literário não é idêntico ao contexto espiritual. Dentro da realidade espiritual, há, um só Ser Divino: "Sabemos que o ídolo nada é no mundo e que não há outro ***[theos],*** senão um só" (1 Co 8.4). Deus tem o direito exclusivo a esse termo, como revelação adicional de si mesmo. Podemos dizer o mesmo a respeito do termo grego ***logos,*** "Verbo" ou "Palavra" Go 1.1,14).[35]

O Antigo Testamento introduz o conceito figurativo de Deus como Pai; o Novo Testamento demonstra como esse relacionamento pode ser plenamente experimentado. Jesus fala frequentemente a respeito de Deus, utilizando termos que caracterizam intimidade. Nenhuma oração no Antigo Testamento dirige-se a Deus como "Pai". Jesus, porém, ao ensinar seus discípulos a orar, esperava deles que adotassem a postura de filhos, e dissessem: "Pai nosso, que estás nos céus, santificado seja o teu nome" (Mt 6.9). Nosso Deus é o "Pai" Todo-poderoso que se acha nos céus (Mt 26.53; Jo 10.29); e Ele utiliza seu poder para conservar, sustentar, chamar, amar, preservar, prover e glorificar (Jo 6.32; 8.54; 12.26; 14.21,23; 15.1; 16.23).

O apóstolo Paulo resumiu a sua própria teologia, focalizando a nossa necessidade de favor e integridade imerecidos. Ele inicia a maioria de suas epístolas com essa declaração de invocação: "Graça e paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo" (Rm 1.7; ver também 1 Co 1.3; 2 Co 1.2; Gl 1.3; etc).

Na filosofia grega, os seres divinos eram descritos como "motor imóvel", "a causa de toda a existência", "a existência pura", "a alma universal" e por outras expressões impessoais. Jesus seguia a forma da revelação do Antigo Testamento, e ensinava que Deus é pessoal. Embora Jesus falasse do Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó (Mc 12.26); do Senhor (Mc 5.19; 12.29; Lc 20.37); do Senhor do céu e da terra (Mt 11. 25); do Senhor da seara (Mt 9.38); do único Deus (Jo 5.44); do Altíssimo (Lc 6.35); do Rei (Mt 5.35) - seu título predileto para Deus era "Pai",[36] que no Novo Testamento é o grego ***pater*** (daí derivam as palavras "patriarca" e "paterno"). Surge uma exceção em Marcos 14.36, onde o termo aramaico ***'abba,*** que Jesus usou para dirigir-se a Deus, foi conservado.[37]

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,*** "O Pai!"[38] e os cristãos gentios estariam exclamando: ***Ho Pater,*** "O 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.[39] Além do mais, caracterizava muito bem o

seu próprio relacionamento com Deus, e também o tipo de relacionamento que Ele queria, em última análise, que os seus discípulos tivessem com o Pai.

A NATUREZA DE DEUS

O Deus onipotente não pode ser plenamente compreendido pelo ser humano, mas nem por isso deixou de se revelar de diversas maneiras e em várias ocasiões a fim de que o venhamos a conhecer. Deus não pode ser compreendido pela mera lógica humana, e nem sequer sua própria existência pode ser comprovada desta maneira. Com isso, queremos dizer que não estamos de forma alguma diminuindo os seus atributos, fazendo uma declaração confessional das nossas limitações e da infinitude divina. Nosso modo de entender a Deus pode ser classificado em duas pressuposições primárias: (1) Deus existe; e (2) Ele se revelou a nós de modo adequado através da sua revelação inspirada. [40]

Não se pode explicar Deus, mas somente crer nEle. Podemos basear a nossa doutrina sobre Deus nas pressuposições já citadas, e nas evidências demonstradas nas Escrituras. Alguns textos bíblicos atribuem à pessoa de Deus qualidades que os seres humanos não possuem, ao passo que outros textos o descrevem em termos de atributos morais que são compartilhados pelos seres humanos ainda que de forma limitada.

A natureza de Deus é identificada com mais frequência por aqueles atributos que não possuem analogia com o ser humano. Deus existe por si mesmo, sem depender de outro ser. Ele é a fonte originária da vida, tanto ao criá-la quanto ao sustentá-la. Deus é espírito; Ele não está confinado à existência material, e é imperceptível ao olho físico. Sua natureza não muda, permanece inalterável. Posto que o próprio Deus é o fundamento do tempo, Ele não pode ser limitado pelo tempo. Ele é eterno, sem começo nem fim. Deus está totalmente consistente dentro de si mesmo. O espaço não pode limitá-lo, pois Ele é onipresente. Deus também é onipotente, pois é poderoso para fazer tudo que esteja de acordo com a sua natureza e segundo os seus propósitos. Além disso, é onisciente; conhece efetivamente todas coisas - passadas, presentes e futuras. Em todos esses atributos, o cristão pode achar o consolo e a confirmação da fé, ao passo que o incrédulo é advertido e motivado a crer.

As evidências bíblicas dos atributos morais de Deus demonstram características que também são encontradas no ser humano. Mas as nossas não passam de pálidos reflexos da magnífica glória demonstrada pelo Senhor. De grande importância, neste grupo, é a santidade de Deus, a sua mais completa perfeição e a sua exaltação sobre todas as criaturas. Nesta sua perfeição fundamental, estão incluídas a sua retidão, que resulta na decretação de leis; e a sua justiça, que resulta na sua execução. O carinho que Deus tem pelos seus filhos é expressado pelo seu amor sacrificial. O amor divino é abnegado, justo e eterno e tem iniciativa própria. Além disso, Ele demonstra benevolência ao sentir e manifestar afeição pela sua criação em geral. Ele demonstra misericórdia ao dirigir sua bondade àqueles que passam necessidades e são surpreendidos por alguma desgraça, e ao suspender o castigo merecido pelo pecador arrependido. Ele também manifesta a sua graça na forma da bondade concedida aos que não têm o mínimo merecimento.

A sabedoria de Deus é vista nos seus propósitos e nos planos que Ele emprega para fazer cumprir tais propósitos. O exemplo primário da sabedoria divina, encarnada e atuante, é a Pessoa e a obra de Jesus. Outras expressões desta sabedoria incluem a paciência pela qual detém seu justo juízo contra os que vivem no pecado, e também a veracidade com que cumpre a sua Palavra, levando-nos a confiar nela e , nas suas ações. Jesus, o Messias de Deus, é a Verdade encarnada. Finalmente, há a perfeição moral da fidelidade. Ele é totalmente fidedigno no cumprimento da sua aliança, confiável ao perdoar, e nunca falha nas suas promessas. Nas suas decisões, é inabalável. A linguagem figurada da rocha é freqüentemente usada para retratar a firmeza de Nosso Senhor e a proteção que Ele nos oferece.

AS OBRAS DE DEUS

Outro aspecto da doutrina de Deus que requer a nossa atenção é o das suas obras. Este aspecto pode ser dividido em: 1) seus decretos 2) sua providência e 3) conservação. Os decretos divinos são o seu plano eterno que, em virtude de suas características, faz parte de um só plano, que é

imutável e eterno (Ef 3.11; Tg 1.17). São independentes e não podem ser condicionados de nenhuma maneira. (SI 135.6). Têm a ver com as ações de Deus, e não com a sua natureza (Rm 3.26). Dentro desses decretos, há as ações praticadas por Deus, pelas quais tem Ele responsabilidade soberana; e também as ações das quais Ele, embora permita que aconteçam, não é responsável.[41] Baseado nessa distinção, torna-se possível concluir que Deus nem é o autor do mal (embora seja o criador de todas criaturas subalternas), nem é a causa derradeira do pecado.

Além disso, Deus está sustentando ativamente o mundo que criou. Na conservação, Ele sustenta a criação através de leis estabelecidas (At 17.25). Na providência, Ele controla todas as coisas existentes no Universo, com o propósito de levar a efeito seu plano sábio e amoroso, de forma que não venha a interferir na liberdades das suas criaturas (Gn 20.6; 50.20; Jó 1.12; Rm 1.24).

Se reconhecermos tudo isso, e se nos deleitarmos no Senhor, meditando na sua Palavra de dia e de noite, receberemos todas as bênçãos divinas, pois entenderemos quem Ele é, como adorá-lo e de que maneira poderemos servi-lo.

Os salmos são de grande ajuda em nossa adoração. Muitos começam com a chamada tradicional hebraica à adoração: Aleluia! que significa: "louvem ao Senhor!" (ver SI 106; 111; 112; 113; 135; 146; 147; 148; 149; 150). Atualmente, esse termo é utilizado como declaração de exaltação. Originalmente, porém, era uma conclamação à adoração divina. Os salmos que começam com essa chamada, usualmente fornecem informações a respeito de Deus, focalizando nEle toda a adoração, e revelam aspectos da sua grandeza que são dignos do louvor.

Servir a Deus começa com o orar em seu nome. Isto implica em reconhecer como é distinta a sua natureza conforme revelada nos seus diversos nomes. Ele se revela a nós a fim de que o glorifiquemos e cumpramos a sua vontade.

PERGUNTAS PARA ESTUDO

1. Quais os obstáculos que enfrentaremos ao expressar a crença na existência de Deus diante daqueles que não compartilham de nossa visão, e de que maneira poderemos vencer tais obstáculos?
2. Como Deus se revela a nós a fim de que o conheçamos?
3. Como nossa experiência atual do tempo afeta nossa maneira de entender a eternidade de Deus?
4. Como a sabedoria de Deus se compara com o conceito humano da sabedoria adquirida?
5. Que papel o sacrifício desempenha no amor manifestado por Deus?
6. De que maneiras específicas você tem experimentado a graça e a misericórdia do Senhor?
7. De quais maneiras a santidade de Deus, conforme descrita nas Escrituras, nos ajuda a evitar o legalismo que as vezes prejudica algumas expressões humanas da santidade?
8. O que os nomes de Deus nos revelam a respeito da personalidade e dos propósitos divinos?

?. De que maneira a característica de Deus, como nosso Pai no Antigo Testamento, se revelou ainda mais no , Novo Testamento?

10. Qual a relação entre a presciência, a predestinação e a soberania de Deus?

CAPÍTULO CINCO

A Santíssima Trindade

Kerry D. McRoberts

O Pai incriado, o Filho incriado: o Espírito Santo incriado.

O Pai incomensurável, o Filho incomensurável: o Espírito Santo incomensurável.

O Pai eterno, o Filho eterno: o Espírito Santo eterno.

E, mesmo assim, não são três eternos: mas um só eterno.[1]

A Trindade é um mistério. A aceitação reverente do que não é revelado nas Sagradas Escrituras faz-se necessário antes de se perguntar a respeito de sua natureza. A glória ilimitada de Deus deve ser uma forma de nos conscientizar com respeito à nossa insignificância em contraste com aquEle que é "sublime e exaltado".

Nosso reconhecimento dos mistérios de Deus, especialmente da Trindade, exige que abandonemos a razão? Nada disso. Na Bíblia, de fato, há muitos mistérios, mas "o cristianismo, como 'religião revelada', centraliza-se na revelação e a revelação (segundo sua própria definição) torna manifesto em vez de ocultar":[2]

A razão se vê diante de uma pedra de tropeço quando confrontada pela natureza paradoxal da doutrina trinitariana. "Mas", asseverou Martinho Lutero, de modo enérgico, "posto que se baseie claramente nas Escrituras, a razão precisa conservar-se em silêncio sobre o assunto; devemos tão-somente crer".[3]

Por isso, 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.[4] Não estamos, pois, tentando explicar Deus, mas, sim, considerar as evidências históricas que estabelecem a identidade de Jesus como homem e também como Deus (em virtude dos seus atos milagrosos e do seu caráter divino) 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".[5]

Historicamente, a Igreja formulou a doutrina da Trindade em razão do grande debate a respeito do relacionamento entre Jesus de Nazaré e o Pai. Três Pessoas distintas - o Pai, o Filho e o Espírito Santo - são manifestadas nas Escrituras como Deus, ao passo que a própria Bíblia sustenta com tenacidade o ***Sh^{e}ma*** judaico: "Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR" (Dt 6.4).[6]

A conclusão, baseada nas Escrituras, é que o Deus da Bíblia é (nas palavras do Credo Atanasiano) "um só Deus na Trindade, e a Trindade na Unidade". Isso soa irracional? Semelhante acusação contra a doutrina da Trindade pode ser, por si mesma, classificada de irracional: "Irracional é suprimir a evidência bíblica em favor da Trindade para favorecer a Unidade, ou a evidência em favor da Unidade para favorecer a Trindade".[7] "Nossos dados devem ter precedência sobre nossos modelos - ou, melhor, nossos modelos devem refletir de modo sensível a gama inteira dos dados".[8] Por isso, nosso olhar metodológico deve estar baseado na Bíblia no que diz respeito à relação tênue entre a unidade e a trindade para não polarizarmos a doutrina da Trindade num dos dois extremos: a supressão das evidências em favor da unidade (o que resultaria no unitarianismo, ou seja: que reconhece em Deus somente uma única pessoa) ou o abuso das evidências em favor de triunidade (o que resultaria no triteísmo - três deuses separados).

Uma análise objetiva dos dados bíblicos no tocante ao relacionamento entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, revela que essa grandiosa doutrina não é uma noção abstrata, mas, na realidade, uma verdade revelada. Por isso, antes de considerarmos o desenvolvimento histórico e a formulação da teologia trinitariana, examinaremos as evidências bíblicas nas quais a doutrina se fundamenta.

EVIDÊNCIAS BÍBLICAS PARA A DOUTRINA

O ANTIGO TESTAMENTO

Deus, no Antigo Testamento, é um só Deus, que se revela pelos seus nomes, pelos seus atributos e pelos seus atos.[9] Mesmo assim, o Antigo Testamento lança alguma luz sobre a pluralidade (uma distinção de Pessoas) na Deidade: "Façamos o homem à ***nossa*** imagem, conforme a ***nossa*** semelhança" (Gn 1.26).[10] Que Deus não poderia estar conversando com anjos, ou com outros seres não-identificados, fica evidente no versículo 27 que se refere à criação do homem "à imagem de Deus". O contexto indica uma comunicação interpessoal divina, que requer uma unidade de Pessoas na Deidade.

Outras distinções pessoais na Deidade são reveladas nos textos que se referem ao "anjo do SENHOR" (hb. ***Yahweh).*** Esse anjo é distinguido de outros anjos. E pessoalmente identificado com Javé e, ao mesmo tempo, distinguido dEle (Gn 16.7-13; 18.1-21; 19.1-28; 32.24-30. Jacó diz: "Tenho visto a Deus face a face", com referência ao anjo do Senhor). Em Isaías 48.16; 61.1; e 63.9,10, o Messias fala. Numa ocasião, Ele se identifica com Deus e o Espírito em união pessoal como os três membros da Deidade. Mas noutra ocasião, o Messias continua (ainda falando na primeira pessoa) a distinguir-se de Deus e do Espírito.

Zacarias lança muita luz sobre o assunto ao falar, em nome de Deus, a respeito da crucificação do Messias: "E sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém derramarei o Espírito de graça e de súplicas; e olharão para mim, a quem traspassaram; e o prantearão como quem pranteia por um unigénito; e chorarão amargamente por ele, como se chora amargamente pelo primogênito" (Zc 12.10). Fica claro que o único Deus verdadeiro está falando na primeira pessoa ("mim") com referência a ter sido "traspassado", mas Ele mesmo faz a mudança gramatical da primeira para a terceira pessoa ("ele") com relação aos sofrimentos do Messias pelo fato de ter sido "traspassado". A revelação da pluralidade na Deidade fica bem evidente nesse texto bíblico.

Assim saímos das sombras e prefigurações do Antigo Testamento para a luz maior da revelação no Novo Testamento.

O NOVO TESTAMENTO

João começa o prólogo do seu Evangelho com a revelação do Verbo:[11] "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus" (Jo 1.1). B. F. Westcott observa que, aqui, João leva nossos pensamentos para além do começo da Criação, no tempo, para a eternidade.[12] O verbo "era" (gr. en, pretérito imperfeito de ***eimi,*** "ser") aparece três vezes nesse versículo e, mediante todo o versículo, o apóstolo transmite a idéia de que nem Deus, nem o Verbo (gr. ***Logos),*** tem começo; sempre existiram em conjunto, e assim continua.[13]

A segunda parte do versículo continua: "E o Verbo estava com Deus ***[pros ton theon]".*** O ***Logos*** existe com Deus, em perfeita comunhão, por toda a eternidade. A palavra ***pros*** (com) revela o relacionamento "face a face" que o Pai e o Filho sempre compartilharam.[14] A frase final de João é uma declaração nítida da divindade do Verbo: "E o Verbo era Deus".[15]

João continua a revelar-nos que o Verbo entrou na História (1.14) como Jesus de Nazaré, sendo Ele mesmo "o Único Deus, que está ao lado do Pai".[16] E o Verbo tornou o Pai conhecido (1.18). O Novo Testamento revela, ainda que, pelo fato de Jesus Cristo ter compartilhado da glória de Deus desde toda a eternidade (Jo 17.5), Ele é objeto da adoração reservada somente a Deus: "Para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus e na terra, e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus" (Fp 2.10,11; ver também Ex 20.3; Is 45.23; Hb 1.8).

Foi através do Verbo eterno, Jesus Cristo, que Deus Pai criou todas as coisas (Jo 1.3; Ap 3.14).[17] Jesus se identifica como o soberano "Eu sou" (Jo 8.58; cf. Êx 3.14).[18] Em João 8.59, os judeus sentiram-se impulsionados a pegar em pedras para matar a Jesus em virtude dessa refyindicação. Tentaram fazer a mesma coisa mais tarde depois de haver Ele declarado em João 10.30: "Eu e o Pai somos um". Os judeus que o escutaram consideraram-no blasfemo: "Sendo tu homem, te, fazes Deus a ti mesmo" (Jo 10.33; cf. Jo 5.18).

Paulo identifica Jesus como o Deus que provê todas as coisas: "Ele é antes de todas a coisas, e todas as coisas subsistem por ele" (Cl 1.17). Jesus é o "Deus Forte" que reinará como Rei no trono de Davi, e o tornará eterno (Is 9.6,7). Seu conhecimento é perfeito e completo. Pedro falou assim a nosso Senhor: "Senhor, tu sabes tudo" (Jo 21.17). O próprio Cristo disse: "Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27; cf. Jo 10.15).[19]

Jesus agora está presente em todos os lugares (Mt 18.20), e é imutável (Hb 13.8). Ele compartilha este título com o Pai: "o Primeiro e o Último" (Ap 1.17; 22.13). Jesus é o nosso Redentor e Salvador (Jo 3.16,17; Hb 9.28; 1 Jo 2.2), nossa Vida e Luz (Jo 1.4), nosso Pastor (Jo 10.14; 1 Pe 5.4), aquele que nos justifica (Rm 5.1), e que virá em breve como "REI DOS REIS E SENHOR DOS SENHORES" (Ap 19.16). Jesus é a Verdade (Jo 14.6) e o Consolador, cujo conforto e ajuda transbordam em nossa vida (2 Co 1.5). Isaías também o chama nosso "Conselheiro" (Is 9.6), e Ele é a Rocha (Rm 9.33; 1 Co 10.4). Ele é santo (Lc 1.35) e habita naqueles que lhe invocam o nome (Rm 10.9,10; Ef 3.17).

Tudo quanto se pode dizer a respeito de Deus Pai, também pode ser dito a respeito de Jesus Cristo. "Em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2.9). "Cristo... é sobre todos, Deus bendito eternamente" (Rm 9.5). Jesus falou de sua plena igualdade com o Pai: "Quem me vê a mim vê o Pai... estou no Pai, e o Pai, em mim" (Jo 14.9-11).

Jesus reivindicava plena divindade para o Espírito Santo: "E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, para que fique convosco para sempre" (Jo 14-16).[20] Ao chamar o Espírito Santo ***allon parakleton*** ("outro ajudador do mesmo tipo que Ele mesmo"),[21] Jesus afirmou que tudo quanto pode ser afirmado a respeito de sua natureza pode ser dito a respeito do Espírito Santo. Por isso, a Bíblia dá testemunho da divindade do Espírito Santo como a Terceira Pessoa da Trindade.

O Salmo 104.30 revela o Espírito Santo como o Criador: "Envias o teu Espírito, e são criados, e assim renovas a face da terra". Pedro se refere a Ele como Deus (At 5.3,4), e o autor da Epístola aos Hebreus chama-o "Espírito eterno" (Hb 9.14).

A exemplo de Deus, o Espírito Santo possui os atributos da Deidade. Ele tem conhecimento de todas as coisas: "O Espírito penetra todas as coisas, ainda as profundezas de Deus... Ninguém sabe as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus" (1 Co 2.10,11). Ele está presente em todos os lugares (SI 139.7,8). Embora o Espírito Santo distribua dons entre os cristãos, Ele mesmo permanece sendo "um só" (1 Co 12.11); Ele é constante na sua natureza. Ele é a Verdade (Jo 15.26; 16.13; 1 Jo 5.6). Ele é o Autor da Vida (Jo 3.3-6; Rm 8.10) mediante o renascimento e a renovação (Tt 3.5) e nos sela para o dia da redenção (Ef 4.30).

O Pai e nosso Santificador (1 Ts 5.23), Jesus Cristo é nosso Santificador (1 Co 1.2), e o Espírito Santo é nosso Santificador (Rm 15.16). O Espírito Santo é nosso "Conselheiro" (Jo 14.16,26; 15.26), e habita naqueles que o temem (Jo 14.17; 1 Co 3.16,17; 6.19; 2 Co 6.16). Em Isaías 6.8-10, o profeta indica que Deus está falando, e Paulo atribui a mesma passagem ao Espírito Santo (At 28.25,26). No que tange a isso, João Calvino observa: "Realmente, onde os profetas usualmente dizem que as palavras que pronunciam são as do Senhor dos Exércitos, Cristo e os apóstolos as atribuem ao Espírito Santo [cf. 2 Pe 1.21]". Calvino conclui: "Segue-se, portanto, que quem é o autor preeminente das profecias é verdadeiramente Jeová ***[Yahweh]".***[22]

"O conceito do Deus Trino e Uno acha-se somente na tradição judaico-cristã".[23] Esse conceito não surgiu mediante a especulação dos sábios deste mundo, mas através da revelação outorgada passo a passo na Palavra de Deus. Em todos os escritos dos apóstolos, a Trindade é implícita e tomada como certa (Ef 1.1-14; 1 Pe 1.2). Fica claro que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, existem eternamente como três Pessoas distintas, mas as Escrituras também revelam a unidade[24] dos três membros da Deidade.[25]

As Pessoas da Trindade têm vontades separadas, porém nunca conflitantes (Lc 22.42; 1 Co 12.11). O Pai fala ao Filho, empregando o pronome da segunda pessoa do singular: "Tu és meu Filho amado; em ti me tenho comprazido" (Lc 3.22). Jesus se oferece ao Pai pelo Espírito (Hb 9.14). Declara que veio "não para fazer ***a minha vontade,*** mas ***a vontade daquele que me enviou" (Jo*** 6.38).

O nascimento virginal de Jesus Cristo revela o interrelacionamento entre os três membros da Trindade. O relato de Lucas diz: "E, respondendo o anjo, disse-lhe: Descerá sobre ti o ***Espírito Santo,*** e a virtude do ***Altíssimo*** te cobrirá com a sua sombra; pelo que também o Santo, que de ti há de nascer, será chamado ***Filho de Deus"*** (Lc 1.35).

O único Deus é revelado como a Trindade na ocasião do batismo de Jesus Cristo. O Filho subiu das águas. O Espírito Santo desceu como pomba. O Pai falou dos Céus (Mt 3.16,17). Por ocasião da criação, a Bíblia menciona o envolvimento do Espírito (Gn 1.2). O autor da Epístola aos Hebreus, porém, declara explicitamente que o Pai é o Criador (Hb 1.2), e João demonstra que a criação foi realizada "por meio do"[26] Filho (Jo 1.3; Ap 3.14). Quando o apóstolo Paulo anuncia aos atenienses que Deus "fez o mundo e tudo que nele há" (At 17.24), a única conclusão a que podemos razoavelmente chegar (juntamente com Atanásio) é que Deus é "um só Deus na Trindade, e a Trindade na Unidade".

A ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos é outro exemplo notável do relacionamento dentro da Deidade Trina e Una na redenção. Paulo declara que o Pai de Jesus Cristo ressuscitou nosso Senhor dentre os mortos (Rm 1.4; cf. 2 Co 1.3). Jesus, contudo, declarou enfaticamente que ressuscitaria seu próprio corpo da sepultura na glória da ressurreição (Jo 2.19-21). Noutro texto, Paulo declara que Deus, mediante o Espírito Santo, ressuscitou Cristo dentre os mortos (Rm 8.11; cf. Rm 1.4). Lucas coroa teologicamente a ortodoxia trinitariana ao registrar a proclamação do apóstolo Paulo aos atenienses de que o único Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos (At 17.30,31).

Jesus coloca os três membros da Deidade no mesmo plano ao ordenar aos seus discípulos: "Ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo" (Mt 28.19).

O apóstolo Paulo, judeu monoteísta treinado pelo grande erudito rabínico Gamaliel, hebreu de hebreus; segundo a lei, fariseu (Fp 3.5), deu o carimbo definitivo à teologia trinitariana, conforme revela a sua saudação à igreja em Corinto: "A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com vós todos" (2 Co 13.14).[27] Os dados oferecidos pela Bíblia levam-nos decididamente à conclusão de que, dentro da natureza do único Deus verdadeiro, há três Pessoas, sendo que cada uma é co-eterna, co-igual e co-existente.

O teólogo ortodoxo subordina humildemente os seus pensamentos sobre a teologia trinitariana aos dados revelados na Palavra de Deus de maneira bem semelhante ao físico quântico ao formular a teoria paradoxal das partículas de ondas:

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 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 ondulatórios [grifos nossos]. Um elétron é um Pwh.*[28]

A analogia entre a Trindade e o Pwh ilustra muito bem as precauções preliminares desse capítulo, ou seja: 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. A Escritura, e tãosomente ela, é o ponto de partida para a teologia da Igreja Cristã.

A FORMULAÇÃO HISTÓRICA DA DOUTRINA

Embora Calvino estivesse falando de outro assunto doutrinário, sua advertência é igualmente aplicável à formulação trinitariana: "Se alguém, sem muita autoconfiança, tentar desvendar os seus mistérios, não conseguirá satisfazer a sua curiosidade, e entrará num labirinto do qual não achará nenhuma saída".[29]

De fato, 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.[30]

Os quatro primeiros séculos da Igreja Cristã eram dominados por um único tema: o conceito cristológico de ***Logos.***[31] Esse conceito é exclusivamente joanino, e se acha no prólogo do Evangelho de João e na sua Primeira Epístola. A controvérsia eclesiástica daqueles tempos focalizava-se na pergunta: "O que João quer dizer com seu uso da palavra ***Logos?"*** A controvérsia atingiu seu auge no século IV, no Concílio de Nicéia (325 d.C).

No século II, os pais apostólicos tinham uma cristologia pouco desenvolvida. O relacionamento entre as duas naturezas em Cristo, a humana e a divina,[32] não é claramente articulado nas suas obras. A doutrina da Trindade aparece de forma subentendida nos seus tratados de cristologia, porém não explícita.

Os grandes defensores da fé que havia na Igreja Primitiva (Irineu, Justino Mártir) referiam-se a Cristo como o ***Logos*** eterno. Nessa época, porém, o conceito do ***Logos*** parece ter sido entendido como um poder ou atributo eterno de Deus que, de alguma maneira, inexplicável, habita em Cristo. Um conceito de ***Logos*** eternamente pessoal, em íntima relação com o Pai, ainda não havia sido definido ainda.

IRINEU CONTRA OS GNÓSTICOS

Entramos no labirinto eclesiástico do desenvolvimento histórico da teologia trinitariana, seguindo nos passos de Irineu. Ele era bispo de Lião, na Gália, e discípulo de Policarpo que, por sua vez, era discípulo do apóstolo João.[33] Em Irineu, portanto, temos um vínculo direto com a doutrina apostólica.

Irineu começou a participar de debates teológicos em fins do século II. E mais conhecido por causa dos seus argumentos contra os gnósticos.[34] Sua grande obra, ***Contra Heresias,*** tem sido uma fonte primária de defesa contra as influências espiritualmente malogradas do gnosticismo.

Irineu encaminhou a Igreja, positivamente, ao declarar a unicidade de Deus, que é o Criador dos céus e da terra. Seu compromisso com o monoteísmo protegeu a Igreja contra o perigo do politeísmo, que a levaria a um beco sem saída. Irineu também foi cauteloso no que se refere à especulação gnóstica quanto à maneira de o Filho ter sido gerado pelo Pai.[35]

Os gnósticos especulavam continuamente a respeito da natureza de Cristo e da sua relação com o Pai. Alguns gnósticos classificavam Cristo no seu panteão de ***eões*** (intermediários espirituais entre a Mente Divina e a Terra), e nisto, trivializavam a sua divindade. Outros (docetistas)[36] negavam a plena humanidade de Cristo, insistindo que Ele não poderia ter se encarnado (apenas ***parecia*** ser um homem) e sofrer e morrer na Cruz (cf. Jo 1.14; Hb 2.14; 1 Jo 4.2,3).

Irineu resistia fervorosamente os ensinos dos gnósticos, mediante uma cristologia desenvolvida de modo impressionante, enfatizando tanto a plena humanidade de Jesus Cristo, quanto a sua plena divindade. Na sua defesa da cristologia, Irineu respondeu aos gnósticos com duas frases cruciais que posteriormente reapareceram em Calcedônia[37]: ***"Filius dei filius hominis factus:*** (o Filho de Deus tornou-se filho do homem), e ***Jesus Christus vere homo, vere deus:*** (Jesus Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus)".[38]

Declarações assim exigiam um conceito pelo menos rudimentar do trinitarismo. De outra forma, a alternativa teria sido o diteísmo (dois deuses) ou o politeísmo (muitos deuses). Declara-se, todavia, que Irineu subentendeu um "trinitarianismo econômico". Noutras palavras: "Ele só lida com a divindade do Filho e do Espírito no contexto da sua revelação e atividade salvífica, ou seja: no contexto da 'economia' (plano) da salvação".[39]

TERTULIANO CONTRA PRAXEAS

Tertuliano, o "bispo pentecostal de Cartago" (160 - c. de 230), fez contribuições de valor inestimável para o desenvolvimento da ortodoxia trinitariana. Adolph von Harnack, por exemplo, insiste que foi Tertuliano que preparou o terreno para o desenvolvimento subsequente da doutrina trinitariana ortodoxa.[40]

O tratado de Tertuliano, "Contra Praxeas", contém 50 páginas de polêmica vigorosa contra um certo Praxeas que, supostamente, introduziu em Roma a heresia do monarquianismo ou do patripassianismo.[41]0 monarquianismo ensina a existência de um só Monarca, que é Deus. Por conseguinte, é negada a plena divindade do Filho e do Espírito. No entanto, 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. Por isso, segundo Tertuliano disse a respeito de Praxeas: "Ele tinha expelido a profecia e introduzido a heresia, tinha exilado o Paracleto e crucificado o Pai".[42]

Tertuliano informa-nos que, enquanto a heresia de Praxeas varria a Igreja, os crentes de uma forma geral continuavam vivendo na sua simplicidade doutrinária.[43] Embora estivesse resoluto quanto a advertir a Igreja contra os perigos do monarquianismo, entrou ná controvérsia em cima da hora, quando a heresia estava se tornando predominante no pensamento dos cristãos.

A tarefa de Tertuliano foi criar um meio por onde fluíssem as implicações inerentes da teologia trinitariana na consciência da Igreja. Embora Tertuliano seja tido como o primeiro erudito a empregar o termo "Trindade", não é correto dizer que ele "haja inventado" a doutrina, mas, que "escavou" na consciência da Igreja e retirou daí os pensamentos trinitarianos inerentes que já estavam presentes. B. B. Warfield comenta: "Tertuliano tinha de... estabelecer a divindade verdadeira e completa de Jesus... sem criar dois deuses... E considerando o sucesso que conseguiu nesse aspecto, deve ser reconhecido como o pai da doutrina eclesiástica da Trindade".[44]

Tertuliano torna explícito o conceito de uma "Trindade econômica" (semelhante ao conceito de Irineu, mas com uma definição mais explícita). Enfatiza a unidade de Deus, ou seja: que existe uma só substância divina, um só poder divino - sem separação, divisão, dispersão ou diversidade - há, porém, uma distribuição entre as funções, uma distinção entre as Pessoas.

ORÍGENES E A ESCOLA ALEXANDRINA

No século II a.C, Alexandria, no Egito, substituiu Atenas como o centro intelectual do mundo greco-romano. Posteriormente, academias cristãs floresceram nessa cidade. Alguns dos maiores estudiosos da Igreja antiga pertenciam à escola alexandrina.

A Igreja avançou ainda mais através do labirinto teológico da formulação doutrinária com o trabalho do célebre Orígenes (c. de 185-254). A explicação sobre a eternalidade do ***Logos*** pessoal foi feita pela primeira por Orígenes.[45] Com ele, começou a emergir a doutrina ortodoxa da Trindade, embora não fosse cristalizada na sua formulação (progredindo além do conceito "econômico" de Tertuliano) a não ser no começo do século IV no Concílio de Nicéia (325 d.C).

Opondo-se aos monarquianos (também chamados unitarianos), Orígenes propôs sua doutrina da geração eterna do Filho (chamada ***filiação).*** Ligava essa geração à vontade do Pai, e assim subentendia a subordinação do Filho ao Pai. A conclusão da doutrina da ***filiação*** aconteceu não somente pelas designações "Pai" e "Filho", mas também pelo fato de o Filho ser chamado, de modo consistente, "o Unigénito" (Jo 1.14, 18; 3.16, 18; 1 Jo 4.9).[46]

Segundo Orígenes, o Pai gera eternamente o Filho e, portanto, nunca está sem Ele. O Filho é Deus, porém Ele ***subsiste*** (segundo a linguagem teológica posterior, que se relaciona com a existência de Deus) como uma Pessoa distinta do Pai. O conceito oferecido por Orígenes da geração eterna preparou a Igreja para entender que a Trindade ***subsiste*** em três Pessoas em vez de consistir em três partes.

Orígenes deu expressão teológica ao relacionamento entre o Pai e o Filho (posteriormente afirmada no Concílio de Nicéia) como ***homoousios to patrí:*** "de uma só substância [ou essência] com o Pai".[47] O modo de se entender a personalidade, essencial para a fórmula trinitariana ortodoxa, ainda era imprecisa. O termo latim ***persona,*** que significa "papel" ou "ator", não ajudava no esforço teológico de se entender o Pai, o Filho e o Espírito como três

Pessoas, em vez de meros papéis diferentes de Deus. O conceito teológico de ***hypostases,*** ou seja: da distinção de Pessoas dentro da Deidade (em contraste com a unidade de substância ou de natureza dentro da Deidade, chamada "consubstancialidade" e que se relaciona com a ***homousia),*** permitiu a formulação paradoxal da teologia trinitariana.

A doutrina de Orígenes a respeito da geração eterna do Filho era uma polêmica contra a noção de que houvera um tempo quando o Filho não existia. Seu conceito da "consubstancialidade" ressaltava a igualdade entre o Filho e o Pai. No entanto, surgiram dificuldades no pensamento de Orígenes por causa do conceito da subordinação apresentado na linguagem do Novo Testamento, e da ideia do papel de submissão do Filho em relação ao Pai, embora a plena divindade do Filho fosse ainda mantida. O que é crítico para a nossa compreensão "é entender a subordinação no sentido de que podemos chamar de econômico", e não num sentido que se relacione com a natureza da própria existência de Deus. Por isso: "O Filho submete-se à vontade do Pai e executa o seu plano ***(oikonomia)***, mas não é por isso inferior ao Pai na sua natureza". [48]

Orígenes era inconsistente na sua formulação do relacionamento entre o Pai e o Filho, e às vezes apresentava o Filho como um tipo de deidade de segunda categoria, distinto do Pai quanto à sua Pessoa, mas inferior a Ele quanto à existência. Orígenes ensinava essencialmente que o Filho devia a sua existência à vontade do Pai. Essa ocilação no tocante ao conceito do subordinacionismo provocou uma reação maciça dos monarquianos.

O MONARQUIANISMO DINÂMICO: A PRIMEIRA TENTATIVA FRACASSADA

Os monarquianos procuravam preservar o conceito da unicidade de Deus - a monarquia do monoteísmo. Focalizavam a eternidade de Deus como o único Senhor, ou Soberano, em relação à sua criação.

O monarquianismo apareceu em dois tipos diferentes: Dinâmico e Modalístico. O Monarquianismo Dinâmico (também chamado Monarquianismo Ebionita, Monarquianismo Unitariano ou Monarquianismo Adocionista) antecedeu o Monarquianismo Modalístico.

O Monarquianismo Dinâmico negava qualquer noção de uma Trindade eternamente pessoal. A escola monarquiana dinâmica era representada pelos Alogi,[49] homens que rejeitavam a cristologia do Logos. Os Alogi baseavam a sua cristologia exclusivamente nos Evangelhos Sinóticos, e repudiavam a cristologia do Evangelho de João, porque suspeitavam que havia concepções helenísticas no prólogo do seu Evangelho.

Os monarquianos dinâmicos argumentavam que Cristo não era Deus desde toda a eternidade, mas que se tornara Deus em certo momento do tempo. Embora existissem diferenças de opinião quanto ao momento exato determinado para a deificação do Filho, a opinião generalizada era que a exaltação do Filho ocorreu no seu batismo quando, então, foi ungido pelo Espírito. Cristo, pois, mediante a sua obediência, tornou-se o divino Filho de Deus. Cristo era considerado o Filho adotivo de Deus ao invés de ser tido como o eterno Filho de Deus.

O Monarquianismo Dinâmico também ensinava que Cristo foi exaltado progressivamente, ou dinamicamente, à condição de Deidade. O relacionamento entre o Pai e o Filho era percebido não em termos da sua natureza e existência, mas em termos morais. Ou seja: não se considerava que o Filho possuísse igualdade de natureza com o Pai ***(homoousios: homo*** significa "idêntico" e ***ousios*** significa "essência"). Os monarquianos dinâmicos postulavam que entre Jesus e os propósitos de Deus existe um relacionamento meramente moral. [50]

Um dos defensores antigos do Monarquianismo Dinâmico era o bispo de Antioquia no século III, Paulo de Samosata. Surgiu um grande debate entre a Igreja Oriental e a Escola Antioquiana, de um lado, e a Igreja Ocidental e a Escola Alexandrina, de outro lado. O enfoque do debate era o relacionamento entre o ***Logos*** e o homem Jesus.

Harold O. J. Brown observa que "a forma que o adocionismo do Monarquianismo Dinâmico encontrou para conservar a unidade da Deidade foi sacrificando a divindade de Cristo". [51] O Monarquianismo Dinâmico é, portanto, uma tentativa fracassada de sair do labirinto doutrinário, que termina num beco sem saída, em uma heresia.

Paulo de Samosata teve Luciano como sucessor no Monarquianismo Dinâmico. O aluno mais destacado de Luciano era Ário. Este estava por trás da controvérsia ariana que resultou na

convocação dos bispos em Nicéia e na elaboração do famoso Credo Trinitariano (325 d.C). Antes, porém, de considerarmos o Arianismo, examinemos o segundo tipo de Monarquianismo: o Modalismo.

O MONARQUIANISMO MODALÍSTICO: A SEGUNDA TENTATIVA FRACASSADA

As influências principais que estavam por trás do Monarquianismo Modalístico eram o gnosticismo e o neoplatonismo.[52] 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).

Os monarquianos modalísticos ensinavam que a realidade diminuía-se à medida que uma emanação se distanciava de "O Único". Por isso, a categoria mais baixa da existência seria a matéria física do universo. Embora a matéria ainda fosse considerada parte de "O Único", do qual emana, os modalistas consideravam que ela existia numa forma inferior (influência gnóstica). Pela proposição inversa, pensava-se que a realidade aumentava, ao progredir em direção a "O Único" (também chamado a Mente Divina).

E fácil ver as implicações panteísticas desse conceito da realidade, posto que tudo quanto existe, supostamente tem sua origem nas emanações (modos ou níveis da realidade) da essência do próprio Deus. Alguns modalistas empregavam uma analogia do sol e dos seus raios. Os raios solares são da mesma essência do sol, mas não são o sol. Os modalistas supunham que, quanto mais longe os raios ficam do sol, tanto menos são pura luz solar, e que embora os raios participem da mesma essência do sol, são inferiores a este, sendo meras projeções dele.

A aplicação cristológica dessa cosmovisão identificava Jesus como uma emanação de primeira ordem da parte do Pai, reduzindo-o a um nível abaixo do Pai no tocante à natureza de sua existência ou essência. Embora Jesus fosse considerado a mais sublime ordem de existência à parte de "O Único, Ele não deixava de ser inferior a ele, e dependia dele quanto à sua existência, embora fosse superior aos anjos e à raça humana".

Sabélio (século III) era o maior defensor do monarquianismo modalístico, e o responsável pelo seu maior impacto sobre a Igreja. Originando-se nele a analogia do sol e dos seus raios, negou ser Jesus deidade no mesmo sentido eterno que o Pai o é. Essa ideia levou ao termo teológico ***homoiousios.*** O prefixo ***homoi,*** significa "semelhante", e a raiz, ***ousios,*** significa "essência". Sabélio, portanto, argumentava que a natureza do Filho era apenas semelhante à do Pai; não era portanto idêntica à do Pai.

Sabélio foi condenado como herege em 268, no Concílio de Antioquia. A diferença entre ***homo*** ("idêntico") e ***homoi*** ("semelhante") talvez pareça trivial, mas a letra "i" é a diferença fundamental entre as implicações panteísticas do sabelianismo (confundir Deus com a sua criação) e a plena divindade de Jesus Cristo, à parte da qual ficariam grandemente prejudicadas as doutrinas da salvação. O Monarquianismo Modalístico, ao abandonar a plena Divindade e Personalidade de Cristo e do Espírito Santo, foi também uma tentativa fracassada de sair do labirinto doutrinário.

ARIANISMO: A TERCEIRA TENTATIVA FRACASSADA

Embora Ário fosse aluno de Luciano, e, portanto, participasse da linha do Monarquianismo Dinâmico proclamado por Paulo de Samosata, foi além deles na complexidade teológica. Foi criado em Alexandria, onde também foi ordenado presbítero pouco depois de 311, apesar de ser um discípulo da tradição antioquiana. Nos meados de 318, despertou a atenção de Alexandre, o novo arcebispo de Alexandria. Este o excomungou em 321 por causa de suas opiniões heréticas a respeito da Pessoa, da natureza e da obra de Jesus Cristo.

Ário esforçou-se por ser restaurado à igreja, não por arrependimento, mas a fim de que suas opiniões a respeito de Cristo se tornassem a teologia oficial da Igreja. Nesse esforço, procurou a ajuda de alguns dos seus amigos mais influentes, inclusive Eusébio de Nicomédia e o renomado historiador eclesiástico Eusébio de Cesaréia, bem como vários bispos asiáticos. Continuou

ensinando sem a aprovação de Alexandre. Suas especulações provocaram muitos debates e confusão na Igreja.

Pouco depois da excomunhão de Ário, Constantino passou a ser o único imperador de todo o império romano. Constantino ficou muito desgostoso ao descobrir que a Igreja estava vivendo tamanho caos devido a controvérsia ariana que, inclusive, ameaçava a estabilidade política e religiosa do império. Apressou-se então por convocar o primeiro concílio ecumênico, o Concílio de Nicéia, em 325.

Ário ressaltava que Deus Pai é o único Monarca e, portanto, que só Ele é eterno. Deus é "ingênito", ao passo que tudo o mais, inclusive Cristo, é "gerado". Ário asseverava, incorretamente, que a ideia de ser "gerado" transmite o conceito de ter'sido criado.[53] Ao mesmo tempo, deu-se ao trabalho de separar-se das implicações panteísticas da heresia sabeliana, ao insistir que Deus não tinha nenhuma necessidade interna de criar. Disse, também, que Deus criou uma substância (lat. ***substantia)*** independente, que Ele empregou para criar todas as demais coisas. Essa substância independente, primeiramente criada por Deus, acima de todas as outras coisas, era o Filho.

Ário propôs que a incomparabilidade do Filho é limitada , ao fato de ser a primeira e maior criação de Deus. A encarnação do Filho é concebida, no pensamento ariano, como a união entre a substância criada (o ***Logos)*** com um corpo humano. Ensinava que o ***Logos*** ocupava o lugar da alma dentro do corpo humano de Jesus de Nazaré.[54]

Harnack tem razão ao observar que Ário "é monoteísta rigoroso somente no que diz respeito à cosmologia; como teólogo é politeísta". [55] Ário, noutras palavras, na cosmologia reconhecia uma única Pessoa, que é Deus; mas na prática, estendia a adoração (reservada para Deus somente) a Cristo, o mesmo Cristo que declarara (em outro contexto) ter sido criado.

A cristologia de Ário reduzia Cristo a uma criatura e, como consequência, negava a obra salvífica do Filho de Deus. Com isso, o arianismo foi também uma outra tentativa fracassada de sair do labirinto doutrinário. Pelo contrário, entrou por um corredor sem saída.

A ORTODOXIA TRINITARIANA: SAINDO DO LABIRINTO

Trezentos bispos da Igreja Ocidental (alexandrina) e da Igreja Oriental (antioquiana) reuniram-se em Nicéia,[56] no grande concílio ecumênico, que procuraria definir com precisão teológica a doutrina da Trindade. O propósito do concílio era tríplice: (1) esclarecer os termos usados para articular a doutrina trinitariana; (2) desmascarar e condenar os erros teológicos que estavam presentes em vários seguimentos da Igreja; e (3) elaborar um documento que estivesse em harmonia com os princípios bíblicos e as convicções compartilhadas pela Igreja.

O bispo Alexandre estava pronto para a luta contra Ário. Os arianos estavam confiantes de que seriam vitoriosos. Eusébio de Nicomédia preparou um documento, no qual continha o ponto de vista defendido pelos arianos, que foi, confiantemente, apresentado ainda no início do concílio. Por ter negado a divindade de Cristo, provocou a indignação da maioria dos presentes que, com firmeza, rejeitou o documento. Em seguida, Eusébio de Cesaréia (que não era ariano, embora fosse representante da Igreja Oriental) elaborou durante o debate um credo que se tomaria o modelo para o Nicéia.

O bispo Alexandre (e os alexandrinos em geral) ficou muito preocupado com as opiniões de Ário, pois elas poderiam afetar a salvação pessoal, caso Cristo não fosse plenamente Deus no mesmo sentido que o Pai o é. Para levar o homem à plena reconciliação com Deus, argumentava Alexandre, Cristo forçosamente tem de ser Deus.

O Bispo Alexandre reconhecia a linguagem da subordinação no Novo Testamento, especialmente as referências a Jesus como "Unigénito" do Pai. Indicava que o termo "gerado" deve ser entendido do ponto de vista judaico, pois os que empregavam o termo na Bíblia eram hebreus. O uso hebraico do termo visa ressaltar a preeminência de Cristo. (Paulo fala nestes termos, empregando a palavra "primogênito" não com referência à origem de Cristo, mas aos efeitos salvíficos da sua obra de redenção (ver Cl 1,15,18.)[57]

Alexandre respondeu a Ário, argumentando que a condição de o Filho ser o Unigénito é antecedida nas Escrituras, conforme mostra João 1.14 (o Filho é o Unigénito da parte do Pai), que indica que Ele compartilha da mesma natureza eterna de Deus (assim se harmoniza com a "geração eterna" do Filho, segundo Orígenes) .[58] Aos ouvidos de Ário, que não se retratou, isso soava como um reconhecimento de que Cristo fora criado. Estava se esforçando desesperadamente por livrar a teologia das implicações modalísticas que, segundo as palavras posteriormente atribuídas ao seu opositor principal, Atanásio, incorriam no perigo de "confundir as Pessoas entre si".[59] Era, portanto, crucial fazer a distinção entre Cristo e o Pai.

O bispo Alexandre prosseguiu, declarando que Cristo é "gerado" pelo Pai, mas não no sentido de emanação ou criação. Teologicamente, o grande desafio da Igreja Ocidental era a explicação do conceito de homoousia sem cair na heresia modalística.

Atanásio geralmente recebe o crédito de ter sido o grande defensor da fé no Concílio de Nicéia. A parte maior da obra de Atanásio, porém, foi consumada depois desse grande concílio ecumênico.

Atanásio era inflexível, e embora deposto pelo Imperador em três ocasiões durante sua carreira eclesiástica, lutava com valentia em favor do conceito de Cristo ser da mesma essência ***(homoousios)*** que o Pai, e não meramente semelhante ao Pai quanto à sua essência (homoiousios). Durante o seu turno como bispo e defensor da ortodoxia (conforme revelou ser), era praticamente "Atanásio contra o mundo".

A escola alexandrina acabou triunfando sobre os arianos, e Ario voltou a ser condenado e excomungado. Na fórmula confessionária da doutrina da Trindade em Nicéia, Jesus Cristo é o "Filho Unigénito de Deus; gerado de seu Pai antes da fundação do mundo, Deus de Deus, Luz de Luz, Verdadeiro Deus de Verdadeiro Deus; gerado, não feito; consubstancial com o Pai".[60]

Posteriormente, a Igreja viria a empregar o termo "proceder" em lugar de "geração" ou "gerado", com o propósito de expressar a subordinação salvífica do Filho ao Pai. O Filho procede do Pai. 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. Mesmo assim, o Filho foi "gerado" pelo Pai ou "procedeu" do Pai, e não o Pai do Filho.

Esse "proceder" do Filho em relação ao Pai (já no século VIII, 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. Daí, a "procedência" do Filho estar eternamente no presente, um ato que perdura, nunca terminando. O Filho, portanto, é imutável (não sujeito à mudança, Hb 13.8), assim como o Pai é imutável (Ml 3.6). 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.[61] 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).

Embora a exposição das complexidades linguísticas do Credo de Nicéia pareça frustrante para nós hoje, levando-se em conta a distância de 1.600 anos, 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". A exatidão teológica é crítica, 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".

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 Nicéia foram reafirmadas. Além disso, houve menção explícita do Espírito Santo em termos de deidade, como o "Senhor e Doador da vida, procedente[62] do Pai e do Filho; o qual, com o Pai e o Filho juntamente é adorado e glorificado; o qual falou pelos profetas".[63]

O título "Senhor" (gr. ***kurios)***, empregado nas Escrituras em alguns textos para atribuir e explicitar a divindade, é destinado aqui (no Credo de Nicéia-Constantinopla) ao Espírito Santo. Logo, 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).

As propriedades pessoais (as operações interiores de cada Pessoa dentro da Deidade) atribuídas a cada um dos membros da Trindade são assim entendidas: o Pai é ingênito; o Filho é gerado; e o Espírito Santo procede dEles. A insistência nessas propriedades pessoais não é tentar explicar a Trindade, mas fazer a distinção entre as fórmulas ortodoxas trinitarianas e as fórmulas heréticas modalísticas.

As distinções entre os membros da Deidade não se referem à sua essência ou substância, mas ao relacionamento. Noutras palavras: a ordem de existência na Trindade, no tocante ao ser essencial de Deus, está espelhada na Trindade salvífica. "São, portanto, três, não na posição, mas no grau; não na substância, mas na forma; não no poder, mas na sua manifestação".[64]

O processo contínuo da pesquisa da natureza do Deus vivo cede lugar, a essa altura, à adoração. Juntamente com os apóstolos, os pais da igreja, os mártires e os maiores teólogos no decurso da história da Igreja, temos de reconhecer que "toda a boa teologia termina com uma doxologia", (cf. Rm 11.33-36). Considere esse hino clássico de Reginald Heber:

Santo! Santo! Santo! Deus Onipotente!
Tuas obras louvam teu nome com fervor;
Santo! Santo! Santo! Justo e compassivo!
Es Deus triúno, excelso Criador!

A TRINDADE E A DOUTRINA DA SALVAÇÃO

As opiniões não-trinitarianas, tais como o modalismo e o arianismo, reduzem a doutrina da salvação a uma charada divina. Todas as convicções cristãs básicas que se centralizam na obra da Cruz pressupõem a distinção pessoal dos membros da Trindade. Refletindo, podemos perguntar se é necessário crer na doutrina da Trindade para ser salvo. A resposta histórica e teológica é que a Igreja não tem usualmente exigido uma declaração explícita de fé na doutrina da Trindade para a pessoa ser batizada. Mas a Igreja certamente espera uma fé implícita no Deus Trino e Uno como aspecto essencial do nosso relacionamento pessoal com os papéis distintivos de cada uma das Pessoas da Deidade, na obra salvífica em prol da humanidade.

A doutrina da salvação (inclusive a reconciliação, a propiciação, a redenção, a justificação e a expiação) depende da cooperação dos membros distintivos do Deus Trino e Uno (Ef 1.3-14). Por isso, renunciar deliberadamente a doutrina da Trindade ameaça gravemente a nossa esperança de salvação pessoal. As Escrituras incluem todos os membros da raça humana na condenação universal do pecado (Rm 3.23), e por isso, todos "precisam da salvação; a doutrina da salvação requer um Salvador adequado, ou seja: uma cristologia adequada. Uma cristologia sadia exige um conceito satisfatório de Deus, isto é, uma teologia especial e sadia - que nos traz de volta à doutrina da Trindade".[65]

O conceito modalístico da natureza de Deus deixa totalmente abolida a obra mediadora entre Deus e as pessoas. A reconciliação (2 Co 5.18-21) subentende deixar de lado a inimizade ou a oposição. Qual inimizade é deixada de lado? As Escrituras revelam que Deus está em inimizade contra os pecadores (Rm 5.9), e que as pessoas, nos seus pecados, também estão em inimizade contra Deus (Rm 3.10-18; 5.10).

O Deus Trino e Uno é revelado na Bíblia de modo explícito na redenção dos pecadores e na sua reconciliação com Deus. Deus "envia" o Filho ao mundo (Jo 3.16,17). A sombra do Calvário, Jesus se submete com obediência à vontade do Pai: "Meu Pai, se é possível, passa de mim este cálice; todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres" (Mt 26.39). O relacionamento sujeito-objeto entre o Pai e o Filho fica claramente evidente aqui. O Filho suporta a vergonha do madeiro maldito,[66] trazendo a paz (reconciliação) entre Deus e a humanidade (Rm 5.1; Ef 2.13-16). Enquanto a vida se esgota rapidamente do seu corpo, Jesus, no Calvário, olha para o céu, e pronuncia suas últimas palavras: "Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito" (Lc 23.46). Se duas

pessoas distintivas não forem reveladas aqui, no ato salvífico da cruz, esse evento seria uma mera charada de um único Cristo (que só poderia ser neurótico).

No Modalismo, o conceito da morte de Cristo como uma satisfação infinita está perdido. O sangue de Cristo é o sacrifício pelos nossos pecados (1 Jo 2.2). A doutrina de propiciação tem a conotação de um aplacar ou evitar a ira mediante um sacrifício aceitável.[67] Cristo é o Cordeiro sacrificial de Deus (Jo 1.29). Por causa de Cristo, a misericórdia de Deus é oferecida em vez da ira que merecemos por causa dos nossos pecados. Sugerir, porém, como faz o Modalismo, que Deus é uma só Pessoa e que faz de si mesmo a si mesmo uma oferta pelo pecado, estando Ele ao mesmo tempo irado e misericordioso, deixa parecer que Ele é caprichoso. Noutras palavras: a Cruz seria um ato sem sentido no que diz respeito ao conceito de uma oferta pelo pecado.

O apóstolo João identifica Jesus como nosso Paracleto (ajudador ou conselheiro). Temos, portanto, alguém que fala com o Pai em nossa defesa" (1 Jo 2.1). Agir assim pressupõe um Juiz que é diferente do próprio Jesus, antes de Ele desempenhar semelhante papel. Porque Cristo é o nosso Paracleto: "Ele é a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (1 Jo 2.2). Temos, portanto, plena segurança da nossa salvação porque Cristo, nosso Ajudador, é também a nossa Oferta pelo pecado.

Jesus veio ao mundo não "para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos" (Mc 10.45). O conceito de "resgate" e de suas palavras cognatas nas Escrituras é usado com referência a um pagamento que garante a libertação de presos. A quem Cristo pagou o resgate? Se for negada a doutrina ortodoxa da Trindade (negando-se uma distinção entre as Pessoas da Deidade, conforme o quer o Modalismo), Cristo teria de ter pago o resgate ou à raça humana ou a Satanás. Posto que a humanidade está morta em transgressões e em pecados (Ef 2.1), nenhum ser humano teria o direito de exigir que Cristo lhe pagasse resgate. Sobraria, portanto, Satanás para fazer a extorsão de Cristo, em nível cósmico. Nós, porém, nada devemos a Satanás. E a ideia de Satanás exigir resgate pela humanidade é blasfêmia, por causa das suas implicações dualistas (a ideia de que Satanás possui poder suficiente para extorquir de Cristo a própria vida deste; ver João 10.15-18).

Pelo contrário: o resgate foi pago ao Deus Trino e Uno para satisfazer as plenas reivindicações da justiça divina contra o pecador caído. Tendo o Modalismo rejeitado o trinitarianismo, a heresia modalística perverte, de modo correspondente, o conceito da justificação. Embora mereçamos a ***justiça*** de Deus, somos justificados pela graça mediante a fé em Jesus Cristo somente (1 Co 6.11). Tendo sido justificados (tendo sido declarados sem culpas diante de Deus) mediante a morte e ressurreição de Jesus, somos, portanto, declarados justos diante de Deus (Rm 4.5,25). Cristo declara que o Espírito é "outra" Pessoa distinta de si mesmo, porém do "mesmo tipo" ***(allon,*** Jo 14.16). O Espírito Santo emprega a obra do Filho no novo nascimento (Tt 3.5), santifica o cristão (1 Co 6.11) e nos dá acesso (Ef 2.18), mediante o nosso Grande Sumo Sacerdote, Jesus Cristo (Hb 4-14-16), à presença do Pai (2 Co 5.17-21).

Um Deus que muda inteiramente seus atos é contrário à revelação da natureza imutável do Todo-poderoso (Ml 3.6). Semelhante Modalismo é deficiente no que diz respeito salvação, pois nega a alta posição sumo-sacerdotal de Jesus Cristo. As Escrituras declaram que Cristo é o nosso intercessor divino à destra de Deus, nosso Pai (Hb 7.23-8.2).

Fica claro que a doutrina essencial da expiação vicária, na qual Cristo carregou nossos pecados na sua morte, depende do conceito trinitariano. O Modalismo subverte o conceito bíblico da morte penal e vicária de Cristo como satisfação da justiça de Deus e, em última análise, anula a obra da Cruz.

A cristologia ariana é condenada pelas Sagradas Escrituras. O relacionamento entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo fundamenta-se na natureza divina que compartilham entre si, e que, em última análise, é explicada em termos da Trindade. "Qualquer que nega o Filho também não tem o Pai; e aquele que confessa o Filho tem também o Pai" (1 Jo 2.23). O reconhecimento apropriado do Filho requer a fé na sua divindade, bem como na sua humanidade. Cristo, como Deus, é suficiente para satisfazer a justiça do Pai; como homem, Ele cumpriu a responsabilidade moral da humanidade diante de Deus. Na obra da Cruz, a justiça e a graça de Deus nos são reveladas.[68] A eterna perfeição de Deus e as imperfeições pecaminosas da humanidade são reconciliadas mediante o

Deus-Homem, Jesus Cristo (Gl 3.11-13). A heresia ariana, na sua negação da plena divindade de Cristo, está sem Deus Pai (1 Jo 2.23) e, portanto, sem nenhuma esperança de vida eterna.

A NECESSIDADE TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DA TRINDADE

As propriedades (qualidades inerentes) eternas e a perfeição absoluta do Deus Trino e Uno são decisivas para o conceito cristão da soberania de Deus sobre a sua criação. Deus, sendo Trindade, é completo em si mesmo (soberano), e, consequentemente, a criação é um ato livre de Deus, e não uma ação necessária de sua existência. Por essa razão, "antes de 'no princípio' existia algo diferente de uma situação estática".[69]

A fé cristã oferece uma revelação clara e compreensível de Deus, proveniente de fora da esfera do tempo, pois Deus, como Trindade, tem desfrutado de eterna comunhão e comunicação entre suas três Pessoas distintas. O conceito de um Deus pessoal e que se comunica, desde toda a eternidade, está arraigado na teologia trinitariana. Deus não existia em silêncio e de forma estática para então, certo dia, optar por romper a tranquilidade daquele silêncio e falar. Pelo contrário: a comunhão eterna dentro da Trindade é essencial para o conceito da revelação. (A alternativa de um Ser divino solitário que murmura de si para si na sua solidão é um pouco inquietante.) O Deus Trino e Uno tem se revelado à humanidade, dentro da humanidade, de modo pessoal e proposicional.

A personalidade de Deus, como Trindade, também é a fonte e significado da personalidade humana. "Sem semelhante fonte", observa Francis Schaeffer, "sobra tão-somente para os homens uma personalidade que provém do impessoal (com o acréscimo do tempo e do acaso)".[70]

Por toda a eternidade, o Pai amava o Filho, o Filho amava o Pai, e o Pai e o Filho amavam o Espírito. "Deus é amor" (1 Jo 4.16). Logo, o amor é um atributo eterno. Por definição, o amor é necessariamente compartilhado com outro, e o amor de Deus é um amor que fez que com Ele doasse a si mesmo. Por isso, o amor eterno dentro da Trindade outorga sentido real ao amor humano (1 Jo 4.17).

EXCURSO: O PENTECOSTALISMO DA UNICIDADE

No Acampamento de Reavivamento Mundial em Arroyo Seco, perto de Los Angeles, em 1913, surgiu uma séria controvérsia. Durante um culto de batismo, o evangelista canadense R. E. McAlister argumentou que os apóstolos não invocavam o Nome trino e uno - Pai, Filho e Espírito Santo - no batismo, mas batizavam no nome de Jesus ***somente***.

Durante a noite, John G. Schaeppe, um imigrante de Danzig, Alemanha, teve uma visão, e acordou o acampamento, gritando que o nome de Jesus precisava ser glorificado. A partir de então, Frank J. Ewart começou a ensinar que aqueles que tinham sido batizados segundo a fórmula trinitariana precisavam do novo batismo que invocava somente o nome de Jesus.[71] Logo, outros começaram a espalhar a "nova questão".[72] Juntamente com isso veio a aceitação de uma só Pessoa na Deidade, agindo em modos ou cargos diferentes. O reavivamento em Arroyo Seco acendera a centelha dessa nova questão.

Em outubro de 1916, o Concílio Geral das Assembleias de Deus foi convocado em St. Louis com o propósito de formar barricadas de defesa para proteger a ortodoxia trinitariana. Os representantes da Unicidade viram-se diante de uma maioria que lhes exigia que aceitassem a fórmula batismal trinitariana e a doutrina ortodoxa de Cristo, ou deixassem a comunhão. Cerca de um quarto dos ministros realmente se retirou. Mas as Assembleias de Deus estabeleceram-se na tradição doutrinária da "fé pregada pelos apóstolos, atestada pelos mártires, substanciada nos Credos, exposta pelos pais",[73] ao lutar em favor da ortodoxia trinitariana.

Tipicamente, o Pentecostalismo da Unicidade declara: "Não cremos em três personalidades separadas na Deidade, mas cremos em três cargos preenchidos por uma só pessoa".[74]

A doutrina da Unicidade (modalística) tem, portanto, o conceito de Deus como um só Monarca transcendente, cuja unidade numérica é rompida por três manifestações contínuas feitas à humanidade como Pai, Filho e Espírito Santo. As três faces do único Monarca são realmente imitações divinas de Jesus, a expressão pessoal de Deus mediante a sua encarnação. A ideia da

personalidade exige, segundo os Pentecostais da Unicidade, corporalidade e, por essa razão, acusam os trinitarianos de adotar o triteísmo.

Pelo fato de Cristo ser "corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2.9), os Pentecostais da Unicidade argumentam que Ele é essencialmente a plenitude da Deidade indiferenciada. Noutras palavras: acreditam que a tríplice realidade de Deus é "três manifestações" do único Espírito habitando dentro da Pessoa de Jesus. Acreditam que Jesus é a personalidade única de Deus, cuja "essência é revelada como Pai ***no*** Filho e como Espírito através do Filho".[75] Explicam, ainda, que a pantomima divina de Jesus é "cristocêntrica, porque Jesus, como ser humano, é o Filho, e que como Espírito (na sua divindade) Ele revela - e realmente é o Pai -e envia - e realmente é o Espírito Santo como o Espírito de Cristo que habita no cristão".[76]

Já argumentamos que o sabelianismo do século III é herético. Na sua negação das distinções eternas entre as três Pessoas na Deidade, o Pentecostalismo da Unicidade acabou caindo no mesmo erro teológico do Modalismo clássico.[77] A diferença, conforme foi declarado antes, é que os Pentecostais da Unicidade concebem a "trimanifestação" de Deus como simultânea em vez de sucessiva - sendo esta última a crença do modalismo clássico. Argumentam que, tendo por base Colossenses 2.9, o conceito da personalidade de Deus é reservado exclusivamente para a presença imanente e encarnada de Jesus. Por isso, os Pentecostais da Unicidade geralmente argumentam que a Deidade está em Jesus, mas que Jesus não está na Deidade.[78]

Colossenses 2.9 afirma porém (conforme a Igreja formulou em Calcedônia em 451), que Jesus é a "plenitude da revelação da natureza de Deus" ***(theotêtos,*** divindade) mediante a sua encarnação. A totalidade da essência de Deus está encorporada em Cristo (Ele é plena deidade), embora as três Pessoas não estejam simultaneamente encarnadas em Jesus.

Embora os Pentecostais da Unicidade confessem a divindade de Jesus Cristo, o que eles realmente querem dizer é que Jesus, como o Pai, é deidade, e como o Filho, é humanidade. Ao argumentarem que o termo "Filho" deve ser entendido como a natureza humana de Jesus, e que o termo "Pai" é a designação da natureza divina de Cristo, imitam seus antecessores antitrinitários (há muito tempo falecidos) ao comprometerem as doutrinas da salvação.

E certo que Jesus declarou: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10.30). Mas isso não significa que Jesus e seu Pai sejam uma só Pessoa (conforme argumentam os Pentecostais da Unicidade), pois o numeral grego neutro ***hen*** ("um") é empregado pelo apóstolo João em vez do masculino ***heis.*** Logo, a referência é à união essencial, e não à identidade absoluta.[79]

Conforme já foi declarado, a distinção tipo sujeito-objeto entre o Pai e o Filho é revelada com grande clareza nas Escrituras, quando Jesus, na sua agonia, ora ao Pai (Lc 22.42). Jesus também revela e defende a sua identidade ao apelar ao testemunho do Pai (Jo 5.31,32). Jesus declara de modo explícito: "Há outro [gr. ***allos]*** que testifica de mim" (v. 32). Aqui, o termo ***allos*** denota, mais uma $_{a}$ vez, uma pessoa diferente daquela que está falando.[80] Também em João 8.16-18, Jesus diz: "E, se, na verdade, julgo, o meu juízo é verdadeiro, porque não sou eu só, mas eu e o Pai, que me enviou. E na vossa lei está também escrito que o testemunho de dois homens é verdadeiro. Eu sou o que testifico de mim mesmo, e de mim testifica também o Pai, que me enviou". Aqui, Jesus cita o Antigo Testamento (Dt 17.6; 19.15) com o propósito de revelar, mais uma vez, a sua identidade messiânica (como sujeito), apelando ao testemunho do seu Pai (como objeto) a respeito do próprio Jesus. Insistir (como fazem os Pentecostais da Unicidade) que o Pai e o Filho são numericamente um só, serviria apenas para desacreditar o testemunho que Jesus deu de si mesmo como Messias.

Além disso, os Pentecostais da Unicidade ensinam que, para a pessoa ser verdadeiramente salva, é preciso que seja batizada "em nome de Jesus" somente.[51] Com isso, dão a entender que os trinitarianos não são cristãos verdadeiros. Nisso, os Pentecostais da Unicidade incorrem no erro de colocar as obras como meio de salvação, contrariando o que a Bíblia diz: a salvação pela graça, mediante a fé somente (Ef 2.8,9). No Novo Testamento, encontramos por volta de 60 referências que falam da salvação pela graça, somente mediante a fé, independentemente do batismo nas águas. Se o batismo foi um meio necessário à nossa salvação, por que o Novo Testamento não enfatiza fortemente tal doutrina? Pelo contrário: vemos Paulo dizendo: "Cristo enviou-me não para batizar, mas para evangelizar; não em sabedoria de palavras, para que a cruz de Cristo não se faça vã" (1 Co 1.17).

Deve ser mencionado, ainda, que Atos dos Apóstolos não pretende preceituar uma fórmula batismal para ser utilizada pela Igreja, pois a frase "em nome de Jesus" não ocorre exatamente da mesma maneira duas vezes em Atos.

No sentido de reconciliar o mandamento de Jesus no sentido de batizar "em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo" (Mt 28.19), com a declaração de Pedro: "cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo" (At 2.38), consideraremos três explicações possíveis.

1. Pedro desobedeceu ao mandamento claro do seu Senhor. Isso, obviamente, nem é uma explicação, e deve ser rejeitada por ser ridícula.

2. Jesus estava falando em termos ocultos, que exigiriam algum tipo de perspicácia mística antes de ser possível compreender seu sentido. Noutras palavras, Ele realmente estava nos mandando batizar somente em nome de Jesus, embora alguns não percebam esse significado velado de nosso Senhor. Não há, porém, a mínima justificativa para tirar tal conclusão. E contrária ao gênero específico de literatura bíblica envolvida (didático-histórico) e também, pelo menos por implicação, à impecabilidade de nosso Senhor Jesus Cristo.[82]

3. Uma explicação melhor é fundamentada na autoridade apostólica de Atos, no que diz respeito às credenciais ministeriais dos apóstolos. Quando a frase "em nome de Jesus Cristo" é invocada pelos apóstolos em Atos, significa "com a autoridade de Jesus Cristo" (cf. Mt 28.18). Por exemplo: em Atos 3.6 os apóstolos curam mediante a autoridade do nome de Jesus Cristo. Em Atos 4, os apóstolos são convocados para serem interrogados a respeito das obras poderosas que faziam: "Com que poder ou em nome de quem fizestes isto?" (v. 7). O apóstolo Pedro, cheio do Espírito Santo, adiantou-se e proclamou corajosamente: "Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, aquele a quem vós crucificastes e a quem Deus ressuscitou dos mortos, em nome desse é que este está são diante de vós" (v. 10). Em Atos 16.18, o apóstolo Paulo libertou, "em nome de Jesus Cristo", uma jovem da possessão demoníaca.

Os apóstolos estavam batizando, curando, libertando e pregando, mediante a autoridade de Jesus Cristo. Conforme escreveu Paulo: "E, quanto fizerdes por palavras ou por obras, fazei tudo em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai" (Cl 3.17). Concluímos, portanto, que a declaração apostólica "em nome de Jesus Cristo" equivale a dizer: "pela autoridade de Jesus Cristo". Não existe, portanto, nenhum motivo para acreditar que os apóstolos fossem desobedientes ao imperativo do Senhor, que mandou batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28.19), ou que Jesus estava usando linguagem oculta. Pelo contrário: no próprio livro de Atos, os apóstolos batizavam pela autoridade de Jesus Cristo, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.[83]

A doutrina da Trindade é o caráter distintivo da revelação que Deus fez de si mesmo nas Sagradas Escrituras. Fiquemos, pois, firmes em nossa confissão de um só Deus, "eternamente existente em si mesmo... como Pai, Filho e Espírito Santo". [84]

PERGUNTAS PARA ESTUDO

1. O que quer dizer a teologia cristã quando fala do mistério envolvido na doutrina da Trindade?
2. Considere a tensão entre os conceitos da unidade e da trindade no que diz respeito ao perigo de enfatizar um deles mais do que o outro na doutrina da Trindade.
3. Qual a chave para se chegar a uma doutrina verdadeiramente bíblica da Trindade?
4. Qual o significado de uma Trindade econômica?
5. Considere a relevância do conflito entre as Igrejas Oriental e Ocidental quanto à letra "i" que faz a distinção entre homoousia e homoiousia.
6. Qual a doutrina de ***filhioque*** com relação ao Espírito Santo? (Ver as notas 62 e 63). Por que a Igreja Oriental se opôs a essa doutrina?

7. De que maneiras a doutrina ortodoxa da Trindade é essencial para entendermos a nossa salvação?
8. Como o Modalismo corrompe as doutrinas da salvação?
9. De que maneira a doutrina da Trindade é problemática para o conceito da revelação proposicional?
10. Por que a insistência no batismo em nome de Jesus "somente", pelos Pentecostais da Unicidade, é uma questão relevante?

CAPÍTULO SEIS

Seres Espirituais Criados

Carolyn Denise Baker Frank D.Macchia

ANJOS

Embora os anjos sejam mencionados em muitos trechos da Bíblia, principalmente no Novo Testamento, muitos são os que concordam com Tim Unsworth: "Parece difícil definir especificamente os anjos".[1] Nem por isso o estudo desses seres criados deixará de trazer-nos benefícios espirituais.

Uma das razões por que é "difícil definir especificamente os anjos" é que a angelologia não se constitui no enfoque primário das Escrituras. Os contextos angelicais sempre têm Deus, ou Cristo, como seu ponto central (Is 6.1-3; Ap 4.7-11). A maioria dos aparecimentos de anjos é fugaz, sem ser provocada nem predita. Tais manifestações confirmam verdades, mas nunca as produzem por si mesmas. "Quando os anjos são mencionados, é sempre para informar-nos mais a respeito de Deus, o que Ele faz, e como o faz"[2] - bem como o que Ele requer.

A ênfase primária da Bíblia, portanto, é o Salvador, e não os seus servos; o Deus dos anjos, e não os anjos de Deus. Anjos podem ser escolhidos como método ocasional para revelação, mas nunca se constitutem na mensagem. O estudo dos anjos, contudo, pode ser um desafio ao coração bem eomo ao intelecto. Embora sejam mencionados várias vezes tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, "na maior parte das vezes, podemos dizer com toda a franqueza, não nos dizem respeito. Nossa responsabilidade é aprender a amar a Deus e ao próximo. A caridade. A santidade. Aí, sim, temos o trabalho vitalício e que nos é bem definido."[3]

A velha pergunta escolástica que, na verdade, não passa de exercício de lógica: Quantos anjos conseguem dançar na cabeça de um alfinete? é irrelevante, pois não transforma o caráter humano.[4] Não obstante, a angelologia pode encorajar as virtudes cristãs como estas:

1. A humildade. Os anjos são seres que, apesar de habitarem junto ao trono de Deus, servem continuamente aos salvos de maneira invisível e, às vezes, imperceptivelmente. São o mais puro exemplo de serviço humilde; buscam somente a glória de Deus e o bem dos fiéis. Eles são uma lição prática de como deve e pode ser o serviço cristão.

2. Confiança, segurança, e serenidade. Nos tempos de desespero, Deus coloca esses seres poderosos para ajudar os mais fracos entre os crentes. Por isso, a tranquilidade e a confiança têm de caracterizar o viver cristão.

3. Responsabilidade cristã. Tanto Deus quanto os anjos estão presenciando as ações mais ímpias dos cristãos (1 Co 4.9). Que motivação para o crente comportar-se de modo digno!

4. Otimismo sadio. Desafiando o próprio maligno, os bons anjos escolheram - e continuam a escolher - servir ao santo propósito de Deus. Seu exemplo, pois, torna plausível o serviço dedicado a um Deus perfeito neste universo imperfeito. No futuro, os anjos serão os instrumentos do afastamento definitivo de todos os ímpios (Mt 13.41-42, 49-50. Esse fato encoraja-nos a perseverar em meio a todas as situações da vida.

5. Um conceito cristão do próprio eu. Homens e mulheres foram criados "pouco menor... do que os anjos" (SI 8.5). Mesmo assim, em Cristo, a humanidade redimida é elevada muito acima desses magníficos servos de Deus (Ef 1.3-12).

6. Reverente temor. Homens como Isaías e Pedro, e mulheres como Ana e Maria, "reconheciam a santidade quando esta apresentava-se de forma angelical, e sua reação era mui apropriada".[5]

7. A participação na história da salvação. Deus empregou anjos na História Sagrada, especialmente Miguel e Gabriel, para preparar o caminho para o Messias. Posteriormente, anjos proclamaram e adoraram a Cristo. Compreendê-los devidamente levará o crente a envolver-se no serviço cristão.

Havendo experiências com anjos, hoje, elas devem passar pelo crivo das Escrituras. Quando o anjo Gabriel apareceu, trazia uma mensagem que glorificava a Deus. Mas as alegações de Joseph Smith no tocante à visita que lhe teriam feito os anjos levaram-no diretamente a caminhos errados.[6]

O estudo dos anjos é uma parte vital da teologia, tendo valor tangencial e implicações para outros ensinamentos da Bíblia: a natureza da Palavra inspirada de Deus, posto que os anjos mediaram a outorga da Lei (At 7.38, 53; Gl 3.19; Hb 2.2) ;[7] a natureza de Deus, pois os anjos atendem ao Deus santo do Universo; e a natureza de Cristo e os tempos do fim,[8] posto que anjos estão incluídos nos eventos da Primeira e da Segunda Vindas de Cristo.

O Conceito de Anjos no Decurso da História

Nas tradições pagãs (algumas das quais influenciaram os judeus de tempos posteriores), os anjos eram, às vezes, considerados divinos, e outras vezes, fenômenos naturais. Eram seres que faziam boas ações em favor das pessoas, ou eram as próprias pessoas que praticavam o bem. Tal confusão está refletida no fato de que tanto a palavra hebraica ***mal'akh,*** quanto a grega ***angelos,*** têm dois sentidos. O significado básico de cada uma delas é "mensageiro". Mas este mensageiro (dependendo do contexto) pode ser um mensageiro humano comum, ou um mensageiro celestial - um anjo.

Alguns, com base na teoria da evolução, fazem a ideia de anjos remontar ao início da civilização. "O conceito de anjos pode ter evoluído dos tempos pré-históricos quando, então, os seres humanos primitivos emergiram das cavernas e começaram a erguer os olhos aos céus... A voz de Deus já não era a rosnada da floresta, mas o estrondo do céu."[9] Segundo essa teoria, desenvolveu-se daí um conceito de anjos que servissem à humanidade como mediadores de Deus. O conhecimento genuíno dos anjos, no entanto, veio somente através da revelação divina.

Posteriormente, os assírios e os gregos deram asas a alguns desses seres semi-divinos. Hermes tinha asas nos calcanhares. Eros, "o espírito voador do amor apaixonado", tinha asas afixadas aos ombros. Num tom bastante divertido, os romanos inventaram Cupido, o deus do amor erótico, retratado como um garoto brincalhão que atirava flechas invisíveis para encorajar romances.[10] Platão (c. de 427-347 a.C.) também falava de anjos da guarda.

As Escrituras Hebraicas atribuem nomes a somente dois anjos: Gabriel, que iluminou o entendimento de Daniel (Dn 9.21-27), e o arcanjo Miguel, o protetor de Israel (Dn 12.1).

A literatura apocalíptica não-judaica posterior, tal como Enoque (105-64 a.G), também reconhece que anjos ajudaram na promulgação da Lei de Moisés. O livro apócrifo de Tobias (200-250 a.C), porém, inventou um arcanjo chamado Rafael que, repetidas vezes, ajudou Tobias em situações difíceis. Realmente, só existe um arcanjo (anjo principal), que é Miguel (Jd 9). Mais tarde, Filo (c. de 20 a.C. até c. de 42 d.C), o filósofo judaico de Alexandria, no Egito, retratou os anjos como mediadores entre Deus e a raça humana. Os anjos, criaturas subordinadas, habitavam nos ares como "os servos dos poderes de Deus. Eram almas incorpóreas... sendo totalmente inteligentes em tudo... e possuindo pensamentos puros."[11]

Durante o período do Novo Testamento, os fariseus acreditavam que os anjos fossem seres sobrenaturais que, frequentemente, comunicavam a vontade de Deus (At 23.8). Os saduceus, todavia, influenciados pela filosofia grega, diziam: "não há ressurreição, nem anjo, nem espírito" (At 23.8). Para eles, os anjos não passavam de "bons pensamentos e intenções" do coração humano. [12]

Nos primeiros séculos depois de Cristo, os pais da igreja pouco disseram a respeito dos anjos. A maior parte de sua atenção era dedicada a outros assuntos, mormente à natureza de Cristo. Mesmo assim, todos eles acreditavam na existência dos anjos. Inácio de Antioquia, um dos primeiros pais da igreja, acreditava que a salvação dos anjos dependia do sangue de Cristo. Orígenes (182-251) declarou a impecabilidade dos anjos, afirmando que, se foi possível à queda de

um anjo, talvez seja possível a salvação de um demônio. Semelhante posicionamento acabou por ser rejeitado pelos concílios eclesiásticos. [13]

Já em 400 d.C, Jerônimo (347-420) acreditava que anjos da guarda eram dados aos seres humanos quando do nascimento destes. Posteriormente, Pedro Lombardo (1100-1160 d.C.) acrescentou que um único anjo podia guardar muitas pessoas de uma só vez.[14]

Dionísio, o Areopagita, (c. de 500 d.C.) contribuiu notavelmente para o estudo dos anjos. Ele retratou o anjo como "uma imagem de Deus, uma manifestação da luz oculta, um espelho puro, brilhante, sem defeito, nem impureza, ou mancha".[15] A semelhança de Ireneu, quatro séculos antes (c. de 130-195), também construiu hipóteses a respeito de uma hierarquia angelical.[16] Depois, Gregório Magno (540-604) atribuiu aos anjos corpos celestiais.

Ao raiar do século XIII, os anjos passaram a ser assunto de muita especulação. O teólogo italiano Tomás Aquino (1225-1274) formulou perguntas mui relevantes a respeito. Sete das suas 118 conjeturas sondavam as seguintes áreas: De que se compõe o corpo de um anjo? Há mais de uma espécie de anjo? Quando os anjos assumem a forma humana, exercem funções vitais do corpo? Os anjos sabem quando é manhã e quando é entardecer? Conseguem entender muitos pensamentos ao mesmo tempo? Conhecem nossas intenções mais secretas? Têm capacidade de falar uns com os outros? [17]

Mais descritivos foram os retratos pintados pelos renascentistas; representavam os anjos como "figuras varonis... crianças tocando harpas e trombetas, bem diferentes de Miguel, o arcanjo". Pintadas com péssimo gosto como "cupidinhos, gorduchinhos, com muito colesterol, vestidas com pouca roupa, estrategicamente colocadas",[18] essas criaturas eram frequentemente usadas como friso artístico.

O cristianismo medieval assimilou a massa de especulações. E, como consequência, começou a incluir a adoração aos anjos em suas liturgias. Essa aberração continuou crescendo, levando o Papa Clemente X (1670-1676 d.C.) a decretar uma festa em homenagem aos anjos. [19]

A despeito dos excessos católicos romanos, o Cristianismo Reformado continuou a ensinar que os anjos ajudam o povo de Deus. João Calvino (1509-1564) acreditava que "os anjos são despenseiros e administradores da beneficência de Deus para conosco... Mantêm a vigília, visando a nossa segurança; tomam a seu encargo a nossa defesa; dirigem os nossos caminhos, e zelam para que nenhum mal nos aconteça.

Martinho Lutero (1483-1546) em ***Conversas à Mesa,*** falou em termos semelhantes. Observou como esses seres espirituais, criados por Deus, servem à Igreja e ao ***reino.*** Eles ficam mui perto de Deus e do cristão. "Estão em pé diante da face do Pai, perto do sol, mas sem esforço vêm rapidamente socorrer-nos". [21]

Na Era do Racionalismo (c. de 1800), surgiram graves dúvidas contra a existência do sobrenatural; os ensinamentos historicamente aceitos pela Igreja começaram a ser reexaminados. Como consequência, alguns céticos resolveram chamar os anjos "personificações de energias divinas, ou princípios bons e maus, ou doenças e influências naturais". [22]

Já em 1918, alguns eruditos judaicos começaram a ecoar a voz liberal, afirmando que os anjos não eram reais, pois desnecessários. "Um mundo de leis e de processos não precisa de uma escada viva para levar-nos da Terra até Deus, nas alturas." [23]

Isso não abalou a fé dos evangélicos conservadores, que continuam a confirmar a validade dos anjos. [24]

O Consenso do Cenário Moderno

Foi talvez o teólogo liberal Paul Tillich (1886-1965) quem postulou o conceito mais radical do período moderno. Considerava os anjos essências platônicas: emanações da parte de Deus. Acreditava que os anjos queriam voltar à essência divina da qual surgiram para serem iguais a Deus. Tillich aconselhava: "Para interpretar o conceito dos anjos de modo relevante, hoje, interprete-os como as essências platônicas, como os poderes da existência, e não como seres especiais. Se você interpretá-los desta última maneira, tudo não passará de grosseira mitologia". [25]

Karl Barth (1886-1968) e Millard Erickson (1932-), entretanto, encorajavam uma abordagem mais cautelosa e sa- B dia. Barth, o pai da neo-ortodoxia, achava ser o assunto "o mais notável e

difícil de todos". Reconhecia o enigma do intérprete: Como "avançar sem ser precipitado"; estar "ao mesmo tempo aberto e cauteloso, crítico e ingênuo, perspicaz e modesto?" [26]

Erickson, teólogo conservador, acrescentou que poderíamos ser tentados a omitir, ou negligenciar, o estudo dos anjos, porém "se é para sermos estudiosos fiéis da Bíblia, não temos outra escolha senão falar a respeito deles." [27]

Nos escritos populares a respeito dos anjos, o extremismo sempre se fez presente. O interesse renovado pelos anjos vem sendo acompanhado por ideias duvidosas ou antibíblicas. Alguém que alega ter imenso consolo nos anjos, confessa: "Falo frequentemente com meu anjo da guarda. Assim, posso colocar a minha vida em ordem". Outras pessoas relatam visitações e favores recebidos por parte dos anjos. Descrevem-nos de tal maneira que estes mais parecem mordomos celestiais sempre prontos a atender aos nossos caprichos. [28] Alguns dizem que os anjos "ministram de conformidade com a Palavra de Deus... e sua única limitação parece ser a deficiência da Palavra na boca dos crentes aos quais ministram." [29]

As **EVIDÊNCIAS BÍBLICAS**

"Existe uma única maneira de demitologizar as fantasias populares a respeito dos anjos - voltar à realidade bíblica." [30]

Os anjos desfrutam de uma razão de viver que todos os seres volitivos poderão experimentar. Adoram a Deus e prestam-lhe serviços. Seu propósito geral, refletido nas palavras hebraicas e gregas traduzidas por "anjo" ***(mal'akh*** e ***angelos,*** "mensageiro"), é levar a mensagem das palavras e das obras divinas.

Os anjos, portanto, servem primariamente a Deus. Embora as Escrituras reconheçam-nos como "espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação" (Hb 1.14), não deixam de ser espíritos enviados por Deus (Ap 22.16).

Que são servos de Deus fica também subentendido pela linguagem das Escrituras. São designados como "o anjo do SENHOR" (49 vezes), "o anjo de Deus" (18 vezes), e os anjos do Filho do Homem (7 vezes). Deus os chama especificamente "meus anjos" (3 vezes), e as pessoas se referem a eles como "seus anjos" (12 vezes).[31] Finalmente, quando o termo "anjos" ocorre isoladamente, o contexto normalmente indica a quem eles pertencem - Deus!

Todos os anjos foram criados numa só ocasião. A Bíblia não dá nenhum indício de um cronograma de criação incremental de anjos (nem dalguma outra coisa). Foram formados por Cristo e para Ele quando "mandou, e logo foram criados" (SI 148.5; ver também Cl 1.16-17; 1 Pe 3.22). E posto que os anjos "nem casam, nem são dados em casamento" (Mt 22.30), formam um grupo completo, que não necessita de reprodução.

Como seres criados, são perpétuos, mas não eternos. Somente Deus tem a "imortalidade" (1 Tm 6.16) no sentido de não ter começo nem fim. Os anjos tiveram um começo, mas não terão fim, pois estarão presentes nos tempos eternos e na Nova Jerusalém (Hb 12.22; Ap 21.9, 12).

Os anjos têm uma natureza incomparável; são superiores aos seres humanos (SI 8.5), mas inferiores ao Jesus encarnado (Hb 1.6). A Bíblia ressalta os seguintes fatos a respeito deles:

1. Os anjos são reais, mas nem sempre visíveis (Hb 12.22). Embora Deus ocasionalmente lhes conceda a visibilidade (Gn 19.1-22), são espíritos (SI 104-4; Hb 1.7, 14). Nos tempos bíblicos, seres humanos experimentavam às vezes os efeitos da presença de um anjo, mas não viam ninguém (Nm 22.21-35). Às vezes, viam o anjo (Gn 19.1-22; Jz 2.1-4; 6.11-22; 13.3-21; Mt 1.20-25; Mc 16.5; Lc 24.4-6; At 5.19-20).[32] Além disso, os anjos podem ser vistos sem serem reconhecidos como anjos (Hb 13.2).

2. Os anjos adoram, mas não devem ser adorados. "São incomparáveis entre as criaturas, mas nem por isso deixam de ser criaturas."[33] Correspondem com adoração e louvor a Deus (SI 148.2; Is 6.1-3; Lc 2.13-15; Ap 4-6-11; 5.1-14) e a Cristo (Hb 1.6). Como consequência, os cristãos não devem exaltá-los (Ap 22.8-9); os que o fazem, perdem a sua recompensa futura (Cl 2.18).

3. Os anjos servem, mas não devem ser servidos. Deus os envia como agentes para ajudar os seres humanos, especialmente os fiéis (Êx 14.19; 23.23; 32.34; 33.2-3; Nm 20.16; 22.22-35; Jz 6.11-22; 1 Rs 19.5-8; SI 34.7; 91.11; Is 63.9; Dn 3.28; At 12.7-12; 27.23-25; Hb 13.2). Os anjos

também mediam os juízos de Deus (Gn 19.22; ver também 19.24; SI 35.6; At 12.23) e suas mensagens (Jz 2.1-5; Mt 1.20-24; Lc 1.11-38).[34] Mas eles nunca devem ser servidos, pois assemelham-se aos cristãos num aspecto muito importante: são também servos de Deus (Ap 22.9).

4. Os anjos acompanham a revelação, mas não a substituem total ou parcialmente. Deus os emprega, mas não são o alvo da revelação divina (Hb 2.2ss.). No século I, surgiu uma heresia que se constituiu num "pretexto de humildade e culto dos anjos" (Cl .18). Envolvia dura disciplina do corpo sem nada fazer para refrear a indulgência sensual (Cl 2.23 -NVI). Sua filosofia enfatizava as ideias falsas de que (a) os cristãos são inferiores na sua capacidade de abordarem pessoalmente a Deus; (b) os anjos têm capacidade superior nesse sentido; e (c) a adoração lhes é devida por causa da sua intervenção em nosso favor.[35] Paulo respondeu a essa heresia com um hino que glorifica a Cristo que é a fonte da nossa glória futura (Cl 3.1-4).

5. Os anjos sabem muitas coisas, mas não tudo. O discernimento que têm foi-lhes concedido por Deus; não é inato nem infinito. Sua sabedoria talvez seja vasta (2 Sm 14.20), mas seus conhecimentos, limitados: Não sabem o dia da segunda vinda de nosso Senhor (Mt 24-36) nem a plena magnitude da salvação dos seres humanos (1 Pe 1.12).

6. O poder angelical é superior, mas não supremo. Deus simplesmente lhes empresta o seu poder, pois eles são os seus agentes especiais. Os anjos, portanto, são "maiores em força e poder" do que nós (2Pe 2.11). Como "magníficos em poder, que cumpris as suas ordens," (SI 103.20) "anjos poderosos" mediarão os juízos finais de Deus contra o pecado (2 Ts 1.7; Ap 5.2, 11; 7.1-3; 8.2-13; 9.1-15; 10.1-11; 14.6-12, 15-20; 15.1-8; 16.1-12; 17.1-3, 7; 18.1-2, 21; 19.17-18). Os anjos são frequentemente usados em poderosos livramentos (Dn 3.28; 6.22; At 12.7-11) e curas ***(Jo 5.4).***[36] E um anjo sozinho lançará o principal e mais poderoso inimigo dos cristãos no abismo, e o trancará ali durante mil anos (Ap 20.1-3).

7. Os anjos tomam decisões. A desobediência de um grupo deles subentende sua capacidade de escolha, e de influenciar outros com a sua iniquidade (1 Tm 4.1). Por outro lado, quando o bom anjo recusou a adoração de João (Ap 22.8-9), fica subentendido sua capacidade de escolha, e de influenciar outros com o bem.[37] Embora os anjos bons correspondam com obediência ao mandamento de Deus, não são autômatos. Pelo contrário: optam com intenso ardor pela obediência dedicada.

O número dos anjos é imenso: "muitos milhares" (Hb 12.22), "milhões de milhões e milhares de milhares" (Ap 5.11).[38] Jesus expressou a mesma ideia: "Ou pensas tu que eu não poderia, agora, orar a meu Pai e que ele não me daria mais de doze legiões[39] de anjos?" (Mt 26.53).

Alguns intérpretes veem uma hierarquia de anjos em cinco graus, sendo que os de categoria inferior acham-se sujeitos aos que se encontram em categoria superior: tronos, potestades, governantes, autoridades e domínios (Rm 8.38; Ef 1.21; Cl 1.16-18; 1 Pe3.22).[40]

Os anjos servem a Deus em obediência aos seus ditames, e nunca à parte destes. "Não são, porventura, todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação?" (Hb 1.14). São "enviados". Deus ordena suas atividades específicas (SI 91.11; 103.20-21),[41] pois são seus servos (Hb 1.7).

Embora os anjos sejam enviados para nos servir, o seu serviço (gr. ***diakonia)*** é primariamente ajuda, alívio e apoio espirituais; pode também incluir gestos tangíveis de amor. O verbo correspondente ***(diakoneiri)*** foi empregado quando os anjos cuidaram de Jesus de modo sobrenatural depois de Satanás o haver tentado (Mt 4.11). Outros exemplos incluem os anjos diante do túmulo (Mt 28.2-7; Mc 16.5-7; Lc 24.4-7; Jo 20.11-13), e o livramento dos apóstolos pelos anjos (At 5.18-20; 12.7-10; 27.23-26). Um anjo também deu orientação a Filipe, porque Deus vira a fé e o desejo do eunuco etíope, e queria que este se tornasse herdeiro da salvação (At 8.26). Foi também um anjo que levou a mensagem de Deus a Cornélio, para que este fosse salvo (At 10.3-6). Tais intervenções são ministérios da Providência de Deus.[42] Em nenhum caso, porém, há evidência de que os crentes hajam exigido a ajuda dos anjos ou prescrito qualquer mandamento a eles. Somente Deus tem poder para prescrever o que os anjos devem ou não fazer.

Além dos seres especificamente designados como anjos, o Antigo Testamento fala de outros seres frequentemente classificados como entes angélicos: querubins, serafins e vigias.

Os querubins e os serafins permanecem na presença imediata de Deus. Os querubins (Hb. ***qeruvim,*** vocábulo correlato com um verbo acadiano que significa "bendizer, louvar, adorar") estão sempre associados com a santidade de Deus e a adoração que a sua presença imediata inspira (Ex 25.20, 22; 26.31; Nm 7.89; 2 Sm 6.2; 1 Rs 6.29, 32; 7.29; 2 Rsl9.15; 1 Cr 13.6; SI 80.1; 99.1; Is 37.16; Ez 1.5-26; 9.3; 10.1-22; 11.22). Proteger a santidade de Deus é uma atividade importante deles; impediram que Adão e Eva reentrassem no Jardim (Gn 3.24).[43] Representações de querubins trabalhados em ouro foram afixadas à tampa ("propiciatório) da arca da aliança, onde suas asas serviam de abrigo para a arca da aliança e de apoio ("carro") para o trono invisível de Deus (1 Cr 28.18).

Em Ezequiel, os querubins são criaturas altamente simbólicas com características humanas e animais, tendo dois rostos (Ez 41.18-20) ou quatro (Ez 1.6; 10.14).[44] Na visão inaugural do profeta, o trono de Deus está acima dos querubins com seus quatro rostos. O rosto de homem é mencionado em primeiro lugar como o mais sublime da criação divina, sendo que o rosto do leão representa os animais selvagens; o do boi, os animais domésticos; e o da águia, os animais alados. Assim, fica retratado o fato de que Deus está acima da totalidade da sua criação. Os querubins também têm cascos (Ez 1.7). O rosto do boi é o próprio rosto do querube (Ez 10.14). Deus, às vezes, é retratado montado nos querubins como "nas asas do vento" (2 Sm 22.11; SI 18.10).

Os serafins (da palavra hebraica ***saraph,*** "arder") são , retratados na visão inaugural de Isaías (Is 6.1 -3), irradiando a glória e a pureza brilhantes de Deus; parecem estar incandescidos. Declaram a glória incomparável de Deus e a sua santidade suprema.[45] A semelhança dos querubins, os serafins guardam o trono de Deus (Is 6.6-7).[46] Alguns estudiosos acreditam que os "seres viventes" [ou: animais] (Ap 4.6-9) são sinônimos de serafins e querubins. Todavia, os querubins em Ezequiel parecem semelhantes, e os "seres viventes" em Apocalipse são diferentes entre si.[47]

Os "vigias" ou "vigilantes" (aram. ***'irin,*** correlato com o heb. *'ur,* "estar acordado")[48] são mencionados somente em Daniel 4.13,17,23. São os "santos" que promoviam zelosamente os decretos soberanos de Deus, e demonstravam o senhorio de Deus sobre Nabucodonosor.

Outra designação especial no Antigo Testamento é "o anjo do SENHOR" ***(mal'akh YHWH).*** Em muitas das 60 ocorrências no Antigo Testamento, ele é identificado com o próprio Deus (Gn 16.11; cf. 16.13; 18.2; cf. 18.13-33; 22.11-18; 24.7; 31.11-13; 32.24-30; Êx 3.2-6; Jz 2.1; 6.11, 14; 13.21-22). Mas esse "anjo do SENHOR" também pode ser distinguido de Deus, pois Deus fala com esse anjo (2 Sm 24.16; 1 Cr 21.15), e esse anjo fala com Deus (Zc 1.12).[49] Portanto, segundo a opinião de muitos, "o" anjo do Senhor ocupa uma categoria exclusiva. "Ele não é apenas um anjo de maior categoria, nem sequer o anjo supremo: é o Senhor que aparece na forma angelical." Posto que esse anjo não é mencionado no Novo Testamento, ele era provavelmente uma manifestação da Segunda Pessoa da Trindade.[50] Alguns levantam a objeção de que qualquer manifestação pré-encarnada de Jesus diminuiria a qualidade incomparável da Encarnação. Na sua Encarnação, porém, Jesus se identificou plenamente com a humanidade, desde seu nascimento até sua morte, e possibilitou a nossa identificação com Ele na sua morte e ressurreição. Nenhuma manifestação pré-encarnada temporária teria a mínima possibilidade de diminuir a qualidade incomparável desse fato.

O PAPEL DOS ANJOS

Os anjos operaram na vida de Cristo. Na eternidade passada, adoravam a Cristo (Hb 1.6). Profetizaram e anunciaram o seu nascimento (Mt 1.20-24; Lo 1.26-28; 2.8-20), protegeram-no na sua infância (Mt 2.13-23), e viram a sua vida encarnada (1 Tm 3.16). Eles também o acompanharão na sua segunda vinda visível (Mt 24.31; 25.31; Mc 8.38; 13.27; Lc 9.26; 2 Ts 1.7).

Durante a sua vida na terra, Jesus às vezes desejava a assistência dos anjos. Acolheu bem a ajuda deles depois da tentação no deserto (Mt 4.11) e durante a sua luta no Getsêmane (Lc 22.43). Tanto a sua ressurreição (Mt 28.2,5; Lc 24.23; Jo 20.12) quanto a sua ascensão (At 1.11) foram acompanhadas por seres angélicos. Às vezes, porém, Ele recusava a sua ajuda. Durante sua tentação no deserto, não tirou proveito indevido do poder dos anjos (Mt 4-6), e quando de sua paixão e morte, não quis a sua intervenção (Mt 26.53).[51]

Os anjos operam na vida dos seres humanos. Eles protegem os crentes, especialmente quando esse socorro é necessário para a proclamação do Evangelho (At 5.19-20; 12.7-17; 27.23-24; cf. 28.30-31). Ajudam os salvos (sem nunca substituir) na salvação e na proclamação de Cristo (At 8.26; 10.1-8; cf. 10.44-48). Os anjos podem auxiliar o crente naquilo que este necessitar externa e fisicamente, ao passo que o Espírito Santo ajuda na iluminação espiritual e interior.

Embora os anjos escoltem os justos ao lugar de recompensa (Lc 16.22), os cristãos, e não os anjos, é que compartilharão do governo de Cristo no porvir (Hb 2.5). Os crentes também avaliarão o desempenho dos anjos (1 Co 6.3). Até então, os discípulos de Cristo devem viver e adorar de modo cuidadoso para não ofender aos vigilantes angelicais (1 Co 4.9; 11.10; 1 Tm 5.21).

Os anjos operam na vida do incrédulo. Há alegria entre os anjos quando os pecadores se arrependem (Lc 15.10). Mas os anjos também mediarão os juízos finais de Deus contra os seres humanos que recusam a Cristo (Mt 13.39-43; Ap 8.6-13; 9.1-21; 14.6-20; 15.1, 6-8; 16.1-21; 18.1-24; 19.1-21; cf. 20.2, 10, 14-15).

No passado, os anjos anunciaram o nascimento de Cris-, to, que alterou para sempre a História da Humanidade. No presente, a sua proteção dá-nos confiança. Quando eles finalmente expulsarem o mal, a vitória será completa. Com o Pai por nós, com Cristo acima de nós, o Espírito dentro de nós, e os anjos ao nosso lado, somos encorajados a correr com firmeza em direção ao prêmio que está diante de nós.

REPUDIANDO O INIMIGO: SATANÁS E OS DEMÔNIOS

Na pequena aldeia de Moettlingen, no Subda Alemanha, o pastor Johann Blumhardt viu-se exausto ao raiar do sol em 28 de dezembro de 1843. Era o fim de uma vigília que durara a noite inteira, em que ele havia orado fervorosamente pela cura e libertação de Gottlieben Dittus, uma jovem severamente atormentada por espíritos malignos.

Gottlieben fora ter com o pastor Blumhardt alguns meses antes, queixando-se de crises de desmaio e por ouvir vozes e barulhos estranhos durante a noite. De início, o pastor havia procurado ajudá-la mediante o aconselhamento. No entanto, quanto mais tempo passava com ela, tanto mais violentos se tornavam os seus sintomas e tormentos. Investigações na vida de Gottlieben revelaram que, em tenra idade, fora ela dedicada a Satanás por uma tia iníqua, que também a envolvera no ocultismo.

Blumhardt não podia tolerar ver a mulherser atormentada pelas forças das trevas. Não se afastava dele a ardente pergunta: "Quem é o Senhor?" E Blumhardt passou a preocupar-se com a nítida contradição entre o reino de um Deus soberano que liberta os cativos, e o sofrimento desnecessário de Gottlieben Dittus.

Ele simplesmente não conseguia aceitar tal contradição com passividade.

Ele entrou numa batalha ***(kampf)*** em prol da libertação de Gottlieben. Depois de numerosas sessões de oração na casa de Gottlieben, esta resolvera pela primeira vez chegar à casa do pastor Blumhardt para pedir oração, sinal óbvio de que ela mesma estava desejando a sua libertação. Pouco depois, Blumhardt achou-se no fim da vigília supra meneionada. De repente, quando o sol começou a raiar naquela manhã de dezembro de 1843, um demônio exclamou: "Jesus é vencedor!" E Gottlieben ficou completamente liberta. [52]

A CHAMADA AO DISCERNIMENTO

Tendo em vista o enfoque que o liberalismo protestante dá à experiência interior, devemos admirar a coragem que Blumhardt teve ao confrontar as forças das trevas com o poder do reino de Deus; e, assim, transformar, não somente a vida interior do crente, mas também as dimensões físicas e sociais da vida humana. Há necessidade urgente de semelhante audácia hoje em dia.

O mal causou tremendo impacto através de forças nefastas tais como o materialismo, o racismo, o sexismo e outras ideologias que negam tanto a Deus quanto o valor da vida humana. Existem, também, os relacionamentos destrutivos, revelados nos abusos contra esposas e filhos. Além disso, os crimes tornam-se cada vez mais frequentes nas ruas das cidades. E são incontáveis os desabrigados, sendo muitos destes, doentes mentais; eles percorrem as ruas buscando onde se

refugiar. A pergunta que muitos levantam nos seus esforços para combater tais males é: para que meter o diabo nessa história toda?

A demonologia não desvia a atenção das causas dos males generalizados e de suas possíveis soluções? Não sustentava Rudolf Bultmann ser a demonologia unia fuga para uma cosmovisão mitológica antiquada?[53] Se os problemas sociais e morais forem elevados ao âmbito da luta entre a Igreja e as forças demoníacas, a Igreja não perde a sua capacidade de participar do tipo de diálogo humilde e análise sábia tão necessários para uma ação moral necessária?

A demonologia é trivializada e problemática quando confinada ao âmbito da fantasia mitológica que envolve criaturas escuras e feias, com chifres e patas. Semelhantes caprichos da imaginação são facilmente deixados de lado pelo pensamento moderno. Semelhantes imagens e fantasias podem inclusive levar à preocupação malsã com um âmbito abstrato de horror, criado pela própria pessoa, bem diferente dos males concretos que oprimem as vidas humanas e que se opõem à vontade de Deus. Como consequência, C. S. Lewis tinha toda a razão ao dizer que parece que a demonologia , provoca, numa diversidade de culturas modernas, ou uma rejeição simplista da existência dos demônios, ou uma preocupação malsã com eles.[54] Ambos os erros removem os crentes do desafio real de repudiar as reais forças das trevas. Entende-se, agora, porque os cristãos alemães, durante a Segunda Guerra Mundial, repudiavam o diabo e todas as suas obras, em sua resistência contra os nazistas.

ANTIGO TESTAMENTO

As Escrituras não estão dominadas pela preocupação com as forças demoníacas. A Bíblia ressalta o reino soberano de Deus, o evangelho da salvação, e as exigências da graça de Deus na vida dos redimidos. Embora as Escrituras não desconsiderem as forças das trevas, enfatizam o poder de Deus para redimir e para curar. Por outro lado, as sociedades antigas, coevas das Escrituras, produziam um conceito assustador do mundo. Acreditavam que os espíritos e os semideuses, alguns mais iníquos que outros, podiam intrometer-se como queriam na vida dos seres humanos.

Encantações complicadas, formas espíritas de comunicação e rituais mágicos desenvolveram-se em vários contextos cultuajs, na tentativa de outorgar ao homem comum certo controle nesse mundo ameaçador. Semelhante cosmovisão ainda pode ser encontrada nalgumas partes do mundo hoje.

Em contraste com esse conceito caótico e ameaçador do mundo, existia o testemunho incomparável que o Antigo Testamento prestava a respeito de Yahweh, o Senhor. Esse Deus e Criador não somente é o Senhor de Israel, como também o Senhor dos Exércitos que reina supremo sobre o universo inteiro. Nesta vida e na morte, temos de nos entender com o Senhor, e com Ele somente. Somente Ele deve ser amado, temido e adorado (SI 139; Is 43). Em Israel, os espíritos que se avultuavam nas religiões doutros povos quase caíram no esquecimento diante da luz do Senhor soberano e de sua Palavra. Por isso, nenhuma comunicação ou encantação espírita, nem ritual mágico podia ocupar algum lugar na fé de Israel (Is 8.19-22). A demonologia não desempenha nenhum papel de destaque no Antigo Testamento.

Não queremos dizer com isso que não existe 'nenhum adversário satânico no Antigo Testamento.

A presença de semelhante adversário é encontrada logo na tentação de Adão e Eva no Jardim do Eden (Gn l-3). Nessa ocasião, o adversário, na forma de um réptil mui sagaz, alega estar falando em nome de Deus, e, assim, induz nossos primeiros pais ao pecado. Mas observe que esse tentador é descrito apenas como uma criatura entre as demais, e não como um deus que, dalguma maneira, pudesse medir forças com o Senhor, o Criador dos céus e da terra. Adão e Eva não foram confrontados com dois deuses, sendo um bom, e o outro, mau. Pelo contrário: são levados a escolher entre o mandamento do único Deus verdadeiro, e a palavra de uma criatura insinuante, cujo único alvo era contrariar a vontade de Deus. Na realidade, parece que o tentador desempenha um papel no teste a que Deus submete a fidelidade de nossos primeiros genitores.

Esse adversário aparece noutro drama importante no Antigo Testamento. No prólogo do Livro de Jó, questiona o Senhor no tocante à fidelidade de seu servo. E o Senhor dá-lhe licença para infligir os mais indescritíveis sofrimentos ao patriarca, ainda que dentro de certos limites. E este

livro revela como Jó busca a Deus no meio das provações, e termina quando o Senhor lhe aparece de modo dramático (Jó 38). Por meio de uma série de perguntas, o Senhor leva Jó a aceitar o mistério da soberania divina sobre o mundo bem como sobre todos os assuntos da vida, por mais complexos que se mostrem. Só que, desta vez, o adversário não aparece. A verdade é que este não tem nenhum papel a desempenhar no Livro de Jó depois dos primeiros capítulos. Se Jó lutava, não era contra Satanás, mas com Deus.

Mesmo assim, Satanás e as forças das trevas não funcionam como mansos animais de estimação nas cortes celestiais, nem meramente como ferramentas do Senhor para provar a humanidade. Tanto em Gênesis quanto no prólogo de Jó, o adversário levanta genuína oposição contra a vontade de Deus à humanidade. O Livro de Daniel até retrata a batalha entre "o príncipe do reino da Pérsia" e um mensageiro angelical enviado para ministrar ao profeta (Dn 10.13). Embora Daniel não tivesse nenhum papel a desempenhar na batalha, as forças sinistras, por trás do reino persa, levantam séria oposição contra a mensagem que Deus lhe enviava. Deus é soberano, mas essa soberania não elimina a oposição que Satanás move contra a sua vontade.

A Vitória de Deus Sobre Satanás e os Demônios

Satanás e os Demônios do Novo Testamento

Em contraste com a atenção relativamente pequena que o Antigo Testamento dedica à derrota das forças das trevas, os Evangelhos impressionam-nos com a ênfase que dedica à questão. Aliás, tal ênfase já fora dada na literatura intertestamentária, que levou a alguns a especular a respeito da possível influência do dualismo persa.[55] Mas teologicamente falando, a implicação é que o aumento da atenção dada à derrota dos demônios nos Evangelhos deve-se à revelação prévia da graça e da verdade na vinda de Jesus Cristo (Jo 1.14). Realmente, a chegada da luz a este mundo tornou visíveis às obras das trevas (Jo 3.19-21). Isso significa que a derrota das trevas somente pode ser entendida à luz da graça e da libertação divina. Não estudamos as forças das trevas a fim de descobrir as riquezas da graça de Deus. Muito pelo contrário: o enfoque deve recair nas riquezas da graça divina, que hão de desmascarar os logros e enganos pregados pelas vozes das trevas.

Jesus confrontava seus ouvintes com a asseveração estonteante de que o Reino de Deus já tinha irrompido para lançar luzes sobre esse conflito, e levá-lo a uma virada decisiva. Declarou: "Mas, se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, é conseguintemente chegado a vós o Reino de Deus" (Mt 12.28). Satanás procurou tentar a Jesus a comprovar a sua identidade messiânica, de maneira a fazê-lo desobedecer à vontade do Pai, mas o Senhor permaneceu fiel. As numerosas referências à expulsão de demônios por Jesus, inclusive relatos detalhados (Mc 1.23-28; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29), bem como a acusação feita por seus oponentes de que Ele expulsava os demônios mediante o poder de Satanás (Mt 12.27-28), são evidências de que Ele derrotava publicamente os espíritos demoníacos, sendo este um dos aspectos do seu ministério.[56] Assim como Jesus acalmou os mares tempestuosos mediante a sua palavra soberana em Marcos 4.35-41, também ordenou que a legião de demônios saísse do endemoninhado gadareno (Mc 5.1-20).

Posteriormente, a proclamação apostólica fez da morte e ressurreição de Cristo o cumprimento da vitória de Jesus sobre as forças das trevas (1 C 2.6-8; Cl 2.14-15; Hb 2.14). O falecido teólogo sueco luterano Gustav Aulen argumentava que a vitória soberana de Deus sobre as forças das trevas representa a teoria "clássica" da Expiação, fundamental para a proclamação do Novo Testamento. [57]

Jesus, mediante a sua morte na cruz, destruiu "o que tinha o império da morte, isto é, o diabo" - e livrou a "todos os que, com medo da morte, estavam por toda a vida sujeitos à servidão" (Hb 2.14-15; cf. l Jo 3.8). "Despojando os principados e potestades, os expôs publicamente e deles triunfou em si mesmo" (Cl 2.15). A cruz, onde Satanás fez o pior que conseguia fazer, acabou sendo sua derrota. Quando Jesus exclamou: "Está consumado!", declarava completa a sua paixão para a nossa redenção e sua vitória indelével sobre a morte; as forças das trevas chefiadas por Satanás haviam sido derrotadas.

Já no século IV, a descida de Cristo ao inferno, quando de sua morte, foi acrescentada ao Credo dos Apóstolos. Realmente, o Novo Testamento fala de uma descida de Cristo ao Hades (At 2.27) e ao abismo ***(abussos,*** Rm 10.7). Esses termos não eram meros símbolos da morte em si mesma, mas da morte no que, diz respeito à triste situação dos perdidos (Ap 20.1-3, 14). Parece que Cristo realmente desceu ao inferno ao morrer, para proclamar a vitória da cruz sobre as forças das trevas. E possível que Efésios 4.9 e 1 Pedro 3.18-20 se refiram ao mesmo evento.[58] Devemos, porém, exercer cautela para não inventar fantasias a respeito de batalhas entre Jesus e os demônios, pois Cristo já completara a sua obra de redenção na cruz.[59] Devemos evitar, também, qualquer alegação de que Ele houvesse arrancado de Satanás as chaves da morte e do inferno, pois Jesus já havia recebido do Pai toda a autoridade (Mt 28.18). A descida de Jesus ao inferno para proclamar a vitória da cruz é relevante como sinal de que não existe nenhuma dimensão do mal ou das trevas fora do alcance da cruz.

No Dia de Pentecoste, o mesmo Espírito de Deus, por, meio de quem Jesus derrotara as forças das trevas, foi transferido à Igreja. No poder do Espírito, a Igreja podia continuar o ministério de Jesus, "fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo" (At 10.38). Os Atos dos Apóstolos mostram o contraste entre o poder libertador do Espírito e os atos mágicos e supersticiosos que procuram controlar o poder demoníaco (19.13-16). O discernimento de espíritos e a cura passaram a fazer parte da multiplicidade de dons no corpo de Cristo (1 Co 12.9-10) como antegozo da volta do Senhor (1 Co 1.7).

Embora a morte de Cristo tenha desferido o golpe fatal em Satanás mesmo assim este continua a andar em derredor como leão buscando a quem possa tragar (1 Pe 5.8). O diabo prejudica a obra missionária (2 Co 12.7; 1 Ts 2.18), cega a mente dos incrédulos (2 Co 4-4) e atira "dardos inflamados" contra os redimidos de Deus (Ef 6.16).

Nossa defesa e vitória, em tais casos, provêm de nossa submissão a Deus e de nossa resistência aos enganos do inimigo (Tg 2.19). Observe que a vitória provém, em primeiro lugar, da submissão a Deus ou da atenção com que focalizamos a graça de Deus. Sem isso, não poderemos opor resistência ao inimigo. Somente dessa maneira, o povo de Deus poderá se fortalecer "no Senhor e na força do seu poder" (Ef 6.10), e usar a armadura divina (a verdade, a justiça, a fé, a salvação, a oração e a Palavra de Deus), embraçando o escudo da fé para apagar todos os "dardos inflamados" (6.11-17).

O túmulo vazio e o testemunho do Espírito Santo são as garantias da vitória final de Deus. Satanás realmente dirigirá uma resistência tardia contra Deus, mas será fútil (2 Ts 1.9-12; Ap 19.7-10). A vitória final pertence a Deus!

A SOBERANIA DE DEUS SOBRE O INIMIGO

Como é que Deus, como o Senhor soberano, permitiria a existência de tamanha oposição? Por que a derrota final das forças satânicas precisa ser adiada até que o senhorio de Deus o vença mediante o triunfo de Cristo e de uma Igreja revestida pelo poder do Espírito Santo? Não podemos responder a tais perguntas, declarando que Deus não tem capacidade de fazer mais que esperar, como se Ele estivesse envolvido numa batalha dualista com o deus do mal, e não tivesse nenhuma esperança de vencer sem acossa ajuda.[60] Conforme já foi observado, esse dualismo seria uma contradição contra o que as Escrituras sustentam a respeito da soberania absoluta de Deus. Nem podemos responder as tais perguntas, declarando que a oposição e a destruição realizadas por Satanás fazem parte da vontade de Deus para a humanidade, como se a totalidade da realidade fosse um monismo determinado exclusivamente por Deus, sem nenhum senso de conflito genuíno pelas forças do mal que se opõem a Ele.[61] Esse monismo seria uma contradição daquilo que já foi notado a respeito da oposição genuína entre as forças das trevas e o amor do Senhor soberano e seus propósitos para a redenção da humanidade. Tais perguntas têm a ver com a "teodicéia" (justificar a Deus diante do mal e do sofrimento). Introduzir as complexidades do problema dentro do contexto deste capítulo não é possível, mas umas poucas palavras de explicação seriam bem apropriadas a essas alturas. [62]

Historicamente, a Igreja tem ressaltado duas considerações correlatas entre si, que são mui relevantes para uma orientação bíblica sobre as perguntas retrocitadas. Primeiro: Deus criou a humanidade com a liberdade de se rebelar contra suas orientações e desígnios e, assim, tornar-se

vulnerável à oposição satânica. Deus permitiu que a oposição satânica existisse a fim de testar a sinceridade dos seres humanos que, livremente, se declararam a favor dEle. Segundo: o plano de Deus é triunfar sobre a oposição satânica, não somente em favor dos crentes, mas também através deles. Por isso, o triunfo da graça divina tem uma história e um desenrolar. Esse triunfo não depende necessariamente da cooperação humana para seu progresso e realização, mas certamente inclui a história da fiel obediência da humanidade a Deus no seu cumprimento estratégico.

Na estratégia da redenção, a tolerância divina quanto à oposição satânica é só provisória; não faz parte do processo de redenção da humanidade. Pelo contrário: a vontade de Deus é que todos triunfemos sobre a oposição satânica. Deus não está secretamente por trás das obras de Satanás, embora possa obrigar tais obras a concorrerem para a redenção do homem. Mas não há nada em comum entre Satanás e Deus. Satanás não tem nenhuma participação na redenção que o Senhor traçou à raça humana. Deus está claramente ao lado da libertação e da redenção de tudo quanto Satanás intenta destruir e oprimir.

Isso não responde a todas as perguntas a respeito de "como?" e "por quê?" existem males e sofrimentos no mundo. A dificuldade das soluções filosóficas tais como o dualismo e o monismo é que procuram fornecer uma resposta definitiva ao problema do mal. Em última análise, porém, não há resposta definitiva ao problema do mal. Mas certamente o Evangelho oferece-nos a esperança e a garantia da redenção final em Cristo Jesus, e também nos conclama a batalhar corajosamente, pela graça de Deus, em favor de sua realização.

A Demonologia e a Responsabilidade Humana

Na cosmovisão dualista, conforme já observamos, Deus não é soberano, nem triunfará sobre as forças do mal. Semelhante cosmovisão também elimina a liberdade e a responsabilidade humanas. Isto porque, já não passamos de meras petecas na batalha entre os deuses do bem e do mal. Tudo quanto acontece na vida humana deve-se a um poder absoluto (o bem) ou a outro poder absoluto (o mal) que manipulam os eventos humanos ao guerrearem eles entre si. Dessa forma, nossas decisões não desempenham nenhum papel no destino da humanidade. Por isso, as religiões dualistas tendem a se preocupar demasiadamente com a demonologia. [63]

A soberania de Deus sobre as forças do mal realmente serve para libertar a humanidade de semelhante insignificância para que venhamos a desempenhar um papel decisivo no destino humano. No relato da Criação e da Queda, em Gênesis 1-3, o tentador podia contrariar a vontade divina somente até ao ponto em que Adão e Eva houvessem consentido livremente em cooperar com ele. Assim era porque Deus, e não o tentador, era o Senhor soberano. Por isso, o pecado e a morte ficaram sendo o resultado indireto da obra de Satanás, pois eram o resultado direto das ações humanas. Adão e Eva, e não Satanás, trouxeram o pecado e a morte ao mundo.

O pecado e a morte são aspectos da escravidão humana. E a desobediência humana que criou tal condição, e é a desobediência humana que a mantém.

E certo que Satanás é o tentador (1 Ts 3.5), mas cada um é tentado "quando atraído e engodado pela sua própria concupiscência" (Tg 1.14). Satanás é o mentiroso (Jo 8.44), o acusador (Ap 12.10), o ladrão, e o assassino (Jo 10.10). Não pode, porém, levar a efeito nenhum ato desse tipo sem a participação (e até mesmo a iniciativa) humana. Ressaltar demasiadamente o papel dos demônios (segundo a nossa opinião) naquilo que se opõe a Deus, tende a amainar a responsabilidade humana e a denegrir a responsabilidade de Deus. Precisamos corrigir essa ênfase a fim de atribuir à responsabilidade humana seu devido peso.

Observe que o Novo Testamento coloca o pecado e a morte como inimigos em si, lado a lado com as forças das trevas (Rm 8.1-2; 1 Co 15.24-28; Ap 1.18). É realmente notável que Paulo defina a morte, e não Satanás, como o último inimigo a ser destruído (1 Co 15.24-26). Vale a pena observar também que a Bíblia não considera a oposição a Deus exclusivamente no contexto da demonologia. Jesus disse que a oposição humana ao seu ministério cumpria as obras do diabo (Jo 8.44). Posteriormente, Paulo afirmou que "o príncipe das potestades do ar... opera nos filhos da desobediência" (Ef 2.2). Isso não significa que toda a desobediência a Deus seja uma resposta à tentação demoníaca direta. Mas certamente significa que o reino das trevas é bem servido, e seus propósitos são realizados através da desobediência humana. Por isso, semelhante desobediência e

escravidão ao pecado devem receber a devida atenção em qualquer estudo daquilo que se opõe à vontade de Deus.

Tudo o que foi dito acima deixa implícito que há uma dimensão essencialmente humana em todos os males pessoais e sociais. Por isso, devemos permitir que soluções humanas e científicas desempenhem um papel legítimo no processo da cura. Precisamos reconhecer que as ciências têm promovido o entendimento da dimensão genuinamente humana de muitos problemas sociais, bem como as estratégias para solucioná-los. Em muitos desses estudos, não há nada necessariamente contrário às Escrituras, posto que a Bíblia, conforme já observamos, reconhece nossa condição caída como uma situação genuinamente humana, à parte de qualquer influência demoníacadireta.

Na Igreja, devemos acolher os discernimentos da medicina, da psiquiatria e da sociologia nos nossos esforços para representar uma força terapêutica e libertadora neste mundo. Deus cura e liberta através de meios extraordinários e por meios comuns, por milagres ou pela sua providência. Não ousamos declarar que todos os problemas são demoníacos, nem queremos defender a ilusão de que todos eles possam ser resolvidos mediante a expulsão de demônios!

Além disso, muitos dos sintomas descritos na Bíblia como demoníacos formam um paralelo com sintomas que, hoje em dia, têm sido isolados como patológicos e humanos. Por isso, distinguir entre o demoníaco e o patológico, torna-se uma tarefa complexa. Mas a Bíblia realmente faz a distinção entre a enfermidade e a possessão demoníaca (Mc 3.10-12). Assim, devemos distinguir entre os casos psiquiátricos e os virtualmente de possessão demoníaca. Essa distinção é importante porque, conforme indicou o teólogo Karl Rahner, exorcismos de pacientes patológicos podem agravar o seu estado.[64] Quando for possível, o discernimento com oração associado aos recursos da ciência, por pessoas devidamente qualificadas, deve ser utilizado no ministério aos atormentados. Até mesmo casos que envolvem influências demoníacas também podem exigir a atenção psiquiátrica.

A negação simplista da existência dos demônios deixa a humanidade completamente incapaz de explicar ou lidar com o profundo desespero subentendido na loucura e na iniquidade humanas, mesmo não estando envolvida nenhuma influência demoníaca direta. Há, realmente, um profundo desespero subentendido em comportamentos humanos distorcidos, que transcendem as definições científicas ou racionais. A mente científica gostaria de definir com exatidão tais distorções para que semelhantes problemas sejam definitivamente resolvidos. Mas o comportamento patológico continua a acossar a humanidade, deixando a todos sem resposta. Mesmo nas categorias bem, definidas dessas enfermidades, o que temos, a não ser etiquetas usadas, para englobar os sintomas correlatos? Por mais úteis que sejam essas categorias, chegam a solucionar o mistério da existência humana que a patologia parece indicar tão dramaticamente? Conforme realçou o falecido teólogo teuto-americano Paul Tillich, a categoria do demonismo serve para tornar-nos conscientes da profundidade e do mistério envolvidos na distorção humana. [65]

A demonologia, à luz do evangelho de Jesus Cristo, pode fornecer-nos a chave do mistério do mal acima mencionado. Conforme já observamos, a vitória de Cristo na sua vida, morte e ressurreição, iluminou o conflito entre a vontade divina para nos redimir, e as forças das trevas que dão origem ao mal. Mesmo assim, Paulo continuou usando a palavra "mistério" para caracterizar o poder da iniquidade operando no mundo (2 Ts 2.7). O que é importante observar é que a plena revelação da profundidade do mal, chamado "demonismo," é escatológica. Paulo deixa subentendido que os últimos dias da presente era incluirão um aumento da revelação do mal neste mundo, através do aparecimento do "iníquo, a quem o Senhor desfará pelo assopro da sua boca e aniquilará pelo esplendor da sua vinda" (2 Ts 2.8). Essa figura do Anticristo comandará um novo surto da iniquidade nos últimos tempos. O derradeiro castigo divino - o lago de fogo - desmascarará plenamente as forças das trevas que se acham por trás de todo o mal que existe no mundo (Ap 20.10). Nessa ocasião, o diabo, a morte e o inferno serão vencidos pelo juízo divino (20.10, 14). Embora o lago de fogo seja (com toda a naturalidade) temido por todos, o propósito que Deus lhe deu é realmente servir a humanidade, ou seja: destruir os piores e derradeiros inimigos da raça humana.

Somente no derradeiro juízo escatológico é que a natureza do demonismo e a sua conexão com a morte e o inferno serão plenamente reveladas. Nessa ocasião, o mistério da iniquidade será revelado na plena profundidade da sua resistência a Deus e à sua vontade redentora. Aí ficarão

plenamente esclarecidos o conflito e a oposição. Se a primeira vinda de Cristo colocou às claras o conflito contra o mal, era apenas um esclarecimento temporário, porque a revelação final precisa aguardar a sua segunda vinda. Na era presente, discernir corretamente o mal e o sofrimento exige a luz espiritual das Escrituras, bem como uma avaliação científica cuidadosa. No triunfo final de Deus sobre o diabo, porém, ficará óbvia a raiz e a natureza do mal que será desmascarado mediante o derradeiro juízo divino. Esse juízo já foi iniciado pela cruz e ressurreição de Cristo. Será cumprido totalmente no triunfo final do Cordeiro de Deus no fim dos tempos.

A natureza escatológica do desmascaramento e do derradeiro julgamento do mal subentende que o repúdio a Satanás e às suas obras não é uma "demonização" mitológica dos males pessoais e sociais, nem uma fuga consequente ao discernimento cuidadoso exigido para se isolar e resolver tais problemas. Os movimentos escatológicos, especialmente os apocalípticos, que focalizam o juízo divino final contra as forças das trevas buscam a reduzir todas as lutas presentes contra os males humanos a uma luta contra o demonismo. Se realidades humanas, complexas e ambíguasrquenos parecem ameaçadoras ou estranhas, forem demonizadas dessa maneira, fica criado um dualismo ético arrogante, no qual alegamos estar na luz total, ao passo que os outros permanecem em trevas absolutas.

A demonologia, corretamente compreendida, não levará as pessoas a negarem as dimensões humanas do mal e seus efeitos com todas as suas ambigüidades e complexidades. Freqüentemente, seremos capazes de descobrir, em nós mesmos, alguns elementos do mal que queremos resistir, e muitas vezes acharemos elementos do bem desejável noutras pessoas que somos tentados a considerar inimigas. Não podemos simplesmente reduzir nossa luta contra as forças humanas do mal e da opressão a uma guerra contra os demônios. Mas nosso repúdio a Satanás e às suas obras, em meio às lutas contra a impiedade e a opressão, realmente coloca-nos dentro do horizonte da vitória final de Deus contra as forças das trevas quando então o Reino de Deus será a derradeira realidade no fim de todas as coisas.

Repudiar o diabo e ao mal dá a entender que há alguma coisa mais profunda em jogo do que simples reformas pessoais ou sociais. O que está em jogo é o irromper escatológico do Reino de Deus para subverter os sistemas deste mundo presente e introduzir, mediante o Espírito de Deus, um mundo futuro que siga o padrão do amor divino revelado em Cristo.

O Lugar de Satanás e dos Demônios na Teologia Cristã

Existe um lugar legítimo para a demonologia na teologia cristã? Existe uma base legítima para incluir o demonismo nas confissões de fé da Igreja? Certamente, "crer no" diabo não é linguagem apropriada para o credo cristão. Neste, a fé em Deus e o repúdio ao diabo e a todas as forças que servem a causa da iniquidade devem ser bastante claros. Mas que tipo de ênfase devemos dar, na confissão cristã, e esse repúdio de Satanás?

O poeta Howard Nemerov declarou: "Hesito muito em falar do Diabo para ninguém pensar que o estotrtn-vocan-do."[66] Karl Barth deixou claro que só daria uma olhadela rápida e penetrante na área da demonologia. A olhada deve ser "rápida" para não dar valor e atenção desnecessários ao demonismo.[67] Para Barth, a teologia devia ser dominada pela graça de Deus revelada em Cristo. Mas a olhada tem de ser "penetrante" pois o demonismo não deve ser tratado levianamente.

Infelizmente, nos movimentos pentecostais e carismáticos, os ministérios de guerra espiritual e de libertação abundam, dedicando atenção deliberada ao âmbito do demonismo. Muitos defensores de semelhantes ministérios vão nitidamente além do lugar legítimo que a mensagem bíblica atribui ao demonismo. Parece que nesses ministérios há certo fascínio com o âmbito dos demônios, e o resultado é que muito mais atenção é prestada a eles do que a Bíblia pode apoiar.

Realmente, certa glória e legitimidade são concedidas ao diabo em tais ministérios. O diabo é frequentemente referido como o elemento exclusivo (ou pelo menos, dominante) em toda a oposição aos propósitos redentores de Deus para a humanidade. A totalidade da atividade divina na redenção é reduzida à destruição do diabo de modo que a soteriologia, a cristologia, a pneumatologia e todas as demais áreas da teologia são debatidas quase exclusivamente à luz da luta contra os demônios! Sem o diabo, semelhante pregação e teologia seriam reduzidas a uma

casca vazia! Em semelhante contexto, a demonologia concorre muito bem com Deus e com todas as demais áreas da teologia, e exige e conseguiu atenção igual, ou até mesmo maior. R.Gruelich sustenta que o novelista Frank Peretti tem dado seu apoio literário a semelhante distorção teológica, pois considera que o mundo e o destino humano estão dominados pelos resultados da guerra contra os demônios.[68]

Em semelhante contexto, a demonologia recebe glória e relevância teológica muito além dos limites estabelecidos pela Bíblia. Nessa visão, acredita-se que o horizonte do mundo cristão esteja cheio de ataques de demônios. A forma grotesca dessa crença acha-se na suposição de que os demônios podem possuir e dominar cristãos desobedientes. Para harmonizar tal suposição com o ensino bíblico de que os cristãos pertencem a Cristo e que são dirigidos primariamente pelo Espírito de Deus (Rm 8.9-17), uma dicotomia antibíblica é estabelecida entre o corpo e a alma de modo que Deus acaba dominando a alma ao passo que os demônios controlam o corpo.[69] Mas a Bíblia ensina que uma lealdade tão radicalmente dividida é uma impossibilidade para a pessoa de fé genuína (Mt 7.15-20; 1 Co 10.21; Tg 3.11-12; 1 Jo 4.19-20).

A glorificação dos demônios no mundo cristão tem seu paralelo numa tendência semelhante na cultura. A humanidade sempre sentiu certo fascínio pelas coisas sinistras e demoníacas. Maxilmilian Rudwin declarou, por exemplo, que a figura de Satanás "avulta-se amplamente na literatura". Acrescenta: "Seria realmente triste a situação da literatura sem o diabo." [70] A história das práticas ocultistas tem se alimentado do fascínio que a humanidade sente pelos demônios. E até mesmo a ascensão do pensamento científico moderno tem servido quase nada para reduzir tal fascínio.

Na segunda metade do século XX, registrou-se um renovado interesse pelos demônios e pelo ocultismo. A indústria do cinema de terror ficou cada vez mais fascinada pelos demônios e pelos consequentes lucros financeiros. Filmes tais como O *Exorcista* e *Poltergeist* buscam ressaltar a incapacidade da ciência e da Igreja em lidar com os espíritos, malignos. Apresentam histórias nas quais elementos demoníacos, muitas vezes confundidos com as almas dos entes queridos, dominam o fluxo dos eventos. Em tais conjecturas, a graça de Deus está ausente, ou mostra-se débil. Até mesmo o final "feliz" surpreende mais que as vitórias demoníacas que lhe antecederam.

Por certo, semelhante fascínio pelo demonismo não é saudável nem bíblico. A fixação que os discípulos de Jesus sentiram com a sua autoridade sobre os demônios foi corrigida. O Senhor os exortou a se regozijarem" antes de mais nada pelo fato de haverem sido escolhidos pessoalmente por Deus (Lc 10.17-20).

A oposição de Satanás ao Evangelho somente pode ser entendida à luz do próprio Evangelho. A verdadeira profundidade do mal somente há de ser compreendida à luz da profundidade da graça de Deus à qual o mal se opõe, procurando destruí-la. A verdadeira tragédia das trevas apenas pode ser entendida no contexto das glórias da luz divina. A ênfase do Novo Testamento, portanto, recai sobre a glória de Deus e a vida com Deus, e não sobre as tentativas do inimigo de se opor a elas.

Entre os cristãos, a tendência de enfatizar o papel de Satanás tem até mesmo levado a uma legitimização de seu papel de oponente de Deus, como se o adversário tivesse o direito legal sobre pessoas e governos. Enfim, como se a sua posição de "deus da presente era" devesse ser respeitada até mesmo pelo Altíssimo!

De modo contrário àquilo que alguns pensam, não há em Judas **9** nenhum respeito por Satanás quando o anjo hesitou em lançar contra ele acusação caluniadora. O arcanjo Miguel refreou qualquer acusação baseada na sua própria autoridade, mas disse: "O Senhor te repreenda". Isso significa que qualquer rejeição das reivindicações enganosas de Satanás somente poderá vir da autoridade de Deus e da sua graça, e não da sabedoria ou autoridade que geramos em nós mesmos.

Na realidade, uma noção dos direitos satânicos era apoiada pela teoria do resgate na Expiação, defendida por certos teólogos latinos antigos e medievais, no Ocidente; e por Orígenes, no Oriente. Essa teoria supunha que Satanás tinha o direito de governar e oprimir a humanidade por causa da rebelião humana contra Deus. Cristo, então, foi enviado para pagar a Satanás um resgate pela libertação da raça humana.

A teoria do resgate, porém, elimina desde o início qualquer oposição real entre Deus e Satanás. Fica pressuposta a aceitação por Deus da posição e do papel de Satanás, e a disposição divina de se entender com o adversário segundo as condições impostas por este. A Satanás é concedido ter sua

própria posição legítima à parte do plano redentor de Deus, posição esta que Deus precisa respeitar no seu esforço de redimir a humanidade!

Em contraste com a teoria do resgate há o ensino bíblico de que a posição e a atuação de Satanás baseiam-se numa mentira (Jo 8.44). Não há nenhuma legitimidade que Deus deva reconhecer, e com que Ele deva se conformar! O triunfo da graça divina sobre as forças das trevas não concede a elas nenhuma posição legítima e digna de respeito, e declara que Satanás, como o "deus deste século," tem uma posição ilegítima que lhe foi concedida pela cegueira e rebelião da própria humanidade (2 Co 4.4). Realmente, um "pagamento" foi feito por Cristo na cruz, não a Satanás, mas a Deus, em favor da humanidade. [71]

Nossa resposta mais sábia às reivindicações falsas e enganosas de Satanás é negá-las; e devemos fazê-lo somente através da "olhadela" rápida e penetrante que o teólogo Karl Barth lhes deu na luz maior da graça e verdade de Deus. Parecer haver, contudo, uma pressuposição oculta entre muitos participantes dos ministérios de libertação no sentido de que Satanás somente pode ser derrotado por aqueles que melhor o conhecem. Noutras palavras: quanto mais mistérios pudermos desvendar a respeito dos demônios, tanto mais poderemos controlá-los e derrotá-los. Nesses casos, entende-se que a libertação é o resultado de um conhecimento secreto ***(gnõsis)*** que pessoas fora do movimento da libertação não possuem. Especulações muito complexas são feitas a respeito da organização e das características dos demônios e de como se relacionam com os governos humanos e as vidas individuais. Práticas primorosas de "amarrar" as potências demoníacas podem ser usadas contra elas, uma vez compreendidas as suas verdadeiras posições e funções no mundo.

Por outro lado, ao lermos a Bíblia, percebemos como é notável a total ausência de semelhantes especulações e práticas. A Bíblia encoraja-nos a resistir às forças enganadoras das trevas, e não estudá-las e amarrá-las.[72] Nenhum esforço é feito na Bíblia para levar-nos a conhecer melhor o diabo. O enfoque exclusivo recai em conhecer melhor a Deus, resistindo, ao mesmo tempo, quaisquer tentativas de Satanás de obter a nossa atenção. Submeter-se a Deus e resistir ao diabo é o conselho que Tiago nos deu (Tg 4.7).

Certamente não devemos ignorar a existência do diabo. Mas qualquer atenção que a ele prestarmos não deve passar de nossa negação quanto as suas reivindicações à luz do enfoque sobre as reivindicações divinas. A Bíblia não especula, nem dá muitas informações a respeito de Satanás e dos demônios. Não existe aí muita coisa para satisfazer a nossa curiosidade. Há indícios de haver ocorrido uma queda de Satanás e dos demônios (Jd 6; Ap 12.7-9).

Alguns especulam que o Antigo Testamento descreve a queda de Satanás em Isaías 14.12-20, mas o significado desse trecho não fica bem claro, e talvez não passe de uma repreensão poética ao "rei de Babilônia" (14-4). O "quando" e "como" dessa queda não é definido explicitamente em nenhum lugar. A verdade é que o propósito da Bíblia ao tratar de Satanás e dos demônios visa à redenção do homem, e não a especulação teológica. O enfoque recai em afirmar o propósito redentor de Deus, e o seu poder em repudiar as obras e as reivindicações de Satanás. Não existe nenhuma ênfase em obtermos conhecimentos profundos a respeito de Satanás para o derrotarmos.

Precisamos de muito discernimento para derrotar o que realmente pertence ao reino das trevas, pois o próprio Satanás pode disfarçar-se em anjo de luz (2 Co 11.14). O orgulho, a idolatria, o preconceito e as fobias mais prejudiciais podem aparecer na forma de religiosidade e patriotismo, por exemplo, e serem defendidos como doutrinas e práticas nobres. A escravidão e o racismo têm sido defendidos por pessoas que alegam estar apoiando as mais nobres causas religiosas e patrióticas. Semelhantes pecados só servem para apoiar o reino das trevas. Será necessário sempre esquadrinharmos o nosso próprio coração para negar as obras do diabo e reafirmar a renovação do Espírito na Igreja.

O testemunho das Escrituras oferece-nos fontes específicas de orientação para discernirmos as forças do mal e da opressão. Há um critério cristológico e uma base no Espírito de Deus para o discernimento do mal. Por exemplo: já que Deus criou a humanidade à sua imagem, e reivindicou o direito à raça humana mediante o nascimento, morte e ressurreição de Cristo, qualquer tentativa de desumanizar uma pessoa contradiz o amor divino, e serve aos propósitos das forças das trevas. Já que o Espírito ungiu a Cristo para pregar as boas novas aos pobres, aos cegos, e aos presos (Lc 4.18), isso significa que as estruturas e as forças que encorajam a pobreza, a doença e o crime

servem ao reino do mal. Já que Satanás deixa as mentes dos ímpios cegas diante do Evangelho (2 Co 4-4), as coisas que desencorajam nosso testemunho evangélico (em palavras e ações) diante dos necessitados hão de promover as ações de Satanás.

O demonismo ajuda-nos a reconhecer que a resistência humana a Deus tem relevância ulterior. Colocada no horizonte da vitória escatológica do Reino de Deus sobre as forças das trevas, a obediência e a desobediência a Deus, no presente tempo, são questões bastante graves. Com cada decisão na vida cristã, os crentes devem optar em favor do Reino de Deus e postar-se contra o reino das trevas. Buscar o Reinode Deus e a sua justiça é o desafio constante do cristão. Às vezes, as escolhas poderão parecer difíceis e ambíguas. Mas a gravidade da escolha da obediência e a necessidade do consolo e do perdão divinos em meio as nossas opções nunca deverão ser subestimadas. O papel desempenhado pelo demonismo na teologia e no testemunho cristãos indica a gravidade das nossas escolhas.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Considere as interpretações de Origines (nota de rodapé 84), de Tomás de Aquino (n.r. 17), de Martinho Lutero (n.r. 21), dos Cabalistas (n.r. 38), de Ireneu (n.r. 40), e de Paul Tillich (n.r. 25) acerca da natureza ou do papel dos anjos. Por que essas opiniões são problemáticas? Como suas dificuldades hermenêuticas poderão ser resolvidas ou evitadas?
2. Tendo por base sua própria pesquisa cuidadosa de Co-lossenses 1.15-18, considere o lugar apropriado dos anjos.
3. Aliste algumas das crenças comuns na sua comunidade e igreja a respeito dos anjos. Como você corrigiria ou confirmaria cada crença alistada?
4. Anjos são servos. Como seu exemplo deve afetar a nossa motivação em servir a Deus?
5. O que os anjos podem e querem fazer por nós hoje, segundo demonstra a Bíblia?
6. O que, segundo a Bíblia, não podemos esperar que os anjos façam por nós hoje?
7. A demonologia remove-nos dos verdadeiros problemas e males da vida? Explique como ela poderia fazê-lo? Por que é relevante repudiar o diabo e as suas obras quando resistimos às forças do mal na vida?
8. Como a abordagem do Antigo Testamento à demonologia difere dos conceitos pagãos antigos dos espíritos malignos? Considere-a em relação à soberania de Deus. Em particular, a soberania divina significa que não há oposição real entre Deus e Satanás no Antigo Testamento?
9. Qual verdade se pode achar no fato de a derrota das forças das trevas ter sido revelada no Novo Testamento somente após a revelação de Cristo como a encarnação da graça e da verdade?
10. Descreva a vitória de Cristo sobre as forças das trevas. Essa verdade desempenha algum papel na proclamação apostólica do Evangelho? Explique.
11. Descreva os problemas com o dualismo e o monismo filosóficos. Qual o equilíbrio bíblico entre a soberania de Deus e a oposição de Satanás contra os propósitos de Deus?
12. A demonologia elimina a responsabilidade humana? Por quê?
13. Os cristãos podem ser possuídos por demônios?
14. Os discernimentos humanos e científicos dos nossos problemas têm algum lugar legítimo entre os crentes?
15. São legítimas as reivindicações e acusações de Satanás? Devem ser concedidos a ele direitos legítimos como deus desta era? Como a teoria do resgate tem apresentado incorretamente as reivindicações e direitos de Satanás?
16. Os entendimentos humanos e científicos dos nossos problemas têm algum lugar legítimo entre os crentes?
17. Existe o fascínio com o demonismo na Igreja e na cultura? O que está errado com isso? Qual o verdadeiro lugar da demonologia na teologia cristã?

CAPÍTULO SETE

A Criação do Universo e da Humanidade

Timothy Munyon

A Bíblia foi escrita durante um período aproximado de 1.500 anos, por cerca de quarenta escritores. Mas a atividade salvífica de Deus - e a resposta humana a ela - parece ser um tema que percorre a totalidade das Escrituras. Devemos, portanto, manter em vista esse tema ao abordarmos os ensinos da Bíblia arespeito da criação do Universo e da natureza dos seres humanos.

A CRIAÇÃO DO UNIVERSO

As Escrituras claramente retratam Deus como um Ser com propósitos. Provérbios 19.21 observa: "Muitos propósitos há no coração do homem, mas o conselho do Senhor permanecerá". Deus declara: "Anuncio o fim desde o princípio e, desde a antiguidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho será firme, e farei toda a minha vontade" (Is 46.10; cf. Ef 3.10-11; Ap 10.7). [1]

O estudo da criação deve, portanto, procurar analisar o propósito de Deus na criação (ou seja, o Universo é o que é porque Deus é quem Ele é). [2]

E, qual o propósito de Deus na criação do Universo? Paulo explica: "[Deus...] descobrindo-nos o mistério da sua vontade, segundo o seu beneplácito, que propusera em si mesmo, de tornar a congregar em Cristo todas as coisas, na dispensação da plenitude dos tempos, tanto as que estão nos céus como as que estão na terra" (Ef 1.9-10).

Acrescente-se que o propósito de Deus para a humanidade é inseparável de seus propósitos globais para a criação (nós, os seres humanos, somos o que somos porque Deus é quem Ele é). O apóstolo Paulo, falando da nossa futura existência imortal com Deus, declara: "Ora, quem para isso mesmo nos preparou foi Deus, o qual nos deu também o penhor do Espírito" (2 Co 5.5).

Há, portanto, uma unidade indissolúvel entre os ensinos da Bíblia a respeito de Deus, da criação do Universo e da criação e natureza da humanidade. A unidade provém do propósito de Deus na criação. E o propósito de Deus para a sua criação, mais especificamente para a humanidade, é captado na bem conhecida confissão: "O fim principal do homem é glorificar a Deus e desfrutá-lo para sempre". [3]

DEUS COMO O CRIADOR

Os escritores sagrados não hesitam em atribuir a Deus a criação do Universo. Consideram apropriado, portanto, tributar-lhe toda a reverência, o louvor e a glória devidos ao Criador.

Os escritores do Antigo Testamento normalmente creditam a Deus a criação do universo físico, usando o verbo ***bara'*** - "ele criou". O primeiro versículo das Escrituras declara: "No princípio, criou Deus os céus e a terra" (Gn 1.1). Esta sucinta declaração antevê o restante de Gênesis l.[4] Ao introduzir o tema da criação, Gênesis 1.1 responde a três perguntas: (1) Quando ocorreu a criação? (2) Quem é o sujeito da criação? (3) Qual é o objeto da criação?

Gênesis 1.1 destaca o fato de um começo verdadeiro, ideia evitada pela maioria das religiões e filosofias, antigas e modernas. ***u[B]ara'...*** parece indicar que os fenômenos físicos vieram a existir naquela ocasião, e que não tinham existência prévia, na forma em que foram criados pelo ***fiat*** divino".[5] Em outras palavras, até esse momento nada absolutamente existia, nem mesmo um átomo de hidrogênio.

Do nada (latim ***ex nihilo)*** Deus criou os céus e a Terra.

De conformidade com Gênesis 1.1, o sujeito da criação é “Deus”. O verbo ***bara',*** em sua forma mais comum, é usado no hebraico somente no tocante a atividade divina, jamais se referindo a atividade "criadora" humana.[6] A criação revela o poder de Deus (Is 40.26), sua majestade (Am 4.13), seu trabalho ordenado (Is 45.18) e sua soberania (SI 89.11-13). Como Criador, Deus deve ser reconhecido onipotente e soberano. Quem rejeita a doutrina bíblica da criação desdenha o reverente temor a Deus devido por força desses atributos.

Gênesis 1.1 declara que Deus criou "os céus e a terra". No Antigo Testamento, "os céus e a terra" abrangem a inteireza do "Universo ordeiro e harmonioso".[7] Nada existe que não tenha sido criado por Deus.

Os escritores do Antigo Testamento também empregam o termo ***yatsar*** ("formar", "modelar") para descrever atos criadores de Deus. Por exemplo, descreve apropriadamente o "oleiro", alguém que forma - ou plasma - um objeto segundo a sua vontade (Is 29.16). Quando, porém, aplicado à ação divina,[8] parece empregado em paralelismo sinônimo com ***bara',*** indicando a mesma espécie de atos divinos singulares. Embora esteja claro que Deus "formou" o primeiro homem com o pó da terra (significa que Ele modelou o homem a partir de algo que já existia), estaríamos levando o termo além da intenção do escritor veterotestamentário se disséssemos que ***yatsar*** abre a porta a processos evolucionários.

Finalmente, os escritores do Antigo Testamento empregam um terceiro termo primário ao descrever a atividade divina na criação: ***'asah*** ("fazer"). Assim como ***yatsar, 'asah*** geralmente apresenta um escopo muito mais amplo que ***bara'.*** Porém, quando colocado numa declaração de ato criador em paralelo com ***bara'*** (Gn 1.31; 2.2,3; 3.1; 5.1), pouca diferença parece haver entre o significado dos dois termos. E, apesar do significado por vezes mais amplo que ***bara', 'asah*** não possui flexibilidade suficiente para sustentar o conceito de evolução.

Os escritores do Novo Testamento não se mostram mais reservados que seus pares do Antigo Testamento em atribuir a Deus a criação do Universo. Não é possível desconsiderar os ensinos do Antigo Testamento sobre a criação (alegando uma suposta condição cientificamente primitiva) sem ao mesmo tempo atacar violentamente os ensinos do Novo. A verdade é que o Novo Testamento cita como fonte de autoridade os 11 primeiros capítulos de Gênesis nada menos que sessenta vezes![9] Os tópicos incluem o casamento, a linhagem de Jesus, a depravação humana, os papéis funcionais no lar, o sábado, a nossa imortalidade, a futura nova criação do Universo e a remoção da maldição no estado eterno. Repudiando-se a autoridade e a fidedignidade dos 11 primeiros capítulos de Gênesis, que se fará a tais doutrinas no Novo Testamento?

Fica evidente que os escritores neotestamentários consideravam o Antigo Testamento um relato fidedigno dos fatos, registrando-os conforme realmente ocorreram. O termo primário ***ktizõ,*** do Novo Testamento, significa "criar", "produzir", e ocorre 38 vezes (incluindo-se os seus derivados). Colossenses 1.16 afirma que por Cristo foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, visíveis e invisíveis. Em Apocalipse 4.11, os 24 anciãos lançam, num gesto de adoração, suas coroas diante do Trono de Deus, atribuindo-lhe a criação de todas as coisas. Em Romanos 1.25, Paulo lastima que os idólatras "honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente". E, tanto o Novo quanto o Antigo Testamento apontam o poder de Deus como Criador para nosso consolo e fortaleza nas horas de sofrimento (1 Pe 4.19). O mesmo Deus, mediante a sua providência, continua zelando por sua criação.

Finalmente, a Bíblia ensina que Deus sustém - ou mantém - o Universo. Os levitas, ao tributar louvores a Deus, reconhecem que Ele dá vida a todas as coisas (Ne 9.6). Ao falar das hostes estelares, Isaías 40.26 declara: "Por causa da grandeza das suas forças e pela fortaleza do seu poder, nenhuma faltará". O salmista adora a Deus porque Ele "conserva os homens e os animais" (SI 36.6). Salmos 65.9-13 retrata Deus a governar o clima da Terra e a produção de cereais.

No Novo Testamento, Paulo declara: "Nele vivemos, e nos movemos, e existimos" (At 17.28). Em Colossenses 1.17, o apóstolo afirma a respeito de Cristo: "Ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele". Hebreus 1.3 revela que o Filho está "sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder". Numerosos outros textos da Bíblia indicam superintendência e preservação diretas, pelas quais Deus mantém a sua criação. [10]

O Deus trino e uno operou de modo cooperativo na criação. Muitos textos bíblicos atribuem a criação a Deus, simplesmente.[11] Algumas passagens, entretanto, especificam Pessoas dentro da Deidade. A criação é atribuída ao Filho em João 1.3, Colossenses 1.16-17 e Hebreus 1.10. Além disso, Gênesis 1.2, Jó 26.13 e 33.4, Salmos 104-30 e Isaías 40.12,13 incluem a participação do Espírito Santo.

Seria natural perguntarmos: Teriam os membros individuais da Deidade desempenhado papéis específicos na criação? Paulo declara: "Há um só Deus, o Pai, de quem é tudo e para quem nós vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por ele" (1 Co 8.6). Millard J. Erickson, depois de repassar os textos bíblicos a respeito da criação, conclui: "Embora a criação seja da parte do Pai, é através do Filho e do Espírito Santo".[12] Sejamos cautelosos na aceitação de declarações mais específicas do que esta.

As Escrituras deixam claro que Deus criou tudo o que existe. Conforme mencionado resumidamente acima, a Bíblia emprega a frase "os céus e a terra" para a totalidade da criação, o Universo inteiro. E, realmente, "céus" e "terra" vez por outra são colocados em declarações paralelas que abrangem toda a criação. Finalmente, às vezes a palavra "céus" é empregada isoladamente, em referência ao Universo inteiro. [13]

Os escritores do Novo Testamento empregam o termo ***kosmos*** ("mundo") como sinônimo da expressão veterotestamentária "céus e terra", para indicar Universo inteiro. Paulo parece equiparar ***kosmos*** a "céus e terra", em Atos 17.24. Diversas outras passagens do Novo Testamento fazem referência à criação do "mundo", e aí incluem o Universo.[14]

Os mesmos escritores empregam também o termo ***ta panta,*** ("todas as coisas"), para descrever o escopo da atividade de Deus na criação (nem sempre com o artigo definido). João 1.3 declara enfaticamente que "todas as coisas" foram feitas através do Verbo vivo. Paulo menciona Jesus Cristo, através de quem vieram a existir "todas as coisas" (1 Co 8.6; ver também Cl 1.16). Hebreus 2.10 fala a respeito de Deus, para quem e através de quem existem "todas as coisas". Depois, no livro de Apocalipse, os 24 anciãos adoram a Deus porque Ele criou "todas as coisas" (4.11; ver também Rm 11.36).

Finalmente, os escritores do Novo Testamento apoiam, com proposições declarativas, o conceito da criação ***ex nihilo,*** "do nada". Em Romanos 4.17 Paulo cita o Deus que "vivifica os mortos e chama as coisas que não são como se já fossem". E Hebreus 11.3 declara: "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".

Resumindo, a Bíblia afirma que Deus criou o Universo inteiro. Tudo quanto existe e "não é Deus" deve ao Criador a sua existência. Por essa razão, a Igreja histórica tem sustentado a doutrina da criação ***ex nihilo.***

O PROPÓSITO DA ATIVIDADE DE DEUS NA CRIAÇÃO

A criação foi um ato da livre vontade de Deus. Ele tinha a liberdade de criar ou não criar.[15] A criação foi um gesto gracioso de Deus, pelo qual revelou sua bondade. Gênesis 1 indica que todos os atos criadores de Deus conduziam a Adão e Eva. O mesmo capítulo demonstra haver correspondência entre os dias primeiro e quarto, segundo e quinto e terceiro e sexto. O primeiro e o segundo dia descrevem um só ato criador cada, enquanto o terceiro dia expõe dois atos criadores distintos entre si. O quarto e quinto dia descrevem também um único ato criador cada, ao passo que o sexto dia descreve dois atos criadores distintos entre si. Pode-se perceber a progressão, cujo clímax é a criação da humanidade. Tudo demonstra que Deus criou de conformidade com um plano, o qual cumpriu integralmente. Assim, somos encorajados a crer que Ele também levará a cabo o plano da nossa redenção, na vinda de Jesus Cristo. Havia um relacionamento entre a graça e a natureza, nas criaturas e na ordem providencial de Deus.

Em outras palavras, Deus tinha um plano eterno e salvífico para as suas criaturas, e a criação progride em direção a esse propósito ulterior. Antes da criação do Universo, o propósito de Deus era a comunhão entre Ele e as pessoas, um relacionamento de aliança (2 Co 5.5; Ef 1.4). Thomas Oden observa: "A verdadeira história da criação diz respeito ao relacionamento entre as criaturas e

o Criador, e não às criaturas por si só, como se a criação devesse ser considerada por si mesma autônoma, independente e inderivada". [16]

Deus havia preparado um reino para aqueles que a Ele correspondessem, desde a (ou "antes da") criação do mundo (Mt 25.34). O propósito eterno de Deus para a criação foi cumprido através da obra mediadora de Jesus Cristo (Ef 3.10,11), também planejada antes da criação (Ap 13.8). Esse propósito divino e eterno será consumado quando os tempos se tiverem cumprido (Ef 1.10). Então, tudo estará debaixo de uma só cabeça, Jesus Cristo. Esta frase nos revela o verdadeiro propósito da criação: "Para que Deus fosse conhecido". [17]

Ao refletir sobre o momento em que o propósito de Deus para a criação será cumprido, Paulo escreve: "Para mim tenho por certo que as aflições deste tempo presente não são para comparar com a glória que em nós há de ser revelada" (Rm 8.18). Paulo, então, revela que toda a criação está gemendo, em ardente expectativa por esse momento (8.19-22). Assim também os crentes, apesar das bênçãos que têm recebido. Eles igualmente gemem, esperando a redenção do corpo (8.23-25). Nesse ínterim, porém, "sabemos que todas as coisas[18] contribuem para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados por seu decreto" (Rm 8.28). O fato de possuírem os seres humanos a capacidade de amar a Deus pressupõe que a humanidade foi dotada com o livre-arbítrio na criação.

Posto que 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. Os propósitos salvíficos de Deus também resultaram na criação de uma criatura com livre-arbítrio. [19]

Como corolário natural a "muito boa"[20] obra de Deus, a criação irresistivelmente o glorifica (SI 8.1; 19.1).[21] 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). E o Novo Testamento, por extensão, revela ainda que todos os que aceitarem o plano de Deus serão "para louvor da sua glória" (Ef 1.12,14). Colossenses 1.16, de forma semelhante, assevera: "Tudo foi criado por ele e para ele". E, em virtude do seu maravilhoso plano na criação, os 24 anciãos adoram a Deus e dão a glória devida ao seu nome (Ap 4.11).

Finalmente, o fato de o propósito de Deus incluir um tempo de consumação nos obriga a considerar que esta criação é transitória. 2 Pedro 3.10-13 descreve uma ocasião em que os céus e a terra serão dissolvidos, enquanto Isaías 65.17 e Apocalipse 21.1 falam de novos céus e nova terra como cumprimento do plano de Deus. [22]

A COSMOGONIA BÍBLICA E A CIÊNCIA MODERNA

Alguns críticos bíblicos sustentam que não há reconciliação possível entre a cosmogonia (conceito da origem e desenvolvimento do Universo) bíblica e o que é aceito pela comunidade científica hoje. Alguns estudiosos da Bíblia, entendendo de modo literal numerosas figuras de linguagem no Antigo Testamento, argumentam que os hebreus acreditavam que o Universo consistia de uma terra plana sustentada por "colunas" colossais sobre um abismo de água. O "firmamento" (céu)[23] em cima era uma arcada sólida que mantinha afastadas as águas (que ocasionalmente caíam pelas "janelas" da arcada) que estavam acima da terra. [24]

H. J. Austel, rechaçando essa interpretação excessivamente literalista dos textos do Antigo Testamento, explica: "O emprego de semelhante linguagem figurada não obriga à adoção de uma cosmologia pagã, assim como o uso moderno da expressão 'pôr-do-sol' subentende ignorância astronômica. A linguagem figurada é frequentemente fenomeno- lógica, e é conveniente, além de causar vívido impacto".[25]

Mesmo levando-se em conta a linguagem figurada, persistem algumas dificuldades. Onde se encaixam os fósseis dos dinossauros na cosmologia bíblica? Existem evidências de um dilúvio global, poucos milhares de anos antes de Cristo? Teria realmente a Terra 4,5 bilhões de anos de idade? A maioria dos evangélicos, convicta de que o mundo de Deus há de concordar com a sua Palavra, busca respostas a estas intrigantes perguntas - e a outras também.

De modo geral, os cristãos evangélicos seguem um dos quatro modelos seguintes, que buscam harmonizar a revelação especial de Deus (a Bíblia) com a revelação geral (o que observamos no

Universo). São eles: (1) evolução teística; (2) teoria da lacuna, ou conceito da ruína e reconstrução; (3) criacionismo ***fiat,*** conhecido também por teoria da Terra jovem; e (4) criacionismo progressivo, denominado teoria do dia-época.

Examinaremos resumidamente os modelos acima, exceto a evolução teística. O estudo desta não nos servirá aqui a nenhum propósito útil porque os seus proponentes aceitam basicamente tudo quanto propõe a evolução secular, entendendo que Deus apenas supervisionava o processo.[26] Os proponentes da evolução teística costumam negar que ***yatsar*** e ***'asah*** sejam usados em sinonímia paralela nos relatos da criação, afirmando que, pelo contrário, incluem o conceito da evolução no decurso de longas épocas de tempo.

Neste estudo, são necessárias ainda certas generalizações. Mesmo que determinado escritor, dentro de certo modelo, não represente com exatidão o consenso deste em todos os seus pormenores, podemos, para atender aos nossos propósitos, aproveitar aquele como representante da posição global. Na realidade, nenhum autor individual concorda inteiramente com as conclusões de outros adeptos do mesmo conceito geral. E, finalmente, muitos autores não especificam a identidade do seu modelo.

Deixando de lado, por enquanto, a evolução teística, os outros três modelos concordam que a macroevolução - a transmutação de determinado tipo de organismo em um outro mais complexo (a evolução entre as espécies) - nunca aconteceu (no sentido de um réptil transformar-se em ave, ou um mamífero terrestre em mamífero aquático). Mesmo assim, concordam que a microevolução - pequenas mudanças dentro de organismos (a evolução dentro da espécie) - tem acontecido (como as mariposas que mudam de cor, as mudanças do comprimento do bico e das cores da plumagem de certas aves ou a variedade que observamos nos seres humanos, embora estes descendam todos de Adão e Eva). Concordam também que Deus deve ser adorado como Criador e que Ele, de modo sobrenatural e sem a inteferência de qualquer causa ou agente (por atos criadores sobrenaturais e distintos entre si), criou os antepassados genéticos dos principais grupos de organismos de plantas e animais hoje conhecidos. E, finalmente, concordam que os seres humanos derivam o seu valor do fato de haverem sido criados diretamente à imagem de Deus. No estudo que se segue, as áreas de concordância citadas neste parágrafo devem ser mantidas em posição de destaque.

A teoria da lacuna. Os proponentes da teoria da lacuna argumentam que houve, num passado muito remoto, uma "criação primitiva", referida em Gênesis 1.1. Isaías 45.18 declara: "Assim diz o Senhor que tem criado os céus, o Deus que formou a terra e a fez; ele a estabeleceu, não a criou vazia [no hebraico, ***tohu],*** mas a formou para que fosse habitada". Este versículo, segundo a teoria da lacuna, comprova que Gênesis 1.2 não pode estar descrevendo a criação original de Deus como vazia e sem forma ***(tohu),*** mas que era uma ordem perfeita, que continha uniformidade, complexidade e vida. [27]

Esta teoria propõe que Satanás, que era arcanjo antes da sua queda, governava essa Terra pré-adâmica, um reino originalmente perfeito.[28] Então ele, juntamente com as cidades e nações dos povos pré-adâmicos, rebelou-se, e a Terra (o seu domínio) foi amaldiçoada e destruída por uma inundação (cujos resultados são referidos em Gênesis 1.2: "a face do abismo"). Esse mesmo versículo indica que "a terra era sem forma e vazia". Arthur Custance argumenta que a frase "sem forma e vazia" alude a uma expansão arruinada e devastada como resultado de um julgamento e que deve, portanto, ser interpretada como "uma ruína e uma desolação". [29]

Isaías 24.1 e Jeremias 4.23-26 são citados pelos adeptos da teoria da lacuna como evidências desse juízo cataclísmico (embora esses textos se refiram ao juízo futuro). E a declaração de Jesus em Mateus 13.35 - "desde a criação do mundo" - significaria "desde a derrocada do mundo".[30] Afirmam ainda que o dilúvio citado em 2 Pedro 3.6-7 não é o de Noé - o contexto é "o princípio da criação" - mas um primeiro dilúvio, que destruiu o mundo pré-adâmico.[31]

Alguns proponentes apontam o acento disjuntivo ***rebhia,*** introduzido pelos rabinos medievais entre Gênesis 1.1 e 1.2 para indicar uma subdivisão.[32] Além disso, a conjunção hebraica ***waw*** pode indicar "e", "mas" ou "ora". Então, optam por traduzir assim o versículo 2: "A terra tornou-se sem forma e vazia". Mas reconhecem que a Bíblia não declara o tempo que a Terra permaneceu nesse estado caótico (lacuna) - entre Gênesis 1.1 e 1.2.[33] H. Thiessen diz: "O primeiro ato criador ocorreu no passado sem data, e entre ela e a obra dos seis dias há espaço bastante para todas as eras geológicas". [34]

Os adeptos da teoria da lacuna declaram, no entanto, que Deus finalmente reiniciou o processo criador na neocriação - ou reconstrução - descrita em Gênesis 1.3-31.[35] Alegam ainda que a expressão "Deus criou" leva em conta uma nova criação, uma nova moldagem do Universo, que não precisa estar restrita a um primeiro evento. Alguns desses teóricos entendem que os "dias" da criação duraram 24 horas. Outros, que os "dias" de Gênesis 1 são períodos indefinidamente longos.

Em Gênesis 1.28 - "Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra" - a palavra "enchei", para eles, pode significar "encher de novo" uma Terra que já fora cheia em tempos anteriores.[36] Alguns defendem que Deus emprega a mesma palavra quando manda Noé "encher" a Terra, em Gênesis 9.1.

Além disso, creem que a aliança em Gênesis 9.13-15 (onde Deus promete: "As águas não se tornarão mais em dilúvio, para destruir toda carne") pode sugerir que Deus tenha empregado essa forma de julgamento em mais de uma ocasião, anteriormente.

Fósseis humanos antigos, juntamente com fósseis de dinossauros, são considerados evidências desse mundo pré-adâmico. A nota na Bíblia de Scofield explica: "E só relegar os fósseis à criação primitiva, e não sobra nenhum conflito entre a ciência e a cosmogonia de Gênesis". G. H. Pember declara:

> Posto, portanto, que os remanescentes dos fósseis são de criaturas anteriores a Adão, mas mostram sinais evidentes da doença, da morte e da mútua destruição, devem ter pertencido a outro mundo e possuído uma história própria, manchada pelo pecado, história esta que culminou na ruína deles mesmos e de sua habitação. [37]

A teoria da lacuna, no entanto, apresenta várias fraquezas. A língua hebraica não permite uma lacuna de milhões ou bilhões de anos entre Gênesis 1.1 e 1.2. O hebraico tem uma forma especial, que indica sequência e introduz aquela forma a partir de 1.3. Nada indica uma falta de sequência entre 1.1 el.2. Por isso, 1.2 pode muito bem ser assim traduzido: "Ora [no princípio] a terra era sem forma e vazia de habitantes".

Os atuais eruditos em Antigo Testamento geralmente reconhecem Gênesis 1.1 como uma introdução resumida à criação, cuja história o restante do capítulo relata com mais pormenores.[38] O versículo não descreve um mundo pré-adâmico. Pelo contrário, apresenta ao leitor o mundo que Deus criou, ainda sem forma e vazio. Ou seja: Deus não criou a Terra com sua forma atual de continentes e montanhas, nem com pessoas já habitando nela. Nos três primeiros dias, Ele deu forma à criação; e nos três dias seguintes a encheu. O restante da Bíblia refere-se a esses dias como criação, e não como nova criação.

Acrescente-se que os verbos ***bara', yatsar*** e asaii são usados em paralelismo sinônimo em vários trechos de Gênesis e de outros livros da Bíblia.[39] Devemos ser cautelosos em atribuir significado mais amplo a qualquer um desses verbos apenas por se conformarem melhor a determinada teoria. O verbo "enchei" (1.28 - ARC) não significa "encher de novo" alguma coisa que já foi cheia anteriormente. Significa simplesmente "encher".[40] E o verbo "era" no versículo 2 ("a terra era sem forma e vazia") não deve ser traduzido por "tornou-se" ou "tornara-se" só para conformar-se à teoria da lacuna.[41]

Finalmente, a teoria da lacuna anula a si própria. Ao relegar as camadas fósseis ao mundo pré-adâmico, com o propósito de harmonizar Gênesis 1 com os dados científicos, não deixa evidência alguma de uma catástrofe global nos dias de Noé. Custance, o mais técnico dos proponentes da teoria da lacuna na segunda metade do século XX, notou essa dificuldade e optou por um dilúvio local, na Mesopotâmia e suas circunvizinhanças.[42] Entretanto, Gênesis 6.7,13,17, 7,19-23, 8.9,21 e 9.15,16 nitidamente destacam que a extensão do dilúvio era universal.

O críacionismo fiat. Outro modelo adotado pelos cristãos evangélicos hoje é o criacionismo fiat ou teoria da Terra jovem. Seus proponentes argumentam que as Escrituras devem ser interpretadas literalmente sempre que possível, para se chegar à verdade original pretendida pelo autor.[43] Por isso, os criacionistas fiat sustentam que um cálculo geral pode ser feito com base na data da construção do Templo registrada em 1 Reis 6.1 (966-67 a.O), voltando até o surgimento do homem no sexto dia da criação. Embora os escritores bíblicos talvez não tivessem a intenção de promover um cálculo matemático dessa natureza, os resultados não

deixarão de ser exatos, porque a Palavra de Deus é inerrante. Esses versículos, portanto, parecem indicar não ter a Terra mais que dez mil anos de idade. [44]

Os defensores da teoria da Terra jovem argumentam que Deus criou o Universo pelo seu divino "Fiat", um decreto sobrenatural e imediato - Ele não precisaria de milhões ou bilhões de anos para levar a efeito o seu propósito. De acordo com esse ponto de vista, os dias da criação em Gênesis devem ser considerados literais, pois era assim que os hebreus entendiam o termo. Êxodo 20.11, explicando a razão da guarda do sábado, declara: "Porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou" (veja também Mc 2.27). E inconcebível, dizem os criacionistas fiat, que Deus tenha feito tal revelação a Moisés se os atos divinos da criação realmente abrangessem milhões de anos.[45]

Duvidam eles das vastas eras calculadas através das várias formas de datação radiométrica e levantam objeções, por diversos motivos. Primeiro: jamais poderão ser comprovadas as seguintes pressuposições da datação radiométricas: (1) que Deus não criou a Terra já com a presença de locais radioativos e com elementos derivados (que também são o produto da decadência radioativa); (2) que o ritmo da decadência radioativa tem sido constante durante 4,5 bilhões de anos; e (3) que não houve lixiviação dos elementos precursores ou dos derivados, no decurso de 4,5 bilhões de anos.
Segundo: trabalhos recentes na área da física nuclear parecem lançar dúvidas sobre a datação com urânio-23 8. E terceiro: a datação radiométrica não é fidedigna porque, dependendo do método empregado, pode-se "comprovar" que a Terra tem uma centena ou até milhões de anos de idade. Logo, os vários métodos são grosseiramente incongruentes uns com os outros.[46]

Os adeptos do criacionismo fiat acreditam ainda que Deus criou a biosfera inteira num estado maduro, em pleno funcionamento (com seres humanos e animais adultos, árvores frutíferas maduras etc), bem como o universo físico (a atmosfera, o solo rico em nutrientes, contendo matérias orgânicas mortas, a luz das estrelas já alcançando a Terra etc.). Henry Morris chama a isto "estado de perfeição funcional".[47] Por isso, embora os teóricos do criacionismo fiat concordem que as mutações (quase sempre nocivas) e as variações horizontais (variedades de cães, por exemplo) aconteçam, negam que tenha ocorrido a macroevolução.

Finalmente, sustentam que quase todas - ou talvez todas - as camadas fósseis foram depositadas durante o dilúvio de Noé ou imediatamente após, enquanto as águas retrocediam.[48] O dilúvio de Noé foi uma catástrofe global, precipitada pelo afloramento das águas subterrâneas, juntamente com o colapso de um manto de vapor de água que em certa época cobria o globo terrestre. Por isso, as camadas fósseis realmente servem a um propósito teológico: (1) são testemunhas silenciosas de que Deus não permitirá que o pecado sem arrependimento continue indefinidamente, sem ser refreado; (2) testificam que Deus já destruiu o mundo inteiro num ato de juízo no passado, e que Ele certamente tem capacidade para fazer o mesmo no futuro.[49]

A disposição das camadas fósseis depositadas pelo dilúvio coloca os dinossauros e os seres humanos modernos vivendo no mesmo período. E possível, no entanto, que os seres humanos daquela época não tivessem consciência da existência dos dinossauros (assim como a maioria das pessoas hoje nunca viu um urso ou uma onça na floresta). Os dinossauros eram herbívoros antes da queda do homem, assim como todos os outros animais da Terra (Gn 1.29,30; cf. 9.1-3). No Reino futuro e ideal de Deus, os animais não devorarão uns aos outros (Is 11.6-9; 65.25) e possivelmente voltarão ao seu estado de antes da Queda. Por isso, os proponentes do criacionismo fiat sustentam que não havia morte na "muito boa" criação de Deus, antes da Queda (Gn 3; cf. Rm 5.12-21; 1 Co 15.21-22).[50] Os defensores da Terra jovem lembram que os outros modelos, que defendem uma Terra antiga, jamais explicaram a carnificina anterior à Queda.

A exemplo dos demais conceitos, o criacionismo fiat apresenta o seu quinhão de problemas. Alguns de seus proponentes, desejosos de reforçar seus argumentos com evidências, tendem a aceitar sem críticas as novas descobertas. Isto acontecia especialmente há alguns anos. Por exemplo, em certa ocasião fizeram publicidade das supostas pegadas humanas fossilizadas no leito do rio Paluxy, no Texas. Pesquisas posteriores, feitas por criacionistas, lançaram dúvidas sobre a identidade dessas pegadas, e as matérias publicadas a respeito foram subsequentemente retiradas.[51] Exemplos semelhantes têm incluído a aceitação, por parte de alguns criacionistas da Terra jovem, de um sol que encolhe e de uma decadência recente da velocidade da luz - por um

fator de dez milhões.[52] A equidade exige a explicação de que boa parte da crítica e da rejeição dessas supostas evidências em favor da Terra jovem provém de dentro do próprio criacionismo fiat.

Outra fraqueza do criacionismo fiat manifesta-se na tendência à interpretação demasiadamente literalista das Escrituras. Não reconhece que palavras em hebraico possam ter mais de um significado, como acontece em português. Mesmo assim, alguns têm usado tais métodos para buscar apoio às doutrinas desse modelo.[53] Naturalmente revela fraqueza também a marcante discordância com todas as formas da datação radiométrica, bem como a rejeição aos dados não-radiométricos que parecem indicar uma Terra mais velha.[54]

O criacionismo progressivo. O último modelo proposto pelos evangélicos é o criacionismo progressivo ou teoria do dia-época. Os proponentes desse modelo argumentam que os dias da criação, em Gênesis 1, conotam períodos parcialmente coincidentes de tempo indeterminado.[55] Costumam indicar textos no Antigo Testamento em que "dia" significa algo mais amplo que um dia literal de 24 horas. Apontam os eventos de Gênesis 2.7-23, que incluíam dar nomes a todos os animais e aves, acontecidos na parte final do sexto "dia". Acreditam que Deus criou vários protótipos de plantas e animais, em etapas diferentes e parcialmente coincidentes, a partir dos quais os processos de microevolução produziram a variedade de flora e fauna que observamos hoje.

Os defensores do criacionimo progressivo rejeitam a macroevolução e observam que os cientistas estão questionando cada vez mais "a legitimidade de extrapolar as observações microevolucionárias para a macroevolução". Reconhecem também que as genealogias da Bíblia não visavam a construção de uma cronologia exata.[56]

Muitos entendem que Gênesis 1 foi escrito do ponto de vista de um observador hipotético da Terra. O versículo 1 simplesmente enfatiza que houve um começo real e que Deus é o Criador de tudo. O versículo 2 descreve a Terra sem forma (sem continentes nem montanhas) e sem habitantes. Os versículos 3 e 4 falam da criação da luz, sem registrar sua proveniência. O versículo 5 indica que a Terra girava no seu eixo. Os versículos 6-8 descrevem a formação da atmosfera, com um manto de nuvens acima do oceano primevo. Os versículos 9 e 10 descrevem a formação de várias bacias oceânicas e a primeira massa terrestre, ou continente. Os versículos 11-13, com economia de expressões, tratam dos atos distintivos iniciais da criação da vida no planeta. Os versículos 14-19 oferecem um relato da criação do Sol, da Lua e das estrelas, que pela primeira vez devem ter-se tornado visíveis na Terra, devido a um rompimento pelo menos parcial da cobertura de nuvens. O restante de Gênesis 1 revela os últimos atos de uma criação progressiva, possivelmente concretizados com o decorrer do tempo.[57]

Muitos criacionistas progressivos acreditam que ainda estamos vivendo o sexto dia da criação[58] e que o dia do repouso divino ocorrerá no estado eterno. Outros acreditam que estamos no sétimo dia da criação, porque a palavra "descansou" significa "cessou", e nenhum fim é indicado para o sétimo dia em Gênesis 2.3. Nada na Bíblia indica que Deus esteja agora criando novos universos.

Pelo fato de serem os cristãos os mordomos da criação divina (Gn 1.28) e porque "os céus manifestam a glória de Deus" (SI 19.1), esta teoria defende que a busca dos conhecimentos científicos deve "orientar-se para Deus" ao invés de "orientar-se para os objetos" ou "para os conhecimentos". Rejeita a cosmovisão naturalista - mecanicista, humanista - que domina a ciência contemporânea. Embora continuem rejeitando as filosofias e especulações dos cientistas naturalistas, estão dispostos a reexaminar as Escrituras se algumas interpretações prévias da criação estiverem baseadas em teorias que pareçam desacreditadas pelas pesquisas científicas.[59]

O criacionismo progressivo entende que os registros fósseis preservados nas camadas geológicas são testemunhas silenciosas de períodos de tempo bastante longos. Reconhecem, porém, que os fósseis descendem em linha reta desde os tempos mais antigos.[60] No tocante à teoria da Terra jovem, certo criacionista progressivo diz: "Por ter deixado de tratar de uma vasta quantidade de dados relevantes, o modelo da criação recente com dilúvio global é incapaz... de explicar uma grande diversidade de fenômenos geológicos".[61]

O criacionismo progressivo apresenta três fraquezas principais. A primeira é que alguns dos seus proponentes confiam demasiadamente na capacidade da ciência em reconhecer a verdade.

Hugh Ross, por exemplo, oferece uma alternativa à "opinião da revelação única" (a Bíblia como exclusiva fonte autorizada da verdade): "uma teologia de dupla revelação" na qual a Bíblia (uma das formas de revelação) é interpretada à luz do que a ciência (outra forma igualmente autorizada de revelação) nos transmite.[62] Em resumo, esse modelo de criacionismo tende a violar o princípio *sola scriptura* da Reforma. Reconhece, no entanto, que "o teísmo cristão está em confronto direto com o monismo naturalista da maioria dos evolucionistas". Empenha-se também em manter "a integridade bíblica do relato de Gênesis". Muitos de seus adeptos rejeitam o conceito de outros do mesmo arraial, que sustentam ser a revelação de Deus na natureza tão autorizada quanto a da Bíblia. [63]

A segunda fraqueza do criacionismo progressivo relaciona-se com a primeira. Ao rejeitar o criacionismo fiat, por considerar que este se baseia numa ciência obsoleta, permite o perigo de o pêndulo inclinar-se demais na direção oposta, resultando numa hermenêutica dependente exageradamente da ciência hodierna. Se tal acontecer, poderá produzir uma viúva teológica na geração seguinte - uma interpretação teológica com base em uma teoria científica abandonada.[64] O filósofo evangélico J. P. Moreland lembra que a ciência existe em um estado constante de fluxo. O que hoje é considerado certo pode não ser considerado assim daqui a cinquenta anos. Moreland observa que a ciência tem mudado tanto nesses últimos duzentos anos que não é correto atribuir mudança na maneira de a ciência considerar o mundo e fornecer soluções aos seus problemas. Houve, na verdade, um abandono total das teorias e maneiras antigas de a ciência olhar o mundo, que foram substituídas por outras inteiramente novas - embora a terminologia permaneça inalterada. O mesmo acontecerá às teorias atuais. [65]

A terceira fraqueza do criacionismo progressivo é a de consignar as camadas geológicas a vastas eras de deposição gradual, não deixando nenhuma evidência clara para um dilúvio universal, a não ser a própria Bíblia (Gn 6.7,13,17; 7.19-23; 8.9,21; 9.15,16). Muitos dos cientistas evangélicos que adotam esse modelo sustentam a ideia de um dilúvio local. [66]

Harmonizando os conceitos. Se todas as tentativas atuais para harmonizar a Bíblia com a ciência estão eivadas de dificuldades, por que considerá-las? Em primeiro lugar, porque algumas questões precisam ser respondidas, e estamos convictos de que, pelo fato de Deus ser consistente e amar a verdade (Nm 23.19; Tt 1.2; Hb 6.18; 1 Jo 5.20; Ap 6.10), sua Palavra concordará com o seu mundo. Em segundo lugar, a própria Bíblia parece apelar a evidências para apoiar a crença (At 1.3; 1 Co 15.5-8; 2 Pe 1.16; 1 Jo 1.1-3). E parece sugerir que devemos ter algo inteligente para dizer a respeito da ciência e da Bíblia, se formos questionados (Cl 4.5,6; Tt 1.9; 1 Pe 3.15; Jd 3).

Mesmo com suas dificuldades, as tentativas evangélicas de harmonizar os dados contribuem em muito para responder às perguntas dos crentes e dos incrédulos, igualmente.[67] De forma resumida, apresentamos seis doutrinas primárias, com as quais são concordes todos esses modelos.

1. É impossível a geração espontânea da vida oriunda da não-vida. Os que tentam criar a vida numa proveta usam meios de "armar o jogo"[68] desonestamente a seu favor.

2. Parece que as variações genéticas têm seus limites; não ocorrem em todas as direções, e as mutações sempre são prejudiciais.

3. O processo da formação das espécies pode ser melhor explicado pelo isolamento ecológico que por processos macroevolucionários.

4. O registro fóssil contém lacunas entre formas importantes de organismos vivos, deixando de fornecer elos na cadeia evolutiva (elos que estariam presentes aos milhares fosse verídico o evolucionismo).

5. A homologia (semelhanças observadas nos organismos vivos) pode melhor ser explicada por um projeto inteligente e pelo reaproveitamento deliberado de padrões que por alegados ancestrais em comum.

6. Quando os bioquímicos examinam a estrutura do DNA de vários organismos, encontram um padrão aleatório na sua composição química, e não a progressão incremental que aumenta de acordo com a complexidade - conforme exige o evolucionismo.

Sendo assim, o debate sobre o criacionismo tem gerado várias respostas relevantes às questões propostas. Seria útil, no entanto, se os proponentes de todos esses modelos reconhecessem que as Escrituras realmente não falam de modo tão específico a apoiar integralmente um modelo.

Devemos tomar o cuidado de reconhecer plenamente o estado pecaminoso - caído - da humanidade (Jr 17.9; 1 Co 2.14; Tt 1.15,16). O pensamento humano não pode ser considerado uma capacidade neutra, objetiva e eficaz por si só, conforme lembra Eta Linnemann, que se converteu do método histórico-crítico de interpretação para a fé salvífica: "A necessária regulamentação dos pensamentos deve ocorrer através das Sagradas Escrituras. Elas controlam o processo intelectivo. Os pensamentos devem subordinar-se à Palavra de Deus. Se as dificuldades surgirem, o pensamento humano duvida da sua própria sabedoria, mas não da Palavra de Deus".[69] O Espírito Santo aplica a Palavra, e este princípio de orientação sobreviverá aos estragos do tempo.

A CRIAÇÃO E A NATUREZA DOS SERES HUMANOS

Os propósitos de Deus não podem ser separados da sua criação. Deus criou o Universo objetivando comunhão eterna com a humanidade. Os escritores sagrados, de forma inequívoca, atribuem a criação - tudo que existe e "não é Deus" - ao Deus trino e uno. Sendo Deus Criador, somente Ele merece nosso reverente temor e adoração. O fato de que o mesmo Deus está agora sustentando o Universo oferece-nos confiança durante as provações da vida. Além disso, a cosmovisão bíblica (à luz criacionista) afirma que a criação física é basicamente ordeira (tornando possível a ciência) e benéfica à existência humana. Além disso, os seres humanos são "bons" quando em relacionamento com Deus. E, finalmente, a totalidade da criação está avançando na direção do clímax redentor em Jesus Cristo, nos "novos céus e nova terra".

A TERMINOLOGIA BÍBLICA PARA A HUMANIDADE

Os escritores do Antigo Testamento tinham numerosos termos à sua disposição ao descrever o ser humano. Talvez o mais importante, que ocorre 562 vezes, seja ***'adam***.[10] Esse termo refere-se à raça humana (tanto homens quanto mulheres) como a imagem de Deus e o ápice da criação (Gn 1.26-28; 2.7). A humanidade foi criada por aconselhamento divino especial (v. 26) - segundo o tipo divino (vv. 26,27) - e colocada numa posição acima do restante da criação (v. 28). Os escritores bíblicos empregavam a palavra ***'adam*** para conotar "humanidade" (substantivo) ou "humano" (adjetivo). Menos frequentemente, a palavra se refere ao homem individual, Adão. Outro termo genérico, encontrado 44 vezes no Antigo Testamento, é ***'enosh,*** cujo significado predominante é "humanidade" (Jó 28.13; SI 90.3; Is 13.12). A palavra pode, às vezes, referir-se a um indivíduo, mas somente no sentido mais geral (Is 56.2). O termo ***'ish,*** que aparece 2.160 vezes no Antigo Testamento, é mais específico. Indica um homem como indivíduo masculino ou marido, embora às vezes usado para a "humanidade" de modo geral, especialmente para distinguir entre Deus e o homem.[71] Os escritores do Antigo Testamento empregam o termo ***gever*** 66 vezes para retratar a juventude e a força, e até o aplicam a mulheres e crianças. Uma palavra correlata, *gibbor*, tipicamente refere-se a homens fortes, guerreiros - ou heróis.

Passando ao Novo Testamento, verificamos que o termo ***anthrõpos*** geralmente significa a "humanidade" e faz distinção entre os seres humanos e os animais (Mt 12.12), os anjos (1 Co4-9), Jesus Cristo (Gl 1.12; embora Ele seja ***anthrõpos*** em Fp 2.7; 1 Tm 2.5) e Deus (Jo 10.33; At 5.29). A palavra ***anthrõpinos*** também distingue a humanidade dos animais na ordem divina da criação (Tg 3.7) e ocasionalmente assinala a distinção entre Deus e o ser humano (At 17.24,25; 1 Co 4.3,4). As vezes, Paulo usa ***anthrõpinos*** ao mencionar as limitações inerentes ao ser humano (Rm 6.19; 1 Co 2.13).[72]

Por causa do uso genérico de termos como ***'adam, 'enosh***, e ***anthrõpos,*** os crentes devem acautelar-se ao elaborar doutrinas que fazem distinção entre os papéis masculinos e os femininos. Muitas vezes, as versões bíblicas omitem a distinção entre os termos genéricos e os que especificam o sexo masculino. Mesmo quando usados os termos específicos para o sexo masculino (tais como ***'ish*** ou ***gever***, no Antigo Testamento, e ***anêr***, no Novo Testamento), o ensino não deve ser limitado a apenas um dos sexos, pois não raro as palavras vão além do sentido restrito. A palavra "irmãos" ***(adelphoi)***, por exemplo, normalmente um termo específico do sexo masculino, muitas vezes inclui implicitamente as "irmãs".[73]

Os escritores sagrados frequentemente descrevem os seres humanos como criaturas pecaminosas, carentes de redenção. De fato, não podemos estudar a humanidade na Bíblia de

modo abstrato, pois as declarações a este respeito "são sempre pronunciamentos parcialmente teológicos".[74] Resumindo, os escritores retratam a humanidade a perverter o conhecimento de Deus, em rebelião contra a sua lei (Gn 6.3,5; Rm 1.18-32; 1 Jo 1.10). Esta a razão do apelo de Cristo ao arrependimento (Mt 9.13; Mc 1.15; Lc 15.7; Jo 3.15-18), sendo acompanhado nisto por vários autores do Novo Testamento. Realmente, "Deus tem colocado os seres humanos como enfoque da sua atenção, visando redimi-los para si mesmo e habitar com eles para sempre". [75]

A ORIGEM DA RAÇA HUMANA

Os escritores sagrados sustentam de modo consistente que Deus criou os seres humanos. Os textos bíblicos mais precisos indicam que Deus criou o primeiro homem diretamente do pó (úmido) da terra. Não há lugar aqui para o desenvolvimento paulatino de formas mais singelas de vida em outras mais complexas, tendo o ser humano como ponto culminante.[76] Em Marcos 10.6, o próprio Jesus declara: "Desde o princípio da criação, Deus os fez macho e fêmea". Não pode haver dúvida quanto ao desacordo do evolucionismo com o registro bíblico. A Bíblia indica com clareza que o primeiro homem e a primeira mulher foram criados à imagem de Deus, no princípio da criação (Mc 10.6), e não formados no decurso de milhões de anos de processos macroevolucionários.

Num trecho curioso, Gênesis registra a criação especial da mulher: "E da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher; e trouxe-a a Adão" (2.22). A palavra original traduzida por "costela" é ***tsela'***, termo este que não é usado em outra parte do Antigo Testamento nesse sentido. Em outros textos, significa o lado de uma colina, talvez um cume ou terraço (2 Sm 16.13), os lados da arca da aliança (Ex 25.12,14), uma câmara lateral de uma construção **(**1 Rs 6.5; Ez 41.6) e as folhas de uma porta dobradiça (1 Rs 6.34). Por isso, a palavra pode significar que Deus tomou parte do lado de Adão, inclusive ossos, carne, artérias, veias e nervos, posto a afirmação do próprio homem: "Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne" (Gn 2.23). A mulher foi feita "da mesma matéria" que o homem, compartilhava da mesma essência. Além disso, esse e outros textos deixam claro que a mulher foi alvo direto da atividade criadora de Deus, da mesma maneira que o homem.

Os COMPONENTES BÁSICOS DOS SERES HUMANOS

Quais os componentes básicos dos seres humanos? A resposta a esta pergunta usualmente inclui um estudo dos termos "mente", "vontade", "corpo", "alma" e "espírito". Realmente, os escritores sagrados empregam uma ampla variedade de termos para descrever os componentes essenciais dos seres humanos.

A Bíblia menciona "coração", "mente", "rins", "lombos", "fígado", o "íntimo" e as "entranhas" como componentes das pessoas, que contribuem para a capacidade distintivamente humana de reagir a certas situações. Em hebraico, a palavra "coração" *(lev, levav)* era usada no tocante ao órgão físico, porém mais frequentemente no sentido abstrato, para descrever a natureza interior, a mente ou pensamentos íntimos, os sentimentos ou emoções, os impulsos profundos e até mesmo a vontade. No Novo Testamento, "coração" *(kardia)* também significa o órgão físico, mas primariamente a vida interior com suas emoções, pensamentos e vontade, bem como a habitação do Senhor e do Espírito Santo.

Os escritores do Antigo Testamento também empregavam o termo *kilyah* ("rins") para referir aos aspectos íntimos, secretos da personalidade. Jeremias, por exemplo, lamenta diante de Deus os seus compatriotas insinceros: "Tu sempre estás nos seus lábios, mas longe dos seus rins" (Jr 12.2, literal). No Novo Testamento, *nephroi* ("rins") é usado uma só vez (Ap 2.23), quando Jesus adverte o anjo da igreja em Tiatira: "E todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda os rins e os corações" (ARA).

Às vezes, os escritores do Novo Testamento descrevem uma atitude com a palavra *splanchna* ("entranhas"; ou "coração", 1 Jo 3.17). Jesus "teve compaixão" da multidão (Mc 6.34; ver também 8.2). Em certo lugar, *splanchna* parece formar um paralelo com *kardia* (2 Co 6.12); ou ocorre onde poderíamos esperar a palavra *pneuma* ("espírito", 2 Co 7.15).

O Novo Testamento menciona ainda a "mente" *(nous, dianoia)* e a "vontade" *(thelema, boulema, boulesis). A* "mente" denota a faculdade da percepção intelectual, bem como a capacidade de fazer julgamentos morais. Em certas ocorrências no pensamento grego, parece formar um paralelo com o termo "coração" *(lev)* do Antigo Testamento. Em outros trechos, parece que os gregos distinguiam os dois (ver Mc 12.30). Ao considerar a "vontade," a "vontade ou volição humana pode ser representada, por um lado, como um ato da mente que se dirige a uma escolha livre. Mas, por outro lado, pode ser motivada por um desejo que provém pressuroso do inconsciente".[77] Posto que os escritores sagrados usavam esses termos de várias maneiras (assim como fazemos na linguagem cotidiana), é difícil determinar com precisão, pelas Escrituras, onde termina a "mente" e começa a "vontade".

Observe que muitos dos termos estudado são um tanto ambíguos, e certamente coincidem parcialmente entre si em algumas ocasiões. Agora, nosso estudo passa aos termos "corpo", "alma" e "espírito". E possível incorporar todos os termos já mencionados em componentes como "alma" e "espírito"? Ou é artificial semelhante divisão, podendo-se esperar, no máximo, uma divisão material/imaterial?

Os escritores sagrados tinham uma ampla variedade de termos relativos ao "corpo". Para os hebreus, "carne" *(basar, she'er)* e "alma" *(nephesh)* podiam significar corpo (Lv 21.11; Nm 5.2, onde o significado parece ser "cadáver"). "Força" *(me'od)* dizia respeito ao poder físico do corpo (Dt 6.5). Os escritores do Novo Testamento mencionam a "carne" (sarx, que às vezes significava o corpo físico), a "força" *(ischus)* do corpo (Mc 12.30) ou, mais frequentemente, o "corpo" *(soma)*, que ocorre 137 vezes.

Quanto a alma, o termo primário dos hebreus era *nephesh,* que ocorre 755 vezes no Antigo Testamento. Mais frequentemente, esse termo abrangente significa meramente "vida", "próprio-eu", "pessoa" (Js 2.13; 1 Rs 19.3; Jr 52.28). Quando usado nesse sentido amplo, *nephesh* descreve o que somos: almas, pessoas (neste sentido, não "possuímos" alma ou personalidade).[78] Às vezes *nephesh* podia significar a "vontade" - ou "desejo" - de uma pessoa (Gn 23.8; Dt 21.14). Ocasionalmente, porém, destaca aquele elemento nos seres humanos que possui vários apetites: a fome física (Dt 12.20), o impulso sexual (Jr 2.24) e o desejo moral (Is 26.8,9), no Antigo Testamento. Em Isaías 10.18 *nephesh* ocorre juntamente com "carne" *(basar),* aparentemente para denotar a pessoa inteira. [79]

Os escritores do Novo Testamento usaram *psuchê* 101 vezes para descrever a alma humana. No pensamento grego, a "alma" pode ser: (1) a sede da vida, ou a própria vida (Mc 8.35); (2) a parte interna do ser humano, equivalente ao ego, à pessoa ou à personalidade (a Septuaginta traduz o heb. *lev* — "coração" - por *psuchê* 25 vezes); ou (3) a alma por contraste com o corpo. O termo *psuchê,* como elemento conceituai dos seres humanos, provavelmente significa "discernimento, vontade, disposição, sensações, poderes morais"[80] (Mt 22.37). Não é fácil, porém, traçar linhas divisórias definitivas entre os muitos significados dessa palavra.

O termo *ruach* é "espírito", encontrado 387 vezes no Antigo Testamento. Embora o significado básico seja "ar em movimento", "vento", "sopro", "hálito", *ruach* também denota "a totalidade da consciência imaterial do homem" (Pv 16.32; Is 26.9). Em Daniel 7.15, *ruach* está contido no seu invólucro, o "corpo".[81] J. B. Payne indica que tanto *nephesh* quanto *ruach* podem partir do corpo na ocasião da morte e, mesmo assim, existir num estado separado dele (Gn 35.18; SI 86.13). [82]

No Novo Testamento, o termo *pneuma* basicamente significa "vento" ou "hálito", referindo-se ao "espírito" de um homem ou de uma mulher. E o poder que as pessoas experimentam e que as relacionam com "o âmbito espiritual, a dimensão da realidade que jaz além da observação comum e do controle humano". O espírito, portanto, vincula os seres humanos ao mundo espiritual e os ajuda a interagir nessa dimensão. Em outras ocorrências, porém, por ocasião da morte, o espírito se afasta, e o corpo cessa de representar a pessoa inteira (Mt 27.50; Lc 23.46; At 7.59). [83]

Depois desta breve resenha de termos bíblicos, permanecem algumas perguntas: Quais os elementos constituintes mais fundamentais dos seres humanos? Todos os termos aqui estudados podem ser classificados segundo a divisão "corpo, alma e espírito"? Devemos contrastar apenas o material com o imaterial? Ou devemos considerar que os seres humanos são uma unidade e, portanto, indivisíveis?

O tricotomismo. Os tricotomistas sustentam que o ser humano é constituído de três elementos: corpo, alma e espírito. A composição física dos seres humanos é a parte material da sua constituição que os une aos demais seres viventes, inclusive as plantas e os animais. As plantas, os animais, os seres humanos, todos podem ser descritos em termos de existência física.

A "alma" é considerada o princípio da vida física ou animal. Os animais possuem uma alma básica e rudimentar: apresentam evidências de emoções e são descritos com o termo *psuchê* em Apocalipse 16.3 (ver também Gn 1.20, onde são descritos como *nephesh chayyah,* "de alma vivente" no sentido de "indivíduos vivos" dotados de certa medida de personalidade). Os seres humanos e os animais são distintos das plantas, em parte pela capacidade de expressar sua personalidade individual.

O "espírito" é considerado um poder sublime que estabelece os seres humanos na dimensão espiritual e os capacita à comunhão com Deus.[5] Pode-se distinguir o espírito da alma, sendo aquele "a sede das qualidades espirituais do indivíduo, ao passo que nesta residem os traços da personalidade". Embora distintos entre si, não é possível separar alma e espírito. Pearlman declara: "A alma sobrevive à morte porque é energizada pelo espírito, mas alma e espírito são inseparáveis porque o espírito está entretecido na própria textura da alma. São fundidos e caldeados numa só substância". [84]

Textos bíblicos que parecem apoiar o tricotomismo incluem 1 Tessalonicenses 5.23, onde Paulo pronuncia a bênção: "E todo o vosso espírito, e alma, e corpo sejam plenamente conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo". Em 1 Coríntios 2.14-3.4, Paulo refere-se aos seres humanos como *sarkikos* (literalmente: "carnal" 3.1,3), *psuchikos* (literalmente: "segundo a alma", 2.14) e *pneumatikos* (literalmente: "espiritual", 2.15). Esses dois textos parecem demonstrar de forma ostensiva três componentes elementares. Vários outros textos parecem distinguir alma e espírito (1 Co 15.44; Hb 4.12).

O tricotomismo é bastante popular nos círculos conservadores. H. O. Wiley, porém, indica que erros podem ocorrer quando seus vários componentes ficam fora de equilíbrio. Os gnósticos, antigo grupo religioso sincretista que adotava elementos tanto do paganismo quanto do Cristianismo, sustentavam que, se o espírito emanava de Deus, era imune ao pecado. Os Apolinarianos, grupo herético do século IV condenado por vários concílios eclesiásticos, acreditavam que Cristo possuía corpo e alma, mas que o espírito humano fora substituído pelo *Logos* divino. Placeu (1596-1655 ou 1665), da Escola de Samur, na França, ensinava que somente o *pneuma* era criado diretamente por Deus. A alma, dizia, era mera vida animal e perecia com o corpo. [85]

O *dicotomismo.* Os dicotomistas sustentam apenas dois elementos constituintes dos seres humanos: o material e o imaterial. Observam que, nos dois Testamentos, as palavras "alma" e "espírito" às vezes são usadas de modo intercambiável. Parece que assim ocorre com a colocação paralela de "espírito" e "alma" em Lucas 1.46,47: "A minha alma engrandece ao Senhor, e o meu espírito se alegra em Deus, meu Salvador" (ver também Jó 27.3). Muitos texto bíblicos parecem subentender uma dupla divisão nos seres humanos, sendo que "alma" e "espírito" são usados como sinônimos. Em Mateus 6.25, o Senhor Jesus adverte: "Não andeis cuidadosos quanto à vossa vida *[psuchê]*, pelo que haveis de comer ou pelo que haveis de beber; nem quanto ao vosso corpo, pelo que haveis de vestir". Em Mateus 10.28, Ele diz: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma". Em 1 Coríntios 5.3, porém, Paulo fala em estar "ausente no corpo" *(soma)* mas "presente no espírito" (pneuma), sendo que os dois aspectos aparentemente abrangem a pessoa total. Além disso, há ocasiões em que perder o *pneuma* significa-morrer (Mt 27.50; Jo 19.30), assim como perder a *psuchê* envolve a morte (Mt 2.20; Lc 9.24).

A dicotomia é "provavelmente o conceito mais sustentado no decurso da maior parte da história do pensamento cristão".[86] Seus adeptos, assim como acontece entre os tricotomistas, têm a capacidade de declarar e defender suas opiniões sem cair em erros doutrinários. Pearlman declara: "Os dois pontos de vista são corretos, sendo devidamente compreendidos".[87] Quando, porém, os componentes do dicotomismo perdem o equilíbrio, podem surgir erros.

Os gnósticos adotavam um dualismo cosmológico, cujo impacto sobre o seu conceito dos seres humanos era significativo. Diziam que o Universo estava dividido entre um lado imaterial,

espiritual, que era intrinsecamente bom, e um lado material, físico, intrinsecamente mau. Um abismo intransponível fazia a separação entre esses dois. aspectos do Universo. Paradoxalmente, os seres humanos eram formados por esses dois componentes. Como consequência dessa natureza dualista, os seres humanos podiam optar por um destes dois comportamentos: (1) pecar à vontade, pois o espírito bom nunca será maculado pelo corpo mau; (2) castigar o corpo mediante disciplinas ascéticas, por ser ele mau.

Na era moderna, Erickson cita erros doutrinários dentro da teologia liberal, tais como: (1) alguns liberais acreditam não ser o corpo parte essencial da natureza humana, ou seja, a pessoa pode funcionar muito bem sem ele; (2) alguns liberais chegam ao ponto de apontar a ressurreição da alma em substituição à doutrina bíblica da ressurreição do corpo. [88]

O monismo. O monismo, também uma cosmovisão, remonta "aos filósofos pré-socráticos que apelavam a um único princípio unificador para explicar toda a diversidade da experiência observada".[89] No entanto, pode adotar um enfoque muito mais estreito, e o faz quando se aplica ao estudo dos seres humanos. Os monistas teológicos argumentam que os vários componentes dos seres humanos descritos na Bíblia perfazem uma unidade indivisível e radical. Parcialmente, o monismo era uma reação neo-ortodoxa ao liberalismo, que havia proposto uma ressurreição da alma, mas não a do corpo. Veremos, porém, que o monismo, ao reagir corretamente contra o erro do liberalismo, apresenta seus próprios problemas.

Os monistas defendem que, onde o Antigo Testamento emprega a palavra "carne" *(basar),* os escritores do Novo Testamento aparentemente empregam tanto "carne" (sarx) quanto "corpo" *(soma).* Qualquer desses termos pode referir-se ao ser humano inteiro porque, nos tempos bíblicos, ele era considerado um ser unificado. Segundo o monismo, pois, devemos considerar o ser humano como um todo unificado, e não como vários componentes que podem ser individualmente identificados e classificados. Quando os escritores sagrados falam de "corpo e alma... deve-se considerar uma descrição exaustiva da-personalidade humana. No conceito do Antigo Testamento", cada pessoa individual "é uma unidade psicofísica, carne animada pela alma". [90]

A dificuldade do monismo, obviamente, é o fato de não deixar lugar para um estado intermediário entre a morte a ressurreição física no futuro. Esse ponto de vista discorda de numerosos textos bíblicos.[91] Jesus também faz clara referência ao corpo e à alma como elementos divisíveis quando adverte: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma" (Mt 10.28).

Tendo passado em revista várias opiniões a respeito do ser humano e observado possíveis erros dentro de cada posição, estamos prontos a formular uma síntese. Os escritores sagrados, segundo parece, empregam os termos de várias maneiras. "Alma" e "espírito" às vezes parecem sinônimos, ao passo que em outras ocasiões se apresentam distintos. Vários termos bíblicos, na realidade, parecem descrever a totalidade da pessoa humana, ou do próprio-eu, inclusive "homem", "carne'", "corpo" e "alma", bem como o substantivo composto "carne e sangue". O Antigo Testamento, talvez mais obviamente que o Novo, vê a pessoa individual como um ser unificado. Os seres humanos são humanos por causa de tudo quanto são. Fazem parte do mundo espiritual e podem relacionar-se com a realidade espiritual. São criaturas com emoções, vontade e moral. Fazem parte do mundo físico e podem, portanto, ser identificados como "carne e sangue" (Gl 1.16; Ef 6.12; Hb 2.14). O corpo físico, criado por Deus, não é inerentemente mau (era o que os gnósticos argumentavam, e parece que alguns cristãos assim acreditam hoje).

O ensino bíblico a respeito da natureza pecaminosa do ser humano caído é que todo ele está afetado, não apenas uma parte. [92] Além disso, os seres humanos - conforme os conhecemos e a Bíblia identifica - não podem herdar o Reino de Deus (1 Co 15.50). Em primeiro lugar, é necessária uma mudança essencial. Acrescente-se que, quando o componente imaterial do ser humano parte, por ocasião da morte, nenhum dos dois elementos em separado pode ser descrito como um ser humano. O que permanece na terra é um cadáver, e o que partiu a estar com Cristo, um ser desencarnado, imaterial, ou espírito (que tem existência consciente pessoal, mas não "plenamente humana"). Na ressurreição do corpo, o espírito será reunido com um corpo ressurreto, transformado e imortal (1 Ts 4.13-17), e, mesmo assim, nunca mais será considerado humano, na concepção atual (1 Co 15.50).

Considerar o ser humano uma unidade condicional resulta em várias implicações. Primeira: o que afeta um elemento do ser humano afeta a pessoa inteira. A Bíblia vê a pessoa como um ser global, "e o que toca numa parte afeta a totalidade". Em outras palavras, uma pessoa portadora de doença crônica (no corpo) por certo terá afetadas as emoções e a mente e até o canal da comunhão normal com Deus. Erickson observa: "O cristão que deseja ter saúde espiritual dedicará atenção a questões tais como a dieta, o repouso e o exercício".[93] De modo semelhante, a pessoa que sofre certas pressões mentais poderá manifestar sintomas físicos ou até mesmo doenças físicas.

Segunda: os conceitos bíblicos de salvação e santificação não devem ser considerados como a redução do corpo mau à escravidão do espírito bom. Quando os escritores do Novo Testamento mencionam a "carne" num sentido negativo (Rm 7.18; 8.4; 2 Co 10.2,3; 2 Pe 2.10), falam da natureza pecaminosa, e não especificamente do corpo físico. No processo da santificação, o Espírito Santo renova a pessoa inteira. De fato, somos inteiramente uma "nova criatura" em Cristo Jesus (2 Co 5.17).

A ORIGEM DA ALMA

Ninguém no campo da medicina ou da biologia discute a origem do corpo físico do ser humano. Na concepção, quando o espermatozóide se une ao óvulo, a molécula de DNA deste desenrola-se e une-se à daquele, formando uma célula inteiramente nova (zigoto). Essa nova célula viva é tão diferente que, depois de se afixar à parede uterina, o corpo da mãe reage, enviando anticorpos para eliminar o intruso não reconhecido. Somente alguns aspectos especiais e inatos do novo organismo o guardam da destruição. [94]

Por isso é incorreta a expressão "meu corpo", empregada pelas defensoras do aborto quando falam do embrião ou do feto - em qualquer estágio. O organismo desenvolvido no útero da mãe é, na realidade, um corpo individual, diferente. A partir da concepção, esse corpo distinto produzirá mais células, e todas elas manterão o padrão único dos cromossomos do zigoto original. Está claro, portanto, que o corpo humano tem sua origem no ato da concepção.

A origem da alma é mais difícil de ser determinada. Visando os propósitos do estudo que se segue, definiremos "alma" como a totalidade da natureza imaterial do ser humano (que abrange os termos bíblicos "coração", "rins", "entranhas", "mente", "alma", "espírito" etc). As teorias da origem da alma que buscam bases na Bíblia[95] são três: a preexistência, o criacionismo (Deus cria diretamente cada alma) e o traducianismo (cada alma é derivada da alma dos pais).

A teoria da preexistência. Segundo esta teoria, uma alma criada por Deus em tempos passados entra no corpo humano em algum momento do desenvolvimento inicial do feto. Mais especificamente, a alma de cada pessoa tinha existência consciente e pessoal num estado prévio. Essas almas pecam, em vários graus, nesse estado preexistente, e por isso são condenadas a "nascer neste mundo num estado de pecado e em conexão com um corpo material". O proponente cristão mais importante desse ponto de vista foi Orígenes, o teólogo de Alexandria (c. de 185 - c. de 254). Ele sustentava que o estado presente da existência que observamos agora (o indivíduo alma/corpo) é apenas uma etapa na existência da alma humana. Hodge aprimora o conceito de Orígenes: "Tem passado por inúmeras outras épocas e formas de existências anteriores, e ainda há de passar por incontáveis épocas semelhantes no futuro". [96]

Devido às suas dificuldades insuperáveis, a teoria da preexistência nunca conquistou muitos adeptos. (1) Baseia-se na noção pagã de que o corpo é inerentemente mau e, portanto, uma forma de castigo para a alma. (2) A Bíblia nunca menciona a criação de seres humanos anteriores a Adão ou qualquer apostasia da humanidade antes da queda, em Gênesis 3. (3) A Bíblia jamais atribui nossa presente condição a alguma causa anterior ao pecado de nosso primeiro pai, Adão (Rm 5.12-21; 1 Co 15.22).

A teoria do criacionismo. De acordo com esta teoria, "cada alma individual deve ser considerada uma criação imediata de Deus, que deve sua origem á um ato criador direto".[97] A cronologia exata da criação da alma e de sua união com o corpo não é assunto levantado nas Escrituras (por essa razão, as análises dos proponentes e antagonistas dessa teoria são um pouco vagas). Entre os adeptos da teoria do criacionismo estão Ambrósio, Jerônimo, Pelágio, Anselmo, Aquino e a maioria dos teólogos católicos romanos e reformados. As evidências bíblicas usadas

para reforçá-la são 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).

Alguns dos que a rejeitam argumentam que as Escrituras também asseveram que Deus criou o corpo (SI 139.13,14; Jr 1.5). "Não hesitamos, porém, em interpretar esses últimos textos como expressões da criação mediata, e não imediata", diz Augustus Strong. [98] Além disso, a teoria do criacionismo não leva em conta a tendência inerente das pessoas ao pecado.

O traducianismo. Strong cita Tertuliano, o teólogo africano (c. de 160 - c. de 230), Gregório de Nyssa (330 - c. de 395) e Agostinho (354-430), que comentaram favoravelmente o traducianismo,[99] embora nenhum deles forneça uma explicação integral. Mais recentemente, os reformadores luteranos, de modo geral, aceitavam o traducianismo. O termo "traduciano" provém do verbo latino *traducere* ("levar ou trazer por cima", "transportar", "transferir"). 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".[100] Em outras palavras, Deus outorgou a Adão e Eva os meios pelos quais eles (e todos os seres humanos) teriam descendentes à sua própria imagem, perfazendo, assim, a totalidade da pessoa material-imaterial.

Gênesis 5.1 registra: "No dia em que Deus criou o homem, à semelhança de Deus o fez". Por contraste, Gênesis 5.3 declara: "E Adão viveu cento e trinta anos, e gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem". Deus outorgou a Adão e Eva a capacidade de gerar filhos de composição semelhante à deles mesmos. E, na declaração de Davi: "Em pecado me concebeu minha mãe" (SI 51.5), temos evidências de que ele herdou dos pais, ao ser concebido, uma alma com tendência ao pecado. Finalmente, em Atos 17.26, Paulo declara: "Deus... de um só fez toda a geração dos homens", que subentende que tudo quanto se constitui em "humanidade" provém de Adão. Para os proponentes do traducianismo, o aborto, em qualquer etapa do desenvolvimento do zigoto, do embrião ou do feto significa pôr fim a uma vida plenamente humana.

Os oponentes do traducianismo objetam que, se os pais geram uma alma assim como um corpo, aquela é reduzida a uma substância material. Os traducianistas respondem que este fato não leva necessariamente a essa conclusão. A própria Bíblia não demonstra com exatidão o processo de procriação da alma. Os mesmos oponentes argumentam também que o traducianismo estaria afirmando que Cristo participou da natureza pecaminosa ao nascer de Maria. Os traducianistas respondem que o Espírito Santo santificou o que Jesus recebeu da parte de Maria, protegendo-o de qualquer sinal de tendência pecaminosa. [101]

A UNIDADE DA HUMANIDADE

A doutrina da unidade da humanidade prega que todos os seres humanos, masculinos e femininos, de todas as raças, tiveram sua origem em Adão e Eva (Gn 1.27,28; 2.7,22; 3.20; 9.19; At 17.26). Que tanto os homens quanto as mulheres estão inclusos na imagem de Deus, está claro em Gênesis 1.27: "Macho e fêmea os criou" (ver também Gn 5.1,2). A lição é que todos os seres humanos, de ambos os sexos e pertencentes a todas as raças, classes econômicas e faixas etárias, levam igualmente a imagem divina e, portanto, são de igual valor aos olhos de Deus.

Desde que a Bíblia revela terem sido os dois sexos da raça humana feitos à imagem de Deus, não há justificativa para os homens considerarem inferiores as mulheres. A palavra "adjutora" (Gn 2.18) também é usada frequentemente (traduzida como "ajuda") a respeito do próprio Deus (Ex 18.4) e não indica uma categoria inferior.[102] Além disso, quando o Novo Testamento coloca a esposa em subordinação funcional ao marido (Ef 5.24; Cl 3.18; Tt 2.5; 1 Pe 3.1), não significa que a mulher seja inferior ao homem, nem que essa subodinação seja geral. O padrão neotestamentário é que a esposa esteja subordinada ao seu próprio marido. [103]

O verbo "sujeitar-se" (grego *hupotassõ),* empregado nos quatro textos referentes à submissão, também é empregado em 1 Coríntios 15.28, onde Paulo declara que o Filho "se sujeitará" ao Pai.[104] Mesmo assim, todos os crentes entendem aqui uma sujeição administrativa - o filho, de modo algum, é inferior ao pai. O mesmo pode ser dito dos textos a respeito da esposa e do marido. Embora Deus tenha ordenado papéis funcionais diferentes aos vários membros da família, a nenhum desses membros se atribui valor menor que o do seu líder administrativo. Realmente, o apóstolo Paulo ensina que em Cristo "não há macho nem fêmea" (Gl 3.28). As bênçãos, promessas e provisões do Reino de Deus estão à disposição de todos, igualmente.

O racismo torna-se insustentável ao se levar em conta a origem da raça humana em Adão e Eva. Pelo contrário, são outras as distinções que a Bíblia focaliza. Por exemplo, os escritores do Antigo Testamento mencionam "semente", "descendente" *(zera');* "família", "clã", "parentela" *(mishpachah);* "tribo" *(matteh, shavet),* para as divisões gerais pela linhagem biológica; e "língua" *(lashon),* para divisões por idioma. Seguindo um padrão semelhante, os escritores do Novo Testamento mencionam "descendente", "família", "nacionalidade" *(genos);* "nação" *(ethnos);* e "tribo" *(phulê).*

Os escritores bíblicos não tinham absolutamente preocupação com a raça, como distinção entre cor e textura dos cabelos, cor da pele e dos olhos, estatura, proporções físicas e coisas semelhantes. M. K. Mayers conclui: "A Bíblia não se refere ao termo 'raça'; e nenhum conceito de raça é desenvolvido na Bíblia". Por isso, os mitos raciais de que a maldição de Caim trouxe ao mundo a raça negra, ou que a maldição de Cão era ficar com a pele escura, devem ser rejeitados.[105] Ao invés, Gênesis 3.20 simplesmente declara: "E chamou Adão o nome de sua mulher Eva, porquanto ela era a mãe de todos os viventes".

No Novo Testamento, o evangelho de Cristo invalidou todas as distinções entre os seres humanos - que existiam no século I d.C. Incluíam divisões entre judeus e samaritanos (Lc 10.30-35); judeus e gentios (At 10.34,35; Rm 10.12); judeus e incircuncisos, bárbaros e citas (Cl 3.11); homens e mulheres (Gl 3.28); escravos e livres (Gl 3.28; Cl 3.11). Em Atos 17.26 Paulo declara: "Deus... de um só fez toda a geração dos homens para habitar sobre toda a face da terra". No versículo seguinte, o apóstolo revela o propósito de Deus nesse ato criador: "... para que buscassem ao Senhor, se, porventura, tateando, o pudessem achar" (17.27). A luz de textos bíblicos como estes, não resta a mínima possibilidade de se sustentar uma teoria racista baseada em algum suposto apoio da Bíblia.

Finalmente, não há maneira de se estabelecer categorias de valor humano com base nas condições econômicas ou na idade. O propósito de Deus para a humanidade é que conheçamos, amemos e sirvamos a Ele. Deus nos criou "com a capacidade de conhecê-lo. Essa é a característica distintiva fundamental... que toda a humanidade tem em comum".[106] Por isso, qualquer avaliação ou classificação do valor intrínseco de algum grupo de seres humanos deve ser rejeitada como artificial e antibíblica.

A IMAGEM DE DEUS NOS SERES HUMANOS

A Bíblia afirma que os seres humanos foram criados à imagem de Deus. Gênesis 1.26 registra as palavras do Criador: "Façamos o homem *['adam* - "humanidade"] à nossa imagem, conforme a nossa semelhança" (ver também 5.1). Outros textos bíblicos demonstram com clareza que os seres humanos, embora descendentes de Adão e Eva e já caídos (ao invés de criados diretamente por Deus), continuam a levar a imagem de Deus (Gn 9.6; 1 Co 11.7; Tg 3.9).

Os termos hebraicos em Gênesis 1.26 são *tselem* e *demuth. Tselem,* empregado 16 vezes no Antigo Testamento, refere-se basicamente a uma imagem ou modelo funcional. *Demuth,* empregado 26 vezes, refere-se, de modo variado, a semelhanças visuais, audíveis e estruturais num desenho, padrão ou forma. Esses termos parecem estar explicados na continuação (vv. 26-28), quando a humanidade recebe poder para subjugar a Terra (ou seja, controlá-la pelo conhecimento, por saber aproveitá-la) e governar (de modo benéfico) as demais criaturas (ver também SI 8.5-8).

O Novo Testamento emprega as palavras *eikõn* (1 Co 11.7) e *homoiõsis* (Tg 3.9). *Eikõn* geralmente significa "imagem", "semelhança", "forma" ou "aparência" em toda a sua gama de usos. *Homoiõsis* significa "semelhança", "correspondência", "aparência semelhante". Posto que os termos, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, parecem ter sentido amplo e intercambiável, devemos olhar para além dos estudos lexicógrafos a fim de determinar a natureza da imagem de Deus.

Antes de afirmarmos o que é a imagem de Deus, explicaremos resumidamente o que ela não é. A imagem de Deus não é uma semelhança física - opinião esta abraçada pelos mormons e por Swedenborg. A Bíblia declara que Deus, que é Espírito onipresente, não pode ser limitado a um corpo físico (Jo 1.18; 4.24; Rm 1.20; Cl 1.15; 1 Tm 1.17; 6.16). O Antigo Testamento utiliza, de

fato, termos como "o dedo de Deus" ou o "braço de Deus" para expressar o seu poder. Também fala de suas "asas" e "penas" para expressar o seu cuidado protetor (SI 91.4). Esses termos, porém, são antropomorfismos, figuras de linguagem empregadas para retratar algum aspecto da natureza ou do amor de Deus.[107] Deus advertiu Israel de que não deveria fazer imagens para adorar, pois quando Ele falou ao seu povo, no Horebe (monte Sinai), não foi vista "semelhança nenhuma" (Dt 4.15). Qualquer forma física seria contrária ao que Deus realmente é.

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".[108] Certamente, "a exegese e a hermenêutica sadias são, e sempre serão, o único antídoto eficaz contra muitas doutrinas 'novas', a maioria das quais não passam de heresias antigas". [109]

Identificadas as posições a serem evitadas, atentemos para o conceito bíblico. Vários textos do Novo Testamento oferecem alicerce à nossa definição de imagem de Deus na pessoa humana. Em Efésios 4-23,24, Paulo relembra aqueles crentes de que foram ensinados assim: "Que vos renoveis no espírito do vosso sentido, e vos revistais do novo homem, que, segundo Deus, é criado em verdadeira justiça e santidade". Em outro trecho, o apóstolo diz que a razão de fazermos escolhas morais apropriadas está em nos vestirmos do novo homem, "que se renova para o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Cl 3.10).

Esses versículos indicam que a imagem de Deus pertence à nossa natureza moral-intelectual-espiritual. Explicando melhor: 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.

Wiley, chamando nossa atenção à natureza específica da imagem de Deus, distingue entre a "imagem natural ou essencial de Deus no ser humano" e a "imagem moral ou incidental de Deus que existe no ser humano".[110] 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. Além disso, Colos-senses 3.10 afirma que a imagem de Deus inclui o conhecimento, ou o intelecto, por meio do qual temos a capacidade incomparável de manter comunicação inteligente com Deus e uns com os outros - com uma qualidade totalmente desconhecida no mundo animal. [111]

Somente os seres humanos, na criação de Deus, possuem a virtude da imortalidade. Mesmo depois de rompida a comunhão entre Deus e a humanidade, na Queda (Gn 3), a cruz de Cristo provideciou meios que possibilitam a comunhão com Deus por toda a eternidade. Finalmente, segundo o contexto de Gênesis 1.26-28, a imagem de Deus inclui, sem dúvida, um domínio provisório (com a responsabilidade de cuidar devidamente) sobre as criaturas da Terra.

A respeito da imagem moral de Deus nos seres humanos, "Deus fez ao 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 o intelecto e a vontade necessários para escolher entre eles. Por esta razão, os seres humanos são chamados livres agentes morais. Diz-se também que possuem autodeterminação. Efésios 4.22-24 parece indicar que a imagem moral de Deus, embora não completamente erradicada na Queda, foi afetada negativamente até certo ponto. Para ter restaurada a imagem moral "em verdadeira justiça e santidade", o pecador precisa aceitar a Cristo e se tornar uma nova criação.

Vale a pena mencionar mais uma palavra a respeito da liberdade volitiva desfrutada pelos seres humanos. Estes, mesmo possuindo tal liberdade, são incapazes de escolher a Deus.[112] Deus, portanto, pela sua bondade, equipa as pessoas com uma medida de graça que as capacita e prepara a corresponder ao Evangelho (Jo 1.9; Tt 2.11). O propósito de Deus era ter comunhão com as pessoas que de livre vontade resolvessem aceitar sua chamada universal à salvação. Em conformidade com esse propósito divino, Deus outorgou aos seres humanos a capacidade de aceitá-lo ou rejeitá-lo. A vontade humana foi liberta o suficiente para "voltar-se para Deus", "arrepender-se" e "crer".[113] Logo, quando cooperamos com o Espírito que nos chama e aceitamos

a Cristo, essa cooperação não é o meio da renovação. Pelo contrário, é o fruto da renovação. Para os crentes bíblicos de todas as denominações, a salvação é cem por cento externa (uma dádiva imerecida de um Deus gracioso). Deus nos tem dado graciosamente aquilo que necessitamos para cumprir o seu propósito na nossa vida: conhecer, amar e servir a Ele.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. O que significa a frase "criação *ex nihilo"*, e que evidências bíblicas existem em favor dessa doutrina?
2. Por que os cristãos devem envolver-se na tentativa de harmonizar os dados bíblicos com os dados científicos?
3. Que bom resultado tem havido no debate atual entre os proponentes dos vários modelos criacionistas?
4. Quais as vantagens da teoria da unidade condicional da constituição dos seres humanos, em contraste ao tricotomismo e o dicotomismo?
5. De que se constitui a imagem de Deus nos seres humanos?

CAPÍTULO OITO

Origem, Natureza e Conseqüências do Pecado

Bruce R. Marino

O ensino bíblico a respeito do pecado[1] apresenta nitidamente dupla face: a depravação abissal da humanidade e a sobrepujante glória de Deus. A sombra do pecado está sobre cada aspecto da existência humana. Fora de nós, o pecado é rrm inimigo que seduz; por dentro, compele-nos ao mal, ermo parte de nossa natureza caída. Nesta vida, o pecado é intimamente conhecido, ainda que permaneça estranho e misterioso. Promete a liberdade, mas escraviza, produzindo desejos que não podem ser satisfeitos. Quanto mais nos debatemos para escapar ao seu domínio, tanto mais rnextricavelmente nos enlaça. Compreender o pecado nos ajuda no conhecimento de Deus, porém o pecado distorce até mesmo nosso conhecimento do próprio-eu. Mas se a luz da iluminação divina consegue penetrar essas trevas, e não somente as trevas mas também a própria luz, então poderão íer melhor analisadas.

Percebe-se a importância prática do estudo do pecado na sua gravidade. O pecado é contra Deus. Afeta a totalidade da criação, inclusive a humanidade. Até mesmo o menor dos recados pode provocar o juízo eterno. E o remédio para o pecado é nada menos que a morte de Cristo na cruz. Os resultados do pecado abrangem todo o terror do sofrimento e da morte. Finalmente, as trevas do pecado demonstram - num contraste nítido e terrível - a glória de Deus.[2]

A importância prática do estudo da natureza do pecado também pode ser percebida no seu relacionamento com outras doutrinas. O pecado distorce todos os conhecimentos e lança dúvidas sobre eles. Ao defendermos a fé cristã, defrontamos com um dilema ético: como pode existir o mal no mundo governado por um Deus onipotente e inteiramente bom?

O estudo da natureza divina deve considerar o controle providencial de Deus sobre um mundo amaldiçoado pelo pecado. O estudo do Universo deve descrevê-lo como tendo sido criado bom, mas que agora geme, ansiando pela redenção. O estudo da humanidade deve considerar a natureza humana, que se tornou grotescamente desumana e desnaturada. A doutrina de Cristo depara-se com a pergunta de como a natureza plenamente humana do Filho de Deus, nascido de uma virgem, pode ser totalmente impecável. O estudo da salvação deve declarar não somente *para qual* destino a humanidade é salva, mas também *de qual* destino foi resgatada. A doutrina do Espírito Santo deve considerar a convicção e a santificação, levando em conta a carne pecaminosa. A doutrina eclesiástica deve adaptar seu ministério a essa humanidade distorcida pelo pecado, dentro e fora da Igreja. O estudo dos tempos do fim precisa descrever, e também defender, o juízo divino contra os pecadores ao mesmo tempo que aponta o fim do pecado. Finalmente, cabe à teologia prática evangelizar, aconselhar, educar, governar a Igreja, influir na sociedade e encorajar a santidade a despeito do pecado.

O estudo do pecado, entretanto, apresenta muitas dificuldades. E revoltante, pois focaliza a fealdade grosseira do pecado generalizado e flagrante e o logro sutil do secreto e pessoal. A sociedade pós-cristã de hoje reduz o pecado a sentimentos ou atos, desconhecendo ou rejeitando totalmente o mal. Mais insidiosamente, o estudo do pecado é frustrado pelo próprio mal, uma vez que este é irracional por natureza.

O número de conceitos extrabíblicos é imenso. A despeito de não serem bíblicos, estudá-los é importante porque nos permite: (1) pensar mais clara e biblicamente a respeito do Cristianismo; (2) defender melhor a fé e elaborar uma crítica mais correta dos outros sistemas; (3) avaliar mais criticamente as novidades em psicoterapias, programas políticos, abordagens educacionais, e

assim por diante; e (4) ministrar de modo mais eficaz aos crentes e não-crentes que mantêm essas e outras ideias antibíblicas.[3]

Muitas teorias, tomando como ponto de partida o existencialismo de S0ren Kierkegaard, argumentam que os seres humanos enfrentam um dilema quando suas limitadas capacidades são inadequadas para satisfazer as possibilidades e escolhas virtualmente limitadas de suas percepções e imaginações. Tal situação produz tensão, ansiedade. O pecado é a tentativa fútil de se resolver a tensão, através de meios inapropriados, ao invés de aceitá-la de modo pessimista ou, no modo cristão de pensar, voltar-se para Deus. [4]

Num desdobramento mais radical, argumenta-se que a existência individual é um estado pecaminoso porque as pessoas estão alienadas da base da realidade (frequentemente definida como "deus") e umas das outras, mutuamente. Esse tema já aparece em forma primitiva com o filósofo judaico Filo. Atualmente, expressam-no teólogos liberais, como Paul Tillich, muitas das religiões orientais e o pensamento da Nova Era.[5]

Alguns acreditam que o pecado e o mal não sejam reais, porém meras ilusões que podem ser vencidas pela percepção correta. A Ciência Cristã, o hinduísmo, o budismo, o pensamento positivo de alguns tipos de cristianismo popular, boa parte da psicologia e aspectos do movimento da Nova Era ressoam essa teoria. [6]

O pecado também tem sido interpretado em termos dos restos não evolvidos de características animais primevas, como a agressão. Os defensores dessa ideia dizem que a história do Eden é realmente um mito a respeito do desenvolvimento da consciência moral, e não uma queda. [7]

A teologia da libertação entende que o pecado é a opressão de um grupo da sociedade por outro. Os teólogos da libertação frequentemente combinam as teorias econômicas de Karl Marx (que falam da luta entre as classes, em que o proletariado acabará vencendo a burguesia) com temas bíblicos (tais como a vitória de Israel contra a escravidão) e também identificam os oprimidos pelo emprego de termos econômicos, raciais, de distinção entre os sexos e outros. O pecado é eliminado pela remoção das condições sociais que provocam a opressão. Os extremistas propõem a derrubada violenta dos opressores irredimíveis, ao passo que os moderados enfatizam a mudança através da ação social e da educação. [8]

Entre os mais antigos conceitos de pecado está o dualismo, a crença de que há uma luta entre forças preexistentes iguais (virtual ou realmente) - os deuses do bem e do mal. As duas forças cósmicas, com sua luta, são a causa da pecaminosidade na esfera temporal. Muitas vezes, a matéria má (especialmente a carne) ou contém ou realmente é pecado, que deve ser conquistado. Essa ideia aparece nas religiões do Oriente Próximo antigo, como o gnosticismo, o maniqueísmo e o zoroastrismo. Em muitas versões do hinduísmo e do budismo, bem como na sua descendente, a Nova Era, o mal é reduzido a uma necessidade amoral. [9]

A teologia moderna vê "deus" como finito ou até mesmo em evolução moral. E o mundo sofrerá males enquanto o lado escuro da natureza divina não for controlado, ideia típica da mistura que a teologia do processo faz com a física e o misticismo oriental. [10]

Grande parte do pensamento popular, o cristianismo desinformado, o islamismo e muitos sistemas moralistas sustentam que o pecado consiste somente em ações deliberadas. Pessoas moralmente livres simplesmente fazem escolhas livres. Não existe a natureza pecaminosa, apenas eventos reais do pecado. A salvação é simplesmente comportar-se melhor e praticar o bem. [11]

O ateísmo sustenta que o mal é meramente uma probabilidade de um cosmos sem Deus. O pecado é rejeitado, a ética é apenas questão de preferência, e a salvação, mera autopromoção humanística. [12]

Embora muitas dessas teorias pareçam conter algum discernimento, nenhuma delas aceita a Bíblia como revelação plenamente inspirada. As Escrituras ensinam que o pecado é real e pessoal; que se originou na queda de Satanás, um ser pessoal, maligno e ativo; e que, através da queda de Adão, propagou-se entre a humanidade, que fora criada boa por um Deus totalmente bom.

OS COMEÇOS DO PECADO

A Bíblia refere-se a um evento nos recônditos mais distantes do tempo, além da experiência humana, quando o pecado se tornou uma realidade.[13] Uma criatura extraordinária, a serpente, já estava confirmada na iniqüidade antes de "o pecado entrar no mundo" através de Adão (Rm 5.12; ver Gn 3).[14] Essa antiga serpente aparece em outros lugares como o grande dragão, Satanás e o diabo (Ap 12.9; 20.2). O diabo tem andado pecando e assassinando desde o princípio (Jo 8.44; 1 Jo 3.8). O orgulho (1 Tm 3.6) e uma queda de anjos (Jd 6; Ap 12.7-9) também se associam a essa catástrofe cósmica.[15]

As Escrituras também nos ensinam a respeito de outra queda: Adão e Eva foram criados "bons" e colocados num jardim idílico, no Eden, desfrutando de estreita comunhão com Deus (Gn 1.26 - 2.25). Por não serem divinos e porque eram capazes de pecar, era necessária uma contínua dependência de Deus. Semelhantemente, precisavam comer regularmente da árvore da vida.[16] Isto nos é sugerido pelo convite a comer de todas as árvores, inclusive da árvore da vida, antes da Queda (2.16), e pela rigorosa proibição depois desta (3.22,23). Houvessem obedecido, teriam sido frutíferos e alegres para sempre (1.28-30). Alternativamente, após um período de prova, poderiam conseguir um estado mais permanente de imortalidade, mediante a trasladação para o Céu (Gn 5.21-24; 2 Rs 2.1-12) ou pela ressurreição do corpo sepultado na terra (cf. os crentes, 1 Co 15.35-54).

Deus permitiu que o Eden fosse invadido por Satanás, o qual tentou Eva com astúcia (Gn 3.1-5). Desconsiderando a Palavra de Deus, Eva entregou-se ao desejo por beleza e sabedoria. Tomou do fruto proibido, ofereceu-o ao seu marido e juntos comeram-no (3.6). Eva fora enganada pela serpente, mas Adão parece ter pecado em plena consciência (2 Co 11.3; 1 Tm 2.14; Deus concorda tacitamente com esse fato em Gn 3.13-19). É possível que Adão tenha recebido do próprio Deus a proibição de comer da árvore e que Eva a tenha ouvido somente através do marido (Gn 2.17; cf. 2.22). Adão, portanto, tinha mais responsabilidade diante de Deus, e Eva era mais suscetível diante de Satanás (cf. Jo 20.29). Talvez seja esta a explicação da ênfase que a Bíblia atribui ao pecado de Adão (Rm 5.12-21; 1 Co 15.21,22), embora, na realidade, Eva tenha pecado primeiro. Finalmente, é crucial observar que o pecado deles começou na sua livre escolha moral, e não na tentação (a que poderiam ter resistido: 1 Co 10.13; Tg 4.7). Isto é, embora a tentação os incentivasse a pecar, a serpente não colheu o fruto tampouco os forçou a comê-lo. O casal optou por assim fazer.

O primeiro pecado da humanidade abrangeu todos os demais pecados: a afronta e desobediência a Deus, o orgulho, a incredulidade, desejos errados, o desviar outras pessoas, assassinato em massa da posteridade e a submissão voluntária ao diabo. As consequências imediatas foram numerosas, extensivas e irônicas (observe cuidadosamente Gn 1.26 - 3.24). O relacionamento entre Deus e os homens, de franca comunhão, amor, confiança e segurança, foi trocado por isolamento, autodefesa, culpa e banimento. Adão e Eva, bem como o relacionamento entre eles, entraram em degeneração. A intimidade e a inocência cederam lugar à acusação (jogavam a culpa um sobre o outro). Seu desejo rebelde pela independência resultou em dores de parto, labuta e morte. Seus olhos realmente foram abertos, e eles conheceram o bem e o mal (mediante um atalho), mas era pesado esse conhecimento sem o equilíbrio de outros atributos divinos, como o amor, a sabedoria e o conhecimento. A criação, confiada aos cuidados de Adão, foi amaldiçoada, gemendo pela libertação dos resultados da infidelidade dele (Rm 8.20,22). Satanás, que oferecera a Eva às alturas da divindade e prometera ao homem e à mulher que estes não morreriam, foi mais amaldiçoado que todas as criaturas e condenado à destruição eterna pela descendência de Eva (ver Mt 25.41) • Finalmente, o primeiro casal humano trouxe a morte a todos os seus filhos (Rm 5.12-21; 1 Co 15.20-28).

O Midrash judaico entende a advertência divina de que a morte viria quando (literalmente "no dia em que") comessem da árvore (Gn 2.17) como uma referência à morte física de Adão (Gn 3.19; 5.5), pois um dia, aos olhos de Deus, é como mil anos (SI 90.4) - e Adão viveu apenas 930 anos (Gn 5.5). Outros a entendem como uma consequência natural do afastamento da árvore da vida. Muitos rabinos judaicos defendiam a ideia de que Adão nunca foi imortal e que sua morte teria chegado imediatamente se Deus, em sua misericórdia, não a tivesse adiado. A maioria sustenta que a morte espiritual - ou a separação de Deus - ocorreu naquele mesmo dia. [17]

Não obstante a condenação, Deus graciosamente confeccionou túnicas de peles para Adão e Eva, a fim de substituir os aventais de folhas que eles haviam providenciado por sua própria iniciativa (Gn 3.7,21). [18]

O PECADO ORIGINAL: UMA ANÁLISE BÍBLICA

As Escrituras ensinam que o pecado de Adão afetou muito mais que a ele próprio (Rm 5.12-21; 1 Co 15.21,22). Esta questão é chamada pecado original e postula três perguntas: até que ponto, por quais meios e em que base o pecado de Adão é transmitido ao restante da humanidade? Qualquer teoria do pecado original precisa responder as três perguntas e satisfazer os seguintes critérios bíblicos:

Solidariedade. Toda a humanidade, em algum sentido, está unida ou vinculada, como numa única entidade, a Adão (por causa dele, todas as pessoas estão fora da bem-aventurança do Éden; Rm 5.12-21; 1 Co 15.21,22).

Corrupção. Por estar à natureza humana tão deteriorada pela Queda, pessoa alguma tem a capacidade de fazer o que é espiritualmente bom sem a ajuda graciosa de Deus. A esta condição chamamos corrupção total - ou depravação - da natureza. Não significa que as pessoas não possam fazer algum bem aparente, apenas que nada do que elas façam será suficiente para torná-las merecedoras da salvação. E este ensino não é exclusivamente calvinista. Até mesmo Armínio (mas não todos os seus seguidores) descreveu o "livre-arbítrio do homem em favor do verdadeiro Bem", na condição de "preso, destruído e perdido... não tem nenhuma capacidade a não ser aquela despertada pela graça divina". A intenção de Armínio, assim como depois a de Wesley, não era manter a liberdade humana a despeito da Queda, mas asseverar que a graça divina era maior até mesmo que a destruição provocada pela Queda. [19]

Assim a corrupção é reconhecida na Bíblia. Salmos 51.5 menciona Davi sendo concebido em pecado, ou seja: seu pecado remontava à concepção. Romanos 7.7-24 sugere que o pecado, embora morto, estava em Paulo desde o princípio. Mais categoricamente, Efésios 2.3 declara que todos somos "por natureza filhos da ira". "Natureza" *(phusis)* fala da realidade fundamental ou origem de uma coisa. Daí ser corrupto o "conteúdo" de todas as pessoas.[20] Posto que a Bíblia ensina estarem corrompidos os adultos e que cada um produz o seu igual (Jó 14.4; Mt 7.17,18; Lc 6.43), os seres humanos forçosamente produzem filhos corruptos. A natureza corrupta produzindo filhos corruptos é a melhor explicação da universalidade do pecado. Embora vários trechos dos Evangelhos se refiram à humildade e à receptividade espiritual das crianças (Mt 10.42; 11.25,26; 18.1-7; 19.13-15; Mc 9.33-37,41,42; 10.13-16; Lc 9.46-48; 10.21; 18.15-17), nenhum as afirma incorruptas. Realmente, algumas crianças são até mesmo endemoninhadas (Mt 15.22; 17.18; Mc 7.25; 9.17).

A pecaminosidade de todos. Romanos 5.12 declara que "todos pecaram". Romanos 5.18 diz que mediante um só pecado todos foram condenados, o que subentende que todos pecaram. Romanos 5.19 diz que mediante o pecado de um só homem todos foram feitos pecadores. Textos que falam da pecaminosidade universal não fazem exceções à infância. Crianças impecáveis seriam salvas sem Cristo, mas isto é antibíblico (Jo 14.6; At 4.12). Ser merecedor de castigo também indica o pecado.

Ser merecedor de castigo. Todas as pessoas, até mesmo as crianças pequenas, estão sujeitas ao castigo. "Filhos da ira" (Ef 2.3) é um semitismo que indica o castigo divino (cf. 2 Pe 2.14).[21] As imprecações bíblicas contra crianças (SI 137.9) indicam esse fato. E Romanos 5.12 diz que a morte física (cf. 5.6-8,10,14,17) chega a todos porque todos têm pecado, aparentemente até as crianças. As crianças, antes da idade de responsabilidade ou consentimento moral (a idade cronológica provavelmente varia com o indivíduo), não são pessoalmente culpadas. As crianças não têm o conhecimento do bem e do mal (Dt 1.39; cf. Gn 2.17). Romanos 7.9-11 declara que Paulo "vivia" até à chegada da lei mosaica (cf. 7.1), a qual fez "reviver o pecado", que o enganou e matou espiritualmente.

A salvação das crianças. Embora as crianças sejam consideradas pecadoras e, portanto, passíveis do inferno, isso não significa que serão realmente mandadas para lá. Várias doutrinas indicam diferentes mecanismos para a salvação de algumas ou de todas: a eleição condicional dentro do calvinismo; o batismo das crianças dentro do sacramentalismo; a fé preconsciente; a

presciência de Deus de como a criança teria vivido; a graciosidade específica de Deus para com as crianças; a aliança implícita com uma família crente (talvez incluindo a "lei do coração", Rm 2.14,15), que toma o lugar da aliança com Adão; a graça preveniente (do latim, "que vem antes da" salvação) que oferece a expiação a todos que não têm idade para a prestação de contas. De qualquer maneira, podemos estar certos de que o "Juiz de toda a terra" faz tudo com justiça (Gn 18.25).

O paralelo entre Adão e Cristo. Romanos 5.12-21 e, em grau menor, 1 Coríntios 15.21,22 enfatizam um nítido paralelo entre Adão e Cristo. Romanos 5.19 é especialmente relevante: "Porque, como, pela desobediência de um só homem [Adão], muitos foram feitos *[kathistêmi]* pecadores, assim, pelo obediência de um [Cristo] muitos serão feitos *[kathistêmi]* justos". No Novo Testamento, *kathistêmi* tipicamente se refere a uma pessoa nomeando outra para um cargo. Nenhum ato propriamente dito é exigido para receber o cargo. Logo, pessoas que não haviam pecado especificamente poderiam ser feitas pecadoras por Adão. Paralelamente à obra de Cristo, Adão, por um ato legal, pode qualificar as pessoas como pecadoras, mesmo não havendo pecado da parte delas. (Que a pessoa precisa "aceitar Cristo" para ser salva não pode fazer parte desse paralelo, pois crianças incapazes de conscientemente aceitar Cristo podem ser salvas; 2 Sm 12.23).

Nem todos são iguais a Adão. Algumas pessoas claramente não pecaram da mesma maneira que Adão, mas cometeram outros pecados e morreram (Rm 5.14). [22]

O pecado de um só homem. Em Romanos 5.12, Paulo declara repetidas vezes que o pecado de um só homem trouxe condenação e morte (ver também 1 Co 15.21,22) a todas as pessoas.

A terra amaldiçoada. Alguma base precisa ser identificada para a maldição lançada por Deus à Terra (Gn 3.17-18).

A impecabilidade de Cristo. É necessário reconhecer que Cristo possuía natureza humana completa, mas totalmente protegida do pecado.

A justiça de Deus. A justiça de Deus, que permitiu ao pecado de Adão passar a outras pessoas, precisa ser preservada.

O PECADO ORIGINAL: UMA ANÁLISE TEOLÓGICA

Muitas tentativas foram feitas para construir um modelo ou teoria teológica que encaixassem esses parâmetros complexos. Algumas das teorias mais relevantes são consideradas aqui.[23]

Conceitos judaicos. Três correntes principais são identificadas no judaísmo. A teoria predominante é a das duas naturezas: a boa - *yetser tov* - e a má - *yetser ra'* (cf. Gn 6.5; 8.21). Os rabinos debatiam sobre a idade em que esses impulsos se manifestam, e se o impulso mau é realmente iniquidade ou apenas instinto natural. Seja como for, os maus são controlados pelo impulso mau, ao passo que os bons o controlam. A segunda teoria diz respeito aos "vigilantes" (Gn 6.1-4), anjos cujo dever era fiscalizar a humanidade, mas que acabaram pecando com as mulheres. Finalmente, 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. Resumindo, o pecado original não é uma inovação paulina. Pelo contrario, Paulo, inspirado pelo Espírito Santo, desenvolveu-o de conformidade com a revelação progressiva. [24]

O agnosticismo. Há os que sustentam não haver evidências bíblicas suficientes para uma teoria detalhada do pecado original. Qualquer assertiva quanto à pecaminosidade que vá além de uma conexão entre Adão e a raça humana é considerada especulação filosófica.[25] Embora esteja correto que a doutrina não deve basear-se em especulações extra-bíblicas, é válida a dedução das Escrituras.

O pelagianismo. O pelagianismo enfatiza fortemente a responsabilidade pessoal na oposição à frouxidão moral. Pelágio (c. de 361 - c. de 420 d.C.) ensinava que a justiça de Deus não permitiria a transferência do pecado de Adão a outras pessoas e que, portanto, todas as pessoas nascem sem pecado e com total livre-arbítrio. O pecado é disseminado exclusivamente pelo mau exemplo. Por isso há uma possibilidade real de vidas sem pecado, e elas se acham dentro e fora da Bíblia. Tudo isso, porém, é antibíblico, além de anular as conexões que a Bíblia faz entre Adão e a humanidade.

A morte de Cristo é reduzida tão-somente a bom exemplo. A salvação fica sendo meramente boas obras. A vida nova em Cristo não passa da antiga disciplina. Embora o pelagianismo tenha razão quando enfatiza a responsabilidade pessoal, a santidade e o fato de que alguns pecados são aprendidos, o movimento tem sido apropriadamente condenado como heresia. [26]

O semipelagianismo. O semipelagianismo sustenta que, embora a humanidade tenha se enfraquecido com a natureza de Adão, sobrou livre-arbítrio suficiente para a iniciativa de ter fé em Deus, e então Ele corresponderá. A natureza enfraquecida é transmitida naturalmente a partir de Adão.[27] Porém, como se sustenta a justiça de Deus após permitir que pessoas inocentes recebam uma natureza maculada e como é salvaguardada a natureza impecável de Cristo, ainda não foi bem explicado. Mais importante, em algumas formulações o semipelagianismo ensina que, 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.

A transmissão natural ou genética. Essa teoria sustenta que a transmissão da natureza corrupta baseia-se na lei da herança. Toma por certo que as características espirituais são transmitidas da mesma forma que as naturais. Tais teorias mencionam usualmente a transmissão da natureza corrompida, mas não a da culpa. Mesmo assim, não parece haver base adequada para Deus infligir numa alma virtuosa uma natureza corrupta. Nem está claro como Cristo pode ter uma natureza plenamente humana e ao mesmo tempo livre do pecado. [28]

A imputação mediada. A imputação mediada entende que Deus imputou culpa aos descendentes de Adão por meios indiretos, ou mediados. O pecado de Adão o fez culpado e, como castigo, Deus corrompeu-lhe a natureza. E, como ninguém da sua posteridade tomou parte na sua ação, nenhum de seus descendentes é culpado. Mesmo assim, recebem a sua natureza como consequência natural de serem descendentes dele (não como julgamento). Porém, antes de cometerem qualquer pecado real ou pessoal (que a sua natureza necessita), Deus os julga culpados de possuir aquela natureza corrompida. [29] Infelizmente, essa tentativa de proteger Deus da inflição injusta da "culpa exclusiva" de Adão à humanidade resulta em acusar Deus de uma injustiça ainda maior - permitir que a corrupção, causadora do pecado, enfraqueça pessoas destituídas de culpa e depois julgá-las culpadas dessa mesma corrupção.

O realismo. O realismo e o federalismo (ver abaixo) são as teorias mais importantes. O realismo sustenta que o "tecido da alma" de todas as pessoas estava real e pessoalmente em Adão ("seminalmente presente", segundo o conceito traduciano da origem da alma) ,[30] participando de fato do seu pecado. Cada pessoa é culpada porque, na realidade, cada uma pecou. A natureza da pessoa passa então a ser corrompida por Deus, como julgamento contra aquele pecado. Não há transmissão de pecado, mas a participação total da raça naquele primeiro pecado. Agostinho (354-430) aperfeiçoou a teoria, dizendo que a corrupção era transmitida mediante o ato sexual. Assim, conseguia manter Cristo livre do pecado original, porque Ele nasceu de uma virgem. [31] W. G. T. Shedd (1820—94) acrescenta um argumento mais sofisticado: 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 realmente pecou em Adão. [32]

O realismo tem pontos fortes. Não apresenta o problema da culpa de terceiros, a solidariedade de Adão e da raça no pecado daquele é levada a sério e parece bem explicada a expressão "todos pecaram", de Romanos 5.12.

Apresenta, no entanto, alguns problemas. O realismo possui todas as fraquezas do traducianismo extremo. O tipo de presença pessoal necessária em Adão e Eva distorce até mesmo Hebreus 7.9,10 (cf. Gn 46.26), a passagem clássica traducianista. A expressão "para assim dizer" (Hb 7.9), em grego, sugere seja entendido figuradamente o que se segue.[33] Ideias como a de uma "vontade profunda" tendem a exigir e pressupor um conceito determinista, calvinista, da salvação. O realismo por si só não pode explicar por que ou em que base Deus amaldiçoa a terra.

Portanto, torna-se necessário algo como a aliança. Para a humanidade de Jesus ser isenta de pecado, Ele deve ter cometido o primeiro pecado em Adão, sendo posteriormente purificado; ou Ele não estava mesmo presente em Adão; ou Ele estava presente mas não pecou, e seus antepassados humanos diretos permaneceram sem pecado em suas gerações. Cada uma dessas opiniões apresenta dificuldades (uma alternativa é sugerida adiante). A ideia de que todos pecaram

pessoalmente parece contradizer o conceito de que o pecado de um só homem fez de todos pecadores (Rm 5.12,15-19). Posto que todos pecaram em Adão, com Adão e como Adão, sugere terem pecado segundo o padrão do primeiro homem, o que contraria 5.14.

O federalismo. A teoria federal da transmissão sustenta que a corrupção e a culpa se estendem a toda a humanidade porque Adão era a cabeça da raça num sentido representativo, governamental ou federal quando pecou. Toda pessoa está sujeita à aliança entre Adão e Deus (a aliança adâmica - ou aliança das obras - por contraste à aliança da graça). Faz-se uma analogia com uma nação que declara guerra. Seus cidadãos sofrem, quer concordem com ela ou a condenem e mesmo sem terem participado da decisão. Os descendentes de Adão não estão pessoalmente culpados até realmente pecarem, mas vivem um estado de culpa e são passíveis do inferno por ter-lhes sido imputado - de conformidade com a aliança - o pecado de Adão. Por causa desse estado, Deus os castiga com a corrupção. Muitos federalistas, portanto, distinguem entre o pecado herdado (a corrupção) e o imputado (a culpa) da parte de Adão. A maioria dos federalistas são criacionistas no tocante à origem da alma, mas o federalismo não é incompatível com o traducianismo.[34] A aliança com Adão incluía sua posição de despenseiro da criação - a base perfeita para Deus amaldiçoar a terra. Cristo, como cabeça de uma nova aliança e de uma nova raça, está isento do julgamento da corrupção sendo, portanto, impecável.

O federalismo tem pontos fortes. A aliança, como base bíblica para a transmissão do pecado, concorda razoavelmente com Romanos 5.12-21 e fornece mecanismos para a maldição da terra e para proteger Cristo do pecado. No entanto, apresenta algumas fraquezas. Romanos 7 deve descrever somente o conhecimento que Paulo tomou de sua própria natureza pecaminosa, e não a experiência física do pecado que o matava. Mais importante que isso, a transmissão da "culpa exclusiva" de Adão é frequentemente considerada injusta. [35]

Uma teoria integrada. Várias das teorias acima podem ser combinadas para formar uma abordagem integrada, resultando numa teoria que faz distinção entre a pessoa individual e a natureza pecaminosa da carne. Quando Adão pecou separou-se de Deus, e isto produziu nele - como indivíduo e na sua natureza - a corrupção (inclusive a morte). Pelo fato de ele conter toda a natureza genérica, ela toda ficou corrompida. A natureza genérica é transmitida naturalmente ao aspecto individual da pessoa, o "próprio-eu" (como em Rm 7).[36] A aliança adâmica é a justa base dessa transmissão e também da maldição contra a terra. O "eu" não é corrompido nem culpado por causa da natureza genérica, mas a natureza genérica o impede de agradar a Deus (Jo 14.21; 1 Jo 5.3). Ao chegar à idade da responsabilidade pessoal, o "eu", lutando contra a natureza, ou corresponde à graça preveniente de Deus na salvação ou realmente peca ao desconsiderá-la, de modo que o mesmo "eu" fica separado de Deus, tornando-se culpado e corrupto. Deus continua estendendo a mão para o "eu" mediante a graça preveniente, e o ele poderá aceitar a salvação.

Logo, Romanos 5.12 pode dizer que "todos pecaram" e que todos estão corrompidos e necessitando de salvação, mas nenhuma culpa é infligida àqueles que ainda não pecaram na realidade Isto é consistente com a luta descrita em Romanos 7. Nem todas as pessoas pecam da mesma forma que Adão (Rm 5.14), mas o pecado de um só homem realmente traz a morte e transforma todos em pecadores. E o faz mediante a aliança adâmica, um mecanismo paralelo à obra de Cristo, que é tornar justos os pecadores (Rm 5.12-21). Evita-se o semipelagianismo extremado, porque o "eu" é capaz reconhecer a sua necessidade, mas não pode agir com fé por causa da natureza humana genérica (Tg 2.26). Sendo o ficar separado de Deus a causa da corrupção, a união entre Cristo e sua parte da natureza genérica restaura-a à santidade. Por ter o Espírito Santo chegado a Maria na concepção do "eu" humano de Cristo, este era pré-responsável e, portanto, impecável. Essa disposição é justa, pois Cristo é o cabeça de uma nova aliança. Semelhantemente, a união entre o Espírito Santo e o crente na salvação é regeneradora. [37]

Embora as Escrituras não afirmem explicitamente que a aliança é a base para a transmissão, há muitas evidências em favor dessa ideia. As alianças fazem parte fundamental do plano de Deus (Gn 6.18; 9.9-17; 15.18; 17.2-21; Êx 34.27, 28; Jr 31.31; Hb 8.6,13; 12.24). Houve uma aliança entre Deus e Adão. Oséias 6.7 - "Mas eles traspassaram o concerto, como Adão" - refere-se muito provavelmente a essa aliança, uma vez que a tradução alternativa ("homens", NIV margem) é tautológica. Hebreus 8.7, que diz ter sido a aliança com Israel a primeira, não exclui a aliança com Adão, pois o contexto indica que se trata da primeira aliança entre Deus e Israel (e não com a humanidade inteira). E há uma aliança (a Bíblia ARC emprega "pacto", "concerto" e "aliança"

como sinônimos) explícita anterior, com Noé (Gn 6.18; 9.9-17). As alianças bíblicas são obrigatórias às gerações futuras, quer para o bem (Noé, Gn 6.18; 9.9-17) quer para o mal Josué e o gibeonitas, Js 9.15). As alianças são frequentemente a única base observável para o julgamento (os israelitas que morreram em Ai por causa do pecado de Acã em Jericó, Js 7; o sofrimento dos súditos de Davi porque este os numerou, 2 Sm 24). A circuncisão segundo a aliança podia até mesmo acolher crianças estrangeiras na nação de Israel (Gn 17.9-14).

Alguns estudiosos objetam que qualquer teoria que transmita a outras alguma consequências do pecado de Adão é inerentemente injusta, pois lhe imputa o pecado sem fundamento nem base. (Somente o pelagianismo evita totalmente essa objeção, ao tornar todos os seres humanos pessoalmente responsáveis. O "pecado pré-consciente" do realismo detém a maioria das dificuldades.) As alianças, no entanto, constituem base justa para esse tipo de transmissão, pelas seguintes razões: os descendentes de Adão teriam sido tão abençoados por causa do seu bom comportamento como foram amaldiçoados por suas obras más; a aliança certamente é mais justa que a mera transmissão genética; a culpa e as consequências transmitidas pelo concerto são semelhantes aos pecados da ignorância (Gn 20).

Há também o argumento de que Deuteronômio 24.16 e Ezequiel 18.20 proíbem o julgamento de uma geração para outra. Mas outros textos mencionam julgamentos assim (os primogênitos do Egito; Moabe; Ex 20.5; 34.6,7; Jr 32.18). E possível, no entanto, que os dois textos acima se refiram à chefia biológica como base insuficiente para transmissão de julgamento, ao passo que os textos mencionados entre parênteses referem-se a uma base pactuai, adequada à transmissão do julgamento. Alternativamente, segundo a teoria integrada, se a natureza corrompida não é um juízo positivo de Deus, a execução de um castigo pelo pecado do pai realmente não ocorre. Finalmente, quem, mesmo sem corrupção e dentro do Jardim perfeito, se comportaria melhor que Adão, quanto à obediência aos mandamentos de Deus? E, sem dúvida, a suposta "injustiça" do pecado imputado é mais que contrabalançada pelo dom gratuito da salvação em Jesus Cristo, oferecido a todos livremente .

Embora seja especulativa e não sem algumas dificuldades, uma teoria integrada que utilize a aliança parece explicar boa parte dos dados bíblicos e talvez sugira uma terceira alternativa às teorias predominantes do realismo e do federalismo.

EXISTÊNCIA E DEFINIÇÃO DO PECADO

Como pode existir o mal, se Deus é onipotente e totalmente bom?[38] Esta pergunta, juntamente com a questão correlata a respeito da origem do mal, é o fantasma que assombra todas as tentativas de se compreender o pecado. Antes de continuarmos este estudo, façamos uma distinção entre algumas formas de mal. O mal moral - ou pecado - é a iniquidade cometida por criaturas dotadas de vontade. O mal natural é a desordem e decadência do Universo (calamidades naturais, algumas doenças etc). Está ligado à maldição que Deus pronunciou contra a terra (Gn 3.17,18). O mal metafísico é aquele involuntário, resultante da finitude das criaturas (insuficiência mental e física etc.).

A Bíblia afirma a perfeição moral de Deus (SI 100.5; Mc 10.18) e o seu poder (Jr 32.17; Mt 19.26). Foi Ele só quem criou (Gn 1.1,2; Jo 1.1-3), e tudo quanto Ele criou era bom (Gn 1; Ec 7.29). Ele não criou o mal, a que odeia (SI 7.11; Rm 1.18). Ele não tenta, nem é tentado (Tg 1.13). Apesar disso, dois textos bíblicos que parecem contradizer esse fato devem ser considerados. Isaías 45.7 diz que Deus cria o mal (ARC). Mas *ra'* ("mal") também possui um sentido que nada tem que ver com a moralidade (Gn 47.9) ou apresenta-se como antônimo de "paz" (Am 6.3). Pode significar também "desventura", "calamidade", "desgraça", palavras que neste contexto são boas traduções. Deus, portanto, traz o julgamento moral, mas não o mal imoral.

O fato de Deus endurecer ou cegar as pessoas também levanta dúvidas. Pode tratar-se de uma "entrega" passiva em que Deus simplesmente deixa as pessoas viverem conforme desejam (SI 81.12; Rm 1.18-28; 1 Tm 4.1,2) ou uma imposição ativa de endurecimento a pessoas que já assumiram um compromisso irrevogável com o mal (Ex 1.8-15.21; Dt 2.30; Js 11.20; Is 6.9,10; 2 Co 3.14,15; Ef 4.17-19; 2 Ts 2.9-12).

Observe o exemplo de Faraó (Ex 1.8-15.21). Ele não foi criado com o propósito de ser endurecido (o que pode sugerir uma leitura superficial de Romanos 9.17: "... te levantei"). O verbo hebraico *'amad* e seu equivalente na Septuaginta (LXX), *diatereõ* (Ex 9.16), referem-se a posição ou categoria (e não à criação), fato este que está dentro do alcance semântico de *exegeirõ* (Rm 9.17). Faraó já mereceu o castigo divino quando rejeitou a petição de Moisés pela primeira vez (Ex 5.2). Deus, porém, o preservou, para ser glorificado através do rei egípcio. Inicialmente, Deus apenas predisse o endurecimento do coração de Faraó (4.21, heb. *'achazzeq*, "tornarei forte"; 7.3, heb. *'aqsheh*, "tornarei pesado", ou seja, difícil de ser movido). Antes de Deus agir, no entanto, Faraó endureceu seu próprio coração (implicitamente, 1.8-22; 5.2; e explicitamente, 7.13,14). O coração de Faraó "endureceu-se" (literalmente "tornou-se forte"), aparentemente um modo de reagir ao milagre que removeu a praga, e Deus disse que o coração de Faraó não cedia (heb. *kavedh*, "estar pesado",[39] 7.22,23; 8.15,32; 9.7). Faraó, então, continuou o processo (9.34,35) com a ajuda de Deus (9.12; 10.1,20,27; 11.10; 14.4,8,17).

Esse sistema está explícito em outros casos ou é compatível com eles e com a santa justiça de Deus (Rm 1.18). Por isso Deus pode acelerar a pecaminosidade deliberada, visando seus próprios propósitos (SI 105.25), mas os pecadores continuam arcando com a responsabilidade (Rm 1.20).[40]

Deus não criou o mal, porém realmente criou tudo que existe. Assim, o mal não pode ter uma 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.[41] Assim como a alteração na composição do sal, a criação perfeita de Deus é mortífera quando o pecado lhe estraga o equilíbrio.[42] Das quedas de Satanás e de Adão surge todo o mal. Por isso, o mal natural provém do mal moral. Todas as doenças provêm, em última análise, do mal, porém não necessariamente do pecado daquele que está enfermo (Jo 9.1-3), embora este possa ser o caso (SI 107.17; Is 3.17; At 12.23). A grande ironia de Gênesis 1-3 é que tanto Deus quanto Satanás empregam a linguagem: Deus, num gesto criador, para trazer à existência a realidade e a ordem *ex nihilo;* e Satanás, de modo imitativo, para trazer engano e desordem. O mal depende do bem, e a obra de Satanás não passa de imitação.

Por ter Deus a capacidade de impedir o mal (isolando a árvore, por exemplo) e não o ter feito, e, por saber o que aconteceria, parece que Ele permitiu que o mal surgisse (isto é muito diferente de causá-lo). Segue-se que o Deus Santo viu que do permitir o mal surgiria um maior bem. Eis algumas sugestões quanto à natureza desse bem: (1) que a humanidade amadureceria através do sofrimento (cf. Hb 5.7-9) ;[43] (2) que as pessoas poderiam amar a Deus livre e sinceramente, uma vez que tamanho amor só pode existir onde houver a possibilidade do ódio e do pecado;[44] (3) que as maneiras como Deus se expressa seriam impossíveis de outra forma (tais como seu ódio ao mal, Rm 9.22, e seu amor gracioso aos pecadores, Ef 2.7).[45] Todos esses pontos de vista têm sua validade.[46]

Descrever o pecado é uma tarefa difícil. Talvez a dificuldade provenha da sua natureza parasítica, posto que não tem existência em separado, mas é condicionado por aquilo a que se agarra. Mesmo assim, delineia-se nas Escrituras uma imagem - algo camaleônica - da existência derivada do pecado.

Há muitas sugestões a respeito da essência do pecado: a incredulidade, o orgulho, o egoísmo, a rebelião, a corrupção moral, a luta entre a carne e o espírito, a idolatria e combinações entre todos esses itens.[47] Embora todas essas ideias sejam informativas, nenhuma delas caracteriza a totalidade dos pecados (os pecados da ignorância, por exemplo) nem explica adequadamente o pecado como natureza (a pecaminosidade). De modo mais significativo, todas definem o pecado em termos de pecadores, que são muitos, variados e imperfeitos. Parece preferível definir o pecado como algo cometido contra 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.

Talvez a melhor definição do pecado seja a encontrada em 1 João 3.4: "O pecado é iniquidade". Seja o que mais o pecado for, ele é, no seu âmago, uma violação da lei de Deus. E, já que "toda a iniquidade [gr. *adikia,* literalmente "injustiça"] é pecado" (1 Jo 5.17), toda injustiça quebra a lei de Deus. Por isso, Davi confessa: "Contra ti, contra ti somente pequei" (SI 51.4; cf. Lc 15.18,21).

Além disso, a transgressão provoca a separação entre a pessoa e o Deus da vida e da santidade, que necessariamente resulta na corrupção (inclusive a morte) da natureza humana finita e dependente. Logo, essa definição do pecado é bíblica, exata, e abrange todos os tipos do pecado; explica os efeitos do pecado sobre a natureza; e tem Deus (e não a humanidade) como ponto de referência. Isto é, reconhecemos a verdadeira natureza do pecado ao observarmos seu contraste com Deus, e não por meio de comparar seus efeitos entre os seres humanos.

Embora os crentes não estejam debaixo da lei mosaica, ainda existem padrões objetivos, passíveis de serem violados (Jo 4.21; 1 Jo 5.3; os muitos regulamentos nas epístolas). Por causa da incapacidade humana de cumprir a Lei, somente um relacionamento com Cristo pode suprir a expiação para apagar o pecado e o poder para viver uma vida segundo a vontade de Deus. O crente que ainda peca precisa confessar e, se possível, fazer restituição, não visando a absolvição, mas para reafirmar seu relacionamento com Cristo. E essa fé que sempre se contrasta com a "justiça segundo as obras" (Hc 2.4; Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38), de modo que tudo quanto não é de fé é pecado (Rm 14.23; cf. Tt 1.15; Hb 11.6). Por isso, o pecado - nos crentes ou nos incrédulos, antes ou depois da crucificação - é sempre a violação da Lei, e a única solução é a fé em Cristo.

Não se define o pecado por sentimentos, nem por filosofias[48], mas somente por Deus, na sua lei, no seu desejo e na sua vontade. Ê nas Escrituras que descobrimos esse fato de modo mais concreto. Embora, na melhor das hipóteses, o coração do crente (no seu sentido mais lato) perceba o que é o pecado (Rm 2.13-15; 1 Jo 3.21), sua sensibilidade espiritual para com o bem e o mal precisa ser aprimorada (Hb 5.14). O coração tem sido desesperançosamente corrupto (Jr 17.9) e pode ser cauterizado (1 Tm 4.2). Pode, também, sentir falsa culpa (1 Jo 3.20)[49]. Assim, os sentimentos subjetivos jamais devem ser colocados acima da Palavra objetiva e escrita de Deus. Nem por isso, entretanto, devemos deixar de ser espiritualmente sensíveis.

A ideia do pecado como uma violação da lei está embutida na própria linguagem das Escrituras. O grupo de palavras hebraicas representado por *chatta'th* (o mais importante no assunto do pecado) tem a ideia básica de "errar o alvo" (Jz 20.16; Pv 19.2). Essa ideia de alvo - ou padrão objetivo – permite a referência aos pecados deliberados (Ex 10.17; Dt 9.18; Sl 25.7), a uma realidade externa do pecado (Gn 4.7), a um padrão sistemático do pecado (Gn 18.20; 1 Rs 8.36), aos erros (Lv 4.2) e às ofertas exigidas por causa dos pecados (Lv 4.8). *'Awon* ("iniquidade"), proveniente da ideia de ser “torto” ou "pervertido", refere-se a pecados graves e muitas veres forma um paralelo com *chatta'th* (Is 43.24). O verbo *'avar* fala em ir além de uma fronteira e, portanto (metaforicamente), da transgressão (Nm 14.41; Dt 17.2). *Resha'* pode referir-se a coisa errada (Pv 11.10) ou à injustiça (Pv 28.3,4).

Um grupo de palavras gregas representado por *hamartia é* usado para o conceito genérico de pecado no Novo Testamento. Tem o sentido básico de "errar o alvo" (assim como em *chatta'th),* e é um termo amplo, originalmente sem r . [ação moral No Novo Testamento, porém, refere-se a pecados específicos (Mc 1.5; At 2.38; Gl 1.4; Hb 10.12) e ao pecado como uma força (Rm 6.6,12; Hb 12.1). *Anomia* (gr. mimos, "lei", mais o prefixo negativo a - "sem lei", "ilegalidade", "iniquidade") e seus termos correlatos representam provavelmente a linguagem mais contundente para o pecado. O adjetivo e o advérbio talvez se refiram àqueles que não têm a Torá (Rm 2.12; 1 Co 9.21), mas a palavra usualmente identifica qualquer pessoa que violou alguma lei divina (Mt 7.23; 1 Jo 3.4). E, também, a "injustiça" de 2 Tessalonicenses 2.7-12.

Outro termo para o pecado, *adikia, é* mais literalmente traduzido por "ilegalidade" (mais comumente "iniquidade", em nossas Bíblias) e varia desde um mero engano até violações grosseiras da lei. E grande injustiça (Rm 1.29; 2 Pe 2.13-15) e contrasta-se com a justiça (Rm 6.13). *Parabasis* ("passar além", "transgressão") e seus derivados indicam o violar um padrão. A palavra descreve a Queda (Rm 5.14; cf. 1 Tm 2.14), a transgressão da lei como pecado (Tg 2.9,11) e a perda do apostolado de Judas (At 1.25). *Asebeia* ("impiedade" - o prefixo negativo *a* com *sebomai* ["reverenciar", "adorar" etc.]), sugere uma insensibilidade espiritual que resulta em pecado grosseiro (Jd 4) e grande condenação (1 Pe 4.18; 2 P e 2.5; 3.7).

A ideia do pecado como quebra de lei e como desordem evidencia um contraste marcante com o Deus pessoal que, pela sua palavra, trouxe à existência um mundo ordeiro e bom. A própria ideia de uma personalidade (humana ou divina) exige ordem. A ausência desta dá origem ao termo técnico "desordem da personalidade". [50]

CARACTERÍSTICAS DO PECADO

Muitas das facetas do pecado estão refletidas nas características a seguir, tiradas do registro bíblico.

O pecado como incredulidade, ou falta de fé, é visto na Queda, na rejeição da humanidade à revelação geral (Rm 1.18-2.2) e naqueles condenados à segunda morte (Ap 21.8). Está estreitamente vinculado à desobediência de Israel no deserto (Hb 3.18,19). A palavra grega *apistia* ("incredulidade", At 28.24) combina o prefixo negativo a com *pistis* ("fé", "confiança", "fidelidade"). Tudo o que não é de fé é pecado (Rm 14.23; Hb 11.6). A incredulidade é o antônimo da fé salvífica (At 13.39; Rm 10.9) e leva à condenação eterna (Jo 3.16; Hb 4.6,11).

O orgulho é a auto-exaltação. Ironicamente, é tanto o desejo de ser semelhante a Deus (como na ocasião em que Satanás tentou Eva) quanto a rejeição a Ele (SI 10.4). A despeito do terrível custo, não tem valor diante de Deus (Is 2.11) e é por Ele odiado (Am 6.8). O orgulho engana (Ob 3) e leva à destruição (Pv 16.18; Ob 4; Zc 10.11). Ajudou a tornar a incredulidade de Cafarnaum pior que a depravação de Sodoma (Mt 11.23; Lc 10.15), e é a antítese da humildade de Jesus (Mt 11.29; 20.28; cf. Fp 2.3-8). No Juízo Final, os orgulhosos serão humilhados, e os humildes, exaltados (Mt 23.1-12; Lc 14.7-14). Embora apresente um lado positivo, o hebraico *ga'on* (Am 6.8) e o grego *huperêphanos* (Tg 4.6) tipicamente denotam uma arrogância profunda e permanente.

Intimamente relacionado ao orgulho, o desejo malsão - ou mal orientado - e seu egocentrismo são pecado e motivam ao pecado (1 Jo 2.15-17). *Epithumia* ("desejo", Tg 4.2), usado num mau sentido, leva ao assassínio e à guerra, e *pleonexia,* a apaixonada "cobiça" ou o "desejo de ter mais", é equiparada à idolatria. Consequentemente, são condenados todos os desejos iníquos (Rm 6.12).

Quer se trate da desobediência de Adão ou da falta de amor no crente (Jo 14.15,21; 15.10), todo pecado consciente é rebelião contra Deus. Em hebraico, *pesha'* envolve a ("rebelião" deliberada e premeditada (Is 59.13; Jr 5.6). A rebelião também é refletida em *marah* ("ser refratário, obstinado", Dt 9.7) e em *sarar* ("ser teimoso", SI 78.8), e no grego *apeitheia* ("desobediência", Ef 2.2), *apostasia* ("apostasia" ou "abandono rebelde, traição", 2 Ts 2.3) e *parakoê* ("recusa de ouvir", "desobediência", Rm 5.19; 2 Co 10.6). E assim, a rebelião é equiparada ao pecado da adivinhação, que busca orientação em outras fontes que não Deus ou sua Palavra (1 Sm 15.23).

O pecado, que provém do "pai da mentira" (Jo 8.44), é a antítese da verdade de Deus (SI 31.5; Jo 14.6; 1 Jo 5.20). Desde o princípio tem sido enganoso nas suas promessas, incitando pessoas enganadas a cometer mais prevaricação (Jo 3.20; 2 Tm 3.13). Pode outorgar prazer dramático, mas sempre temporário (Hb 11.25). O hebraico ma *'al* ("infidelidade", "engano", Lv 26.40) e o grego *paraptõma* ("passo em falso", "transgressão", Hb 6.6), podem igualmente significar traição devida à incredulidade.

O lado objetivo da mentira que é o pecado é a distorção real do bem. "Iniquidade" *('awori),* que provém da ideia de torcido ou pervertido, representa esse conceito (Gn 19.15; SI 31.10; Zc 3.9). Vários compostos de *strephõ* ("virar"-*apo-*, Lc 23.14; *dia-*, At 20.30; *meta-*, Gl 1.7; *ek-*, Tt 3.11) rambém apresentam o mesmo sentido em grego, assim como *skolios* ("perverso", "inescrupuloso", At 2.40).

De modo genérico, o conceito bíblico do mal abrange tanto o pecado quanto o seu resultado. O hebraico ra'apresenta uma ampla variedade de usos: animais inadequados para o sacrifício (Lv 27.10), as dificuldades da vida (Gn 47-9), a árvore proibida da Eden (Gn 2.17), as imaginações do coração (Gn 6.5), atos iníquos (Êx 23.2), pessoas perversas (Gn 38.7), a retribuição (Gn 31.29) e o justo juízo de Deus (Jr 6.19). O grego, içados tipicamente designa coisas más ou desagradáveis (At 28.5). No entanto, *kakos* e os seus compostos podem ter um significado mais amplo, moral, que designa pensamentos (Mc 7.21), ações (2 Co 5.10), pessoas (Tt 1.12) e o mal como uma força (Rm 7.21; 12.21). *Ponêria* e a sua classe de palavras desenvolvem conotações fortemente éticas no Novo Testamento, inclusive Satanás como o "maligno" (Mt 13.19; ver também Mc 4.15; Lc 8.12; cf. 1 Jo 2.13) e o mal coletivo (Gl 1.4).

Os pecados especialmente repugnantes para Deus são designados como detestáveis ("abominações"). *Toevah* ("coisa abominável, detestável, ofensiva") pode referir-se aos ímpios (Pv 29.27), ao transvestismo (Dt 22.5), ao homossexualismo (Lv 18.22), à idolatria (Dt 7.25,26), ao sacrifício infantil (Dt 12.31) e a outros pecados graves (Pv 6.16-19). A palavra grega

correspondente, *bdelugma,* fala de grande hipocrisia (Lc 16.15), da profanação final do Lugar Santo (Mt 24.15; Mc 13.14) e do conteúdo da taça nas mãos da prostituta Babilônia (Ap 17.4).

FORÇA E EXTENSÃO DO PECADO

Conforme indicam a totalidade deste capítulo e o estudo sobre Satanás (cap. 6), uma força maligna real e pessoal está operando no Universo, contra Deus e contra o seu povo. Esse fato sugere a importância crucial do exorcismo, da guerra espiritual e de coisas semelhantes, mas sem o histerismo pouco religioso que tão frequentemente acompanha esses esforços.

O pecado não consiste apenas de ações isoladas, mas também é uma realidade, ou natureza, dentro da pessoa (ver Ef 2.3). O pecado, como natureza, indica a "sede" ou a sua "localização" no interior da pessoa, como a origem imediata dos pecados. Inversamente, é visto na necessidade do novo nascimento, de uma nova natureza a substituir à velha, pecaminosa (Jo 3.3-7; At 3.19; 1 Pe 1.23). Esse fato é revelado na ideia de que a regeneração só pode acontecer de fora para dentro da pessoa (Jr 24.7; Ez 11.19; 36.26,27; 37.1-14; 1 Pe 1.3).

O Novo Testamento relaciona a natureza pecaminosa com *sarx* (a "carne"). Embora á palavra originalmente se referisse ao corpo material, Paulo (inovando) equiparou-a à natureza pecaminosa (Rm 7.5-8.13; Gl 5.13,19). Neste sentido, ***sarxé*** o centro dos desejos pecaminosos (Rm 13.14; Gl 5.16,24; Ef 2.3; 1 Pe 4.2; 2 Pe 2.10; 1 Jo 2.16). O pecado e as paixões surgem da carne (Rm 7.5; Gl 5.17-21), onde não habita nenhuma coisa boa (Rm 7.18), e os pecadores mais sórdidos dentro da igreja são entregues a Satanás, "para destruição da carne", possivelmente uma enfermidade que os leve ao arrependimento (1 Co 5.5; cf. 1 Tm 1.20). ***Soma*** ("corpo") é usado de modo semelhante apenas em algumas ocasiões (Rm 6.6; 7.24; 8.13; Cl 2.11). O corpo físico não é considerado um mal em si mesmo. [31]

O hebraico *lev,* ou *levav* ("coração", "mente" ou "entendimento"), indica a essência da pessoa. O coração do homem pode ser pecaminoso (Gn 6.5; Dt 15.9; Is 29.13) acima de todas as coisas (Jr 17.9). Pois isso precisa de renovação (SI 51.10; Jr 31.33; Ez 11.19). Dele fluem as más intenções (Jr 3.17; 7.24), e todas as suas inclinações são más (Gn 6.5). O grego *kardia* ("coração") também indica a vida interior e o próprio-eu. Tanto o mal quanto o bem são dele provenientes (Mt 12.33-35; 15.18; Lc 6.43-45). Pode significar a pessoa essencial (Mt 15.19; At 15.9; Hb3.12). *Kardia* pode ser duro Mc 3.5; 6.52; 8.17; Jo 12.40; Rm 1.21; Hb 3.8). Assim como *sarx, kardia* pode ser a origem de desejos errados (Rm 1.24). Da mesma forma a mente *(nous)* pode ser má nas suas operações (Rm 1.28; Ef 4.17; Cl 2.18; 1 Tm 6.5; 2 Tm 3.8; Tt 1.15) e necessitar de renovação (Rm 12.2).

O pecado luta contra o Espírito. A natureza pecaminosa está totalmente contrária ao Espírito e além do controle da pessoa (Gl 5.17; cf. Rm 7.7-25). E morte para o ser humano (Rm 8.7,8; 1 Co 15.50). Dela provém *epithumia,* a inteira gama de desejos malignos (Rm 1.24; 7.8; Tt 2.12; 1 Jo 2.16). O pecado até mesmo habita dentro da pessoa (Rm 7.17-24; como um princípio ou lei (Rm 7.21,23,25).

Os pecados propriamente ditos começam na natureza pecaminosa, frequentemente como resultado de tentações mundanas ou sobrenaturais (Tg 1.14,15; 1 Jo 2.16). Uma das características mais insidiosas do pecado é a de dar ainda vazão a mais pecado. O pecado, por ser crescimento maligno, avoluma-se por conta própria a proporções fatais, tanto na extensão quanto na intensidade, a não ser quando freado pela purificação no sangue de Cristo. A maneira como o pecado reproduz a si mesmo pode ser vista na Queda (Gn 3. 1-13), na maneira de Caim descer da inveja ao homicídio (Gn 4.1-15) e na concupiscência de Davi, que deu à luz o adultério, o assassínio e gerações de sofrimentos (2 Sm l 1 e 12). Romanos 1.18-32 relata a caminhada descendente da humanidade, desde a rejeição à revelação até sua reprovação por Deus e a consequente perversidade total. Semelhantemente, os "sete pecados mortais" (um catálogo antigo de vícios contrastados com virtudes paralelas) têm sido considerados não somente pecados radicais, como também uma sequência descendente de pecados. [52]

O processo de pecado se alimentando de pecado é levado a efeito através de muitos mecanismos. O ambicioso autor da iniquidade, Satanás, é o antagonista principal desse drama

maligno. Como governante da presente era (Jo 12.31; 14.30; 16.11; 2 Co 4.4; Ef 2.2), ele tem procurado constantemente enganar, tentar, peneirar e devorar (Lc 22.31-34; 2 Co 11.14; 1 Ts 3.5; 1 Pe 5.8), até mesmo por incitamento direto ao coração (1 Cr 21.1). A inclinação natural da carne, que ainda aguarda a redenção plena, também desempenha o seu papel. As tentações do mundo apelam ao coração (Tg 1.2-4; 1 Jo 2.16). O pecado muitas vezes requer mais pecados para alcançar o seu alvo elusivo, assim como aconteceu a Caim, que tentou esconder de Deus o seu crime (Gn 4.9). O prazer do pecado (Hb 11.25,26) pode reforçar o próprio pecado. Os pecadores provocam as suas vítimas a reagir de modo pecaminoso (observe as exortações contrárias: Pv 20.22; Mt 5.38-48; 1 Ts 5.15; 1 Pe 3.9). Os pecadores seduzem outras pessoas ao pecado (Gn 3.1-6; Ex 32.1; 1 Rs 21.25; Pv 1.10-14; Mt 4.1-11; 5.19; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13; 2 Tm 3.6-9; 2 Pe 2.18,19; 3.17; 1 Jo 2.26).[53] Os pecadores encorajam outros pecadores ao pecado (SI 64.5; Rm 1.19-32).[54] Os indivíduos endurecem seus corações contra Deus, procurando evitar a aflição mental do pecado (1 Sm 6.6; SI 95.8; Pv 28.14; Rm 1.24,26,28; 2.5; Hb 3.7-19; 4.7). Finalmente, o endurecimento do coração por Deus pode facilitar esse processo.

Nunca se deve confundir tentação com pecado. Jesus sofreu as maiores tentações (Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.113; Hb 2.18; 4.15) e permaneceu sem pecado (2 Co 5.21; Hb 4.15; 7.26-28; 1 Pe 1.19; 2.22; 1 Jo 3.5; e as provas da divindade). Além disso, se a tentação fosse pecado, Deus não providenciaria socorro para ajudar a suportá-la (1 Co 10.13). Embora Deus realmente submeta a provas os que são seus (Gn 22.1-14; Jo 6.6) e obviamente permita a tentação (Gn 3), Ele mesmo não tenta (Tg 1.13). Na prática, a Bíblia admoesta a respeito do perigo da tentação e da necessidade de evitá-la e livrar-se dela (Mt 6.13; Lc 11.4; 22.46; 1 Co 10.13; 1 Tm 6.6-12; Hb 3.8; 2 Pe 2.9).

A Bíblia contém abundantes descrições de atos pecaminosos e advertências contra eles, inclusive catálogos de vícios (tipicamente em Rm 1.29-31; 13.13; 1 Co 5.10,11; 6.9,10; 2 Co 12.20,21; Gl 5.19-21; Ef 4.31; 5.3-5; Cl 3.5,8; Ap 21.8; 22.15). Essas listas indicam a gravidade do pecado e demonstram sua incrível variedade. No entanto, por si só, podem incitar o desespero mórbido em razão de pecados passados ou futuros. Mais grave ainda, podem ser entendidas no sentido de reduzir o pecado a meras ações, sem se levar em conta sua profundidade como lei, natureza e força dentro da pessoa e do Universo. Nesse caso, a pessoa acabaria vendo apenas os sintomas, sem tomar consciência da própria enfermidade.

As Escrituras descrevem muitas categorias de pecados. Podem ser cometidos por incrédulos ou por crentes, sendo que estes dois grupos são lesados pelos pecados e precisam da graça. Os pecados podem ser cometidos contra Deus, contra o próximo, contra o próprio-eu ou contra alguma combinação destes. Em última análise, porém, todo o pecado é contra Deus (SI 51.4; cf. Lc 15.18,21). O pecado pode ser confessado e perdoado. Não sendo perdoado, continuará exercendo o seu domínio sobre a pessoa. A Bíblia ensina que uma atitude pode ser tão pecaminosa quanto um ato. Por exemplo, a fúria contra alguém pode ser tão pecaminosa quanto o assassinato, e um olhar de concupiscência, tão pecaminoso quanto o adultério (Mt 5.21,22,27,28; Tg 3.14-16). A atitude pecaminosa inutiliza a oração (SI 66.18). O pecado pode ser ativo ou passivo, ou seja, a prática do mal ou a negligência à prática do bem (Lc 10.30-37; Tg 4.17). Os pecados sexuais físicos são lastimáveis para os cristãos, porque abusam o corpo do Senhor na pessoa do crente e porque o corpo é o templo do Espírito Santo (1 Co 6.12-20).

Os pecados podem ser cometidos por ignorância (Gn 20; Lv 5.17-19; Nm 35.22-24; Lc 12.47-48; 23.34).[55] O salmista, com muita sabedoria, pede ajuda para discerni-los (SI 19.12). Parece que aqueles que só possuem a lei da natureza (Rm 2.13-15) cometem pecados da ignorância (At 17.30). Todas as pessoas são, até certo grau, responsáveis e sem desculpa (Rm 1.20), e a ignorância deliberada, como a de Faraó, proveniente do contínuo endurecimento do próprio coração, é condenada vigorosamente. O pecado secreto é tão iníquo quanto o praticado em público (Ef 5.11-13). Assim acontece especialmente no caso da hipocrisia, uma forma de pecado secreto no qual a aparência exterior serve de máscara à realidade interior (Mt 23.1-33; note o v. 5). Os pecados cometidos abertamente, no entanto, tendem à presunção e à subversão da comunidade (Tt 1.9-11; 2 Pe 2.1,2). Muitos rabinos acreditavam que o pecado secreto também era, na prática, uma negação da onipresença de Deus. [56]

Os pecados cometidos por fraqueza têm origem no desejo dividido, usualmente após uma luta contra a tentação (Mt 26.36-46; Mc 14.32-42; Lc22.31-34,54-62; talvez Rm 7.14-25). Os pecados presunçosos são cometidos com intenção profundamente iníqua, ou "à mão levantada" (Nm 15.30). Os pecados de fraqueza constituem menor afronta a Deus que os presunçosos. Indicam esse fato a severidade com que as Escrituras consideram os pecados presunçosos (Ex 21.12-14; SI 19.13; Is 5.18-25; 2 Pe 2.10) e a ausência de expiação para eles na lei mosaica (não no Evangelho, porém). Mesmo assim, a distinção entre fraqueza e presunção jamais deve ser usada como desculpa para tratar levianamente qualquer pecado.

A teologia católica romana faz distinção entre pecados veniais (lat. *vénia* - "favor", "perdão", "bondade") e pecados mortais. Nos pecados veniais (assim como nos de fraqueza), a vontade, embora consinta ou concorde com o ato do pecado, recusa-se a alterar sua identidade piedosa fundamental. Os pecados veniais podem levar aos pecados mortais. Entretanto, estes envolvem uma reorientação radical da pessoa, que leva a um estado de rebelião contra Deus e perda da salvação, embora a possibilidade do perdão permaneça. A verdadeira distinção entre esses tipos de pecado não parece achar-se na sua própria natureza, mas na natureza da salvação. O catolicismo acredita não serem os pecados inerentemente veniais, mas que se tornam em tais porque os fiéis possuem uma retidão que, em grande medida, mitiga o efeito dos pecados menores. Nessa qualidade, não são diretamente prejudiciais ao relacionamento entre o fiel e Deus e, tecnicamente, não exigem a confissão. [57] Esse conceito não é bíblico (Tg 5.16; 1 Jo 1.9).

Além de todos os demais pecados, o próprio Jesus ensinava que há um pecado sem perdão (Mt 12.22-37; Mc 3.20-30; Lc 12.1-12; cf. 11.14-26). Muito se tem debatido a respeito da natureza desse "pecado imperdoável" ou "blasfêmia contra o Espírito Santo". O texto sugere vários critérios que toda análise precisa levar em conta.

Deve ter alguma referência ao Espírito Santo (Mt 12.31; Mc 3.29; Lc 12.10). No entanto, a blasfêmia contra Deus ou contra outros membros da Trindade (Mt 12.31-32; Mc 3.28; Lc 12.10; At 26.11; Cl 3.8; 1 Tm 1.13,20) é perdoável. Não pode ser um pecado que a Bíblia aliste como alcançado com o perdão. Tais pecados incluem aqueles cometidos antes de se conhecer a Deus - a possessão demoníaca (Lc 8.2-3), a crucificação do Senhor (23.34), a impiedade de duração quase vitalícia (23.39-43), a blasfêmia (1 Tm 1.13), o compelir os crentes a blasfemar (At 26.11) - e os cometidos depois de se ter conhecimento de Deus. Além disso, o pecado imperdoável não inclui negar o Deus dos milagres (Ex 32), voltar à idolatria a despeito de grandes milagres (Ex 32), assassinato (2 Sm 11 e 12), imoralidade grosseira (1 Co 5.1-5), negar Jesus (Mt 26.69-75), ver os milagres de Jesus e considerá-lo "fora de si" (Mc 3.21, imediatamente antes do seu ensino acerca da blasfêmia) e nem a volta à Lei depois de se conhecer a graça (Gl 2.11-21).

Esse pecado deve ser forçosamente *blasfêmia* (gr. *blasphêmia),* a calúnia mais vil contra Deus. Na LXX, *blasphêmia* frequentemente descreve o ato de negar o poder e a glória de Deus, que é consistente com a atitude dos líderes judaicos de atribuir os milagres de Jesus ao diabo. [58] O pecado da blasfêmia deve ser comparável ao dos líderes judaicos ao acusarem Jesus de ter um espírito maligno (Mc 3.30). Não pode ser meramente negar o testemunho dos milagres, pois Pedro negou Jesus (Mt 26.69-75) e Tomé duvidou dEle (Jo 20.24-29) depois de verem muitos milagres, mas os dois foram perdoados.

Devido à explícita afirmação de Jesus de que todos os demais pecados podem ser perdoados (Mt 12.31; Mc 3.28), o pecado contra o Espírito Santo precisa ser comparado com Hebreus 6.4-8; 10.26-31; 2 Pe 2.20-22; e 1 João 5.16,17 - que também descrevem o pecado imperdoável. Notavelmente, Hebreus 10.29 liga esse pecado com o ultraje ao Espírito Santo.[59] Parece, também, que podem ser incluídos o endurecimento do coração e a presunção (2 Ts 2.11,12). E bom acrescentar que tal pecado não envolve necessariamente a presença do Jesus encarnado nem a dos apóstolos, pois eles não foram vistos por ninguém no Antigo Testamento nem (mais provavelmente) pelos destinatários de Hebreus, 2 Pedro e 1 João. Assim, o pecado imperdoável não pode ser a falta de correspondência às manifestações milagrosas do Jesus encarnado ou dos apóstolos. [60] Nem pode tratar-se de uma negação temporária à fé,[61] que as Escrituras consideram perdoável.

O pecado imperdoável é mais bem definido como a rejeição deliberada e derradeira da obra especial do Espírito Santo (Jo 16.7-11), que testemunha diretamente ao coração a respeito de Jesus como Senhor e Salvador, resultando na recusa total de crer.[62] Por isso a blasfêmia contra o Espírito

Santo não é uma indiscrição momentânea, mas uma disposição definitiva da vontade, embora as declarações de Jesus sugiram que possa manifestar-se num ato específico.[63] Isto concorda com a avaliação de João de que os crentes não podem continuar pecando (1 Jo 3.6,9). A preocupação sincera indica que o pecado imperdoável não ocorreu. Tal preocupação, no entanto, não é mensurada nas emoções ou na depressão suicida (Mt 27.3-5; talvez Hb 12.16,17), antes em uma renovada busca por Deus, em fé e dependência dEle. As passagens em Hebreus exemplificam este inabalável ainda que delicado equilíbrio pastoral. [64]

A Bíblia admite diferentes graus de pecado. Esse fato é demonstrado em algumas das categorias de pecado (já citadas) e nos diferentes julgamentos divinos (Mt 11.24; Mc 12.3840; Lc 10.12; 12.47,48; Jo 19.11). Mas a Bíblia também ensina o mínimo pecado cometido torna a pessoa plenamente pecadora (Dt 27.26-28.1; Gl 3.10; Tg 2.10).[65] A discrepância aparente é resolvida pelo fato de que tanto o pecado mais insignificante quanto o mais hediondo são suficientes para levar à condenação eterna. Mesmo assim, pecados mais graves usualmente têm implicações mais significativas, não somente para as pessoas contra quem foram cometidos, mas também para o pecador, que assim se afasta cada vez mais da presença de Deus.

A Bíblia ensina que somente Deus e os seres espirituais não-caídos (como os anjos) não possuem a mácula do pecado. A ideia de que os povos antigos viviam uma vida simples e quieta é desmentida pela antropologia, que revela um lado escuro em todas as sociedades humanas.[66] Até mesmo as explicações evolucionárias que a teologia liberal oferece a respeito do pecado reconhecem a universalidade deste.

O pecado contamina o mundo dos espíritos. A depravação de Satanás (Jó 1.6-2.6), sua queda (Lc 10.18 e Ap 12.8,9, com suas interpretações), a "guerra" no céu (Dn 10.13; Ap 12.7) e referências aos espíritos maus ou impuros (2 Co 12.7; Ef 6.10-18; Tg 4.7) dão testemunho disso. O pecado tem afetado o Universo além do escopo da ciência física.

As Escrituras também ensinam que todo ser humano, individualmente, é pecaminoso em algum sentido. Desde os tempos no Eden, o pecado tem ocorrido dentro de grupos. O pecado é claramente encorajado pelas atividades em grupo. A sociedade contemporânea é uma sementeira de tendências baseadas em capacidade (desde a vida embrionária), sexo, raça, antecedentes étnicos, religião, preferência sexual[67] e até mesmo em posição política.

Assim como o pecado se achava em Israel, também há pecado na Igreja. Jesus o previu (Mt 18.15-20), e as Epístolas dão testemunho de sua presença (1 Co 1.11; 5.1,2; Gl 1.6; 3.1; Jd 4-19). A Igreja sem mácula nem ruga não será uma realidade antes da segunda vinda de Jesus (Ef 5.27; Ap 21.27).

As Escrituras ensinam que os efeitos do pecado se encontram até mesmo na criação não-humana. A maldição de Gênesis 3.17,18 marca o início desse mal, e Romanos 8.19-22 declara o estado desordenado da natureza. A criação geme, esperando a consumação.[68] A palavra grega *mataiotês* ("frustração", "vazio", Rm 8.20) descreve a inutilidade de um objeto totalmente separado de seu propósito original e sintetiza a futilidade do estado presente do próprio Universo. O pensamento divino aqui pode abranger tudo, desde plantas e animais a quarks e galáxias.

A extensão do pecado tem limitação cronológica. Antes da criação e durante um período posterior não especificado, o pecado não existia, e tudo era bom. Entretanto, não somente a lembrança, mas também a esperança cristã conhece um futuro em que, finalmente, o pecado e a morte já não existem (Mt25.41; 1 Co 15.25,26, 51-56; Ap 20.10,14,15).

CONSEQUÊNCIAS DO PECADO

O pecado, por sua própria natureza, é destrutivo. Já descrevemos boa parte dos seus efeitos. Mesmo assim, é necessário aqui um breve resumo.

O estudo das consequências do pecado devem considerar a culpa e o castigo. Há vários tipos de culpa (heb. *'asham,* Gn 26.10; gr. *enochos,* Tg 2.10). A culpa individual ou pessoal pode ser distinguida da comunitária, que pesa sobre as sociedades. A culpa objetiva refere-se à transgressão real, quer posta em prática pelo culpado, quer não. A culpa subjetiva refere-se à sensação de culpa numa pessoa, que pode ser sincera e levar ao arrependimento (SI 51; At 2.40-47; cf. Jo 16.7-11). Pode, também, ser insincera (com a aparência externa de sinceridade), mas ou desconhece a

realidade do pecado (e só corresponde quando apanhada em flagrante e exposta à vergonha e castigada, etc.) ou evidencia uma mera mudança temporária e externa, sem uma reorientação real, duradoura e interna (por exemplo, Faraó). A culpa subjetiva pode ser puramente psicológica na sua origem e provocar muitas aflições sem, porém, fundamentar-se em qualquer pecado real (1 Jo 3.19,20).

A penalidade, ou castigo, é o resultado justo do pecado, infligido por uma autoridade aos pecadores e fundamentado na culpa destes. O castigo natural refere-se ao mal natural (indiretamente da parte de Deus) incorrido por atos pecaminosos (como a doença venérea provocada pelos pecados sexuais e a deterioração física e mental provocada pelo abuso de substâncias). O castigo positivo é infligido sobrenatural e diretamente por Deus. O pecador é fulminado, etc.

Os possíveis propósitos do castigo são relacionados a seguir. (1) A retribuição ou a vingança pertencem exclusivamente a Deus (SI 94.1; Rm 12.19). (2) A expiação traz a restauração do culpado (esta realizada em nosso favor pela expiação vicária oferecida por Cristo).[69] (3) O julgamento leva o culpado a dispor-se a restituir o que foi tirado ou destruído, e assim pode ser comprovada a obra que Deus realizou numa vida (Ex 22.1; Lc 19.8). {4) A correção influencia o culpado a não pecar no futuro. Esta é uma expressão do amor de Deus (SI 94.12; Hb 12.5-17). (5) O castigo do culpado serve para dissuadir a outros do mesmo comportamento. A dissuasão é usada frequentemente nas advertências divinas (SI 95.8-11; 1 Co 10.11).[70]

Os resultados do pecado são muitos e complexos. Podem ser considerados em termos de quem e o que é afetado por ele.

O pecado tem seu efeito sobre Deus. Embora sua justiça e sua onipotência não sejam prejudicadas pelo pecado, as Escrituras dão testemunho de seu ódio por ele (SI 11.15; Rm 1.18), de sua paciência para com os pecadores (Ex 34.6; 2 Pe 3.9), de sua busca pela humanidade perdida (Is 1.18; 1 Jo 4.9-10,19), de sua mágoa por causa do pecado (Os 11.8), de sua lamentação pelos perdidos (Mt 23.37; Lc 13.34) e de seu sacrifício em favor da salvação da humanidade (Rm 5.8; 1 Jo 4.14; Ap 13.8). De todas as revelações bíblicas á respeito do pecado, estas talvez sejam as mais humilhantes.

Todas as interações de uma sociedade humana outrora pura estão pervertidas pelo pecado. As Escrituras protestam, repetidas vezes, contra as injustiças praticadas pelos pecadores contra os "inocentes" (Pv 4.16; sociais, Tg 2.9; econômicas, Tg 5.1-4; físicas, SI 11.5; etc).

O mundo físico também sofre os efeitos do pecado. A decadência natural do pecado contribui para os problemas da saúde e do meio ambiente.

Os efeitos mais variados do pecado podem ser notados na mais complexa criação de Deus: a pessoa humana. Ironicamente, o pecado traz benefícios (segundo as aparências). O pecado pode até mesmo produzir uma alegria transitória (SI 10.1-11; Hb 11.25,26). O pecado também produz pensamentos enganosos, segundo os quais o mal parece bem. Como consequência, as pessoas mentem e distorcem a verdade (Gn 4.9; Is 5.20; Mt 7.3-5), negando o pecado pessoal (Is 29.13; Lc 39-52) e até mesmo a Deus (Rm 1.20; Tt 1.16). Em última análise, o engano do que parece ser bom revela-se como mau. A culpa, a insegurança, o tumulto, o medo do juízo e coisas semelhantes acompanham a iniquidade (SI 38.3,4; Is 57.20,21; Rm 2.8,9; 8.15; Hb 2.15; 10.27).

O pecado é futilidade. A palavra hebraica *'awen* ("dano", "aflição", "engano", "nulidade") evoca a imagem da infrutuosidade do pecado. E o mal angustioso ceifado por quem semeia iniquidade (Pv 22.8) e é a inutilidade prevalecente em Betei (chamada com desprezo: *Beth'Awen* - "casa de nulidade") apesar da grande tradição de que antes desfrutava (Os 4.15; 5.8; 10.5, 8; Am 5.5; cf. Gn 28.10-22). *Hevel* ("nada", "vazio") é a repetida "vaidade" - ou "irrelevância" -de Eclesiastes e do frio consolo dos ídolos (Zc 10.2). Seu equivalente em grego, *mataiotês*, retrata o vazio ou a futilidade da criação amaldiçoada pelo pecado (Rm 8.20) e as palavras enfatuadas dos falsos mestres (2 Pe 2.18). Em Efésios 4.17, os incrédulos são apanhados "na vaidade do seu sentido" por causa do seu entendimento entenebrecido e da separação de Deus causada peia dureza de coração.

O pecado envolve o pecador numa dependência cada vez mais exigente (J° 8.34; Rm 6.12-23; 2 Pe 2.12-19), tornando-se uma lei ímpia no íntimo (Rm 7.23,25; 8.2). Desde Adão até ao

Anticristo, o pecado é caracterizado pela rebelião, que pode assumir a forma de "tentar a Deus" (1 Co 10.9) ou de hostilidade contra Ele (Rm 8.7; Tg 4-4). O pecado nos separa de Deus (Gn 2.17, cf. 3.22-24; SI 78.58-60; Mt 7.21-23; 25.31-46; Ef 2.12-19; 4.18). O resultado pode ser não somente a ira de Deus, mas também o seu silêncio (SI 66.18; Pv 1.28; Mq 3.4-7; Jo 9.31).

A morte (heb. *maweth*, gr. *thanatos)* teve sua origem no pecado, e é o resultado final do pecado (Gn 2.17; Rm 5.12-21; 6.16,23; 1 Co 15.21,22,56; Tg 1.15). É possível distinguir entre a morte física e a espiritual (Mt 10.28; Lc 12.4).[71] A morte física é uma penalidade ao pecado (Gn 2.17; 3.19; Ez 18.4,20; Rm 5.12-17; 1 Co 15.21,22) e pode vir como um juízo específico (Gn 6.7,11-13; 1 Cr 10.13,14; At 12.23). Entretanto, para os crentes (que estão mortos para o pecado, Rm 6.2; Cl 3.3; em Cristo, Rm 6.3,4; 2 Tm 2.11) significa uma restauração mediante o sangue de Cristo (Jó 19.25-27; 1 Co 15.21,22) porque Deus tem triunfado sobre a morte (Is 25.8; 1 Co 15.26,55-57; 2 Tm 1.10; Hb 2.14,15; Ap 20.14).

Os não-salvos vivem na morte espiritual (Jo 6.50-53; Rm 7.11; Ef 2.1-6; 5.14; Cl 2.13; 1 Tm 5.6; Tg 5.20; 1 Pe 2.24; 1 Jo 5.12), que é a derradeira expressão da alienação entre a alma e Deus. Até mesmo os crentes, quando pecam, experimentam uma separação parcial de Deus (SI 66.18), mas Ele está sempre disposto a perdoar (SI 32.1-6; Tg 5.16; 1 Jo 1.8,9).

A morte espiritual e a morte física estão associadas e serão plenamente realizadas após o Juízo Final (Ap 20.12-14).[72] Embora Deus tenha ordenado o triste fim dos pecadores (Gn 2.17; Mt 10.28; Lc 12.4), este fim não lhe dá prazer (Ez 18.23; 33.11; 1 Tm 2.4; 2 Pe 3.9).

A única maneira de se lidar com o pecado é amando a Deus em primeiro lugar, e então passar a ser um canal para levar ao próximo o seu amor, mediante a graça divina. Somente o amor é capaz de opor-se ao pecado, que se opõe a tudo (Rm 13.10; 1 Jo 4.7-8). Somente o amor pode cobrir o pecado (Pv 10.12; 1 Pe 4.8) e, em último lugar, ser o remédio contra ele (1 Jo 4.10). E somente "Deus é amor" (1 Jo 4.8). No que diz respeito ao pecado, o amor pode expressar-se de maneiras específicas.

O conhecimento do pecado deve gerar santidade na vida do indivíduo e uma ênfase à mesma santidade, na pregação e no ensino à igreja.

A Igreja deve reafirmar a sua identidade, a de uma comunidade de pecadores salvos por Deus, ministrando na confissão, no perdão e na cura. A humildade deve caracterizar todos os relacionamentos cristãos, à medida que os crentes tomam consciência, não somente da vida e morte terríveis das quais foram salvos, mas também do preço ainda mais terrível daquela salvação. Quando uma pessoa é salva da mesma natureza pecaminosa, nenhuma quantidade de dons espirituais, ministérios ou autoridade pode justificar a elevação de uma pessoa acima de outra. Pelo contrário, cada pessoa deve preferir e honrar as outras mais que a si mesma (Fp 2.3).

A amplidão universal e a profundidade sobrenatural do pecado devem levar a Igreja a corresponder, com a dedicação de todos os membros e o revestimento do poder milagroso do Espírito Santo, ao imperativo da Grande Comissão (Mt 28.18-20).

A compreensão da natureza do pecado deve renovar a nossa sensibilidade diante das questões do meio ambiente e levar-nos a retomar a comissão original de cuidar do mundo de Deus, o qual não devemos deixar nas mãos daqueles que preferem adorar a criação ao invés de ao Criador.

Questões de justiça social e necessidade humana devem ser advogadas pela Igreja como testemunho da veracidade do amor, em contraste à mentira que é o pecado. Mesmo assim, semelhante testemunho deve apontar sempre para o Deus da justiça e do amor, que enviou o seu Filho a morrer por nós. Somente a salvação, e não a legislação ou um evangelho social que desconsidera a cruz ou ainda a ação violenta ou militar, pode curar o problema e seus sintomas.

Finalmente, a vida deve ser vivida na esperança certa de um futuro além do pecado e da morte (Ap 21 e 22). Então, purificados e regenerados, os crentes verão a face daquEle que já não lembra mais do seu pecado (Jr 31.34; Hb 10.17).

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Por que o estudo do pecado é importante, e quais dificuldades surgem no seu caminho?
2. Identifique, descreva e avalie os conceitos antibíblicos mais importantes do pecado e do mal.
3. Qual era a natureza e a significância da queda de Adão?
4. Quais as questões bíblicas relevantes ao estudo do pecado original?
5. Quais os pontos fortes e as fraquezas de cada uma das teorias principais do pecado original?
6. Como pode existir o mal, sendo que Deus é tão bom quanto poderoso?
7. Qual a essência do pecado? Confirme biblicamente sua resposta.
8. Quais as características principais do pecado? Identifique-as e examine-as.
9. Cite algumas das categorias mais importantes de pecado? Considere-as resumidamente.
10. Discuta o problema do pecado imperdoável. Sugira algumas preocupações pastorais e como você lidaria com elas.
11. Considere a extensão do pecado. Ofereça confirmação bíblica à sua resposta.
12. Descreva os resultados do pecado. Dedique atenção especial à questão da morte.

CAPÍTULO NOVE

O Senhor Jesus Cristo

David R. Nichols

O Senhor Jesus Cristo é a figura central de toda a realidade cristã. Por isso, as verdades a seu respeito são centrais para o Cristianismo. [1] A teologia que depreciar Cristo, preferindo a humanidade como centro, não poderá declarar, em última análise, a plenitude dos ensinos bíblicos.[2] Jesus é o cumprimento de muitas profecias do Antigo Testamento e o autor dos ensinos do Novo. Os cristãos entendem que Ele é o Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo, bem como o Rei vindouro (Ap 13.8; 19.11-16).

CONHECIMENTO DE JESUS

Devemos reconhecer, já de início, ser o conhecimento a respeito de Jesus Cristo igual e ao mesmo tempo diferente ao de outros assuntos. Como Líder espiritual do Cristianismo, Jesus é o objeto do conhecimento e também da fé. Ele produz ainda, dentro de nós e mediante o Espírito Santo, conhecimentos espirituais. Os cristãos acreditam universalmente que Jesus continua vivo hoje, séculos depois da sua vida e morte na Terra, e que Ele está na presença de Deus Pai, no Céu. Mas esta convicção certamente provém 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. O conhecimento de Jesus como Salvador leva, através da experiência, ao reconhecimento imediato da existência pessoal de Jesus no presente. Dessa maneira, o conhecimento de Jesus é diferente do conhecimento do de outras figuras históricas.

Os escritores do Novo Testamento eram cristãos dedicados, e escreviam a partir dessa perspectiva. O teólogos liberais do século XIX não deixaram despercebido esse fato, asseverando que os livros do Novo Testamento não poderiam ensinar história a respeito de Jesus porque não eram objetivos, no sentido moderno.[3] No entanto, pesquisas recentes na hermenêutica demonstram que ninguém escreve coisa nenhuma de um ponto de vista neutro ou totalmente objetivo.[4] Que melhor perspectiva poderia haver que a de cristãos escrevendo a respeito de alguém que haviam conhecido na carne e permaneceu num estado ressurreto depois de sua vida na Terra? Assim, temos a questão do Jesus histórico.

Nossa pesquisa, para ser válida, precisa considerar o lado histórico da existência de Jesus. No século XIX, iniciou-se uma busca pelo Jesus histórico, na tentativa - sujeita às severas pressuposições anti-sobrenaturalistas da alta crítica - de distilar fatos que os estudiosos liberais pudessem aceitar, para então compilar um quadro de Jesus que fosse relevante e compreensível às pessoas modernas. Tal empenho acabou por forçar uma cunha entre o Jesus histórico - que supostamente poderia ser conhecido somente através da crítica racionalística[5] e histórica dos evangelhos - e o Cristo da fé. Este último era considerado muito maior que o histórico, porque a fé que os escritores dos evangelhos depositavam nEle os levou a apresentá-lo com base no que era pregado - o querigma[6] - mais do que em fatos históricos (conforme os liberais os definiam). [7]

Essa teoria, com ampla aceitação entre os estudiosos liberais, montou o palco para a abordagem da crítica da forma, liderada por Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Estes acreditavam que, pesquisando até para além das "formas" que a Igreja usava para descrever Jesus no querigma,[8] poderiam pelo menos tentar descobrir o Jesus histórico. Afirmavam não serem confiáveis os evangelhos sinóticos, como apresentação do Jesus histórico, por estarem estes obscurecidos pelo querigma.

Bultmann desfez os evangelhos sinóticos em unidades individuais, tentando demonstrar sua formação paulatina, "a partir das condições e necessidades bem específicas da vida, de onde surgiu um estilo muito específico com suas formas e categorias apropriadas".[9] Segundo ele, a Igreja Primitiva criara conceitos sobre a natureza e obra de Jesus diferentes do modo de Ele próprio entender as coisas. Bultmann sugeriu que os Evangelistas "impuseram sobre a matéria tradicional a sua própria crença no messiado de Jesus".[10] Acreditava que, trabalhando no século XX, com ferramentas racionalistas e históricas, conseguiria separar o Jesus histórico do Cristo proclamado pela Igreja.[11] As deficiências da abordagem de Bultmann começaram a ser apontadas por alguns de seus próprios alunos, Ernst Kãsemann e Gunther Bornkamm.

Ernst Kãsemann é usualmente considerado o iniciador da "nova busca do Jesus histórico", proposta por um grupo de estudiosos referidos como pós-bultmanianos. Argumentava que os escritores do Novo Testamento atribuíam a mensagem que pregavam ao Jesus histórico, e que assim o investiam "sem a mínima dúvida, com autoridade preeminente".[12]

Outro representante dessa escola de pensamento, Gunther Bornkamm,[13] escreveu que Jesus não tinha consciência messiânica e que os títulos cristológicos lhe foram aplicados pelos cristãos depois da ressurreição. Seguiram-se variações desse tema. Gerhard Ebeling[14] declarou que Jesus era conhecido como o Filho de Deus já antes da ressurreição. Ernst Fuchs[15] levantou a questão da legitimidade teológica dessa busca, sustentando que a solução do problema está em ver Jesus como o exemplo da fé em Deus. Quando o cristãos seguem o seu exemplo, o Cristo da fé é o Jesus histórico.

Vários estudiosos têm confiado mais no relacionamento entre o Jesus da História e o Cristo da fé. Nils Dahl[16] argumenta de que a investigação histórica de Jesus tem legitimidade teológica e pode resultar em entendê-lo melhor, principalmente diante das tendências da Igreja de criá-lo à sua própria imagem. Charles H. Dodd argumenta que os títulos cristológicos realmente provêm do ministério terrestre de Jesus, e que este, quando foi submetido ao tribunal romano, considerava-se o Messias.[17] Finalmente, Joachim Jeremias defende que é necessário basear o Cristianismo nos ensinos de Jesus conforme relatados nos evangelhos, que ele acredita fidedignos. O mesmo teólogo demonstra ainda que um dos perigos da abordagem da crítica da forma é basear o Cristianismo numa forma abstrata de Cristo, e não na realidade histórica que a teoria promete.[18]

AS QUESTÕES DA METODOLOGIA

Em qualquer estudo responsável, as metodologias usadas para analisar os dados e produzir conclusões devem ser submetidas a cuidadoso escrutínio. Os métodos assim examinados oferecerão um estudo mais sólido do que os menos criteriosos. O estudo da cristologia sugere pelo menos algumas áreas para marcar as fronteiras da metodologia.

A frase "fazer versus ser" levanta as questões da cristologia funcional versus a ontológica.[19] 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[20] tem sido proposta, em grande medida, por teólogos e exegetas bíblicos, e a ontológica[21], 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.[22] A cristologia ontológica ressalta a existência eterna de Deus Filho, e tende a enfatizar sua divindade, às custas da sua humanidade. Note que são tendências, e não posições absolutas. Desde que ponderem cuidadosamente as declarações da Palavra de Deus, ambas as abordagens podem assumir uma posição ortodoxa.

Um dos mistérios mais profundos da fé cristã é a união entre o divino e o humano em Jesus Cristo. Nenhum outro assunto despertava mais controvérsia do que este, nos tempos dos pais da Igreja. As heresias cristológicas condenadas nos séculos III a V são descritas posteriormente neste capítulo.

Nosso estudo não estaria completo se omitíssemos a relação existente, no Novo Testamento, entre a cristologia, a salvação e o Reino de Deus profetizado. Para os escritores do Novo Testamento, a cristologia não ocupa uma posição isolada como categoria abstrata do

conhecimento. Seu assunto principal é a salvação da humanidade por Deus, através do único Mediador, o Senhor Jesus Cristo (Mt 28.19,20; At 2.38; Rm 1.16). Logo, do ponto de vista exegético, a existência da salvação divina na Terra produz a necessidade de entender aquEle que nos salvou. Uma vez reconhecido esse fato, é possível adotar o ponto de vista teológico, que faz da cristologia uma matéria específica por si só merecedora de investigação. E, sendo a salvação o ponto de partida da mensagem do Novo Testamento, a cruz de Cristo é o elemento central de definição, pois nela, segundo os escritores do Novo Testamento, nossa salvação foi levada a efeito. A cruz, portanto, define o relacionamento orgânico entre a doutrina da salvação e a cristologia, pelo menos no nível exegético.

Há, também, a questão do relacionamento do profetizado Reino de Deus com a cristologia e a salvação. Quando Jesus é chamado Cristo (Messias, o "Ungido"), entra-se imediatamente no âmbito da profecia. Esse título tinha um enorme peso profético para os judeus, proveniente tanto dos livros canónicos quanto dos escritos apocalípticos intertestamentários. O cumprimento de muitas profecias do Antigo Testamento,[23] na encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus revelam o poder com que o Reino de Deus foi-se introduzindo.

A profecia tem uma função importante nesse contexto, porque nos ajuda a compreender as diferenças entre o Cristianismo e o Judaísmo. O Judaísmo esperava que o Messias desempenhasse um papel de destaque na libertação política da nação; o Cristianismo ensina que Jesus é verdadeiramente o divino Messias, embora tenha recusado o governo político na sua primeira vinda - o que, na teologia cristã, como realidade futura, leva à necessidade da segunda vinda. São duas verdades baseadas, obviamente, nos ensinos de Jesus relatados no Novo Testamento. As duas vindas de Cristo são dois pólos no plano de Deus, sendo cada um deles necessário para o quadro completo de Jesus, o divino Messias. Essa divisão das profecias não é possível na teologia do Judaísmo e continua sendo uma grande barreira entre os dois sistemas.

ENTENDENDO JESUS SEGUNDO O NOVO TESTAMENTO

Os títulos atribuídos a Jesus no Novo Testamento ajudam-nos a compreendê-lo em termos relevantes para o mundo no qual viveu. Eles também nos ajudam a compreender a sua natureza incomparável. [24]

SENHOR E CRISTO

Que espécie de cristologia temos em Atos 2.22-36? Pedro inicia lembrando aos judeus o poder de Jesus para operar milagres, conhecido de todos eles. Era importante. A caracterização feita por Paulo - "Os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria" (1 Co 1.22) - é exata para os dois povos. Mas, como em qualquer afirmação confiável sobre Jesus, Pedro passa rapidamente a falar a respeito da sua morte - Ele foi crucificado,[25] mas Deus o ressuscitou dentre os mortos! Pedro e muitos outros eram testemunhas desse fato. Em seguida, Pedro oferece uma explicação detalhada da ressurreição e de alguns textos do Antigo Testamento que a profetizavam. Empregando hermenêutica séria, comprova que o Salmo 16 não pode ser aplicado somente a Davi, mas certamente também a Jesus (At 2.29,31).

Jesus, exaltado agora à destra de Deus, juntamente com o Pai derrama-lhes o Espírito Santo (At 2.33). Esse fato explica o falar em outras línguas e a proclamação das coisas boas de Deus, ouvida por judeus de pelo menos 15 nações provenientes da Dispersão, que se haviam reunido em Jerusalém para a Festa do Pentecoste. Era realmente um sinal miraculoso.

Em seguida, Pedro confirma a ascensão mediante o emprego de Salmos 110.1 (ver At 2.34-35): "Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha mão direita, até que ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés". Essa é a explicação de que o Senhor Jesus Cristo esteve nesta Terra, na carne, e então subiu ao Céu onde recebeu de volta a sua condição atual.

Atos 2.36 declara que devemos crer para receber a salvação do Messias divino: "Saiba, pois, com certeza, toda a casa de Israel que a esse Jesus, a quem vós crucificastes, Deus o fez *Senhor* e *Cristo"*. Note a continuidade. O Jesus exaltado é o mesmo que foi crucificado. Os dois títulos, "Senhor" e "Cristo", são os termos principais do sermão de Pedro no dia de Pentecoste. A ligação

com o ministério terrestre de Jesus é significativa aqui, pois quando Deus Pai fez de Jesus Senhor e Cristo, estava aplicando o carimbo de aprovação total à vida e ministério de Jesus - seus milagres, seus sinais e maravilhas, seu ensino, sua morte, sua ressurreição.

SERVO E PROFETA

O contexto de Atos 3.12-26 é a cura do homem à porta Formosa. Este milagre atraiu uma multidão, e Pedro pregou a todos. Iniciou com o fato de que Deus glorificou a "seu Filho Jesus" (v. 13) depois de os judeus de Jerusalém o terem morto. Mataram Jesus, apesar de ser Ele "o Príncipe [ou Autor] da vida" (v. 15). Que paradoxo! Como se pode matar o Originador[26] da vida? Tal não deveria ter ocorrido, mas aconteceu.

"Servo" é outro importante título de Jesus. No v. 13, a palavra grega é *pais* ("servo", e também "criança"). Algumas versões da Bíblia trazem o termo "Filho" ("criança"), mas, em Atos 3 e 4, "Servo" é mais apropriado. Não foi crucificada a criança, mas o homem Jesus, carregando os pecados do mundo. O contexto exige "servo", pois em Atos 3 uma cristologia do Servo começa a despontar. Note como, a partir do v. 18, as profecias do Antigo Testamento vindicam Jesus como o Messias de maneiras inusitadas para os judeus. Estes esperavam que Cristo reinasse, não que sofresse.

Pedro declara que Jesus voltará (vv. 20,21) - fato não mencionado no cap. 2. E então, depois dessa segunda vinda, Deus restaurará todas as coisas segundo as profecias no Antigo Testamento. Note que não é agora o tempo da restauração de todas as coisas. O texto o coloca claramente no futuro. Quando chegar essa hora, ocorrerá a segunda vinda de Jesus. Começará o Milênio, e toda a realidade da era futura, descrita em vários livros da Bíblia, terá o seu começo. [27]

Em seguida, Pedro apresenta Jesus como o Profeta semelhante a Moisés (vv. 22,23). Moisés havia declarado: "O SENHOR, teu Deus, te despertará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, como eu; a ele ouvireis" (Dt 18.15). Seria natural dizer que Josué cumpriu essa profecia. Josué, o seguidor de Moisés, realmente veio depois deste e foi um grande libertador de seu tempo. Surgiu, porém, outro Josué (na língua hebraica, os nomes Josué e Jesus são idênticos).[28] Os cristãos primitivos reconheciam Jesus como o derradeiro cumprimento da profecia de Moisés.

No final do capítulo (vv. 25,26), Pedro lembra aos ouvintes a aliança com Abraão, muito importante para se entender a obra de Cristo: "Vós sois os filhos dos profetas e do concerto que Deus fez com nossos pais, dizendo a Abraão: Na tua descendência serão benditas todas as famílias da terra. Ressuscitando Deus a seu Filho Jesus, primeiro o enviou a vós, para que nisso vos abençoasse, e vos desviasse, a cada um, das vossas maldades". Claro está que, agora, é Jesus quem traz a bênção prometida e cumpre a aliança com Abraão - e não apenas a Lei dada por meio de Moisés.

LOGOS

João 1.1 apresenta Cristo mediante o termo grego *logos*, que significa "palavra", "demonstração", "mensagem", "declaração" ou "o ato da fala". Mas Oscar Cullman aponta a importância de se reconhecer que, em João 1, *logos* tem um significado específico: é descrito como uma *hypostasis* (Hb 1.3), uma existência distinta e pessoal de um ser real e específico.[29] João 1.1 demonstra que "o Verbo estava *com Deus*, e o Verbo era Deus" são duas expressões simultaneamente verídicas.[30] Isto significa jamais ter havido um período em que o *Logos* não existisse juntamente com o Pai.[31]

João passa, então, a demonstrar o Verbo atuante na criação. Gênesis 1.1 nos ensina que Deus criou o mundo. João 1.3 especifica que o Senhor Jesus Cristo, no seu estado pré-encarnado, fez a obra da criação, executando a vontade e o propósito do Pai.

Descobrimos também que é no Verbo que a vida se encontra. João 1.4 diz: "Nele, estava a vida e a vida era a luz dos homens". Porque Jesus é o referencial da vida, o único lugar onde ela pode ser conquistada. E aqui se descreve a existência de uma qualidade de vida: a vida eterna. Esta espécie de vida está disponível em Deus, pelo seu poder vivificante através do Verbo vivo. Somente obtemos a vida eterna como a vida de Cristo em nós.

O fato de não ter o mundo compreendido o Logos, indica-o João 1.5: "A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam". Na continuação, João Batista aparece como testemunha enviada daquela Luz. Mas queremos focalizar a nossa atenção neste ponto: "Ali estava a luz verdadeira, que alumia a todo homem que vem ao mundo, estava no mundo, e o mundo foi feito por ele e o mundo não o conheceu" (1.9,10). O Criador do mundo, a segunda Pessoa da Trindade, Deus Filho, estava aqui no mundo, mas este não o reconheceu. O versículo seguinte é mais específico: "Veio para o que era seu [seu próprio lugar, a Terra que criara], e os seus [seu próprio povo, Israel] não o receberam" (1.11).

Os herdeiros da aliança, os descendentes físicos de Abraão, não o receberam. Este tema é destaque e percorre todo o Evangelho de João: a rejeição de Jesus. Quando Jesus pregava, alguns judeus zombavam. Quando Jesus disse: "Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia, e viu-o, e alegrou-se", os judeus, na sua incredulidade, retrucaram: "Ainda não tens cinquenta anos e viste Abraão?" Então Jesus declarou: "Antes que Abraão existisse, eu sou" (Jo 8.57,58). O tempo presente do verbo, "sou", indica existência linear. Antes que Abraão fosse, o Filho já é.

Embora muitos rejeitassem a mensagem, alguns nasceram de Deus. Em João 1.12 lemos: "Mas a todos quantos o receberam deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus: aos que crêem no seu nome". Em outras palavras, Jesus estava redefinindo toda a realidade de alguém tornar-se filho de Deus. Até aquele momento, a pessoa precisava nascer especificamente no povo de Israel, chamado segundo a aliança (ou pelo menos afiliar-se a ele), para ter aquela oportunidade. João, porém, enfatiza que a mensagem espiritual, o Evangelho poderoso, chegara às pessoas, e que elas haviam recebido Jesus, o Logos. Recebê-lo importava em obter o direito ou autoridade de se tornar filho de Deus. Alguns dos que o receberam eram judeus, e outros eram gentios. Jesus derrubou o muro divisório e franqueou a salvação a todos os que desejassem chegar a Ele e recebê-lo pela fé (1.13).

A verdade essencial a respeito do Logos ora descrito, vê-se em João 1.14: "O Verbo se fez carne e habitou entre nós". Aqui o termo *logos é* aproveitado para descrever Jesus Cristo, mas a realidade da sua Pessoa vai além do que abrange o sentido secular do conceito. Para os antigos gregos devotados à filosofia, um *logos* feito carne seria uma impossibilidade. Por outro lado, para os que crerem no Filho de Deus, um *logos* na carne é a chave para se entender a encarnação. E é exatamente isto que a encarnação significa: o Logos preexistente tomou sobre si a carne humana e andou entre nós.

FILHO DO HOMEM

De todos os seus títulos, "Filho do Homem" é o que Jesus preferia usar a respeito de si mesmo. E os escritores dos evangelhos sinóticos usam a expressão 69 vezes. O termo "filho do homem" tem dois possíveis significados principais. O primeiro indica simplesmente um membro da humanidade. E, neste sentido, cada um é um filho do homem. Tal significado era conhecido nos dias de Jesus e remonta (pelo menos) aos tempo do livro de Ezequiel, onde é empregada a fraseologia hebraica *ben 'adam,* com significado quase idêntico.[32] Essa expressão, na realidade, pode até mesmo funcionar como o pronome da primeira pessoa do singular, "eu" (cf. Mt 16.13).[33]

Por outro lado, a expressão é usada também a respeito da personagem profetizada em Daniel e na literatura apocalíptica judaica posterior. Essa personagem surge no fim dos tempos com uma intervenção dramática, a fim de trazer a este mundo a justiça de Deus, o seu Reino e o seu julgamento. Daniel 7.13,14 é o texto fundamental para esse conceito apocalíptico: [34]

> Eu estava olhando nas 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 aparecimento dessa personagem em forma humana diante do Ancião de Dias, conforme relatado no livro de Daniel, deu motivo a muitas especulações, escritos e interpretações durante o período intertestamentário.

No próprio livro de Daniel, entretanto, surge uma pergunta a respeito da identidade do Filho do Homem, no trecho que começa em 7.15. Os santos do Altíssimo lutam contra o mal, contra os chifres da fera, etc. Mas seria o Filho do Homem um indivíduo ou estaria representando

coletivamente os santos do Altíssimo?[35] Este último conceito não era popular nos tempos antigos. E, realmente, à medida que o conceito acerca do Filho do Homem começava a ser associado cada vez mais com a glória, o poder e a vinda nas nuvens, acerca dos quais Daniel escreveu, a interpretação da personagem começava a avançar cada vez mais na direção de ser o Filho do Homem um indivíduo, o agente de Deus que veio apresentar o seu dia.[36]

O livro apocalíptico de 1 Enoque, que (apesar de alegadamente escrito por Enoque) foi escrito no século I a.O, não faz parte das Escrituras inspiradas. Mesmo assim, num sentido histórico, contribui para a nossa compreensão do progresso do pensamento apocalíptico. Diz o capítulo 46:

> E vi ali alguém que tinha uma cabeça de dias, e a sua cabeça era branca como a lã, e com ele havia outro ser cujo semblante tinha a aparência de um homem. E o seu rosto estava cheio de graciosidade com um dos santos anjos. E perguntei ao anjo que ia comigo, e que mostrava todas as coisas ocultas a respeito daquele Filho do Homem, quem Ele era, de onde Ele vinha e porque Ele ia com a cabeça de dias.[37]

Esse trecho claramente desenvolve temas encontrados em Daniel 7. A "cabeça de dias" é o Ancião de Dias mencionado em Daniel 7, e aquele que tinha "a aparência de um homem" é o Filho do Homem, também em Daniel 7. Em primeiro lugar porque relata Enoque, na continuação: "Ele respondeu e me disse: Este é o Filho do Homem que tem justiça. O Senhor dos Espíritos tem escolhido a ele e... este Filho do Homem a quem você viu suscitará os reis... e quebrará os dentes dos pecadores. Deporará os reis dos seus tronos e reinos porque a Ele não louvam e exaltam".

Note a mudança sutil que ocorre aqui. Em Daniel, o Senhor Deus, o Ancião de Dias, é quem julga; o Filho do Homem simplesmente aparece diante dEle. Aqui, o Filho do Homem fica sendo o agente: quebra os dentes dos pecadores e arranca reis dos seus tronos. Em outras palavras, nos séculos entre o Antigo e o Novo Testamento, os judeus atribuíam ao Filho do Homem apocalíptico um papel muito mais ativo quanto ao levar a efeito o juízo divino e o Reino de Deus. [38]

Ao vermos a expressão "Filho do Homem" nos evangelhos, é necessário perguntarmos se diz respeito a um membro da humanidade ou ao Filho do Homem triunfante, segundo Daniel. Parece que Jesus escolheu esse título por haver nele algo de secreto. Despertava a curiosidade e possuía um caráter evidentemente misterioso. Para Jesus, escondia o que precisava ser escondido e revelava o que precisava ser revelado.

Embora o título "Filho do Homem" apresente duas definições principais, são três as aplicações contextuais, no Novo Testamento. A primeira é o Filho do Homem no seu ministério terrestre. A segunda refere-se ao seu sofrimento futuro (como por exemplo Mc 8.31). Assim, atribuiu-se novo significado a uma terminologia existente dentro do Judaísmo. A terceira aplicação diz respeito ao Filho do Homem na sua glória futura (ver Mc 13.24, que aproveita diretamente toda a corrente profética que brotou do livro de Daniel).

Jesus, no entanto, não se limitava às categorias existentes. Sem dúvida, já haviam as categorias apocalípticas, mas Ele ensinava coisas novas e exclusivas a esse respeito. Depois, quando foi julgado diante do sumo sacerdote e respondeu a este, vemos outra referência ao Filho do Homem na sua glória futura. Marcos 14.62 diz: "Vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo sobre as nuvens do céu". Aqui, Jesus se identifica com o Filho do Homem segundo Daniel. Este fato nos ajuda a compreender a flexibilidade do termo. O Filho do Homem viera e estava presente na Terra, mas ainda está para vir com poder e glória.

Essa flexibilidade é incomparável. Jesus veio à Terra, autodenominava-se Filho do Homem e, além de fazer coisas tais como a cura do paralítico, falava a respeito do seu sofrimento e morte futuros. Mas esse modo de entender o Filho do Homem está separado da sua vinda com poder e glória e domínio, quando julgará os pecadores e assumirá o controle. Logo, Jesus é o Filho do Homem - passado, presente e futuro.

O fato de o Filho do Homem ser um homem literal também é incomparável. Com base nos escritos apocalípticos, seria natural concebê-lo como um ser superangelical ou um companheiro poderoso do Ancião de Dias. Que o Filho do Homem tenha sido Jesus na Terra, assumindo lugar de verdadeiro homem, é notável.

MESSIAS

O título "messias" está no âmago da maneira como o Novo Testamento entende Jesus, e veio a constituir-se em nome para Ele. E difícil, portanto, exagerar a sua importância.

O termo grego *Christos* ("Ungido") traduzia o termo hebraico *mashiach,* que nossas Bíblias traduzem por "Messias"[39] ou, mais frequentemente, "Cristo". Tendo por base o significado fundamental de ungir com azeite de oliva, referia-se à unção de reis, sacerdotes e profetas para o ministério que Deus os chamaria a exercer. Posteriormente, veio a significar um descendente específico de Davi que, segundo esperavam, governaria sobre os judeus e lhes daria a vitória sobre os gentios, seus opressores.[40] Para muitos dos judeus, Jesus não era um Messias do agrado deles.[41]

Saber que Jesus não era o único no Judaísmo antigo que declarou ser o Messias pode ajudar nosso modo de entender o emprego do termo. Quando o Concílio prendeu Pedro e João e considerava o que fazer a respeito, Gamaliel levantou-se e aconselhou: "Varões israelitas, acautelai-vos a respeito do que haveis de fazer a estes homens. Porque, antes destes dias, levantou-se Teudas, dizendo ser alguém; a este se ajuntou o número de uns quatrocentos homens; o qual foi morto, e todos os que lhe deram ouvidos foram dispersos e reduzidos a nada. Depois deste, levantou-se Judas,[42] o galileu, nos dias do alistamento, e levou muito povo após si; mas também este pereceu, e todos os que lhe deram ouvidos foram dispersos" (At 5.35-37).

Josefo, ao relatar sobre Judas e outros messias, conta que os corpos crucificados de insurrecionistas enfileiravam-se nas beiradas de algumas estradas romanas, naquela região. Para os transeuntes, as cruzes serviam de lição prática sobre o fim daqueles que seguissem um messias judaico. Podemos começar a compreender, portanto, por que Jesus não se interessava muito em deixar que o título "Messias" fosse aplicado a Ele. [43]

Jesus, na verdade, evitava o termo "messias".[44] Este é um dos aspectos mais notáveis do seu messiado. Por exemplo, Ele correspondeu à confissão de Pedro ("Tu és o *Cristo,* o Filho do Deus vivo"), dizendo: "Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue quem to revelou, mas meu Pai, que está nos céus" (Mt 16.16,17). Mas Jesus passou a advertir "aos seus discípulos que *a ninguém dissessem* que ele era o Cristo" (Mt 16.20). Jesus queria mesmo evitar o termo, por incluir conotação de liderança política e militar, que não fazia parte das atividades do seu Reino na sua primeira vinda.

Essa abordagem ao termo "messias" também fica evidente pelo modo de Jesus lidar com os demônios. Lucas 4-41 diz: [45] "E também de muitos saíam demônios, clamando e dizendo: Tu és o Cristo, o Filho de Deus. E ele, repreenden-do-os, não os deixava falar, pois sabiam que ele era o Cristo". Jesus não queria se deixar levar para um tipo de realeza messiânica que evitasse a cruz.

Mesmo diante do tribunal, Jesus mostrou-se relutante em aceitar o título de "Messias". Em Marcos 14.60-62 lemos: "E, levantando-se o sumo sacerdote no Sinédrio, perguntou a Jesus, dizendo: Nada respondes? Que testificam estes contra ti? Mas ele calou-se e nada respondeu. O sumo sacerdote lhe tornou a perguntar e disse-lhe: Es tu o Cristo, Filho do Deus Bendito? E Jesus disse-lhe: Eu o sou, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo sobre as nuvens do céu". O sumo sacerdote compreendeu, e, de tão raivoso, rasgou as próprias vestes.

A relutância de Jesus pode ser notada mais especialmente quando olhamos o contexto da pergunta e o tempo que o sumo sacerdote levou para conseguir que Jesus confessasse ser o Messias. Mateus 26.63 indica ainda mais relutância, pois o sumo sacerdote acabou submetendo Jesus a juramento sagrado. Em consequência, Jesus já não podia manter silêncio: "Disse-lhes Jesus: Tu o disseste" (26.64) - era a confirmação. Não se jactava de ser o Messias, nem se esforçava para estabelecer-se tal. Ele simplesmente é o Messias.

Finalmente, Jesus chegou realmente a identificar-se como o Messias? A resposta é: raras vezes. Nos evangelhos sinóticos, na realidade, Jesus não se designa como o Messias; Ele se autodenomina Filho do Homem. Não tinha interesse em chamar-se Messias, pelas razões já citadas. Mas, quando a mulher à beira do poço em Samaria disse: "Eu sei que o Messias (que se chama o Cristo)[46] vem", Jesus respondeu: "Eu o sou, eu que falo contigo" (J o 4.25,26). Jesus, portanto, realmente designou-se como o Messias. Note, porém, onde Ele fez essa revelação: em Samaria, e não na Galileia ou em Jerusalém.

A maior expectativa nos dias de Jesus era que o Messias fosse um governante político. Seria o Descendente do Rei Davi. Davi era o protótipo do Messias: um libertador e conquistador. E depois, a comunidade de Cumrã acrescentou a expectativa de dois Messias: o Messias de Arão, sacerdotal, e o Messias de Israel, um Rei-Messias.[47] Parece que não conseguiam manter juntos os conceitos de Messias político-soberano e o de Messias sacerdotal, que servia e ministrava. Por isso, dividiram o conceito do Messias em duas figuras.

Talvez, naqueles tempos, Cumrã previsse o Cristianismo mais do que qualquer outro no Judaísmo, porque (de modo muito mais poderoso) Jesus realizaria exatamente a obra que estava prevista. Na sua primeira vinda, Ele era o Messias sacerdotal, que servia; e Ele será o Rei-Messias no poder e glória da segunda vinda. Esse ponto de vista concordante, entretanto, não torna cristãos os membros da comunidade de Cumrã, nem mesmo cristãos incipientes. Eram judeus. Mas certamente tinham uma abordagem bem diferente à questão inteira do Messias, ao proporem duas personagens, a ideia de dois Messias.

Outro aspecto da qualidade incomparável do título "Cristo" é ter-se tornado realmente um nome de Jesus. E nenhum outro título de Jesus ficou sendo o seu nome, senão Messias, ou Cristo. Por isso, é preeminente entre todos os seus títulos. Em Atos e nas Epístolas, Ele não é chamado "Jesus Filho do Homem", ou "Jesus Servo"; Ele é Jesus Cristo (Jesus o Messias). Além disso, o incomparável Messias divino, Jesus, *não deixou de ser o Messias* ao morrer na cruz, pois foi ali que aperfeiçoou a salvação. Depois, ressuscitou dentre os mortos e subiu até a presença do Pai, onde certamente continua sendo o Messias divino.

HERESIAS A RESPEITO DAS NATUREZAS DE JESUS CRISTO

A doutrina de Cristo tem sido submetida a mais tentativas heréticas de explicá-la do que qualquer outra doutrina do Cristianismo. O mistério declarado e subentendido no Novo Testamento, no tocante à encarnação de Deus Filho, parece atrair a si mesmo, como imã, explicações as mais variadas dos diferentes aspectos dessa doutrina fundamental. Que heresias a respeito de Cristo já havaim nos tempos do Novo Testamento, está claro em 1 João 4.1-3:

> Amados, não creiais em todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus, porque já muitos falsos profetas se têm levantado no mundo. Nisto conhecereis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e *todo espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus;* mas este é o espírito do anticristo, do qual já ouvistes que há de vir, e eis que está já no mundo.

A negação da existência física de Jesus foi a primeira precursora da heresia docética que acossava a Igreja nos séculos II e III. [48]

Nos tempos dos pais da Igreja, existiam diferenças, nas duas ramificações da Igreja, quanto ao modo de interpretar as Escrituras. A escola de Alexandria enfatizava a abordagem alegórica. Esses cristãos apegavam-se à defesa da divindade de Cristo, às vezes deixando sua plena humanidade em segundo plano. A escola de Antioquia enfatizava a abordagem literal à interpretação das Escrituras. Defendiam bem a doutrina da humanidade de Cristo, mas às vezes o faziam às custas da sua plena divindade.

Devemos ressaltar que a banalização do conceito de heresia, frequente em nos dias de hoje, não deve ser atribuída aos tempos antigos que estamos estudando. Os pais da Igreja encaravam com a máxima seriedade as suas controvérsias contra os hereges, porque entendiam que os próprios alicer- ı ces do Cristianismo estavam em jogo nessas questões. Além de serem zelosos pela compreensão correta das Escrituras, os pais da Igreja também eram orientados pela convicção de que a suprema questão em jogo era a própria salvação. Muitas vezes, nessas controvérsias, chegava-se a questionar se o Cristo, como era apresentado, poderia realmente ser o sacrifício pelo pecado do mundo. [49]

O DOCETISMO

Os docetistas negavam a realidade da humanidade de Cristo, dizendo que seu sofrimento e sua morte foram aparentes.[50] Erravam ao permitir que a filosofia gnóstica ditasse o significado dos dados bíblicos.[51] Em última análise, o Cristo descrito pelos docetistas não poderia salvar ninguém, pois a sua morte, num corpo humano, era a condição prévia para destruir o domínio de Satanás sobre a humanidade (Hb 2.14).

O EBIONISMO

A heresia ebionita[52] desenvolveu-se de uma ramificação do cristianismo judaico, que tentava explicar Jesus Cristo conforme ideias judaicas preconcebidas sobre a natureza de Deus.[53] Para alguns desses cristãos primitivos, o monoteísmo significava que somente o Pai era Deus. A presença dos fariseus entre os crentes é atestada em Atos 5.1,2,5. E os fariseus ebionitas começaram a ensinar que Jesus era mero homem, gerado por José e Maria. Alguns ensinavam que Jesus foi feito Filho de Deus ao ser batizado por João Batista. Este ensino, chamado adocionismo, obviamente não concordava com as declarações de João e Paulo[54] no tocante às origens de Cristo.[55]

O ARIANISMO

Em inícios do século IV, um homem chamado Ário propunha com vigor os seus ensinos, e muitas pessoas acreditavam neles. Seus ensinos talvez sejam melhor entendidos se listados em oito declarações que se encaixam logicamente.

1. A característica fundamental de Deus é a solidão. Ele existe sozinho.
2. Dois Poderes habitam em Deus: o Verbo e a Sabedoria.
3. A criação foi levada a efeito por uma substância independente, que Deus criou.
4. A existência do Filho é diferente da existência do Pai.
5. O Filho não é verdadeiramente Deus.
6. O Filho é uma criação perfeita do Pai.
7. A alma humana de Cristo foi substituída pelo Logos.
8. O Espírito Santo é uma terceira substância criada.

O âmago do problema dos ensinos de Ário era a sua insistência na ideia de ter sido o Filho criado pelo Pai. O Concílio de Nicéia debateu este assunto, e Atanásio defendeu com sucesso a posição ortodoxa.[56] Embora a batalha doutrinária contra os arianos rugisse durante várias décadas, a cristologia de Nicéia foi estabelecida e permanece até hoje um baluarte da ortodoxia.

O APOLINARIANISMO

Apolinário de Laodicéia viveu durante quase a totalidade do século IV, e por isso acompanhou em primeira mão a controvérsia ariana. Participou da refutação de Ário, e comungava com os pais ortodoxos dos seus dias, inclusive Atanásio. Nos seus anos de maturidade, dedicou-se à contemplação da Pessoa de Cristo, segundo a premissa filosófica de que dois seres perfeitos não podem se tornar um só. Acreditava na definição da divinidade de Cristo, de conformidade com o Credo de Nicéia, mas sustentava que Jesus, como Homem, teria espírito, alma e corpo. Acrescentar a essa Pessoa a divindade completa do Filho resultaria num ser de quatro partes - uma monstruosidade, segundo Apolinário. Para ele, a solução era esta: o Logos, representando a divindade total do Filho, substituiu o espírito humano no homem Jesus. Esta foi a maneira como Apolinário reuniu o divino e o humano em Jesus.

Mas, como explicar a natureza humana de Jesus sem um espírito? Para compreender a cristologia de Apolinário é necessário conhecer sua teoria sobre a natureza humana. Ele acreditava que o ser humano consistia de um corpo (o cadáver de carne), uma alma (o princípio vital, que animava) e um espírito (a mente e a vontade da pessoa). Segundo o ensino de Apolinário, a mente de Jesus era a divina, e não a humana. Mas seria este o Jesus apresentado no Novo Testamento? Como semelhante Cristo poderia passar por tentações genuínas? Os pais ortodoxos levaram essas

perguntas a Apolinário. Quando este se recusou a mudar de posição, convocou-se o Concílio de Constantinopla, em 381 d.C, e os ensinos de Apolinário foram refutados.

Tal discussão, sem dúvida, levanta uma importante questão a respeito de Jesus. Possuía Ele uma mente humana? Vários textos bíblicos parecem relevantes quanto a essa questão. Em Lucas 23.46 lemos que, no momento da sua morte, "clamando Jesus com grande voz, disse: Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito". Fica evidente, assim, que o espírito era um aspecto da existência humana de Jesus, que volta a Deus por ocasião da morte. Hebreus 2.14,17 diz:

> E, visto como os filhos participam da carne e do sangue, *também ele participou das mesmas coisas,* para que, pela morte, aniquilasse o que tinha o império da morte, isto é, o diabo. Pelo que convinha que, *em tudo, fosse semelhante aos irmãos,* para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote naquilo que é de Deus, para expiar os pecados do povo.

Aqui temos a declaração de que a humanidade de Jesus é igual à nossa. Ele tornou-se, de todas as maneiras, semelhante a nós. Inclusive (segundo parece) com a mente humana, a fim de que pudesse ser levada a efeito a Expiação. As implicações doutrinárias da heresia de Apolinário são uma ofensa à própria Expiação. [57]

O MONARQUIANISMO

Entre as heresias no tocante a natureza da Trindade, que também interpretavam erroneamente a natureza de Cristo, consta o monarquianismo que, tanto na forma dinâmica quanto na modalística, era deficiente no conceito da Pessoa de Cristo. [58]

O NESTORIANISMO

Os ensinos de Nestório eram populares em algumas regiões do mundo, no início do século V. A controvérsia começou quando Nestório considerou falha a doutrina da Igreja com respeito a Maria. Posto que o Concílio de Nicéia havia asseverado a plena divindade de Jesus, tornou-se necessário explicar a situação de Maria ao dar à luz o Messias. A Igreja, nos dias de Nestório, utilizava-se (e com razão) da terminologia *theotokos,* que significa "quem deu Deus à luz", para descrever Maria. Nestório reagiu a essa terminologia, e ensinava que Maria devia ser chamada *chrístotokos,* que significa "quem deu Cristo à luz". Sustinha que somente Jesus deveria ser chamado *theotokos* no sentido de "quem leva Deus em si". Essa terminologia era importante para Nestório, porque desejava apresentar Jesus como o homem que trazia Deus em si mesmo.

Nestório ensinava que o *Logos,* como Deidade completa, habitava no Jesus humano de modo semelhante ao que o Espírito Santo habita no crente. Dessa maneira, Nestório mantinha certa distância lógica entre a humanidade e a divindade. O que as mantinha ligadas era um elo moral fornecido (segundo Nestório) pela perfeição de Jesus.

Os ensinos de Nestório foram examinados e rejeitados pelo Concílio de Efeso, que se reuniu em 431 d.C. O concílio definiu que a doutrina a respeito de homem que trazia Deus em si mesmo forçava uma cunha de separação entre a natureza divina e a humana, que o elo moral não poderia ligar suficientemente. Em última análise, Nestório reduziu o valor da natureza divina mediante a negação da união pessoal entre as naturezas.

O EUTIQUIANISMO

Os ensinos de Eutíquio eram populares em alguns regiões, na primeira metade do século V. O eutiquianismo começou com a asseveração de que o corpo de Jesus não era idêntico ao nosso, fora especialmente criado para a missão que veio cumprir. Essa teoria criou a possibilidade (segundo Eutíquio) de combinar os aspectos humano e divino entre si, para criar uma só natureza ao invés de duas. Por isso, na encarnação, Jesus era uma só Pessoa com uma só natureza, uma humanidade deificada, diferente de qualquer outra humanidade.

Esse ensino foi examinado pelo Concílio de Calcedônia (451 d.C). Sem demora, reconheceram que a natureza humana de Cristo era a questão principal em jogo. O concílio utilizou-se da terminologia criada em Nicéia de que Cristo era *homoousia* com o Pai, para refutar o ensino de

Eutíquio. O concílio asseverou que Jesus é *homoousia hêmin*, que significa ter tido Ele, na sua humanidade, a mesma existência ou essência *que nós*. Talvez pareça uma conclusão radical, mas é necessária à luz de vários textos bíblicos, dos quais Hebreus 2.14,17 é um dos mais importantes. Essa nítida defesa da humanidade de Cristo, ao lado de uma afirmação igualmente clara sobre a sua divindade, indica que os membros do concílio estavam dispostos a manter as tensões e o paradoxo da revelação bíblica. E, realmente, a cristologia de Calcedônia tem-se mantido no Cristianismo como o baluarte da ortodoxia nestes últimos 15 séculos.

CONSIDERAÇÕES SISTEMÁTICAS NA CRISTOLOGIA

No estudo disciplinado de Jesus Cristo, certos elementos apresentados pelo texto bíblico requerem análise e síntese teológica além da exegese do texto. A exegese deve ser realizada em primeiro lugar, controlando os significados que atribuímos às palavras da Bíblia. Mas há quatro elementos na doutrina de Jesus Cristo que precisam ser relacionados entre si num arcabouço teológico que faça sentido.

O primeiro elemento é o nascimento virginal, conforme ensinado nos evangelhos segundo Mateus e Lucas. Esta doutrina nos mostra a fase inicial de Jesus como Deus e homem ao mesmo tempo.

A segunda doutrina é a de que Jesus, na sua Pessoa única, é plenamente divino e plenamente humano. Embora este elemento leve aos limites da capacidade cognitiva humana, devemos aplicar-nos rigorosamente à investigação da sua terminologia e significados.

A terceira área teológica é a posição de Jesus na Trindade. Para que a entendamos corretamente, é essencial sabermos como é o relacionamento do Filho com o Pai, e as atribuições de Jesus como Doador do Espírito Santo.[59] Esse aspecto já foi muito bem estudado no capítulo 5.

O quarto elemento dessa seção encontra-se numa área um tanto negligenciada, pelo menos no âmbito da teologia sistemática. Quando falamos de Jesus como aquEle que batiza no Espírito Santo, devemos reconhecer que as promessas desse derramamento, dadas tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, têm o seu cumprimento na atividade de Jesus Cristo.

O NASCIMENTO VIRGINAL

Provavelmente, nenhuma doutrina cristã é submetida a tão extenso escrutínio quanto a do nascimento virginal, e isto por duas razões principais. Primeiro, esta doutrina depende, para a sua própria existência, da realidade do sobrenatural. Muitos estudiosos, nestes últimos dois séculos, têm desenvolvido um preconceito contra o sobrenatural; e esse preconceito tem influenciado seu modo de analisar o nascimento de Jesus. A segunda razão para a crítica do nascimento virginal é que a história do desenvolvimento de sua doutrina nos leva para muito além dos simples dados que a Bíblia fornece. A própria expressão "nascimento virginal" reflete essa questão. O nascimento virginal significa que Jesus foi concebido quando Maria era virgem, e que ela ainda era virgem quando Ele nasceu (e não que as partes do corpo de Maria tenham sido preservadas, de modo sobrenatural, no decurso natural de um nascimento humano) .[60]

Um dos aspectos mais discutidos do nascimento virginal é a origem do próprio conceito. Alguns estudiosos têm procurado explicá-la por meio de paralelos helenísticos.[61] Os enlaces que os deuses e deusas mantinham com seres humanos, na literatura grega da antiguidade, são alegadamente os antecedentes da ideia bíblica. Mas essa teoria certamente desconsidera a aplicação de Isaías 7, em Mateus 1.

Isaías 7, com sua promessa de um filho que nascerá, é o pano de fundo do conceito do nascimento virginal. Muitas controvérsias têm girado ao redor do termo hebraico *'almah*, conforme usado em Isaías 7.14. A palavra é usualmente traduzida por "virgem", embora algumas versões a traduzam por "jovem". No Antigo Testamento, sempre que o contexto oferece uma nítida indicação, a palavra significa uma virgem com idade para casamento.[62]

> Então, ele [Isaías] disse: Ouvi, agora, ó casa de Davi! Pouco vos é afadigardes os homens, senão que ainda afadigareis também ao meu Deus? Portanto, o mesmo Senhor vos dará um sinal: eis que uma virgem *['almah]* conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel (Is 7.13,14).

Parece que, no contexto dos capítulos 7 e 8 de Isaías, a profecia a respeito de *'almah* tinha um significado bastante importante para a época do profeta. Em primeiro lugar, a profecia não fora direcionada somente ao rei Acaz, mas à totalidade da casa de Davi. O rei Acaz estava enfrentando a ameaça militar dos exércitos combinados da Síria e do Reino do Norte (7.1-9). Numa tentativa de assegurar-lhe que a ameaça não se concretizaria, Isaías o desafiou a pedir qualquer sinal espiritual que quisesse - mas Acaz recusou. Em seguida, o Senhor prometeu um sinal sobrenatural, não para Acaz, mas a toda a casa de Davi, sinal este que manteria sua importância no decurso da História.[63] Note que o nome do menino seria Emanuel, "Deus conosco".

O uso de Isaías 7.14, em Mateus 1.18-22, indica sua grande importância para a compreensão do nascimento do Senhor Jesus Cristo. Nesse texto, a concepção virginal de Jesus Cristo e seu nascimento são tratados com respeito e dignidade.

O evangelho de Mateus relata que a gravidez de Maria foi causada pela ação do Espírito Santo sobre ela, quando então concebeu Jesus no seu ventre. José, noivo de Maria, não o acreditou, até o anjo informar-lhe a respeito. Uma vez ocorrida a concepção, estava claro que se tratava do cumprimento da profecia de Isaías 7.14.

Outra característica das narrativas do nascimento de Jesus nos evangelhos é o enfoque adotado por Mateus e Lucas, individualmente. Mateus focaliza o papel de José na história. Descreve as aparições do anjo e as ações corretas de José, em obediência às ordens recebidas. Lucas, por outro lado, parece contar a história da perspectiva de Maria. E por meio de Lucas que somos informados acerca dos eventos que envolveram Zacarias e Isabel e do grau de parentesco entre esta e Maria. Lucas descreve também a aparição do anjo Gabriel a Maria (Lc 1.26-31) e a bela resposta de Maria no seu cântico [Magnificat] (Lc 1.46-55).

Tanto Mateus quanto Lucas empregam a palavra grega *parthenos* para descrever Maria como uma jovem solteira e sexualmente pura. Em Mateus 1.23, essa palavra grega é a tradução do termo hebraico *'almah,* no texto citado de Isaías 7.14. Transmite um claro significado contextual que indica a virgindade física de Maria, que passou então a ser a mãe de nosso Senhor Jesus.

A UNIÃO HIPOSTÁTICA

A união hipostática descreve a união entre as naturezas humana e divina na Pessoa única de Jesus. Entender adequadamente esta doutrina depende da completa compreensão de cada uma das duas naturezas e de como se constituem na única Pessoa.

O ensino bíblico acerca da humanidade de Jesus revela-nos que, na encarnação, Ele tornou-se plenamente humano em todas as áreas da vida, menos na prática de um eventual pecado.

Uma das maneiras de nos convencermos da completa humanidade de Jesus é esta: os mesmos termos que descrevem aspectos diferentes da humanidade também descrevem o próprio Jesus. Por exemplo, o Novo Testamento frequentemente usa a palavra grega *pneuma* ("espírito") para descrever o espírito do homem; e a mesma palavra é empregada para Jesus. Ele mesmo aplicou a si o *pneuma,* quando, na cruz, entregou o seu espírito ao Pai e expirou (Lc 23.46).

No contexto, a palavra "espírito" *(pneuma)* forçosamente indica o aspecto da existência humana que continua na eternidade, depois da morte. Este fato é muito importante, porque foi como ser humano que Jesus morreu. Como Deus Filho, Ele vive eternamente com o Pai. Na experiência que Jesus teve da morte, temos uma das comprovações mais poderosas de que a sua humanidade foi completa. Ele era tão humano que sofreu a morte de um criminoso.

O Jesus encarnado possuía também alma humana. Empregava a palavra grega *psuchê* para descrever o que ocorria no seu íntimo e as suas emoções, em Mateus 26.36-38:

> Então, chegou Jesus com eles a um lugar chamado Getsêmani e disse a seus discípulos: Assentai-vos aqui, enquanto vou além orar. E, levando consigo Pedro e os dois filhos de Zebedeu, começou a entristecer-se e a angustiar-se muito. Então, lhes disse: A minha alma está cheia de tristeza até à morte; ficai aqui e vigiai comigo.

Jesus era capaz de sentir em profundidade as emoções humanas. Conforme vemos nos evangelhos, Ele sentia dor, tristeza, alegria e esperança. Assim acontecia porque Ele compartilhava conosco a realidade da alma humana.

Finalmente, Jesus possuía um corpo humano, igual ao nosso. O sangue corria nas suas veias enquanto um coração o bombeava, sustentando assim a vida humana em seu corpo. Hebreus 2.14-18 claramente indica este fato. Nessa poderosa passagem, temos que a existência corpórea de Jesus na Terra possibilitou recebermos a expiação. Por ser Ele carne e sangue, sua morte poderia derrotar a morte e nos levar a Deus. O corpo[64] de Jesus, na encarnação, era exatamente como o de cada um de nós. Seu corpo humano foi colocado num túmulo depois da sua morte (Mc 15.43-47).

Outra confirmação da completa humanidade de Jesus é a sua participação na fraqueza humana. Embora fosse Deus, Ele humilhou-se a si mesmo, assumindo a forma humana. Em João 4.6, vemos o singelo fato de um Jesus cansado, à semelhança de qualquer pessoa que tivesse feito uma longa viagem a pé. Está claro, em Mateus 4.2, que Jesus era passível de sentir fome, como um ser humano normal: "Tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois *teve fome"*. Jesus também expressou claramente uma limitação em seus conhecimentos. Falando da data de sua segunda vinda, em Marcos 13.32, declara: "Mas, daquele Dia e hora, ninguém sabe, nem os anjos que estão no céu, *nem o Filho,* senão o Pai". Certamente, Ele mesmo aceitou essa limitação, que a encarnação lhe impunha, mas nem por isso deixava de ser , uma limitação humana.

O peso cumulativo dessas passagens leva-nos à conclusão de que Jesus era plenamente humano. Era igual a nós em todos os aspectos, exceto que nunca pecou. Ao rebaixar-se à posição de servo, como homem, Ele pôde reunir condições para nos redimir do pecado e da maldição da Lei.

Os escritores do Novo Testamento atribuem divindade a Jesus em vários textos importantes. Em João 1.1, Jesus, como o Verbo, existia como o próprio Deus. E difícil imaginar uma afirmação mais clara do que esta acerca da divindade de Cristo. Baseada na linguagem de Gênesis 1.1,[65] eleva Jesus à ordem eterna de existência com o Pai.

Em João 8.58, temos outro testemunho poderoso da divindade de Cristo. Jesus assevera, a respeito de si mesmo, uma existência contínua como a do Pai. "EU SOU" é a bem conhecida revelação que Deus fez de si mesmo a Moisés na sarça ardente (Ex 3.14). Ao dizer: "Eu sou", Jesus estava colocando à disposição o conhecimento da sua divindade, para quem quisesse crer.

Paulo também oferece um testemunho claro da divindade de Jesus: "Haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, *sendo em forma de Deus,* não teve por usurpação ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens" (Fp 2.5-7). O texto grego emprega uma linguagem muito enfática. O particípio *huparchõn* é mais forte que *eimi,* além de se constituir em uma declaração dramática do estado da existência de Cristo. A declaração *hos en morphê theou huparchõn* (v. 6a) deve ser interpretada como "que, existindo em forma de Deus". A declaração *einai isa theõ* (v. 6b) deve ser interpretada como "ser igual a Deus". Paulo nos informa aqui a existência de Jesus em um estado de igualdade com Deus. Mesmo assim, Ele não ficou agarrado a esse estado, mas abriu mão dele, tornando-se um servo e morrendo na cruz por nós.

As informações do Novo Testamento a respeito desse assunto levam-nos a reconhecer que Jesus não deixou de ser Deus durante a encarnação. Pelo contrário, abriu mão apenas do exercício independente dos atributos divinos.[66] Ele ainda era plena Deidade no seu próprio ser, mas cumpriu o que parece ter sido imposto pela encarnação: limitações t humanas reais, não artificiais.

A despeito dessas nítidas declarações bíblicas da divindade de Jesus, a erudição crítica anti-sobrenatural tem sido muito relutante em aceitar o conceito canónico da divindade de Jesus. Alguns estudiosos alegam detectar um desenvolvimento da cristologia na história da Igreja Primitiva, sendo que a Divindade, na opinião encarnacionista, fica no fim de um processo de reflexão apostólica e eclesiástica a respeito de Jesus, ao invés de existir desde o princípio e no decurso da história.

A opinião de John Knox representa a posição sustentada por alguns, de que a cristologia passou de um adocionismo primitivo para o kenoticismo, e daí para o encarnacionismo.[67] O adocionismo primitivo declara que Jesus foi adotado pelo Pai como Filho, sem nenhuma consideração da preexistência ou esvaziamento de Jesus.[68] O *kenoticismo* significa, conforme ensina Paulo em

Filipenses 2, que Jesus se esvaziou de sua glória celeste, visando os propósitos da salvação, não necessariamente mediante a encarnação.[69] A suposta terceira etapa desse desenvolvimento é o encarnacionismo, no qual o Filho preexistente torna-se homem ao assumir a carne humana.[70]

C. F. D. Moule afirma, no entanto, que o encarnacionismo está presente na totalidade do Novo Testamento e que Jesus cumpriu a sua divindade por meio da humilhação. [71] Dizendo assim, Moule reduz a aguda nitidez dos conceitos levantados por Knox e outros. Mas parece apropriado, à luz dos evangelhos sinóticos, observar que a divindade de Jesus está presente em todas as correntes literárias do Novo Testamento, embora seja mais marcante nos escritos de Paulo e de João.

Claramente, a Bíblia apresenta amplas evidências de suas afirmações sobre a humanidade e a divindade de Jesus. Falta, agora, estabelecer como essas duas naturezas podem coexistir em uma só Pessoa.

O Concílio de Calcedônia, que se reuniu em 451 d.C, é considerado definitivo na história da cristologia. Sendo o ponto culminante da luta contra uma longa fileira de heresias cristológicas, declarou que a fé ortodoxa no Senhor Jesus Cristo focaliza-se nas suas duas naturezas, a divina e a humana, unidas na sua Pessoa única.

O Concílio de Calcedônia tem um contexto histórico. A separação das naturezas de Jesus, proposta por Nestório, havia sido repudiada pelo Concílio de Éfeso, em 431 d.C. A harmonização entre as duas naturezas, proposta por Eutíquio, foi refutada em Calcedônia. Nesse clima de controvérsia teológica, dois escritos tiveram profunda influência sobre os resultados do Concílio da Calcedônia. O primeiro foi a carta de Cirilo a João de Antioquia, que declara:

> Por isso confessamos que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho unigénito de Deus, é Deus completo e ser humano completo, com uma alma racional e um corpo. Ele foi gerado pelo Pai antes de todas as eras, quanto à sua divindade, mas no fim dos dias Ele nasceu, por amor a nós e para a nossa salvação, da Virgem Maria, quanto à sua humanidade. Ele mesmo é coessencial com o Pai, quanto à sua divindade, e coessencial conosco, quanto à sua humanidade, pois ocorreu uma união entre duas naturezas, em consequência da qual confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor.[72]

A contribuição dessa carta à cristologia ortodoxa é o conceito de que duas naturezas completas foram unidas na Pessoa do Senhor Jesus. A parte divina era idêntica à divindade do Pai. A parte humana, idêntica à nossa.

O outro escrito de grande influência sobre Calcedônia foi a carta de Leão I a Flaviano de Constantinopla, que declara:

> Este nascimento no tempo não diminuiu em nada o nascimento divino e eterno, e a ele nada acrescentou. Seu significado inteiro concretizou-se na restauração da humanidade, que se havia desviado. Aconteceu a fim de que a morte fosse vencida e que o diabo, que antes exercia a soberania da morte, fosse destruído pelo seu poder, pois não poderíamos vencer o autor do pecado e da morte a não ser que aquEle, a quem o pecado não podia manchar nem a morte podia agarrar, assumisse a nossa natureza e a tornasse sua própria.[73]

A ênfase aqui recai sobre a humanidade de Jesus, que tornou possível a derrota de Satanás, que Ele realmente levou a efeito na cruz. A morte somente poderia ser derrotada pela morte - a do Cordeiro perfeito.

O conjunto das decisões finais de Calcedônia constitui-se num documento bastante longo. O Concílio de Nicéia - com sua formulação *homoousia* do relacionamento entre o Pai e o Filho - foi afirmado, juntamente com as conclusões do Concílio de Constantinopla. A essência da cristologia de Calcedônia pode ser apreciada na citação abaixo:

> Seguindo, portanto, os santos pais, confessamos o único e mesmíssimo Filho, que é nosso Senhor Jesus Cristo, e todos concordamos em ensinar que esse mesmíssimo Filho é completo na sua divindade e completo - o mesmíssimo - na sua humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiro ser humano, sendo que este mesmíssimo é composto de uma alma racional e um corpo, coessencial com o Pai quanto à sua divindade, e coessencial conosco - o mesmíssimo - quanto à sua humanidade, sendo semelhante a nós em todos os aspectos menos o pecado... reconhecendo-se que Ele existe inconfundível, inalterável, indivisível e inseparavelmente em

duas naturezas, posto que a diferença entre as naturezas não é destruída por causa da união, mas pelo contrário, o caráter de cada natureza é preservado e vem junto em uma só pessoa e uma só hipóstase, não dividida nem rasgada em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho.[74]

Logo, a Pessoa do Senhor Jesus consiste em duas realidades distintas: a divina e a humana. Pelo fato de Calcedônia situar a união na Pessoa de Cristo com o emprego da palavra grega *hupostasis,* a doutrina é frequentemente chamada a união hipostática.

Vemos que a natureza divina e a natureza humana estão juntas na Pessoa única de Jesus Cristo. Ao falarmos de temas qualitativamente diferentes, como o de uma natureza divina e uma humana existindo em união, devemos inevitavelmente levar a sério a questão da contradição e do paradoxo. Na maneira normal de se entender as coisas, Deus é Deus e humanidade é humanidade, e há uma distinção qualitativa entre ambos. Ao afirmar que Cristo é Deus-homem, reunimos categorias que normalmente se negam. Existem duas maneiras de corresponder a esse dilema. A primeira é providenciar ajustes à natureza humana de Jesus, para fazê-la encaixar logicamente com sua natureza divina. A segunda é asseverar que a união entre as duas naturezas é um paradoxo. Nesse caso, a inconsistência lógica de Deus ser homem não é resolvida.

Duas abordagens ao problema da natureza humana de , Cristo têm sido seguidas em tempos recentes. Ambas tomam por certa a veracidade da sua natureza divina, de modo que a questão passa a ser uma delineação clara da natureza humana.

Os textos bíblicos que nos forçam a levar em conta essa questão parecem ser Hebreus 2.16-18 e 4.15:

Porque, na verdade, ele não tomou os anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Pelo que convinha que, em tudo, fosse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote naquilo que é de Deus, para expiar os pecados do povo. Porque, naquilo que ele mesmo, sendo tentado, padeceu, pode socorrer aos que são tentados.

Porque não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; porém um que, *como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado.*

Os dois textos acima insistem na identificação das tentações de Jesus com as nossas próprias. Tal insistência deve ser tratada com o devido respeito, ao se formular um meio de entender a humanidade de Jesus.

Millard Erickson elaborou uma versão moderna da teologia encarnacionista, na qual procura solucionar o problema da natureza humana de Cristo na união hipostática. Ele acredita que a solução se considerar a humanidade de Jesus como a ideal, ou a humanidade conforme ela virá a ser. Em outras palavras, metodologicamente, não começamos com a aguda dificuldade de Deus tornar-se homem com todas as diferenças qualitativas entre as naturezas humana e divina. Erickson, pelo contrário, pretende iniciar com a humanidade essencial (ou seja, a que Deus criou originalmente), porque, presumidamente, assemelha-se muito mais a Deus que a humanidade caída, que hoje observamos: "Pois a humanidade de Jesus não era a humanidade de seres humanos pecaminosos, mas a humanidade possuída por Adão e Eva desde a sua criação e antes da sua queda".[7]!

Em perspectiva, talvez pareça que Erickson esteja oferecendo uma teoria correta e ortodoxa sobre a humanidade de Jesus. Várias questões podem ser levantadas, no entanto:

Em primeiro lugar, por que é errado começar com as diferenças entre Deus e o homem? Mesmo se nos concentrássemos na humanidade de Adão e de Eva antes da Queda, onde há indicações, na Bíblia, de que Adão facilmente (ou a , longo prazo) poderia tornar-se um Deus-homem? O próprio Erickson (em diálogo com Davis) reconhece que a divindade é necessária, eterna, onipotente, onisciente e incorpórea, ao passo que a humanidade é contingente, finita, não-onipotente, não-onisciente e corpórea. Tais diferenças existem, quer consideremos a humanidade antes ou depois da Queda. [76]

Em segundo lugar, quando Erickson declara que obtemos nosso entendimento da natureza humana de "uma investigação de nós mesmos, bem como de outros seres humanos conforme os achamos em nosso redor", indica apenas parte do problema. Nosso conceito de humanidade deve advir primeiramente das Escrituras, e depois de nossas próprias observações. Esta verdade é mais

importante do que talvez pareça. Erickson diz que, na nossa presente condição, somos "vestígios inutilizados e quebrados da humanidade essencial, e é difícil imaginar esse tipo de humanidade unido com a divindade". Mas seria esse um quadro correto da humanidade com que Maria contribuiu à concepção virginal de Jesus? Lemos em Lucas 1.28-30:

E, entrando o anjo onde ela estava, disse: Salve, *agraciada;* o Senhor é contigo; bendita és tu entre as mulheres. E, vendo-o ela, turbou-se muito com aquelas palavras e considerava que saudação seria esta. Disse-lhe, então, o anjo: Maria, não temas, porque *achaste graça diante de Deus.*

A lição das narrativas do nascimento, conforme o anjo declara a Maria nos versículos que se seguem, é que Jesus será o Filho de Deus e também o filho de Maria.[77] Portanto, se adotarmos uma perspectiva teológica que não seja a da humanidade e do pecado, poderemos deixar, metodologicamente falando, que as contradições quanto à encarnação fiquem sem resposta. Ficaríamos dependendo do poder revelador de Deus para juntar as coisas que, segundo a lógica, parecem não poder coexistir. Em última análise, a verdade da encarnação não depende da nossa capacidade de processá-la segundo a lógica, mas sim do fato de que Deus a revelou de modo sobrenatural. [78]

Outra questão que pode ser levantada é: até que ponto Jesus participou da nossa condição humana? A maldição pronunciada contra Adão, como resultado de sua rebelião contra Deus, está registrada em Gênesis 3.17-19. A maldição parece ter três partes componentes: (1) a maldição contra a terra; (2) a labuta dos seres humanos para conseguir alimentos; e (3) a morte física. Note que Jesus participou de todas essas coisas nos dias da sua carne. 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. Na sua humanidade, Jesus participou dos resultados não-morais do pecado (de Adão e Eva) *sem que Ele mesmo se tornasse pecaminoso.* Esse modo de compreender a situação está em harmonia com vários versículos bíblicos importantes a respeito do assunto (por exemplo, 2 Co 5.21; 1 Pe 2.22).

Finalmente, pouca coisa precisa ser dita a respeito das diferenças entre a humanidade essencial (ou ideal) - conforme criada por Deus - e a humanidade existencial - experimentada pelas pessoas na vida cotidiana. Erickson não acha correto definir a humanidade de Jesus do ponto de vista da humanidade existencial, e que somente a humanidade essencial serve a este fim. Mas nossa análise dos versículos bíblicos supra parecem indicar que Jesus se enquadrava nos dois aspectos ao mesmo tempo. Ele experimentou a existência linear e corpórea do homem que podia morrer, e morreu mesmo. Neste sentido, parecia viver a humanidade existencial. Ele era, ainda, impecável - e nunca houve outro ser humano assim - e foi ressuscitado pelo Pai à incorrupção. A humanidade essencial de Jesus parece ter estado presente nessas realidades. A revelação de Deus Filho na carne realmente pode ser um desafio capaz de esgotar todas as nossas tentativas de explicá-la. No entanto, para nós, é fundamental crermos que Jesus era completamente humano, semelhante a nós. [79]

JESUS E O ESPÍRITO SANTO

Jesus está em profundo relacionamento com a terceira Pessoa da Trindade. Já de início, o Espírito Santo leva a efeito a concepção de Jesus no ventre de Maria (Lc 1.34,35).

O Espírito Santo veio sobre Jesus no seu batismo (Lc 3.21,22). Nessa ocasião, o relacionamento entre ambos assume um novo aspecto, que somente pela encarnação seria possível. 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.

O batismo de Jesus tem desempenhado um papel crucial na cristologia, e devemos examiná-lo em profundidade. James Dunn argumenta que Jesus foi adotado como o Filho de Deus no seu batismo. Por isso, para Dunn, o significado do batismo é a iniciação de Jesus na filiação divina.[80] Mas será que Lucas 3.21,22 - onde uma voz do céu declara: "Tu és meu Filho amado" - ensina assim?

Há um reconhecimento geral de que Salmos 2.7 é citado nesse texto. A questão é saber por que a segunda parte da declaração - "Eu hoje te gerei" - encontrada naquele salmo, foi omitida. Se o propósito da Voz do céu e de Lucas era ensinar que Jesus passava a ser o Filho de Deus a partir daquele momento, não faria sentido excluírem a segunda parte declaração, pois esta seria a comprovação desse ensino.[81] A declarada filiação de Jesus, portanto, é mais provavelmente um reconhecimento de um fato. E especialmente importante observar que Lucas 1.35 declara: "O Santo, que de ti há de nascer, será chamado Filho de Deus". Howard Ervin resume bem essa questão: "Jesus é o Filho de Deus pela sua própria natureza. Ele nunca foi, não é e jamais será outra coisa senão o Filho de Deus... Não há nenhum sentido em Jesus 'somente ter-se tornado' Messias e Filho no Jordão". [82]

Finalmente, Jesus é a figura chave no derramamento do Espírito Santo. Depois de levar a efeito a redenção mediante a cruz e a ressurreição, Jesus subiu ao Céu. De lá, juntamente com o Pai, Ele derramou e continua derramando o Espírito Santo em cumprimento à promessa profética de Joel 2.28,29 (cf. At 2.23). Essa é uma das maneiras mais importantes de hoje conhecermos Jesus: na sua qualidade de Doador do Espírito.

A força cumulativa do Novo Testamento é bastante relevante. A cristologia não é apenas uma doutrina para o passado. E a obra sumo-sacerdotal de Jesus[83] não é único aspecto da sua realidade presente. O ministério de Jesus, e, de ninguém mais, é propagado pelo Espírito Santo no tempo presente. A chave para o avanço do Evangelho no tempo presente é o reconhecimento de que Jesus pode ser conhecido, à medida que o Espírito Santo capacita os crentes a revelá-lo.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Em que sentido o conhecimento de Jesus Cristo é igual ao conhecimento de outros assuntos? Em que sentido é diferente?
2. Como a cristologia ontológica difere da cristologia funcional?
3. Qual o significado da frase "união hipostática", quando aplicada a Cristo?
4. Qual a intenção dos pais nicenos ao empregarem o termo *homoousia* para Cristo?
5. Como o significado do título Logos, em João 1, se compara ao seu significado na filosofia grega?
6. Quais os significados possíveis do título "Filho do Homem", conforme usado nos evangelhos sinóticos?
7. Por que Jesus evitava o título "Messias" e ordenava que seus discípulos silenciassem quando o empregavam a respeito dEle?
8. Qual a qualidade incomparável de Jesus como o Messias?
9. Quais os significados dos termos "adocionismo", "kenoticismo" e "encarnacionismo"?
10. Qual a relevância do Concílio de Calcedônia para a doutrina de Cristo?

CAPÍTULO DEZ

A Obra Salvífica de Cristo

Daniel B. Pecota

A obra salvífica de Cristo é a coluna central no templo da redenção divina. É o sustentáculo que carrega a maior parte do peso, sem o qual a estrutura jamais poderia ter sido completada. Podemos compará-la também ao eixo em torno do qual gira toda a atividade de Deus na revelação. E a obra que fornece uma cabeça ao corpo, um antítipo ao tipo, uma substância às sombras e prefigurações. Tais afirmações em nada diminuem a importância do que Deus fez em favor do seu povo, segundo a aliança do Antigo Testamento, e às nações em redor. Para os estudiosos das Escrituras, permanece sua incalculável relevância, refletindo o pensamento de hebreus 1.1: "Havendo Deus, antigamente, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos, nestes últimos dias, pelo Filho". Deus falou de modo infalível e relevante no passado, mas não pela última vez. Sua derradeira palavra só chegou com a vinda de seu Filho, e o registro dessa vinda aparece de forma infalível e definitiva nos 27 livros do cânon do Novo Testamento. [1]

O SIGNIFICADO DE SALVAÇÃO

O estudo da obra salvífica de Cristo deve começar pelo Antigo Testamento, onde descobrimos, nas ações e palavras divinas, a natureza redentora de Deus. Descobrimos tipos e predições específicos daquEle que estava para vir e do que Ele estava para fazer. Parte de nossas descobertas provém da terminologia empregada no Antigo Testamento para descrever a salvação, tanto a natural quanto a espiritual.

Qualquer um que tenha estudado o Antigo Testamento, hebraico sabe quão rico é o seu vocabulário. Os escritores sagrados empregam várias palavras que fazem referência ao conceito geral de "livramento" ou "salvação", seja no sentido natural, jurídico ou espiritual. [2] O enfoque recai em dois verbos: *natsal* e *yasha'*. O primeiro ocorre 212 vezes,[3] mais frequentemente com o significado de "livrar" ou "libertar". Deus revelou a Moisés ter descido para "livrar" Israel das mãos dos egípcios (Ex 3.8). Senaqueribe escreveu ao rei em Jerusalém: "O Deus de Ezequias não livrará o seu povo das minhas mãos" (2 Cr 32.17). Frequentemente, o salmista implorava o salvamento divino (SI 22.21; 35.17; 69.14; 71.2; 140.1). O emprego do verbo indica haver em vista uma "salvação" física, pessoal ou nacional.

O termo assume ainda conotação espiritual: a salvação mediante o perdão dos pecados. Davi apela a Deus para salvá-lo de todas as suas transgressões (SI 39.8).[4] Em Salmos 51.14, é provável que Davi tenha em mente a restauração e salvação espirituais pessoais, quando ora: "Livra-me dos crimes de sangue, ó Deus, Deus da minha salvação, e a minha língua louvará altamente a tua justiça".

Embora o Salmo 79 seja uma lamentação por causa da invasão de Israel e da profanação do Templo pelos inimigos, o salmista reconhece que um livramento só seria possível com o perdão dos seus pecados (v. 9).

A raiz *yasha* 'ocorre 354 vezes, sendo a maior concentração nos Salmos (136 vezes) e nos livros proféticos (cem vezes). Significa "salvar", "livrar", "conceder vitória" ou "ajudar". Ocasionalmente, a palavra ocorre sem matizes teológicas, por exemplo, quando Moisés defende as filhas de Reuel e as livra da ação opressiva dos pastores (Ex 2.17). Mais frequentemente, porém, tem Deus como o sujeito e o povo de Deus como o objeto. Ele livrou os seus de todos os tipos de aflição, inclusive de inimigos nacionais e pessoais (Ex 14.30; Dt 20.4; Jz 3.9; Jr 17.14-18) e de calamidades (2 Cr 20.9). Por isso, *Yahweh* é "Salvador" (Is 43.11,12), "meu Salvador" (SI 18.14) e "minha salvação" (2 Sm 22.3; SI 27.1).

Deus, mais frequentemente, escolhia representantes para trazer a salvação. No entanto, "os obstáculos a serem vencidos eram tão espetaculares que, sem a mínima dúvida, era necessária a ajuda especial da parte do próprio Deus".[5] Em Ezequiel, o termo assume qualidades morais. Deus promete: "E vos livrarei de todas as vossas imundícias" (36.29); "E os livrarei de todos os lugares de sua residência em que pecaram e os purificarei" (37.23).

Lendo o Antigo Testamento e considerando séria e literalmente a sua mensagem, [6] facilmente concluiremos que a salvação é um dos temas dominantes, e Deus, o protagonista. O tema da salvação já aparece em Gênesis 3.15, na promessa de que o Descendente - ou "semente" - da mulher esmagará a cabeça da serpente. "Este é o *protoevangelium*, o primeiro vislumbre da salvação que virá através daquEle que restaurará o homem à vida".[7] Javé salvava o seu povo através de juízes (Jz 2.16,18) e outros líderes, como Samuel (1 Sm 7.8) e Davi (1 Sm 19.5). Javé livrou até mesmo a Síria, inimiga de Israel, por meio de Naamã (2 Rs 5.1). Não há salvador à parte do Senhor (Is 43.11; 45.21; Os 13.4).

O texto clássico do emprego teológico de *yasha'*, entre os narrativos, é Êxodo 14, onde Javé "salvou Israel da mão dos egípcios" (v. 30). O evento veio a ser o protótipo do que o Senhor faria no futuro para salvar o seu povo. Tudo indicando o tempo em que Deus traria a salvação, mediante o Servo sofredor - a todos, não somente a Israel. Em Isaías 49.6, Ele diz ao Servo: "Também te dei para luz dos gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra". Os "atos salvíficos no Antigo Testamento vão preparando o palco para o derradeiro ato salvífico, que incluirá todas as pessoas sob suas bênçãos".[8]

No que diz respeito ao conceito de "salvar", "livrar" ou "libertar", a evidente riqueza lexical do Antigo Testamento não ocorre no Novo.[9] Este emprega primariamente a palavra *sõzõ*, que significa "salvar", "preservar" ou "tirar do perigo", e suas formas derivadas.[10] Na Septuaginta, *sõzõ* traduz *yasha'* em sessenta por cento das ocorrências, e *sõtêria* é empregada principalmente para os derivados de *yasha'*. O termo hebraico sustenta o nome que o anjo anunciou a José: "... e lhe porás o nome de JESUS, porque ele salvará o seu povo dos seus pecados" (Mt 1.21). "O exegeta e filósofo judeu da Alexandria, Filo, atesta que o significado do nome era muitíssimo bem conhecido, ao interpretar assim o nome de Josué: *Iêsous sõtêria kyriou* - Jesus significa salvação mediante o Senhor".[11] Por isso, a palavra empregada no Novo Testamento para a obra salvífica de Cristo reflete ideias veterotestamentárias.

Sõzõ pode referir-se a salvar a pessoa da morte (Mt 8.25; At 27.20,31), da enfermidade física (Mt 9.22; Mc 10.52; Lc 17.19; Tg 5.15), da possessão demoníaca (Lc 8.36) ou da morte que já sobreveio (Lc 8.50). Mas , na grande maioria das ocorrências, refere-se à salvação espiritual que Deus providenciou por meio de Cristo (1 Co 1.21; 1 Tm 1.15) e que as pessoas experimentam pela fé (Ef 2.8).

Embora o título "salvador" (gr. *sõtêr)* fosse atribuído pelos gregos aos seus deuses, líderes políticos e outros que trouxessem honra ou benefícios ao seu povo, na literatura cristã era aplicado somente a Deus (1 Tm 1.1) e a Cristo (At 13.23; Fp 3.20). O substantivo "salvação" (gr. *sõtêria)* aparece 45 vezes e se refere quase exclusivamente à salvação espiritual, que é a possessão presente e futura de todos os crentes verdadeiros. [12] Todavia, embora as palavras gregas traduzidas por "salvar" e "salvação" não sejam muito frequentes, o próprio Jesus proclama o tema do Novo Testamento quando diz: "O Filho do Homem veio buscar e salvar [sõsai] o que se havia perdido" (Lc 19.10).

AS NATUREZAS DE DEUS E DA HUMANIDADE

A Bíblia, portanto, revela um Deus que salva, um Deus que redime. Por que é necessária a salvação espiritual? O que torna possível a salvação espiritual? São perguntas que surgem, e as respostas que oferecemos relacionam-se ao nosso modo de ver a natureza de Deus e a da humanidade. O que aconteceria se Deus não fosse como a Bíblia nos revela, e não tivéssemos sido criados à sua imagem e subsequentemente caído? A salvação, conforme a Bíblia a descreve, não teria sido possível nem necessária. Logo, o drama da redenção tem como pano de fundo o caráter de Deus e a natureza da criação humana.

A Bíblia deixa claro que todas as pessoas precisam de um Salvador e que elas não podem salvar a si mesmas. Desde a tentativa feita pelo primeiro casal de cobrir - se e de esconder-se de Deus (Gn 3) e a primeira rebeldia que culminou com um assassinato (Gn 4) até a última tentativa rebelde de desfazer os propósitos de Deus (Ap 20), a Bíblia é uma longa cantilena de atitudes degradadas e pecados deliberados da raça humana. O pensamento do iluminismo moderno, que mais comumente reflete ideias pelagianas,[13] tem-se comprometido com a bondade essencial da humanidade. A despeito de tudo que tinha visto e experimentado, Anne Frank chega à conclusão, no seu diário: "Continuo crendo que as pessoas realmente têm bom coração".[14] Boa parte do pensamento moderno parece acreditar que necessitamos de educação, e não de salvação; de um campus, e não de uma cruz; de um planejador social, e não da propiciação de um Salvador. Todos esses pensamentos otimistas colocam-se em contradição direta contra o ensino das Escrituras.

Na coluna de nuvem e de fogo, nos trovões e nas trevas do Sinai e no estabelecimento do sistema sacrificial, com todos os seus preceitos e proibições, Deus procurava mostrar ao povo o abismo existente entre Ele e as pessoas, que somente Eterno poderia ligar. Talvez achemos cansativo ler os pormenores sobre quem, quando, como e o que Deus exigia e aceitava. Que significado têm para nós, que vivemos sob a nova aliança? Possivelmente, que Deus diz a todos nós: "Se você quer se aproximar de mim, seja segundo as minhas condições. Você não tem o direito de inventar o seu próprio caminho". Nadabe e Abiú aprenderam isso de modo fulminante (Lv 10.1,2; Nm 3.4), e todo o Israel com eles. Seria a experiência de Ananias e Safira (At 5.1-11) um exemplo paralelo? Deus não permitirá a ninguém brincar com o que é exigido por sua santidade.

A SANTIDADE E O AMOR DE DEUS

Sendo nós ímpios e Deus pura santidade, como poderíamos pensar até mesmo em nos aproximar dEle? No entanto, isto é possível, porque Ele não só escolheu o caminho como o preparou: a cruz de Cristo. O Novo Testamento contém numerosas referências a "pecados" ou "pecadores" em conexão com a morte de Cristo. Eis algumas delas: "O qual por nossos pecados foi entregue" (Rm 4.25). "Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). "Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras" (1 Co 15.3). "Cristo padeceu uma vez pelos pecados" (1 Pe 3.18). Não existe a mínima possibilidade de se negar o ensino do Novo Testamento de que Jesus Cristo morreu para ligar o abismo entre um Deus santo e uma raça pecaminosa que não podia salvar a si mesma.

Ao consideramos as características de Deus, é importante evitar a tendência de tratar seus atributos de modo a neutralizar a unidade de sua natureza.[15] Quando a Bíblia diz: "Deus é amor", emprega o substantivo para descrevê-lo, não o adjetivo "amoroso", que seria uma caracterização mais fraca. Embora a Bíblia realmente fale em retidão, santidade, justiça e bondade de Deus, não menciona que Deus é retidão ou bondade.[16] Tal fato tem levado alguns a afirmar: "Na realidade de Deus, o amor é mais fundamental que a justiça ou o poder, e é anterior a eles". E: "Se o poder, o controle e a soberania são as qualidades divinas preeminentes, segundo o calvinismo, então o amor, a sensibilidade e a receptividade, bem com a fidedignidade e a autoridade, são as qualidades essenciais de Deus, para os arminianos".[17] Todavia, nenhuma investigação da natureza de Deus deve considerar um atributo sobressaindo, reprimindo ou compensando a outro. Todos os termos empregados na Bíblia para descrever o caráter de Deus estão em pé de igualdade, como qualidades essenciais de sua natureza. NEle, portanto, a santidade e o amor, a retidão e a bondade não se colocam em oposição entre si.

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento revelam-no como um Deus de santidade total (Lv 11.45; 19.2; Js 24.19; Is 6.3; Lc 1.49) e justiça reta (SI 119.142; Os 2.19; Jo 17.25; Ap 16.5).[18] Ele não poderá tolerar nem desculpar a impiedade ou a iniquidade (Hc 1.13).[19] Constatamos esse fato quando Ele julga Adão e Eva; quando destrói a raça humana no dilúvio; quando ordena a Israel que extermine os cananeus, cuja iniquidade já havia atingido uma "medida cheia" (Gn 15.16); quando julga seu próprio povo escolhido. Também no julgamento (final) de todos quantos rejeitaram seu Filho; e, mais importante de tudo, na cruz. [20]

As Escrituras, porém, demonstram que, durante algum tempo, Deus esteve disposto a não levar em conta a ignorância da humanidade no tocante a idolatria, pesar de agora ordenar a todas as

pessoas, em todos os lugares, que se arrependam (At 17.29,30). Nas gerações passadas, Deus "deixou andar todos os povos em seus próprios caminhos" 'At 14.16), embora hoje deseje que se convertam "dessas vaidades" (14.15). Paulo diz que, na cruz, Deus procurou demonstrar sua justiça "pela remissão dos pecados dantes cometidos, sob a paciência de Deus" (Rm 3.25). Deus suportou durante quatrocentos anos a iniquidade gritante dos amorreus (Gn 15.13), embora finalmente o seu julgamento tenha caído sobre eles com irresistível força. O Senhor não justifica o ímpio (Ex 23.7) "nem aceita recompensas [propinas]" (Dt 10.17). "Com justiça julgará o mundo e o povo, com equidade" (SI 98.9). "O que justifica o ímpio e o que condena o justo abomináveis são para o Senhor, tanto um como o outro" (Pv 17.15). Aquele que põe à prova a paciência de Deus "entesoura ira para si no dia da ira e da manifestação do juízo de Deus" (Rm 2.5).

Tentativas de enfraquecer o significado das palavras que descrevem Deus e suas ações, talvez por considerá-las expressões exageradas do desagrado de Deus à desobediência, levam à tolice semântica. Se, pois, rejeitarmos o seu sentido integral, que diríamos dos termos que descrevem seu amor e sua graça? Enfraquecer um grupo de palavras é enfraquecer a outro. A cruz, e tudo quanto ela subentende, só fará sentido diante de um Deus reto e justo, que exige julgamento. De outra forma, a agonia de Cristo no Getsêmani e sua morte excruciante teriam sido mero teatro de Páscoa. Além disso, o Deus amoroso seria transformado em nulidade. Se Ele não está realmente irado com o pecado nem exigindo sua condenação, a cruz seria o menos amoroso dos atos.

A BONDADE, GRAÇA E MISERICÓRDIA DE DEUS

A Bíblia mostra que devemos levar em conta a santidade e retidão da natureza divina ao considerar a mensagem de salvação. Da mesma forma, entretanto, revela que a natureza de Deus é boa na sua própria essência. O Antigo Testamento afirma continuamente que o Senhor é bom (heb. *tov)* $_{B}$ e que Ele somente faz coisas boas. O salmista nos convida: "Provai e vede que o Senhor é bom" (SI 34.8). Também declara: "O Senhor é bom" (100.5) e diz ao Senhor: "Tu és bom e abençoador" (119.68). Certo escritor declara: "A palavra 'bom' é o termo mais compreensível para louvar a excelência de alguma coisa". Quando aplicado a Deus, subentende a perfeição absoluta dessa característica nEle. Nada existe nEle que o possa tornar "não-bom". Por isso, a atividade redentora de Deus expressa a sua bondade, conforme evidencia a declaração bíblica de que Ele não deseja (gr. *boulomaí)* "que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se" (2 Pe 3.9).[21]

A bondade de Deus, que o levou a adiar seu julgamento e salvar a humanidade, é expressa por várias ideias-chaves (embora não apareçam tão frequentemente indicando características afetivas de Deus). A Bíblia afirma com clareza sua paciência, longanimidade e tolerância, sendo que os escritores do Antigo Testamento expressam esse conceito mais frequentemente com a expressão "tardio em irar-se".[22] No Novo Testamento, a palavra primária (neste assunto) segue o modelo hebraico. Em 2 Pedro lemos que o Senhor "é longânimo [gr. *makrothumei]* para convosco, não querendo que alguns se percam" (3.9). Pedro diz também: "Tende por salvação a longanimidade [gr. *makrothumia]* de nosso Senhor" (2 Pe 3.15). Em Romanos 2.4, Paulo emprega *anochê* (que significa "moderação", "tolerância", paciência" [23]) ao advertir os que julgavam ao próximo - pois faziam as mesmas coisas - a não desprezar "as riquezas da sua benignidade, e paciência, e longanimidade". Em alguns aspectos, a paciência de Deus reflete mais uma razão reativa que pró-ativa[24] ao fornecer a salvação por meio de Cristo. Mas, não fosse a sua tolerância, quem poderia ser salvo?

A Bíblia revela a natureza salvífica de Deus ao descrever sua misericórdia, que é mais uma ação que uma qualidade. A paciência não requer ação, a misericórdia, sim. Mas não existe aqui nenhum tipo de dicotomia. A ideia essencial de misericórdia requer uma condição: quem a recebe não tem méritos para exigi-la. Havendo méritos, deixa de ser misericórdia. À condição superior de quem concede a misericórdia, porém, não conduz ao protecionismo. Pelo contrário, Deus humilhou-se a si mesmo e se tornou um de nós - a expressão ulterior da misericórdia.

No Antigo Testamento, cinco importantes grupos de palavras referem-se à misericórdia, compaixão e bondade de Deus.[25] Ao refletir sobre o que Deus havia feito no passado em favor do povo da aliança, Isaías diz: "Pelo seu amor [heb. *'ahavah]* e pela sua compaixão [heb. *chemlah]*, ele os remiu" (63.9). Davi compara a compaixão (heb. *rachem)* do Senhor à compaixão de um pai

(SI 103.13). Salmos 116.5 diz: "O nosso Deus tem misericórdia" (heb. *rachem).* O Novo Testamento emprega primariamente *eleos* e suas formas derivadas, que se encontram principalmente nos escritos de Paulo (26 vezes) e em Lucas e Atos (vinte vezes). Nos evangelhos sinóticos,[26] o verbo (gr. *eleeõ)* aparece principalmente nos pedidos de misericórdia dirigidos a Jesus, "filho de Davi" (Mt 9.27; Mc 10.47), ao passo que nas Epístolas a palavra refere-se principalmente a Deus, demonstrando misericórdia ou deixando de demonstrá-la (Rm 9.15-18; 1 Pe 2.10). A misericórdia é tanto humana (Mt 23.23; Tg 3.17) quanto divina (Rm 15.9; Hb 4.16; 1 Pe 1.3).

Quatro passagens do Novo Testamento que colocam juntas a misericórdia e a salvação exigem atenção especial. Em Lucas 1, o grandioso capítulo que introduz a redenção divina final, a palavra "misericórdia" ocorre cinco vezes (vv. 50,54,58,72,78).[27] Maria, no seu cântico (Magnificat), regozija-se em Deus porque Ele "atentou na humildade de sua serva" (v. 48), mas ela inclui na misericórdia divina "os que o temem" (v. 50) e "seu servo Israel" (v. 54).[28] A inspirada profecia de Zacarias revela de modo especial a conexão entre a misericórdia e a salvação. Na primeira estrofe, enfatiza uma salvação vindoura semelhante a do Êxodo, "para manifestar misericórdia a nossos pais" (v. 72). Na segunda estrofe, porém, canta o "conhecimento da salvação, na remissão dos seus pecados, pelas entranhas da misericórdia do nosso Deus" (vv. 77,78).

Na segunda passagem, Romanos 11.28-32, Paulo, concluindo a explicação do lugar de Israel no plano de Deus, refere-se à misericórdia divina outorgada aos gentios, antes desobedientes, a fim de que os israelitas, agora desobedientes, recebessem misericórdia. Paulo diz que Deus encerrou a humanidade globalmente[29] na desobediência a fim de que todos vissem que a salvação depende da misericórdia, e não de identidade nacional. [30]

Na terceira passagem, Efésios 2.4,5, Paulo revela a operação do amor, misericórdia e graça de Deus na nossa salvação. O sentido literal é o que temos em nossa Bíblia [ARC]: "Mas Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou... nos vivificou juntamente com Cristo". A riqueza de sua misericórdia levou-o a salvar.

Na quarta passagem, Tito 3.4,5, Paulo liga a misericórdia a duas outras palavras de ternura. Deus manifestou sua benignidade[31] e sua caridade[32] quando nos salvou, "não pelas obras de justiça que houvéssemos feito, mas, segundo a sua misericórdia". A parábola do credor incompassivo, em Mateus 18.23-34, ilustra o ensino neotestamentário da misericórdia de Deus. Embora o primeiro servo devesse uma soma impossível de restituir, o rei não buscava, sem misericórdia, extraí-la dele. Pelo contrário, perdoou-lhe graciosamente. Em Cristo, Deus tem feito o mesmo em nosso favor.

Outra maneira de Deus demonstrar sua bondade é na graça salvífica. As palavras mais frequentemente usadas no Antigo Testamento para transmitir a ideia de graça são *chanan* ("demonstrar favor" ou "ser gracioso") e suas formas derivadas (especialmente *chên)* e *chesedh* ("bondade fiel" ou "amor infalível"). A primeira refere-se usualmente ao favor de livrar o seu povo dos inimigos (2 Rs 13.23; SI 6.2,7) ou aos rogos pelo perdão de pecados (SI 41.4; 51.1). Isaías revela que o Senhor anseia por ser gracioso com o seu povo (Is 30.18). Mas a salvação pessoal não é o assunto de nenhum desses textos. O substantivo *chên* aparece principalmente na frase "achar favor aos olhos de alguém" (dos homens: Gn 30.27; 1 Sm 20.29; de Deus: Êx 34.9; 2 Sm 15.25). *Chesedh* contém sempre um elemento de lealdade às alianças e promessas, expresso espontaneamente em atos de misericórdia e amor. No Antigo Testamento, a ênfase recai sobre o favor demonstrado ao povo da aliança, embora as demais nações também estejam incluídas. [33]

No Novo Testamento, a "graça", como o dom imerecido mediante o qual as pessoas são salvas, aparece primariamente nos escritos de Paulo.[34] É um "conceito central que expressa mais claramente seu modo de entender o evento da salvação... demonstrando livre graça imerecida. O elemento da liberdade ... é essencial". Paulo enfatiza a ação de Deus, e não a sua natureza. "Ele não fala do Deus gracioso; fala da graça concretizada na cruz de Cristo".[35] Em Efésios 1.7, Paulo afirma: "Em quem temos a redenção pelo seu sangue, a remissão das ofensas, segundo as riquezas da sua graça", pois "pela graça sois salvos" (Ef 2.5,8).

O AMOR DE DEUS

Sem menosprezar a paciência, misericórdia e graça de Deus, a Bíblia associa mais frequentemente o desejo de Deus em nos salvar ao seu amor. No Antigo Testamento, o enfoque primário recai sobre o amor segundo a aliança, como se vê em Deuteronômio 7:

O Senhor não tomou prazer [heb. *chashaq]* em vós, nem vos escolheu, porque a vossa multidão era mais do que a de todos os outros povos... mas porque o Senhor vos amava [heb. *'ahev];* e, para guardar o juramento que jurara a vossos pais... vos resgatou da casa da servidão... Será, pois, que, se, ouvindo estes juízos, os guardardes e fizerdes, o Senhor, teu Deus, te guardará o concerto e a beneficência [heb. *chesedh]* que jurou a teus pais; e amar-te-á [heb. *'ahev]* e abençoar-te-á (vv. 7,8,12,13).

Num capítulo a respeito da redenção segundo a aliança, diz o Senhor: "Com amor [heb. *'ahavahj* eterno te amei [heb. *'ahev]*; também com amável benignidade [heb. *chesedh]* te atraí" (J[r] 31.3). A despeito da apostasia e idolatria de Israel, Deus amava com amor eterno.

O Novo Testamento emprega *agapaõ* ou *agapê* para referir-se ao amor salvífico de Deus. No grego pré-bíblico, essas' palavras tinham pouca relevância. No Novo Testamento, porém, são óbvios o seu poder e calor. "Deus é *agapê"* (1 Jo 3.16). Por isso, "ele deu seu Filho unigénito" (jo 3.16) para salvar a humanidade. Deus tem demonstrado seu amor imerecido para conosco "em que Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). O Novo Testamento dá amplo testemunho do fato de que o amor de Deus impeliu-o a salvar a humanidade perdida. Por isso, estes quatro atributos de Deus - a paciência, a misericórdia, a graça e o amor - demonstram a sua bondade ao prover a nossa redenção. [36]

Se a Bíblia ensina que a bondade de Deus o levou a salvar a humanidade perdida, ensina também que nada fora dEle mesmo o compeliu a fazer assim. A redenção tem a sua origem no amor e na vontade de Deus. E espontânea, Ele não se vê obrigado a isso. Em Deuteronômio 7.7,8, Moisés ressalta esse fato, afirmando que o Senhor não escolheu Israel pelo que eram os israelitas, mas porque Ele os amava e era fiel à sua promessa. O caráter do próprio Deus, isto é, o seu amor e fidelidade, consignou-se quando Ele os escolheu e redimiu, embora fossem teimosos (Dt 9.6; 10.16).[37]

Em Gálatas 1.4, Paulo proclama que Cristo "se deu a si mesmo por nossos pecados, para nos livrar do presente século mau, segundo a vontade de Deus, nosso Pai". No dia de Pentecostes, Pedro declarou que Jesus fora entregue à morte "pelo determinado conselho e presciência de Deus" (At 2.23). Embora não devamos comprometer o poder infinitamente impulsor do amor divino, não podemos, por outro lado, comprometer sua soberania.

O Novo Testamento preserva tanto o amor quanto a soberania de Deus, por não oferecer nenhuma teoria da expiação, embora dê "vários indícios do princípio segundo o que a expiação é levada a efeito".[38] A despeito da abordagem não-teorética do Novo Testamento, no decurso dos anos os teólogos da Igreja têm proposto várias teorias.[39] Como sempre acontece quando várias teorias tentam explicar uma verdade bíblica, cada uma delas pode conter um núcleo de verdade.

TEORIAS DA EXPIAÇÃO

TEORIA DA INFLUÊNCIA MORAL

A teoria da influência moral (também chamada teoria do amor de Deus ou exemplarismo) é geralmente atribuída a Pedro Abelardo.[40] Ao ressaltar o amor de Deus, rejeita qualquer ideia de haver em Deus uma exigência pela liquidação da dívida do pecado. Deus não exigiu pagamento pelo pecado, mas com amor perdoou graciosamente. Na encarnação e na cruz, vemos uma demonstração do amor assoberbador de Deus, visão que nos leva à gratidão e ao amor e, portanto, nos incita ao arrependimento, à fé e a um desejo de mudar nossa conduta. A teoria da influência moral não vê na cruz nenhum propósito ou efeito expiador.

Não devemos, porém, rejeitar esta teoria sem examiná-la, pois contém alguma verdade. Não é verdade que exemplos de coragem e bondade nos inspiram a mudar de comportamento e a ser também corajosos e bondosos? Não podemos olhar a cruz sem sentir inspiração. O conhecido hino *Ao Contemplar a Tua Cruz* dá expressão a essa teoria.

Não obstante enfatize corretamente o amor de Deus, o exemplarismo é lastimavelmente inadequado para explicar a razão da cruz. Ignora 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 (Rm 3.25,26; Hb 2.17; 1 Jo 2.2). Além disso, não demonstra como a mera emoção levará ao arrependimento. Não explica como os santos do Antigo Testamento vieram a ser salvos. Alister McGrath diz: "Talvez uma das [suas] dificuldades mais graves... seja a total ambiguidade da cruz. Se a única coisa que a cruz nos ensina é que Deus nos ama, por que Ele tratou de revelar o fato de modo tão ambíguo?"[41] Se Cristo, na cruz, nada mais fez do que nos influenciar, sua morte é mera encenação para nos comover. A Bíblia assevera muito mais do que isso.

TEORIA DO RESGATE

A teoria do resgate enfatiza a vitória de Cristo sobre Satanás. E chamada às vezes "resgate a Satanás" ou teoria dramática. 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. O maligno ficou mais do que feliz 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. Os pais da Igreja não se preocuparam com o fato de que essa transação envolveria Deus num logro (pois Ele certamente sabia o resultado final). Para eles, significava apenas que Deus era mais sábio e mais forte que Satanás. A humanidade de Jesus era a isca que escondia o anzol da sua , divindade, e o diabo a engoliu.[42] A culpa era dele, não de Deus.

Depois de Anselmo, essa teoria desapareceu, mas em anos recentes um teólogo sueco, Gustaf Aulen (1879-1978), revivificou os aspectos positivos da teoria na sua obra clássica *Chrístus Victor,* que enfatiza a verdade bíblica de que a morte de Cristo realmente derrotou o diabo (Hb 2.14; Cl 2.15; Ap 5.5). A morte e o inferno foram vencidos (1 Co 15.54-57; Ap 1.18). O Descendente da mulher esmagou a cabeça da serpente (Gn 3.15). Ver a expiação como a vitória sobre todas as forças do mal deve ser sempre parte vital da nossa proclamação vitoriosa do Evangelho.[43] Não devemos descartar aquela verdade, embora rejeitemos a ideia que Deus usasse de astucioso engano para levar Satanás à derrota.

TEORIA DA SATISFAÇÃO

Anselmo[44] propôs uma teoria que deu forma a quase totalidade do pensamento católico e protestante sobre o assunto até ao tempo presente. Escreveu, em parte contra os judeus de seus dias, que negavam uma encarnação genuína, seu tratado *Cur Deus Homo* ("Por que Deus se Tornou Homem"). Oferece uma das primeiras e bem-pensadas teorias da expiação, usualmente chamada teoria da satisfação.[45] Diz que as pessoas, ao pecarem, ultrajam a honra do Deus soberano e infinito. A ofensa contra um soberano não pode passar sem castigo, e exige satisfação.[46] Mas como poderemos nós pagar essa multa se o Soberano ultrajado é o Deus infinito[7] Ao mesmo tempo, o amor de Deus pleiteia em favor do pecador. Como o aparente conflito em Deus será resolvido? Nós cometemos o pecado, e por isso devemos uma satisfação. Porém, 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.

A teoria da satisfação apresenta muitos aspectos recomendáveis. Focaliza sua atenção naquilo que Deus (e não Satanás) exige na expiação. Adota um conceito muito mais profundo da gravidade do pecado que as teorias da influência moral e do resgate. Propõe uma teoria da satisfação, ideia esta que explica mais adequadamente as questões bíblicas.

Mas a teoria da satisfação apresenta também suas fraquezas. Torna Deus um senhor feudal cujos vassalos o desonraram gravemente. E Ele não pode deixar tal coisa passar sem castigo, para conservar sua posição. Anselmo deixou de levar em conta a possibilidade de que um soberano pudesse ser misericordioso sem prejudicar sua posição de superioridade. A teoria parece

subentender um conflito entre os atributos de Deus, o que a Bíblia não pode confirmar. Além disso, assume uma dimensão quantitativa: sendo os pecados virtualmente infinitos em número e na sua natureza - porque cometidos contra um Deus infinito - sacrifício também deve ser quantitativa e qualitativamente infinito. Embora esta explicação não deva ser totalmente rejeitada, a ênfase bíblica não recai numa transação comercial, mas na ação de um Deus amoroso e gracioso. Não somos simples circunstantes a receber os benefícios indiretos de uma transação realizada entre Deus e seu Filho. Somos, sim, a razão de tudo isso. Embora a teoria de Anselmo tenha suas fraquezas, estas não anulam o sentido fundamental - uma expiação que presta contas.

TEORIA GOVERNAMENTAL

A teoria governamental deve sua origem a Hugo Grotius (1583-1645), jurista, estadista e teólogo holandês. Ele considerava Deus um Legislador que tanto promulga quanto sustenta as leis do Universo. A Lei é o resultado da vontade de Deus, e Ele tem a liberdade para "alterá-la ou até mesmo ab-rogá-la". A Lei declara inequivocamente: "A alma que pecar, essa morrerá". A justiça rigorosa exige a morte eterna dos pecadores.

Como poderia Deus impor respeito à Lei e, ao mesmo tempo, demonstrar clemência aos pecadores? Perdoá-los simplesmente, o que Ele poderia ter feito, não sustentaria a Lei. Ele mesmo a sustentou, não aplacando um princípio de ira judicial em sua natureza, mas apresentando a morte de Cristo como "um exemplo público da profundidade do pecado e de até que ponto Deus iria para sustentar a ordem moral-do Universo".[47] 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. Assim, o enfoque primário não era a salvação dos pecadores, mas a guarda da Lei. Na cruz, Deus mostrou que pode abominar a ilegalidade e, ao mesmo tempo, manter a Lei e perdoar os iníquos.

Embora a teoria governamental contenha um núcleo de verdade, pois "a penalidade imposta a Cristo também é instrumento para garantir os interesses do governo divino",[48] não expressa o âmago do ensino bíblico, e nisso vemos a objeção principal. Ela presta um desserviço a muitas passagens bíblicas que, interpretadas no sentido mais óbvio, indicariam o tema da substituição na morte de Cristo (Mt 20.28; 26.28; Jo 10.14,15; 2 Co 5.21; Ef 5.25). Também deixa de explicar a razão da escolha de uma pessoa sem pecado para demonstrar o desejo de Deus em sustentar a Lei. Por que não executar o pior dos pecadores? Por que Cristo, e não Barrabás? Este último certamente seria um exemplo mais claro da profundidade do desejo que Deus sentia de demonstrar quão detestável lhe era a ilegalidade. Além disso, a teoria governamental não considera plenamente a depravação da raça. Assim como a teoria da influência moral, toma por certo que um mero exemplo bastará para nos capacitar a levar adiante um modo de vida fiel à Lei. Nada poderia estar mais distante da verdade bíblica.

TEORIA DA SUBSTITUIÇÃO PENAL

Refletindo o pensamento básico dos reformadores, o evangelicalismo afirma a ideia da substituição penal para explicar o significado da morte de Cristo. Declara que Cristo suportou em nosso lugar a total penalidade que deveríamos pagar. *Ou* seja, sua morte foi vicária, totalmente em favor dos outros. Significa que Ele sofreu, não meramente para nosso benefício ou vantagem[49], mas em nosso lugar (gr. *anti* - "ao invés de", como em Mc 10.45 e 2 Co 5.14).

O Novo Testamento jamais emprega a expressão "substituição penal", mas de todas as teorias esta parece representar mais adequadamente os ensinos da Bíblia. Leva a sério a Bíblia, que retrata a santidade e a justiça de Deus expressa na sua ira judicial. Considera plenamente o que a Bíblia diz a respeito de nossa depravação e a consequente incapacidade de nos salvarmos. Aceita literalmente 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". [50]

Devemos expressar com cuidado esta opinião, porque nem todos concordam com a teoria da substituição penal. Podemos responder a algumas objeções, como as seguintes:

1. Sendo que o pecado não é externo, pode ser transferido de uma pessoa para outra? Fazer assim seria, na realidade, imoral.[51] Entenda-se, porém, que não se trata de uma transferência

mecânica de pecados, mas da identificação (a raça pecaminosa) que Cristo assumiu conosco, e diminuir-se-á a intensidade da objeção. Cristo tornou-se igual a nós, mas sem pecado. Seria possível, então, dizer também que é imoral a transferência da justiça de Cristo a nós? Precisamos compreender que Deus ***é*** o sacrifício. Em Jesus, Deus assumiu a culpa e suportou a penalidade. [52]

2. A teoria da substituição penal subentende um conflito na Deidade: Cristo, Salvador amoroso, precisa arrancar o perdão do punho cerrado de um Pai irado, cuja justiça está acima do seu amor. A verdade, porém, é que as Escrituras claramente excluem essa dupla objeção. O Pai amou tanto ao mundo que enviou o Filho. João diz: "Nisto está a caridade: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho para propiciação pelos nossos pecados" (1 Jo 4.10). João 3.36 diz: "Aquele que crê no Filho tem a vida eterna, mas aquele que não crê no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus sobre ele permanece". O amor e a ira aparecem juntos com relação ao envio de Jesus a Terra. Nenhuma dessas qualidades aparece acima da outra.

3. A teoria da substituição minimiza 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. Embora haja nesta objeção alguma verdade, é falha por não reconhecer que a obra expiadora de Cristo é o próprio perdão de Deus, onde Ele demonstra que é perdoador e que realmente perdoa. Os que levantam objeções à teoria da substituição penal precisam reconhecer as implicações de semelhante decisão. Quem realmente suporta a penalidade pelo pecado: Cristo ou nós? Precisamos decidir entre os dois caminhos da redenção. O Cristianismo é uma religião de redenção? Se não for, onde está a nossa esperança? Caso afirmativo, fica implícita a substituição. [53]

ASPECTOS DA OBRA SALVÍFICA DE CRISTO

O SACRIFÍCIO

Embora algumas ideias já tenham sido estudadas, faz-se necessário examinar mais de perto alguns aspectos da obra redentora de Cristo. Várias palavras bíblicas a caracterizam. Ninguém que leia as Escrituras de modo perceptivo pode fugir à realidade de que o sacrifício está no âmago da redenção, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. A figura de um cordeiro ou cabrito sacrificado como parte do drama da salvação e da redenção remonta à Páscoa (Ex 12.1-13). Deus veria o sangue aspergido e "passaria por cima" daqueles que eram protegidos por sua marca. 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 (isto é: "Sacrifico isto em meu lugar").

Embora não se deva forçar demais as comparações, a figura é claramente transferida a Cristo no Novo Testamento.[54] João Batista apresentou-o, anunciando: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29). Em Atos 8, Filipe aplica às boas novas a respeito de Jesus a profecia de Isaías que diz que o Servo seria levado como um cordeiro ao matadouro (Is 53.7). Paulo se refere a Cristo como "nossa páscoa" (1 Co 5.7). Pedro afirma que fomos redimidos "com o precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro imaculado e incontaminado" (1 Pe 1.19). Até mesmo nas regiões celestiais, o Leão da tribo de Judá era louvado e adorado como o Cordeiro que fora morto (Ap 5). Embora alguns possam achar "sanguinário" o conceito do sacrifício, removê-lo arranca da Bíblia o seu próprio âmago.

Os termos "propiciação" e "expiação" relacionam-se estreitamente com o conceito de sacrifício e procuram informar o efeito do sacrifício de Cristo. No Antigo Testamento, refletem *kippere* seus derivados; no Novo, *hilaskomai* e seus derivados. Os dois grupos de palavras significam "aplacar", "pacificar" ou "conciliar" (isto é, propiciar) e "encobrir com um preço" ou "fazer expiação por" (a fim de remover pecado ou ofensa da presença de alguém: expiar). As vezes 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. Por exemplo, podemos tomar uma decisão teológica a respeito do que a Bíblia quer dizer com ira de Deus. Precisa ela ser aplacada?

Colin Brown refere-se a um "amplo segmento de estudiosos bíblicos que sustentam que o sacrifício na Bíblia tem mais a ver com a expiação que com a propiciação". G. C. Berkouwer

refere-se à declaração de Adolph Harnack, no sentido de a ortodoxia conferir em Deus o "horrível privilégio" de não ter "condições de perdoar por amor". Leon Morris assim expressa o consenso geral dos evangélicos: "O ensino bíblico consistente é que o pecado do homem tem incorrido na ira de Deus... evitada pela oferta expiadora de Cristo. Deste ponto de vista, sua obra salvífica é corretamente chamada propiciação". Nem a Septuaginta nem o Novo Testamento esvaziaram o pleno significado de *hilaskomai* como "propiciação". [55]

A Bíblia abandona a crueza frequentemente associada à propiciação nos rituais pagãos. O Senhor não é uma divindade malévola e caprichosa, cuja natureza permanece tão inescrutável que nunca se sabe como Ele agirá. Mas sua ira não deixa de ser uma realidade. A Bíblia, no entanto, ensina que Deus, em seu amor, misericórdia e fidelidade às suas promessas, forneceu os meios pelos quais a sua ira seria aplacada. No caso do ensino neotestamentário, Deus não somente *forneceu* os meios como também *veio a sê-los.* 1 João 4.10 diz: "Nisto está a caridade: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em quem ele nos amou e enviou seu Filho para propiciação [gr. *hilasmos]* pelos nossos pecados".[56]

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. [57]

Uma pergunta pode surgir. Se Jesus suportou a penalidade da nossa culpa ao tomar sobre si a ira de Deus e cobrir o nosso pecado, teria sofrido exatamente as mesmas consequências e o mesmo tipo e grau de castigo que aqueles em favor dos quais morreu sofreriam cumulativamente? Afinal de contas, Ele era um só, e nós somos muitos. Assim como a muitíssimas interrogações desse tipo, não há uma resposta definitiva. A Bíblia não faz nenhuma tentativa nesse sentido. Lembremo-nos, no entanto, que não temos na cruz um evento mecânico ou uma transação comercial. A obra da salvação atua no plano espiritual, e não há analogias para explicar tudo isso.

Primeiramente, o sofrimento, pela sua própria natureza, não está sujeito a cálculo matemático nem a ser pesado na balança. Em certo sentido, sofrer o pior caso de braço quebrado é sofrer todos os casos. Morrer uma só morte excruciante e agonizante é morrer todas elas. Em segundo lugar, é preciso relembrar o caráter e a natureza do sofrimento pessoal. Cristo era perfeito em santidade e, portanto, não possuía nenhum senso de culpa ou remorso pessoal, que teríamos ao saber que estávamos sofrendo o justo castigo pelos nossos pecados. Há algo de heróico na incisiva repreensão do ladrão da cruz ao seu companheiro de crimes: "Tu nem ainda temes a Deus, estando na mesma condenação? E nós, na verdade, com justiça, porque recebemos o que os nossos feitos mereciam; mas este nenhum mal fez" (Lc 23.40,41). A perfeição de Cristo não lhe diminuiu o sofrimento, e até pode tê-lo intensificado, por saber Ele que era imerecido. Sua oração, pedindo que não lhe fosse necessário "beber o cálice" não era um gesto teatral. Ele bem sabia o sofrimento que o esperava. O fato de Ele ter sofrido como Deus certamente lança luz sobre a questão. [58]

A RECONCILIAÇÃO

Diferente de outros termos bíblicos e teológicos, "reconciliação" aparece em nosso vocabulário comum. E um termo tirado do âmbito social. Todo relacionamento interrompido clama por reconciliação. O Novo Testamento ensina com clareza que a obra salvífica de Cristo é um trabalho de reconciliação. Pela sua morte, Ele removeu todas as barreiras entre Deus e nós. O grupo de palavras empregado no Novo Testamento (gr. *allassõ)* ocorre raramente na Septuaginta e é incomum no Novo Testamento, até mesmo no sentido religioso. [59] O verbo básico significa "mudar", "fazer uma coisa cessar e outra tomar o seu lugar". O Novo Testamento emprega-o seis vezes, sem referência à doutrina da reconciliação (por exemplo, At 6.14; 1 Co 15.51,52). Somente Paulo dá conotação religiosa a esse grupo de palavras. O verbo *katallassõ* e o substantivo *katallagê* transmitem com exatidão a ideia de "trocar" ou "reconciliar", da maneira como se conciliam os livros contábeis. No Novo Testamento, o assunto em pauta é primariamente o relacionamento

entre Deus e a humanidade. A obra reconciliadora de Cristo restaura-nos ao favor de Deus porque "foi tirada a diferença entre os livros contábeis".

Os textos mais relevantes são Romanos 5.9-11 e 2 Coríntios 5.16-21. Em Romanos, Paulo coloca a ênfase na certeza de salvação. Usando duas vezes a expressão "quanto mais", ele assevera que a obra de Cristo nos salvará da ira de Deus (Rm 5.9) e que quando ainda éramos inimigos (Cl 1.21-22) a sua morte nos reconciliou com Deus. Logo, o fato de Ele estar vivo garante a nossa salvação (Rm 5.10). Podemos regozijar-nos em nossa reconciliação com Deus por meio de Cristo (5.11). Se em Romanos a ênfase recai sobre o que Deus fez "por nós" em Cristo, em 2 Coríntios incide sobre Deus como agente principal da reconciliação (cf. Cl 1.19,20) .[60] O sermos novas criaturas provém de Deus "que nos reconciliou consigo mesmo por Jesus Cristo" (2 Co 5.18) e que "estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (5.19). Estes versículos enfatizam o que pode ser chamado reconciliação ativa: isto é, para que a reconciliação aconteça, a parte lesada desempenha papel primário. Se a pessoa lesada não demonstrar a disposição de acolher quem a lesou, não poderá haver reconciliação.

Observe como acontece a reconciliação nos relacionamentos humanos, entre marido e mulher, por exemplo. Se eu pecasse contra minha esposa e assim provocasse um rompimento em nossa relação, mesmo que eu tomasse a iniciativa e pedisse com sinceridade a reconciliação - com presentes, flores ou rogando de joelhos - seria necessário ela me perdoar de coração para que a restauração pudesse acontecer. Ela teria de tomar a iniciativa, pois sua atitude é fator crucial. Em Cristo, Deus nos garante que já tomou a iniciativa. Ele já nos perdoou. Agora, devemos corresponder, reconhecendo que 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.[61] Se não ocorrerem as duas ações, a reconciliação jamais acontecerá.

A REDENÇÃO

A Bíblia também emprega a metáfora do resgate ou da redenção[62] para descrever a obra salvífica de Cristo. O tema aparece muito mais frequentemente no Antigo Testamento que no Novo. O tema aparece muitas vezes no Antigo Testamento, referindo-se aos ritos da "redenção" no tocante às pessoas ou aos bens (cf. Lv 25; Rt 3 e 4, que empregam a palavra hebraica *ga'al).* O "parente redentor" funciona como um *go'el.* O próprio Javé é o Redentor (heb. *go'el)* do seu povo (Is 41.14; 43.14), e eles são os redimidos (heb. *ge'ulim,* Is 35.9; 62.12).[63] O Senhor tomou medidas para redimir (heb. *padhah)* os primogênitos (Êx 13.13-15). Ele redimiu Israel do Egito (Êx 6.6j Dt 7.8; 13.5) e também os remirá do exílio (Jr 31.11). Às vezes Deus redime um indivíduo (SI 49.15; 71.23); ou um indivíduo ora, pedindo a redenção divina (SI 26.11; 69.18). Mas a obra divina na redenção é primariamente moral no seu escopo. Em alguns textos bíblicos, a redenção claramente diz respeito aos assuntos morais. Salmos 130.8 diz: "Ele remirá a Israel de todas as suas iniquidades". Isaías diz que somente os "remidos", os "resgatados", andarão pelo chamado "O Caminho Santo" (Is 35.8-10). Diz ainda que a "filha de Sião" será chamada "povo santo, os remidos do Senhor" (62.11,12).

No Novo Testamento, Jesus é tanto o "Resgatador" quanto o "resgate"; os pecadores perdidos são os "resgatados". Ele declara que veio "para dar a sua vida em resgate [gr. *lutron]* de muitos" (Mt 20.28; Mc 10.45). Era um "livramento [gr. *apolutrõsis]* efetivado mediante a morte de Cristo, que libertou da ira retributiva de Deus e da penalidade merecida do pecado".[64] Paulo liga nossa justificação e o perdão dos pecados à redenção que há em Cristo (Rm 3.24; Cl 1.14, *apolutrõsis* nestes dois textos). Diz que Cristo "para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção" (1 Co 1.30). Diz, também que Cristo "se deu a si mesmo em preço de redenção [gr. *antilutron]* por todos" (1 Tm 2.6). O Novo Testamento demonstra claramente que Ele proporcionou a redenção mediante o seu sangue (Ef 1.7; Hb 9.12; 1 Pe 1.18-19; Ap 5.9), pois era impossível que o sangue dos touros e dos bodes tirasse os pecados (Hb 10.4). Cristo nos comprou (1 Co 6.20; 7.23, gr. *agorazõ)* de volta para Deus, e o preço foi o seu sangue (Ap 5.9).

Sendo que as palavras subentendem o livramento de um estado de escravidão mediante o pagamento de um preço, então, de que fomos libertos? A contemplação dessas coisas é motivo de grande alegria! 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 dos pecados (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" (1 Pe 2.16). *(Anomia é* a mesma palavra que Paulo usa em 2,Tessalonicenses 2.3, ao referir-se ao "homem do pecado".) O propósito de Cristo ao redimir-nos é "purificar para si um povo seu especial, zeloso de boas obras" (Tt 2.14).

Pedro diz que "fostes resgatados da vossa vã maneira de viver que, por tradição, recebestes dos vossos pais" (1 Pe 1.18). Não podemos ter certeza de quem são os "pais". Seriam pagãos, judeus, ou ambos? Ambos, provavelmente, pois o Novo Testamento considera fúteis os modos pagãos (At 14.15; Rm 1.21; Ef 4.17) e também vê certa futilidade nas práticas externas da religião judaica (At 15.10; Gl 2.16; 5.1; Hb 9.10,25,26; 10.3,4). Haverá, também, uma redenção final dos gemidos e dores da era presente quando acontecer a ressurreição, e veremos o resultado de termos sido adotados como filhos de Deus mediante a obra de Cristo na nossa redenção (Rm 8.22,23).

Os evangélicos crêem que o Novo Testamento ensina haver Cristo pago o preço pleno do resgate para nos libertar. Sua é a obra objetiva da expiação, cujos benefícios, quando aplicados a nós, não deixam nada a ser completado por nós. E uma obra definitiva, não poderá ser repetida. Uma obra incomparável, que jamais será imitada ou compartilhada por outros. [65]

O ALCANCE DA OBRA SALVÍFICA DE CRISTO

Há entre os cristãos uma diferença significativa de opiniões quanto à extensão da obra salvífica de Cristo. Por quem Ele morreu? Os evangélicos, de modo global, rejeitam a doutrina do universalismo absoluto (isto é, o amor divino não permitirá que nenhum ser humano ou mesmo o diabo e os anjos caídos[66] permaneçam eternamente separados dEle). O universalismo postula que a obra salvífica de Cristo abrange todas as pessoas, sem exceção. Além dos textos bíblicos que demonstram ser a natureza de Deus de amor e de misericórdia, o versículo chave do universalismo é Atos 3.21, onde Pedro diz que Jesus deve permanecer no Céu "até aos tempos da restauração de tudo". Alguns entendem que a expressão grega *apokastaseôs pantôn* ("restauração de todas as coisas") tem significado absoluto, ao invés de simplesmente "todas as coisas, das quais Deus falou pela boca de todos os seus santos profetas". Embora as Escrituras realmente se refiram a uma restauração futura (Rm 8.18-25; 1 Co 15.24-26; 2 Pe 3.13), não podemos, à luz dos os ensinos bíblicos sobre o destino eterno dos seres humanos e dos anjos, usar esse versículo para apoiar o universalismo.[67] Fazer assim seria uma violência exegética contra o que a Bíblia tem a dizer deste assunto.

Entre os evangélicos, a diferença acha-se na escolha entre o particularismo, ou expiação limitada (Cristo morreu somente pelas pessoas soberanamente eleitas por Deus), e o universalismo qualificado (Cristo morreu por todos, mas sua obra salvífica é levada a efeito somente naqueles que se arrependem e creem). O fato de existir uma nítida diferença de opinião entre crentes bíblicos igualmente devotos aconselha-nos a evitar a dogmatização extrema que temos visto no passado e ainda hoje. Os dois pontos de vista, cada um pertencente a uma doutrina específica da eleição, têm sua base na Bíblia e na lógica. Os dois concordam que a questão não é de aplicação. Nem todos serão salvos. Os dois concordam que, direta ou indiretamente, todas as pessoas receberão benefícios da obra salvífica de Cristo. O ponto de discórdia está na intenção divina: tornar a salvação possível a todos ou somente para os eleitos?

Os particularistas olham para os textos bíblicos que dizem que Cristo morreu pelas ovelhas (Jo 10.11, 15), pela Igreja (Ef 5.25; At 20.28) ou por "muitos" (Mc 10.45). Citam também numerosas passagens que, em seus respectivos contextos, claramente associam os que crêem à obra expiadora de Cristo (Jo 17.9; Gl 1.4; 3.13; 2 Tm 1.9; Tt 2.3; 1 Pe 2.24). Os particularistas argumentam: (1) Se Cristo morreu por todos, Deus estaria sendo injusto se alguém perecesse pelos seus próprios pecados, pois Cristo tomou sobre si a penalidade total, pelos pecados de todos. Deus não cobraria duas vezes a mesma dívida. (2) A doutrina da expiação ilimitada leva logicamente ao

universalismo, pois pensar de outra maneira lançaria dúvidas sobre a eficácia da obra de Cristo, que era para "todos". (3) A exegese e a hermenêutica sadias deixam claro que a linguagem universal nem sempre é absoluta (cf. Lc 2.1; Jo 12.32; Rm 5.18; Cl 3.11).

Os defensores do universalismo qualificado argumentam: (1) Somente este dá sentido à oferta sincera do Evangelho a todas as pessoas. Os oponentes respondem que a ordem no sentido de pregar o Evangelho a todos acha-se na Grande Comissão. Uma vez que a Bíblia ensina a eleição e não sabemos quais são os eleitos (cf. At 18.10: "Tenho muito povo nesta cidade [Corinto]"), devemos pregar a todos. Mas seria esta uma oferta genuína da parte de Deus, que diz: "Todo aquele que desejar", quando Ele sabe que isso não é realmente possível? (2) Antes da ascensão do calvinismo, o universalismo qualificado havia sido a opinião majoritária desde o início da Igreja. "Entre os reformadores, a doutrina encontra-se em Lutero, Melanchthon, Bullinger, Latimer, Cranner, Coverdale e até mesmo Calvino, em alguns de seus comentários. Por exemplo, Calvino diz... a respeito de Marcos 14.24, 'que por muitos é derramado: Com a palavra *muitos,* Marcos quer dizer, não uma mera parte do mundo, mas a raça humana inteira'".[68] (3) As acusações de que, se fosse verdade uma expiação ilimitada Deus seria injusto e que o universalismo seria a conclusão lógica, não podem ser sustentadas. Até mesmo os eleitos precisam crer para ser salvos. A aplicação da obra de Cristo não é automática. Se alguém optar por não crer, não significa que Cristo não tenha morrido por ele ou que se pode lançar suspeitas sobre o caráter de Deus.

O ponto crucial da defesa, no entanto, é não se poder facilmente desconsiderar o significado óbvio dos textos universalistas. Diz Millard Erickson: "A hipótese da expiação universal consegue levar em conta um segmento maior do testemunho bíblico com menos distorção que a hipótese da expiação limitada".[69] Por exemplo, Hebreus 2.9 diz que Jesus, pela graça de Deus, provou a morte para "todos". Fica bastante fácil argumentar que o contexto (2.10-13) não significa todos de modo absoluto, mas os "muitos filhos" que Jesus traz à glória. Semelhante conclusão, no entanto, vai além da credibilidade exegética. Além disso, há um sentido universal no contexto (2.5-8,15).[70] Quando a Bíblia diz que "Deus amou o mundo de tal maneira" (Jo 3.16) ou que Cristo é "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29) ou que Ele é "o Salvador do mundo" (1 Jo 4.14), significa isso mesmo.

Certamente a Bíblia emprega a palavra "mundo" num sentido qualitativo, referindo-se ao sistema maligno que Satanás domina. Mas Cristo não morreu em favor de um sistema. Entregou sua vida em favor das pessoas que dele fazem parte. Em texto algum do Novo Testamento, "mundo" se refere à Igreja ou aos eleitos. Paulo diz que Jesus "Se deu a si mesmo em preço de redenção por todos" (1 Tm 2.6) e que Deus "quer que todos os homens se salvem" (1 Tm 2.4). Em 1 João 2.1,2, temos uma separação explícita entre os crentes e o mundo e uma afirmação de que Jesus Cristo, o Justo, "é a propiciação" (v. 2) para ambos. H. C. Thiessen reflete o pensamento do Sínodo de Dort (1618-19): "Concluímos que a expiação é ilimitada no sentido de estar à disposição de todos; é limitada no sentido de ser eficaz somente para aqueles que crêem. Está à disposição de todos, mas é eficiente apenas para os eleitos".[71]

A ORDEM DA SALVAÇÃO

Deus, por sua infinita bondade e justiça, enviou seu Filho unigénito à cruz a fim de suportar a penalidade total do pecado e poder perdoar livremente e com justiça todos quantos comparecerem diante dEle. Como isso acontece na vida de uma pessoa? Pensar a respeito da aplicação da obra de Cristo a nós leva a considerar a chamada *ordo salutis* ("ordem da salvação"), expressão que remonta a 1737, atribuída ao teólogo luterano Jakob Karpov, embora a ideia propriamente dita seja mais antiga. Qual a ordem lógica (não a cronológica) na qual experimentamos o processo de passar de um estado pecaminoso para o da plena salvação? A Bíblia não oferece uma ordem específica, embora se ache embrionariamente em Efésios 1.11-14 e em 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.

O catolicismo romano direciona essa ordem aos sacramentos, isto é: ao batismo, no qual a pessoa experimenta a regeneração; à confirmação, na qual a pessoa recebe o Espírito Santo; à

eucaristia, a participação da presença física de Cristo; à penitência, o perdão dos pecados não-mortais; e à extrema-unção, quando a pessoa recebe a certeza da entrada no Reino de Deus.[72]

Entre os protestantes, a diferença está primariamente entre a abordagem reformada e (de modo geral) a wesleyana. A opinião que seguimos depende da nossa doutrina da depravação. Subentenderia esta uma incapacidade total, onde a pessoa necessita da obra regeneradora do Espírito Santo para tornar-se capaz de se arrepender e crer - a posição reformada? Neste caso, a ordem seria eleição, predestinação, presciência, chamamento, regeneração, arrependimento, fé, justificação, adoção, santificação e glorificação. Ou subentende que, por continuarmos a levar em nós a imagem de Deus, mesmo no estado caído, temos a capacidade de corresponder com arrependimento e fé quando Deus nos atrai a si? Neste caso, a ordem seria presciência, eleição, predestinação, chamamento, arrependimento, fé, regeneração e os demais. A diferença encontra-se na ordem dos três primeiros, que se referem à atividade de Deus na eternidade, e no posicionamento da regeneração nessa ordem. A segunda das duas ordens é o ponto de vista adotado nesse capítulo.

A ELEIÇÃO

Evidentemente, a Bíblia ensina uma escolha feita por Deus: a eleição divina. O Antigo Testamento diz que Deus escolheu Abraão (Ne 9.7), o povo de Israel (Dt 7.6; 14-2; At 13.17), Davi (1 Rs 11.34), Jerusalém (2 Rs 23.27) e o Servo (Is 42.1; 43.10). No Novo Testamento, a escolha divina inclui anjos (1 Tm 5.21), Cristo (Mt 12.18; 1 Pe 2.4,6), um remanescente de Israel (Rm 11.5) e os crentes, isto é, os eleitos, quer individual (Rm 16.13; 2 Jo 1.1,13) ou coletivamente (Rm 8.33; 1 Pe 2.9). Sempre a iniciativa é de Deus. Ele não escolheu Israel pela grandeza da nação (Dt 7.7). Jesus diz aos seus discípulos: "Não me escolhestes vós a mim, mas eu vos escolhi a vós" (Jo 15.16).[73] Paulo deixa bem claro esse fato em Romanos 9.6-24, ao declarar que Deus escolhera apenas os descendentes de Isaque para serem seus filhos (vv. 7-8) e que, antes do nascimento, Ele escolheu Jacó, e não o seu gêmeo, Esaú, "para que o propósito de Deus, segundo a eleição, ficasse firme" (v. II). [74]

Precisamos notar as ênfases de Paulo. Uma delas é que ser filho de Deus depende da livre e soberana expressão de sua misericórdia, e não de algo que sejamos ou façamos.

Paulo enfatiza a misericórdia divina que inclui os gentios juntamente com os judeus (Rm 9.24-26; 10.12). O calvinismo , entende que esse trecho bíblico afirma a doutrina de uma escolha arbitrária de Deus, que não leva em conta a responsabilidade e participação humanas. Essa, porém, não é a única possibilidade. Na mesma seção bíblica (Rm 9-11), surgem evidências da participação e responsabilidade humanas (cf. 9.30-33; 10.3-6,9-11,13,14,16; 11.20,22,23). Paulo afirma: "Deus, pois, compadece-se de quem quer e endurece a quem quer" (9.18). Diz ainda que Israel havia experimentado "o endurecimento em parte" (11.25), mas o contexto parece relacioná-lo à sua desobediência, obstinação e incredulidade (10.21; 11.20). Além disso, Paulo declara que a razão por que "Deus encerrou a todos debaixo da desobediência" é "para com todos usar de misericórdia" (11.32). Portanto, não somos forçados a uma única conclusão, isto é, a eleição incondicional. [75]

Qualquer estudo sobre a eleição deve sempre começar por Jesus. E toda conclusão teológica que não fizer referência ao coração e aos ensinos do Salvador, seja tida forçosamente por suspeita. Sua natureza reflete o Deus que elege, e em Jesus não achamos nenhum particularismo. NEle, achamos o amor. Por isso, é relevante que em quatro ocasiões Paulo vincule o amor à eleição ou à predestinação: "Sabendo, amados irmãos, que a vossa eleição [gr. *eklogên]* é de Deus" (1 Ts 1.4). "Como eleitos [gr. *eklektoi]*[16] de Deus, santos e amados..". (Cl 3.12) - nesse contexto, amados por Deus. "Como também nos elegeu [gr. *exelaxato]* nele antes da fundação do mundo... e nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, para si mesmo, segundo o beneplácito [gr. *eudokia]* de sua vontade" (Ef 1.4,5). Embora a intenção divina não esteja ausente nesta última palavra grega *(eudokia),* ela inclui também um sentido de calor que não fica tão evidente em *thelõ* ou *boulomai. A* forma verbal aparece em Mateus 3.17, onde o Pai diz: "Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo [gr. *eudokêsa]".*

Finalmente, Paulo diz: "Mas devemos sempre dar graças a Deus, por vós, irmãos amados do Senhor, por vos ter Deus elegido [gr. *heilato]* desde o princípio para a salvação, em santificação do

Espírito e fé da verdade" (2 Ts 2.13). O Deus que elege é o Deus que ama, e Ele ama o mundo. Tornar-se-ia válido o conceito de um Deus que arbitrariamente escolhe alguns e desconsidera os demais, deixando-os ir à perdição eterna, diante de um Deus que ama o mundo?

Em Jesus vemos também a presciência. Ele sabia que morreria numa cruz (Jo 12.32) e conhecia alguns pormenores de sua morte (Mc 10.33,34). Sabia que Judas o trairia (Jo 13.18-27) e que Pedro o negaria (Mc 14-19-31). Mas certamente não devemos atribuir causalidade à sua presciência. Depois de curado o coxo, Pedro declarou que os judeus em Jerusalém haviam agido na ignorância ao crucificar Jesus, mas que também a morte de Cristo cumprira o que Deus falara através dos profetas (At 3.17,18). Deus não os *levou a* crucificar Jesus, a culpa ainda era deles (At 4.27,28).[77] Portanto, quando a Bíblia liga nossa eleição à presciência (1 Pe 1.2) não devemos ver nisso a causalidade. Deus não precisa predestinar para saber de antemão. A declaração, em Romanos 8.29, de que os que Deus "dantes conheceu, também os predestinou" não apoia semelhante ideia: a presciência seria um termo sem significado.

Não poderíamos considerar a presciência e a predestinação como dois lados de uma mesma moeda? O lado de cima, a presciência, olha em direção a Deus, refletindo o que Ele sabe. Mas, no tocante a nossa parte na salvação, a Bíblia não dá o mínimo indício *do que* Deus sabia com antecedência. Se, porém, sustentarmos uma doutrina de onisciência total, sua presciência por certo incluiria o nosso arrependimento e fé em correspondência ao seu chamamento. Esta declaração, não compromete a atuação soberana de Deus, na tentativa de fazê-la depender de alguma coisa que fazemos. Mas se a Bíblia não declara *o que* Deus conheceu de antemão, claramente se refere a *quem* (Rm 8.29). A predestinação, o lado de baixo da moeda, olha em direção aos seres humanos e demonstra a operação soberana da vontade de Deus. [78]

Além disso, têm-se dito que o verbo "conhecer de antemão" (gr. *proginõskõ)* sugere algo mais que a mera cognição mental. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento empregam a palavra "conhecer" para referir a intimidade do relacionamento entre marido e mulher (Gn 4.1; Lc 1.34) e para conhecer aquilo que vai além de meros fatos a respeito de uma pessoa. O Senhor, falando através de Amós, diz a Israel: "... a vós somente conheci" (3.2). Paulo disse: "... para conhecê-lo [Cristo]" (Fp 3.10). Ao dirigir-se aos "pais", João diz que "já conhecestes aquele que é desde o princípio" (1 Jo 2.13,14). Estes exemplos por certo demonstram que "conhecer", na Bíblia, pode incluir amor e relacionamento. Poderíamos, então, ver na presciência de Deus sobre nós uma expressão de seu amor e solicitude? E Deus ama a todas as pessoas no mundo. Ele realmente possui presciência cognitiva de todos os pensamentos e ações de todas as pessoas. Quando, porém, a Bíblia se refere àqueles que creem no seu Filho, a presciência é aplicada a eles e a eles somente. Um Pai amoroso apresenta uma Noiva ao seu Filho amado. [79]

Aqueles que Deus conheceu de antemão (Rm 8.29; 1 Pe 1.1), Ele os elegeu em Cristo[80] (Ef 1.4) e os predestinou "para serem conformes à imagem de seu Filho" (Rm 8.29) e "para louvor da sua glória" (Ef 1.11,12). Em consonância ao seu propósito soberano e amoroso assim expresso: "... não querendo que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se" (2 Pe 3.9), Ele chama as pessoas a si mesmo (Is 55.1-8; Mt 11.28). No Antigo Testamento, o chamamento divino tinha a ver em primeiro lugar com o povo de Israel, a partir de Abraão, seu ancestral. No Novo Testamento, o chamamento veio a ser mais universal e individualista, primariamente com o propósito salvífico, embora seja diferente a ênfase. Às vezes o chamamento refere-se à (1) conclamação para seguir a Jesus (Mt 4.21; Mc 2.14, 17; cf. Lc 18.22); (2) a uma chamada divina, ativa e interior, quando se refere aos crentes (Rm 8.30; Ef 4.1; 2 Tm 1.9); (3) a uma descrição daqueles que correspondem (ou seja, "os que são chamados" [1 Co 1.24]); ou (4) ao propósito para o qual Deus os chamou (por exemplo, para serem "santos" [Rm 1.7; 1 Co 1.2]).

Ao concluir a parábola das bodas (Mt 22.1-14), Jesus disse que "muitos são chamados [gr. *klêtoi],* mas poucos,, escolhidos [gr. *eklektoi]"* (v. 13), num contexto que certamente tem em vista o destino eterno (v. 13). "Demonstra que, pelo menos do ponto de vista da resposta humana, o círculo dos chamados e o dos eleitos não coincidem necessariamente entre si".[81] A própria palavra "chamada" subentende uma resposta, e, se correspondermos a ela, tornamo-nos eleitos de Deus. Se o propósito eterno de Deus estiver em perspectiva (cf. Ef 1.4), estaremos entre os eleitos.

Quando Deus nos chama para si, visando a salvação, é sempre uma chamada da graça, independente de qualquer distinção que façamos entre a graça "preveniente"[82] e a graça "eficaz".

Poderemos resistir a essa chamada graciosa? O calvinismo ensina que não, pois a operação de Deus sempre alcança os seus propósitos. Sua graça é eficaz. Assim como Deus chamou irresistivelmente a criação à existência, também Ele chama irresistivelmente as pessoas à redenção. Se aceitarmos a *ordo salutis,* proposta pelos calvinistas, na qual a regeneração segue o chamamento, mas antecede o arrependimento e a fé, certamente a graça é irresistível. A pessoa já nasceu de novo. A ideia de resistir, em semelhante caso, já não faz sentido.

Poder-se-ia afirmar, então, que a expressão "graça irresistível" é tecnicamente imprópria? Parece ser um oximoro, como "bondade cruel", porque a própria natureza da graça subentende que um dom gratuito é oferecido, e tal presente pode ser aceito ou rejeitado. E assim acontece, mesmo sendo o presente oferecido por um Soberano gracioso, amoroso e pessoal. E sua soberania não será ameaçada ou diminuída se recusarmos o dom gratuito. Este fato é evidente no Antigo Testamento. O Senhor diz: "Estendi as mãos todo o dia a um povo rebelde" (Is 65.2). E: "chamei, e não respondestes; falei, e não ouvistes" (Is 65.12). Os profetas deixam claro que quando o povo não acolhia bem as expressões da graça de Deus, nem por isso ficava ameaçada a sua soberania. Estêvão fustiga os seus ouvintes: "Homens de dura cerviz e incircuncisos de coração e ouvido, vós sempre resistis ao Espírito Santo; assim, vós sois como vossos pais" (At 7.51). Parece claro que Estêvão tinha em vista a resistência à obra do Espírito Santo, que queria levá-los a Deus. O fato de alguns deles (inclusive Saulo de Tarso) terem crido posteriormente não serve como evidência em favor da doutrina da graça irresistível. [83]

Além disso, necessário é dizer que, fosse impossível resistir à graça de Deus, os incrédulos pereceriam, não por não quererem corresponder, mas por não poderem. A graça de Deus não seria eficaz para eles. Neste caso, Deus pareceria mais um soberano caprichoso que brinca com os seus súditos que um Deus de amor e graça. Sua promessa: "todo aquele , que quer" seria uma brincadeira de inigualável crueldade, pois Ele é quem estaria brincando. Mas o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo não brinca conosco. Quando os braços de nosso Senhor Jesus Cristo se estenderam na cruz, Ele abrangeu a todos, pois Deus ama o mundo. Deus *é* amor, e a própria natureza do amor subentende que ele pode ser resistido ou rejeitado. Pela sua própria natureza, o amor é vulnerável. Não lhe diminuímos a magnífica grandeza ou a soberania se cremos possível recusar seu amor e graça, que buscam atrair todas as pessoas a si mesmos. A situação é a inversa. Deus, cujo amor anseia que todos cheguem a Ele mas não os obriga irresistivelmente a vir e cujo coração fica magoado com a recusa, forçosamente é de uma grandeza que ultrapassa a nossa imaginação.[84]

Há somente uma resposta apropriada a tamanho amor: arrepender-nos e crer. Claro está que não podemos produzir tais ações sem a capacitação divina. Por outro lado, não são produzidas em nós sem o nosso consentimento. Evitemos as expressões extremadas do sinergismo (a "operação em conjunto") edomonergismo (a"operaçãoisolada"). Omonergismo 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. A conversão é uma obra que somente Deus leva a efeito. Se o pecador optar por arrepender-se e crer, Deus é o único agente ativo. Se o pecador optar por não se arrepender ou não crer, a culpa é inteiramente deste.

Formas extremadas de sinergismo remontam a Pelágio, que negava a depravação essencial da humanidade. Na sua expressão evangélica moderada, entretanto, remonta a Armínio e, de modo mais expressivo, a Wesley, sendo que estes dois teólogos enfatizavam nossa capacidade de escolher livremente, mesmo nas questões que afetam o nosso destino eterno. Somos depravados; no entanto, nem mesmo os mais depravados entre nós perderam totalmente a imagem de Deus. O sinergista evangélico afirma que somente Deus salva, mas acredita que as exortações universais ao arrependimento e à fé fazem sentido apenas se pudermos, na realidade, aceitar ou rejeitar a salvação. A salvação provém inteiramente da graça de Deus, mas declarar este fato não exige que diminuamos a nossa responsabilidade quando confrontados pelo Evangelho.

O ARREPENDIMENTO E A FÉ

O arrependimento e a fé são os dois elementos essenciais da conversão. Envolvem uma "virada contra" (o arrependimento) e uma "virada para" (a fé). As palavras primárias, no Antigo Testamento, para expressar a ideia de arrependimento são *shuv* ("virar para trás", "voltar") e

nicham ("arrepender-se", "consolar"). *Shuv* ocorre mais de cem vezes no sentido teológico, seja quanto ao desviar-se de Deus (1 Sm 15.11; Jr 3.19), seja no sentido de voltar para Deus Q r 3.7; Os 6.1). A pessoa também pode desviar-se do bem (Ez 18.24, 26) ou desviar-se do mal (Is 59.20; Ez 3.19), isto é, arrepender-se. O verbo *nicham* tem um aspecto emocional que não fica evidente em *shuv;* mas ambas as palavras transmitem a ideia do arrependimento.

O Novo Testamento emprega *epistrephõ* no sentido de "voltar-se" para Deus (At 15.19; 2 Co 3.16) e *metanoeõ/ metanoia* para a idéia de "arrependimento" (At 2.38; 17.30; 20.21; Rm 2.4). Utiliza-se de *metanoeõ* para expressar o significado de *shuv,* que indica uma ênfase à mente e à vontade. Mas também é certo que *metanoia,* no Novo Testamento, é mais que uma mudança intelectual. Ressalta o fato de uma reviravolta da pessoa inteira, que passa a operar uma mudança fundamental de atitudes básicas.

Embora o arrependimento por si só não possa nos salvar, é impossível ler o Novo Testamento sem tomar consciência da ênfase deste sobre aquele. Deus "anuncia agora a todos os homens, em todo lugar, que se arrependam" (At 17.30). A mensagem inicial de João Batista (Mt 3.2), de Jesus (Mt 4.17) e dos apóstolos (At 2.38) era "Arrependei-vos!"[85] Todos devem arrepender-se, porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus (Rm 3.23).

Embora o arrependimento envolva as emoções e o intelecto, é a vontade que está mais profundamente envolvida. Quanto a isso, basta citarmos como exemplos os dois Herodes. O evangelho de Marcos apresenta o enigma de Herodes Antipas, um déspota imoral que encarcerou João Batista por ter este denunciado o casamento com a esposa de seu irmão Filipe, mas ao mesmo tempo "Herodes temia a João, sabendo que era varão justo e santo" (Mc 6.20). Segundo parece, Herodes acreditava em algum tipo de ressurreição (6.16). Portanto, possuía algum entendimento teológico. Dificilmente poderíamos imaginar que João Batista não lhe tenha proporcionado uma oportunidade de se arrepender.

Paulo confrontou Herodes Agripa II com a própria crença do rei nas declarações proféticas a respeito do Messias, mas o rei não quis ser persuadido a tornar-se cristão (At 26.28). Não quis arrepender-se, embora não negasse a veracidade do que Paulo lhe dizia a respeito de Cristo. Todos nós precisamos dizer, assim como o filho pródigo: "Levantar-me-ei, e irei ter com meu pai" (Lc 15.18). A conversão subentende "voltar-se contra" o pecado, mas igualmente "voltar-se para" Deus. Embora não devamos sugerir uma dicotomia absoluta entre as duas ações (pois só quem confia em Deus dá o passo do arrependimento), não está fora de propósito uma distinção. Quando cremos em Deus e confiamos totalmente nEle, voltamo-nos para Ele.

Entre as declarações bíblicas sobre o assunto, esta é a fundamental: "Abraão creu [heb. *'aman]* no Senhor, e foi-lhe imputado isto por justiça" (Gn 15.6).[86] Moisés ligou a rebelião e desobediência dos israelitas à sua falta de confiança no Senhor (Dt 9.23,24). A infidelidade de Israel (Jr 3.6-14) forma um nítido contraste com a fidelidade de Deus (Dt 7.9; SI 89.1-8; Os 2.2,5; cf Os 2.20). A fé abrange a confiança. Podemos "depender" do Senhor ou nEle "fiar-nos" (heb. *batach)* com confiança. Quem assim fizer será bem-aventurado (Jr 17.7). Alegramo-nos porque podemos confiar no seu nome (SI 33.21) e no seu amor inabalável (SI 13.5). Podemos também "refugiar-nos" (heb. *chasah)* nEle, conceito este que afirma a fé (SI 18.30; ver também Is 57.13).

No Novo Testamento, o verbo *pisteuõ* ("creio, confio") e o substantivo *pistis* ("fé") ocorrem cerca de 480 vezes.[87] Poucas vezes o substantivo reflete a ideia da fidelidade como no Antigo Testamento (por exemplo, Mt 23.23; Rm 3.3; Gl 5.22; Tt 2.10; Ap 13.10). Pelo contrário, normalmente funciona como um termo técnico, usado quase exclusivamente para se referir à confiança ilimitada (com obediência e total dependência) em Deus (Rm 4.24), em Cristo (At 16.31), no Evangelho (Mc 1.15) ou no nome de Cristo (Jo 1.12). Tudo isso deixa claro que, na Bíblia, a fé não é "um salto no escuro".

Somos salvos pela graça mediante a fé (Ef 2.8). Crer no Filho de Deus leva à vida eterna (Jo 3.16). Sem fé, não poderemos agradar a Deus (Hb 11.6). A fé, portanto, é a atitude da nossa dependência confiante e obediente em Deus e na sua fidelidade. Essa fé caracteriza todo filho de Deus fiel. E o nosso sangue espiritual (Gl 2.20).

Pode-se argumentar que a fé salvífica é um dom de Deus, até mesmo dizer que a presença de anseios religiosos, inclusive entre os pagãos, nada tem a ver com a presença ou exercício da fé. A maioria dos evangélicos, no entanto, afirma que semelhantes anseios, universalmente presentes,

constituem-se evidências favoráveis à existência de um Deus, a quem se dirigem. Seriam tais anseios inválidos em si mesmos, à parte da atividade divina direta?

Não podemos, obviamente, exercer a fé salvífica à parte da capacitação divina. Mas ensina a Bíblia que, quando cremos, estamos simplesmente devolvendo o dom de Deus? Seria necessário, para protegermos o ensino bíblico da salvação pela graça mediante a fé somente, insistir que a fé não é realmente nossa, mas de Deus? Alguns citam determinados versículos como evidências em favor de semelhante opinião. J. I. Packer diz: "Deus, portanto, é o autor de toda a fé salvífica (Ef 2.8; Fp 1.29)". H. C. Thiessen afirma que há "um lado divino da fé, e um lado humano", e então declara: "A fé é um dom de Deus (Rm 12.3; 2 Pe 1.1) outorgado soberanamente pelo Espírito de Deus (1 Co 12.9; cf. Gl 5.22). Paulo diz que todos os aspectos da salvação são um dom de Deus (Ef 2.8), e por certo a fé está incluída aí".[88]

E necessário perguntar, no entanto: Indicam todas as referências citadas inequivocamente a fé "salvífica"? Parece que Romanos 12.3 e 1 Coríntios 12.9 não se referem a ela, e Gálatas 5.22 certamente não. A fé considerada nesses versículos é a fé (ou fidelidade) demonstrada pelos crentes na contínua experiência cristã. O versículo em Efésios desperta dúvidas, porque "fé" é feminino e "isso" é neutro (em grego). Normalmente, o pronome concorda com o antecedente quanto ao seu gênero. Paulo quer dizer que a questão inteira de sermos salvos é dádiva de Deus, ao invés de conquistarmos a salvação pelas nossas boas obras. Louis Berkhof diz: "A verdadeira fé salvífica é a que tem seu centro no coração e está arraigada na vida regenerada". Poderíamos olhar para aqueles versículos de modo diferente? Por exemplo: "A fé... é a resposta do homem. E Deus quem possibilita a fé, mas a fé (o ato de crer) não é de Deus, mas do homem". A fé não é obra, mas sim a mão estendida que se abre para aceitar a dádiva divina da salvação.[89]

A REGENERAÇÃO

Quando correspondemos ao chamado divino e ao convite do Espírito e da Palavra, Deus realiza atos soberanos que nos introduzem na família do seu Reino: 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. Embora estes atos ocorram simultaneamente naquele que crê, é possível examiná-los separadamente.

A regeneração é a ação decisiva e instantânea do Espírito Santo, mediante a qual Ele cria de novo a natureza interior. O substantivo grego *(palingenesia)* traduzido por "regeneração" aparece apenas duas vezes no Novo Testamento. Mateus 19.28 emprega-o com referência aos tempos do fim. Somente em Tito 3.5 se refere à renovação espiritual do indivíduo. Embora o Antigo Testamento tenha em vista a nação de Israel, a Bíblia emprega várias figuras de linguagem para descrever o que acontece. O Senhor "tirará da sua carne o coração de pedra e lhes dará um coração de carne" (Ez 11.19). Deus diz: "Espalharei água pura sobre vós, e ficareis purificados... E vos darei um coração novo e porei dentro de vós um espírito novo... E porei dentro de vós o meu espírito e farei que andeis nos meus estatutos" (Ez 36.25-27). Deus colocará a sua lei "no seu interior e a escreverá no seu coração" (Jr 31.33). Ele "circuncidará o teu coração... para amares ao Senhor" (Dt 30.6).

O Novo Testamento apresenta a figura do ser criado de novo (2 Co 5.17) e a da renovação (Tt 3.5), porém a mais comum é a de "nascer" (gr. ***gennaõ,*** "gerar" ou "dar à luz"). Jesus disse: "Na verdade, na verdade te digo que aquele que não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus" (Jo 3.3). Pedro declara que Deus, em sua grande misericórdia; "nos gerou de novo para uma viva esperança" (1 Pe 1.3). E uma obra que somente Deus realiza. Nascer de novo diz respeito a uma transformação radical. Mas ainda se faz mister um processo de amadurecimento. A regeneração é o início do nosso crescimento no conhecimento de Deus, na nossa experiência de Cristo e do Espírito e no nosso caráter moral. [90]

A JUSTIFICAÇÃO

Assim como a regeneração leva a efeito uma mudança em nossa natureza, a justificação modifica a nossa situação diante de Deus. O termo "justificação" refere-se ao ato mediante o qual, com base na obra infinitamente justa e satisfatória de Cristo na cruz, Deus declara os pecadores condenados livres de toda a culpa do pecado e de suas conseqüências eternas, declarando-os

plenamente justos aos seus olhos. O Deus que detesta "o que justifica o ímpio" (Pv 17.15) mantém sua própria justiça ao justificá-lo, porque Cristo já pagou a penalidade integral do pecado (Rm 3.21-26). Constamos, portanto, diante de Deus como plenamente absolvidos.

Para descrever a ação de Deus a justificar-nos, os termos empregados pelo Antigo Testamento (heb. ***tsaddíq:*** Ex 23.7; Dt 25.1; 1 Rs 8.32; Pv 17.15) e pelo Novo Testamento (gr. ***dikaioõ:*** Mt 12.37; Rm 3.20; 8.33,34) sugerem um contexto judicial e forense. Não devemos, no entanto, considerá-la uma ficção jurídica, ***como se estivéssemos*** justos sem, no entanto sê-lo. Por estarmos nEle (Ef 1.4, 7, 11), Jesus Cristo tornou-se a nossa justiça (1 Co 1.30). Deus credita ou contabiliza (gr. ***logizomai)*** sua justiça em nosso favor. Ela é imputada a nós.

Em Romanos 4, Paulo cita dois exemplos do Antigo Testamento como argumento em favor da justiça imputada. A respeito de Abraão, diz que "creu ele no Senhor, e foi-lhe imputado [heb. ***chashav]*** isto por justiça" (Gn 15.6). Isto ocorreu antes de Abraão ter obedecido a Deus no tocante à circuncisão, sinal da aliança. De modo talvez ainda mais dramático, Paulo cita Salmos 32.2, no qual Davi pronuncia uma bênção sobre "o homem a quem o Senhor não imputa maldade" (Rm 4.8; ver também 2 Co 5.19). Já é glorioso receber em nossa conta corrente a retidão de uma pessoa perfeita, independente de qualquer bem que porventura façamos. Mas é ainda mais glorioso não sermos considerados culpados de nossos pecados e más ações. Deus, ao nos justi' ficar, tem graciosamente feito as duas coisas - e de modo lícito, pois o sacrifício de Cristo pagou o preço.

Como ocorre a justificação, em relação ao crente? A Bíblia deixa duas coisas bem claras. Em primeiro lugar, não é por causa de nenhuma boa obra de nossa parte. Realmente, "Cristo morreu debalde" se a justiça provém da obediência à Lei (Gl 2.21). Quem procura ser justificado mediante a Lei está sujeito à maldição (Gl 3.10), foi "separado de Cristo" e "caiu da graça" (Gl 5.4). Quem imagina estar mais justificado depois de servir ao Senhor durante cinco ou 55 anos ou pensa que boas obras obtêm mérito diante de Deus, deixou de compreender o ensino bíblico.

Em segundo lugar, no próprio âmago do Evangelho encontra-se a verdade de que a justificação tem sua origem na livre graça de Deus (Rm 3.24) e sua provisão no sangue que Cristo derramou na cruz (Rm 5.19), e nós a recebemos mediante a fé (Ef 2.8). É comum, quando ocorre a idéia da justificação no Novo Testamento, a fé (ou o crer) achar-se ligada a ela (cf. At 13.39; Rm 3.26,28,30; 4.3,5; 5.1; Gl 2.16; 3.8). A fé nunca é o fundamento da justificação. O Novo Testamento jamais afirma que a justificação é *dia pistin* ("em troca da fé"), mas sempre *dia pisteos,* ("mediante a fé"). A Bíblia não considera meritória a fé, mas simplesmente como a mão vazia estendida para aceitar o dom gratuito de Deus. A fé tem sido sempre o meio de se receber a justificação, mesmo no caso dos santos do Antigo Testamento (cf.- Gl 3.6-9).

Tendo sido justificados pela graça, mediante a fé, experimentamos grandes benefícios de agora em diante. "Temos paz com Deus" (Rm 5.1) e estamos preservados "da ira de Deus" (Rm 5.9). Temos a certeza da glorificação final (Rm 8.30) e a libertação presente e futura da condenação (Rm 8.33,34; ver também 8.1). A justificação nos toma "herdeiros, segundo a esperança da vida eterna" (Tt 3.7). Em louvor à justificação, Charles Wesley escreveu:

> Não temo agora a condenação;
> Sou do Senhor e Ele é meu;
> Vivo em Jesus minha salvação,
> Vestido da justiça que vem de Deus.[91]

A ADOÇÃO

Deus, no entanto, vai além de nos colocar em situação correta diante dEle. Conduz-nos também a um novo relacionamento, pois nos adota em sua família. A "adoção", um termo jurídico, é o ato da graça soberana mediante o qual Deus concede todos os direitos, privilégios e obrigações da afiliação àqueles que aceitam Jesus Cristo. Embora o termo não apareça no Antigo Testamento, a idéia se acha ali (Pv 17.2). A palavra grega *huiothesia,* "adoção", aparece cinco vezes no Novo Testamento, somente nos escritos de Paulo e sempre no sentido religioso. Ressalve-se que, ao

sermos feitos filhos de Deus, não nos tornamos divinos. A divindade pertence ao único Deus verdadeiro.[92]

A doutrina da adoção, no Novo Testamento, leva-nos, desde a eternidade passada e através do presente, até a eternidade futura (se for apropriada semelhante expressão). Paulo diz que Deus "nos elegeu nele [em Cristo] antes da fundação do mundo" e "nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo" (Ef 1.4,5). Diz também, a respeito de nossa experiência presente: "Porque não recebestes o espírito de escravidão, para, outra vez, estardes em temor, mas recebestes o espírito[93] de adoção de filhos *[huiothesia],*[94] pelo qual clamamos [em nosso próprio idioma]: *Aba* [aramaico: Pai], Pai [gr. *ho* patêr]" (Rm 8.15). Somos plenamente filhos, embora ainda não sejamos totalmente maduros. Mas, no futuro, ao deixarmos de lado a mortalidade, receberemos "a adoção, a saber, a redenção do nosso corpo" (Rm 8.23). A adoção é uma realidade presente, mas será plenamente realizada na ressurreição dentre os mortos.[95] Deus nos concede privilégios de família mediante a obra salvífica do seu Filho incomparável, daquEle que não se envergonha de nos chamar irmãos (Hb 2.11).

A PERSEVERANÇA

Se a doutrina da eleição provoca a ira dos incrédulos, entre os crentes a doutrina da perseverança surte o mesmo efeito. As caricaturas que os proponentes das várias opiniões pintam dos conceitos de seus oponentes usualmente não têm base na realidade. Alguns da persuasão wesleyana-arminiana insistem acreditarem os calvinistas que, uma vez salvos, podem cometer os pecados que quiserem, tantas vezes quantas quiserem, e ainda continuarem salvos-como se acreditassem que a obra santificadora do Espírito e da Palavra não os afeta. Por outro lado, calvinistas insistem que os wesleyanos-arminianos acreditam que qualquer pecado cometido compromete a salvação, de modo que "caem dentro e fora" da salvação cada vez que pecam-como se acreditassem que o amor, paciência e graça de Deus são tão frágeis que rompem à mínima pressão. Qualquer pessoa bíblica e teologicamente alerta reconhecerá a mentira em cada uma dessas caricaturas. A presença de extremos tem levado a generalizações lastimáveis.[96]

Naturalmente, é impossível aceitar como igualmente verdadeiras as posições calvinista e wesleyana. Ou a Bíblia oferece à pessoa verdadeiramente salva a garantia de que, por mais longe que se afaste da prática do cristianismo bíblico, não se apartará definitivamente da fé, ou essa garantia não existe. Ambas as posições não podem ser verdadeiras.[97] Mas é possível buscar uma orientação bíblica mais equilibrada.

Biblicamente, perseverança não significa que todo aquele que professar a fé em Cristo e se tornar parte de uma comunidade de crentes tem a segurança eterna. Em 1 João 2.18,19, lemos que o surto de "anticristos" demonstra que "é já a última hora. Saíram de nós, mas não eram de nós; porque, se fossem de nós, ficariam conosco; mas isto é para que se manifestasse que não são todos de nós". Este é um dos textos prediletos dos calvinistas, para apoiar o argumento de que os que "saem" da fé a ponto de se perderam eram apenas crentes nominais. Alguns argumentam que Simão, o mago (At 8.9-24), é um exemplo de semelhante pessoa. Os não-calvinistas não prestam nenhum serviço à sua posição teológica quando procuram diminuir o impacto dessas declarações. Nem todas as pessoas em nossas igrejas e nem todos os que oferecem evidências exteriores de fé são crentes de verdade. Jesus disse a alguns que reivindicavam possuir poderes espirituais extraordinários (e Ele não negava o fato) nunca os haver conhecido (Mt 7.21-23). Declarações desse tipo não visam aterrorizar o coração do crente genuíno e sincero, mas advertir aqueles que dependem de realizações exteriores para ter a certeza da salvação.

De acordo com as Escrituras, a perseverança refere-se à operação contínua do Espírito Santo, mediante a qual a obra que Deus começou em nosso coração será levada a bom termo (Fp 1.6). Parece que ninguém, seja qual for a sua orientação teológica, é capaz de levantar objeções a semelhante declaração. E gostaríamos que o assunto pudesse ser deixado como está. Porém, tendo em vista a necessidade da exegese da bíblica com integridade, tal desejo revela-se impossível. O que diz a Bíblia, especificamente, a esse respeito?

Há relevante apoio, no Novo Testamento, à posição calvinista. Jesus não perderá nada de tudo quanto Deus lhe deu (Jo 6.38-40). As ovelhas jamais perecerão (10.27-30). Deus sempre atende as orações de Jesus (11.42), e Ele orou ao Pai que guardasse e protegesse os seus seguidores (17.11).

Somos conservados por Cristo (1 Jo 5.18). O Espírito Santo em nós é o selo e a garantia da nossa redenção futura (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). Deus guardará o que confiarmos a Ele (2 Tm 1.12). Ele é poderoso para salvar em todo o tempo aqueles que nEle creem (Hb 7.24,25). O seu poder nos guarda (1 Pe 1.5). Deus em nós é maior do que qualquer coisa fora de nós (1 Jo 4-4). Que garantias grandiosas! Nenhum crente pode (nem deve) viver sem elas. E, se fosse apenas isto que o Novo Testamento tivesse a dizer, a posição do calvinismo estaria segura e inabalável.

Porém há mais. Os wesleyanos-arminianos aceitam sem hesitação a relevância e garantias dos textos supra. Mas parece que os calvinistas às vezes apelam a métodos tortuosos, na exegese e na hermenêutica, a fim de evitar as implicações de outros textos neotestamentários.[98] Não é possível apenas a apostasia formal, mas também a real (Hb 6.4-6; 10.26-31). A palavra grega *apostasia* ("apostasia", "rebelião") provém de *aphistêmi* ("partir", "ir embora") e transmite o conceito de modificar a posição em que a pessoa está de pé. Millard Erickson diz: "O escritor... está tratando de uma situação hipotética... Jesus [Jo 10.28] está nos dizendo o que *vai* acontecer: as suas ovelhas não perecerão. Então, pode-se entender que a Bíblia diz que *poderíamos* apostatar, porém, mediante o poder de Cristo para nos conservar, isso *não* nos acontecerá". [99]

Se tal pode acontecer, por que a possibilidade existiria somente em hipótese? Erickson e a maioria dos calvinistas referem-se a Hebreus 6.9 como evidência: "Mas de vós, ó amados, esperamos coisas melhores e coisas que acompanham a salvação, ainda que assim falamos". Semelhante justificativa fica sendo tênue à luz de Hebreus 6.11,12: "Mas desejamos que cada um de vós mostre o mesmo cuidado até ao fim, para completa certeza da esperança; para que vos não façais negligentes, mas sejais imitadores dos que, pela fé e paciência, herdam as promessas". Continuar na fé e na prática confirma nossa esperança e herança. E realmente possível fazer uma exegese de Hebreus 10.26-31, mesmo a despeito do v. 39, de modo a concluir que se refira meramente a uma possibilidade lógica, e não real? [100]

Prosseguindo nesse raciocínio, citemos a advertência de Jesus: "O amor de muitos se esfriará. Mas aquele que perseverar até ao fim será salvo" (Mt 24.12,13). Ele diz que olhar para trás nos torna indignos do Reino (Lc 9.62) e adverte: "Lembrai-vos da mulher de Ló" (Lc 17.32). Jesus diz ainda que, se a pessoa não permanecer nEle, será cortada (Jo 15.6; cf. Rm 11.17-21; 1 Co 9.27). Paulo diz que podemos ser alienados de Cristo e cair da graça (Gl 5.4); que alguns naufragaram na fé (1 Tm 1.19); que alguns abandonarão (gr. *aphistêmi)* a fé (1 Tm 4.1); e que "se o negarmos, também ele nos negará" (2 Tm 2.12). O escritor aos Hebreus diz que "a casa [de Deus] somos nós, se tão-somente conservarmos firme a confiança e a glória da esperança até ao fim" (3.6); que devemos cuidar para que ninguém entre nós tenha "um coração mau e infiel, para se apartar [gr. *aphistamai]* do Deus vivo" (3.12); e que "nos tornamos participantes de Cristo, se retivermos firmemente o princípio da nossa confiança até ao fim" (3.14).

Pedro menciona aqueles que "depois de terem escapado das corrupções do mundo, pelo conhecimento do Senhor e Salvador Jesus Cristo, forem outra vez envolvidos nelas e vencidos, tornou-se-lhes o último estado pior do que o primeiro. Porque melhor lhes fora não conhecerem o caminho da justiça do que, conhecendo-o, [101] desviarem-se do santo mandamento que lhes fora dado. Deste modo, sobreveio-lhes o que por um verdadeiro provérbio se diz: O cão voltou ao seu próprio vômito; a porca lavada, ao espojadouro de lama" (2 Pe 2.20-22).

João diz que a vida eterna não é possessão do crente, independente de ele ter a Cristo (1 Jo 5.11,12). O Pai "deu também ao Filho ter a vida em si mesmo" no mesmo sentido em que o Pai tem vida por seu próprio direito e natureza (Jo 5.26). A nós não foi concedido esse direito. A vida eterna é a vida de Cristo em nós, e nós a possuímos somente à medida que estamos "em Cristo".

Os calvinistas, dizendo que essas advertências são essencialmente hipotéticas para os crentes verdadeiros, empregam várias ilustrações. Erickson refere-se a pais que temem que seus filhos saiam correndo para a rua e sejam atropelados por um automóvel. Eles têm duas opções: construir um muro alto que impossibilite a saída de dentro do quintal (mas isto restringiria a liberdade da criança); ou podem advertir a criança contra o perigo de sair correndo para a rua (neste caso, a criança poderia fazer isso, mas não o fará). Se, porém, os automóveis (os perigos) realmente não existem, e se a criança sabe disso, funcionará realmente a advertência como dissuasão? [102]

Permita-me uma outra analogia. Vamos imaginar que estamos dirigindo nosso carro pela estrada, à noite. Em diferentes trechos, passamos por sinais de advertência: "Curva fechada!"

"Ponte caída!" "Deslizamento!" "Estrada estreita e sinuosa!" "Declive forte!" "Obras na estrada!" E nenhum desses perigos acaba surgindo. Iremos pensar que foi uma brincadeira de mau gosto, ou algum louco colocou aqueles sinais. De que maneira seriam advertências, se não correspondessem à realidade?

Os calvinistas argumentam ter a certeza da salvação em virtude de sua posição teológica, ao contrário dos wesleyanos-arminianos. Mas seria essa a verdade? Tendo em vista passagens bíblicas como os capítulos 6 e 10 de Hebreus e as demais mencionadas, como podem os calvinistas alegar maior certeza de salvação que os arminianos? Como poderão ter certeza de estar entre os eleitos antes de chegar ao Céu? Se a pessoa pode chegar tão perto do Reino quanto descrito na Epístola aos Hebreus, em 2 Pedro e em Mateus 7.22 e ainda não estar "dentro" do Reino, de onde provém essa certeza maior? Na realidade, a certeza da salvação dada a todos os crentes verdadeiros mediante o Espírito Santo que em nós habita, é que, pela graça mediante a fé, estamos em Cristo, nossa redenção e justiça. E, estando nEle, temos a segurança eterna. Esta verdade aplica-se aos calvinistas e também aos wesleyanos-arminianos. Ambos os pontos de vista concordam que não ousamos presumir, mas não precisamos ter medo. [103]

Um modo apropriado de encerrar esse capítulo é com adoração, usando as palavras do hino imortal de Isaac Watts.

Ao contemplar a tua cruz
E o que sofreste ali, Senhor,
Sei que não há, ó meu Jesus,
Um bem maior que o teu amor.

Não me desejo gloriar
Em nada mais senão em ti;
Pois que morreste em meu lugar,
Teu, sempre teu, serei aqui.

De tua fronte, mãos e pés,
De teu ferido coração,
Teu sangue, em dores tão cruéis,
Deste por minha redenção.

Ao contemplar a tua cruz,
O teu sofrer, o teu penar,
Quão leve sinto, ó meu Jesus,
A que em meus ombros vem pesar!

Tudo que eu possa consagrar
Ao teu serviço, ao teu louvor,
Em nada poderei pagar
Ao que me dás em teu amor!"

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. A Bíblia diz que Cristo é "o Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13.8); que Ele "foi entregue pelo determinado conselho e presciência de Deus" (At 2.23); e que Deus "nos elegeu nele [em Cristo] antes da fundação do mundo" (Ef 1.4). Quais as possibilidades de que o amor eterno de Deus abranja o sofrimento eterno? Poderá Deus cessar de sentir pesar pelas pessoas eternamente separadas dEle?

2. Tendo por base 2 Coríntios 5.21 (e textos bíblicos semelhantes) , alguns ensinam que a natureza de Cristo mudou-se e que, depois de sofrer no inferno como pecador, Ele teve que nascer de novo. Por que essa doutrina é antibíblica e herética?

3. Qual o ensino bíblico a respeito do relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento?

4- Qual a sua reação sentimental diante da reivindicação cristã da exclusividade no tocante à salvação eterna? Como poderá ajudar os incrédulos a compreendê-la?

5. Sabemos e cremos no que a Bíblia diz no tocante a não sermos salvos pelas boas obras (Ef 2.9), mas como poderemos evitar a armadilha de supor que nossas boas obras são meritórias?

6. Considere o ensinamento de alguns que dizem que, em dispensações diferentes, Deus tinha maneiras diferentes de levar a efeito a salvação da humanidade.

7. A Bíblia ensina que a morte de Cristo foi um resgate em nosso favor. Por que é inapropriado sequer perguntar a quem o resgate foi pago?

8. Considere a seguinte declaração: Aqueles que não levam a sério a enfermidade não se apressarão pelo caminho ao médico.

CAPÍTULO ONZE

O Espírito Santo

Mark D. McLean

A tarefa dada à Igreja do século XX é pregar a totalidade do Evangelho. O que necessitamos não é um evangelho diferente, mas a plenitude do Evangelho conforme registrado no Novo Testamento. Destacamos este fato, porque o Espírito Santo tem sido negligenciado no decurso dos séculos. Temos a tarefa de entender de novo a Pessoa e a obra do Espírito Santo, conforme reveladas na Bíblia e experimentadas na vida da Igreja hoje. A mensagem do Evangelho pleno proclama a centralidade da obra do Espírito Santo como o Agente ativo da Trindade na revelação que Deus fez de si mesmo à sua criação. A mensagem do Evangelho pleno diz que Deus hoje continua a falar e a agir, como nos tempos do Antigo e do Novo Testamento.

A mensagem do Evangelho pleno é mais que uma simples declaração de que o falar em outras línguas e os demais dons alistados na Bíblia estão à disposição do crente de hoje. No decurso da história da Igreja, tem havido surtos de fenômenos pentecostais. Muitos destes iniciaram dentro da Igreja como os movimentos de reforma e de santidade. Esses movimentos ficavam de fora da vida eclesiástica, porque não tinham acesso às Escrituras. As Bíblias custavam muito caro, e eram literalmente acorrentadas aos púlpitos das igrejas. Imaginava-se que somente os clérigos tinham o preparo e o acesso às verdades espirituais, que lhes capacitaria o estudo das Sagradas Escrituras. Sem acesso às Escrituras, as pessoas não demoravam a fazer confusão entre suas próprias emoções e a operação do Espírito Santo dentro delas. Sem a Bíblia para formar os muros ao longo do caminho único e, apertado que leva ao Céu, tais grupos não demoravam a se desviar do caminho. [1]

Uma das razões da longa duração e do sucesso do movimento pentecostal do século XX é o livre acesso à Bíblia, nossa regra infalível de fé e conduta. Reconhecemos que nossas interpretações da Bíblia são por demais e frequentemente falíveis, mesmo quando feitas com muito cuidado e oração. No entanto, sem as Escrituras como nosso guia canónico quanto à natureza e propósitos de Deus, facilmente perderíamos o caminho. [2]

A tarefa de proclamar a mensagem do Evangelho pleno não é fácil. Vivemos num mundo em que secularistas e acadêmicos teologicamente liberais de algumas das mais prestigiadas universidades têm proclamado que a crença bíblica tradicional num Deus pessoal é uma ameaça à continuidade da espécie humana. Argumentam que não existe nenhum Deus ativamente envolvido com a redenção do mundo ou dos indivíduos. Os secularistas exigem a abolição da totalidade da religião. Os teólogos liberais pedem que sejam desmontados os elementos tradicionais da fé judaico-cristã: a Bíblia, Deus e Jesus Cristo. Pretendem substituí-los ou redefini-los à luz da sua crença, segundo a qual ninguém poderá nos salvar de nós mesmos. Dizem que a continuidade da espécie humana está exclusivamente nas mãos dos seres humanos. [3]

Um dos resultados dessa cosmovisão teológica aparece no texto de Gênesis 1.2. A *The News English Bible* traduz o versículo como "um *vento poderoso* que varria a superfície das águas". A nota de rodapé diz que outros o interpretam como "o *Espírito de Deus"*. 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" para "vento", e "Deus" para "forte". Não encontro nenhum texto paralelo às Escrituras canónicas que justifique semelhante tradução. [4]

A tarefa tem-se complicado ainda mais pelos mal-entendidos a respeito da obra e da Pessoa do Espírito Santo que têm circulado (consciente ou inconscientemente) na Igreja em geral. Trata-se, entre outras coisas, de conceitos errôneos do papel do Espírito Santo no Antigo Testamento, do relacionamento dos crentes com Ele antes e depois da conversão e do batismo no Espírito Santo. O

capítulo sobre a Trindade trata da questão do posicionamento do Espírito Santo na Deidade. Muito mais do que isso não pode ser dito. Deus se tem revelado como uma Trindade. Há um só Deus, porém três Pessoas - um só Deus, e não três; nem um só Deus com perturbações do tipo múltipla personalidade. Para compreendermos a doutrina da Trindade, precisamos aceitar o fato de sermos forçados, mediante a auto-revelação de Deus na Bíblia, a desconsiderar as leis comuns da lógica. [5] A doutrina da Trindade proclama que Deus é um só, porém três; Ele é três, porém um só. Isso não significa que o Cristianismo tenha abandonado a lógica e o raciocínio. Pelo contrário, aceitamos o fato de que a doutrina da Trindade refere-se a um Ser infinito que está além da compreensão de suas criaturas finitas.

E assim, voltamos à função do Espírito Santo como agente ativo da Deidade na criação. Sem a atividade contínua de Deus, mediante o Espírito Santo, seria impossível conhecermos a Deus. Embora muitos teólogos tenham procurado descrever os atributos - ou propósitos - com base na teologia natural ou teologia escolástica,[6] não têm conseguido descrevê-los corretamente. A única maneira de se conhecer uma pessoa, inclusive o próprio Deus, é saber o que ela tem dito e feito. A Bíblia nos conta o que Deus tem dito e feito. E a obra contínua do Espírito Santo nos revela o que Ele continua a dizer e fazer hoje.

O ESPIRÍTO SANTO NAS ESCRITURAS

TÍTULOS DO ESPÍRITO SANTO

Para muitas pessoas de nossa sociedade, os nomes pessoais não têm a mesma relevância que os da literatura bíblica. Os pais dão nomes às crianças sem pensar no significado, simplesmente copiando dos parentes, amigos ou personagens públicas. Um casal pode dar o nome de Miguel a um filho, sem o mínimo conhecimento do significado original do nome ("Quem é como Deus?").[7] Os pais que têm um tio muito querido, chamado Samuel ("Seu nome é Deus"), talvez dêem o mesmo nome a um filho. Para um israelita, o nome Samuel proclamava que o portador do nome era um adorador de Deus.

Os nomes e títulos do Espírito Santo nos revelam muita coisa a respeito de quem é Deus o Espírito Santo.[8] Embora o nome "Espírito Santo" não ocorra no Antigo Testamento,[9] vários títulos equivalentes são usados. O problema teológico da personalidade do Espírito Santo gira em torno da revelação e compreensão progressivas, bem como da maneira de o leitor abordar a natureza da Bíblia. O Espírito Santo, como membro da Trindade, conforme revela o Novo Testamento, não aparece na Bíblia hebraica. Mesmo assim, o fato de a doutrina do Espírito Santo não estar plenamente revelada na Bíblia hebraica não altera a realidade da existência e obra do Espírito Santo nos tempos do Antigo Testamento. A Terra nunca foi o centro físico do Universo. Mas antes de terem as observações da criação divina - feitas por Copérnico, Galileu e outros - comprovado o contrário, tanto os teólogos quanto os cientistas dos tempos passados acreditavam que a Terra era o centro do Universo. [10]

Conforme já foi observado, ainda não houve uma revelação da parte de Deus, quer na Bíblia, quer na criação, que abrangesse a totalidade de tudo quanto Deus está dizendo ou fazendo. O modo de entender o Servo sofredor, depois da ressurreição, conforme sintetiza a explicação que Filipe fez de Isaías 53.7,8 ao eunuco etíope (At 8.26-40), não era uma revelação nova, mas um modo mais exato de compreender uma revelação antiga. [11]

O título mais frequente no Antigo Testamento é "o Espírito de Yaweh" (heb. *ruach YHWH [Yahweh]),* ou, conforme consta nas Bíblias em português, "o Espírito do Senhor". Considerando o ataque que os críticos modernos fazem à presença do Espírito Santo no Antigo Testamento, talvez devamos usar o nome pessoal de Deus, "Yahweh", ao invés do título "Senhor" (que os judeus dos tempos posteriores ao Antigo Testamento substituíram pelo nome). O que nos interessa aqui é um dos significados de *Yahweh:* "aquele que cria, ou faz existir".[12] Cada emprego do nome *Yahweh é* uma declaração a respeito da criação. O "Senhor dos Exercitos" é melhor traduzido como "aquele que cria as hostes"-tanto as hostes celestiais (as estrelas e os anjos, de acordo com o contexto) quanto as hostes do povo de Deus. O Espírito de Yahweh estava ativo na criação, conforme revela Gênesis 1.2, com referência ao "Espírito de Deus" (heb. *ruach 'elohim).*

Uma preciosa série de títulos do Espírito Santo encontra-se em João 14-16. Em 14.16 Jesus promete enviar outro Consolador ("Ajudador" ou "Conselheiro").[13] A obra do Espírito Santo como Conselheiro inclui o papel de Espírito da Verdade, que habita dentro de nós (Jo 14.16; 15.26), como aquEle que ensina todas as coisas, como aquEle que nos faz lembrar tudo quanto Cristo tem dito (14.26), como aquEle que dará testemunho de Cristo (15.26) e como aquEle que convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo (16.8).

Vários títulos do Espírito Santo podem se encontrados nas Epístolas: "o Espírito de santificação" (Rm 1.4); "o Espírito de vida" (Rm 8.2); "o Espírito de adoção de filhos" (Rm 8.15); o "Espírito Santo da promessa" (Ef 1.13); "o Espírito eterno" (Hb 9.14); "o Espírito da graça" (Hb 10.29); e "o Espírito da glória" (1 Pe 4.14).

SÍMBOLOS DO ESPÍRITO SANTO

Os símbolos oferecem quadros concretos de coisas abstratas, tais como a terceira Pessoa da Trindade. Os símbolos do Espírito Santo também são arquétipos. Em literatura, arquétipo é uma personagem, tema ou símbolo comum a várias culturas e épocas. Em todos os lugares, o vento representa forças poderosas, porém invisíveis; a água límpida que flui representa o poder e refrigério sustentador da vida a todos os que têm sede, física ou espiritual; o fogo representa uma força purificadora (como na purificação de minérios) ou destruidora (frequentemente citada no juízo). Tais símbolos representam realidades intangíveis, porém genuínas. [14]

Vento. A palavra hebraica *ruach* tem amplo alcance semântico. Pode significar "sopro", "espírito" ou "vento". E empregada em paralelo com *nephesh.* O significado básico de *nephesh* é "ser vivente", ou seja, tudo que tem fôlego. A partir daí, seu alcance semântico desenvolve-se ao ponto de referir-se a quase todos os aspectos emocionais e espirituais do ser humano vivente. *Ruach* adota parte do alcance semântico de *nephesh.* Por isso, em Ezequiel 37.5-10, achamos *ruach* traduzido como "espírito", ao passo que, em 37.14, Yahweh explica que porá em Israel o seu Espírito.

A palavra grega *pneuma* tem um alcance semântico quase idêntico ao de *ruach.* O vento, como símbolo, fala da natureza invisível do Espírito Santo, conforme revela João 3.8. Podemos ver e sentir os efeitos do vento, mas ele próprio não é visto. Atos 2.2 emprega poderosamente o vento como figura de linguagem, para descrever a vinda do Espírito Santo no dia de Pentecoste.

Agua. A água, assim como o fôlego, é necessária ao sustento da vida. Jesus prometeu rios de água viva, "e isso disse ele do Espírito" (Jo 7.39). O fôlego e a água, tão vitais na hierarquia das necessidades físicas humanas, são igual-z mente vitais no âmbito do Espírito. Sem o fôlego vivificante e as águas vivas do Espírito Santo, nossa vida espiritual não demoraria a murchar e a ficar sufocada. A pessoa que se deleita na Lei (heb. *torah* - "instrução") de Yahweh e nela medita de dia e de noite é "como a árvore plantada junta a ribeiros de águas... cujas folhas não caem" (SI 1.3). O Espírito da Verdade flui da Palavra como águas vivas, que sustentam e refrigeram o crente e o revestem de poder.

Fogo. O aspecto purificador do fogo é refletido claramente em Atos 2. Ao passo que uma brasa tirada do altar purifica os lábios de Isaías (6.6,7), no dia de Pentecoste são "línguas de fogo" que marcam a vinda do Espírito (At 2.3). Esse símbolo é empregado uma só vez para retratar o batismo no Espírito Santo. O aspecto mais amplo do fogo como elemento purificador encontra-se no pronunciamento - ou profecia - de João Batista: "Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo. Em sua mão tem a pá, e limpará a sua eira, e recolherá no celeiro o seu trigo, e queimará a palha com fogo que nunca se apagará" (Mt 3.11,12; ver também Lc 3.16,17).

As palavras de João Batista aplicam-se mais diretamente à separação entre o povo de Deus e os que têm rejeitado a Ele e ao Messias. Os que o rejeitaram serão condenados ao fogo do juízo.[15] Por outro lado, o fogo ardente e purificador do Espírito da Santidade também opera no crente (1 Ts 5.19).

Óleo. Pedro, em seu sermão diante de Cornélio, declara: "Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com virtude" (At 10.38). Citando Isaías 61.1,2, Jesus proclama: "O Espírito do Senhor é sobre mim, pois que me ungiu para evangelizar os pobres" (Lc 4.18). Desde os

primórdios, o azeite é usado primeiramente para ungir os sacerdotes de Yahweh, e depois, os reis e os profetas. O azeite é o símbolo da consagração divina do crente para o serviço no reino de Deus. Em 1 João, os crentes são advertidos a respeito dos anticristos:

E vós tendes a unção do Santo e sabeis tudo... E a unção que vós recebestes dele fica em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina todas as coisas, e é verdadeira, e não é mentira, como ela vos ensinou, assim nele permanecereis (1 Jo 2.20,27).

Receber a unção do Espírito da Verdade, que faz brotar rios de águas vivas no mais íntimo do nosso ser, reveste-nos de poder para servir a Deus. Na simbologia do Espírito Santo, a água e o óleo (azeite da unção) realmente se misturam!

Pomba. O Espírito Santo desceu sobre Jesus na forma de uma pomba, segundo o relato dos quatro evangelhos.[16] A pomba é arquétipo da mansidão e da paz. O Espírito Santo habita em nós. Ele não toma posse de nós, mas nos liga a si mesmo com amor, em contraste às correntes dos hábitos pecaminosos. Ele é manso e, nas tempestades da vida, produz paz. Mesmo ao lidar com os pecadores, Ele é suave, conforme se vê quando conclama a humanidade à vida, no belo porém tristonho apelo que se encontra em Ezequiel 18.30-32: "Vinde e convertei-vos de todas as vossas transgressões, e a iniquidade não vos servirá de tropeço. Lançai de vós todas as vossas transgressões com que transgredistes e criai em vós um coração novo e um espírito novo; pois por que razão morreríeis...? Porque não tomo prazer na morte do que morre, diz o Senhor Jeová; convertei-vos, pois, e vivei".

Os títulos e símbolos do Espírito Santo são chaves para o entendimento de sua obra em nosso favor. Vamos usá-los como palavras chaves no estudo da obra do Espírito Santo.

A OBRA DO ESPÍRITO

Há vários conceitos errôneos a respeito da obra do Espírito Santo. Alguns deles têm-se arraigado à religião popular e às doutrinas populares da Igreja em geral. A religião popular é a maneira de vivermos a nossa vida diária em Cristo. E uma mistura de elementos normativos e não-normativos. Os elementos normativos são as doutrinas bíblicas corretas a respeito daquilo que devemos crer e praticar. Os elementos não-normativos são modos errôneos de entender doutrinas bíblicas, bem como os elementos não-bíblicos que se vêm infiltrando na ambiente cultural onde vive o cristão.

Ninguém compreende plenamente o Deus infinito ou seu infinito Universo, nem conhece ou entende com perfeição cada palavra da Bíblia. Continuamos todos discípulos (literalmente: "aprendizes"). Como criaturas finitas, não devemos ter dificuldades para reconhecer que é rematada loucura alegar que compreendemos totalmente o Deus infinito. Deus ainda está trabalhando na Igreja e em cada indivíduo, para nos transformar segundo a imagem de Cristo. A doutrina da santificação *progressiva* trata diretamente dessa questão.[17] Os cristãos precisam evitar o desânimo e aceitar com alegria o desafio de conhecer e experimentar a Deus mais plenamente todos os dias.

ANTES DO DIA DE PENTECOSTES

"Tiremos totalmente de nossa mente a impressão de que o Espírito Santo não entrou no mundo antes do dia de Pentecoste".[18] Considere a profecia de Joel em 2.28,29[19] e a sua citação por Pedro, em Atos 2.17,18.

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. E também sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito.

E nos últimos dias acontecerá, diz Deus, que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos jovens terão visões, e os vossos velhos sonharão sonhos; e também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e minhas servas, naqueles dias, e profetizarão.

Note que a promessa não é de uma mudança de atividade do Espírito de Deus, ou na qualidade desta. E profetizada a mudança na quantidade e no escopo da atividade. A natureza radical da promessa é vista claramente na inclusão de filhas e de escravos e escravas. Uma coisa é Yahweh derramar o seu Espírito sobre os filhos, jovens e velhos, cidadãos livres de Israel. Mas é coisa bem diferente se Ele o derrama sobre pessoas consideradas meros bens de família. Em Joel, vemos uma das primeiras declarações diretas do princípio que Paulo posteriormente expressou: "Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea" (G1 3.28).

A fé antiga de Israel era inclusivista. Mas Êxodo 12.43-45 deixa claro que nenhum estrangeiro deveria comer a Páscoa. O que deveria fazer o chefe de um lar se seu escravo, estrangeiro da nascença, quisesse celebrar a Páscoa? O escravo tinha de ser circuncidado. Os trabalhadores temporários incircuncisos ou os estrangeiros residentes na casa não podiam participar da celebração, a não ser que também se submetessem à circuncisão: "Porém, se algum estrangeiro se hospedar contigo e quiser celebrar a Páscoa ao Senhor, seja-lhe circuncidado todo macho, e, então, chegará a celebrá-la, e será como o natural da terra; mas nenhum incircunciso comerá dela. Uma mesma lei haja para o natural e para o estrangeiro que peregrinar entre vós" (Êx 12.48,49).

Dois exemplos proeminentes são Urias, o heteu, e Doegue, o edomita (2 Sm 11.1-26; 21.7).[20] Esses homens, com suas famílias, haviam-se tornado parte da aliança e dos Filhos de Israel, embora esteja claramente registrada a sua linhagem não-israelita. A circuncisão e a obediência à Lei eram sinais de que aceitavam Yahweh como seu Deus e da aceitação deles por Yahweh. Mesmo assim, Deus deixa claro que a circuncisão exterior deve ser acompanhada pela circuncisão do coração (Dt 10.16; 30.6; cf. Jr 9.26). Deuteronômio 29.18-22 adverte que, se alguém resolvesse abusar da aliança para mascarar sua maldade, o indivíduo e a comunidade sofreriam como resultado do desacato à aliança com Yahweh. A derrota diante de Ai e a destruição subsequente de Acã e sua família são um testemunho vívido desse fato (Js 7.1-26).

Desde os primeiros capítulos de Gênesis até ao fim do Novo Testamento, nota-se que Deus deseja um relacionamento pessoal com cada indivíduo, e não apenas com a comunidade da aliança. O encontro que Samuel teve com Deus em 1 Samuel 3.1-21 indica que as diferenças entre ser criado na igreja e ser nascido de novo são tão nítidas no período do Antigo Testamento quanto nos dias de hoje.[21] Samuel "ministrava perante o Senhor", "crescia diante do Senhor" [e] "fazia-se agradável, assim para com o Senhor como também para com os homens". Mesmo assim, "Samuel ainda não conhecia o Senhor; e ainda não lhe tinha sido manifestada a palavra do Senhor" (1 Sm 2.18,21,26; 3.7).

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 a 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. [22]

Nota-se uma distinção importante. No período do Novo Testamento, Deus deixa claro que a circuncisão exterior já não era necessária como sinal de inclusão na Igreja. O relato de Cornélio e Pedro, em Atos 10, ilustra o cumprimento da profecia de Joel e a obra do Espírito Santo. A chegada dos mensageiros da parte de Cornélio serviu de confirmação a Pedro, bem como à sua visão. Para a igreja de Jerusalém, no entanto, a confirmação não era adequada. A família de Cornélio era reconhecida como "piedosa e temente a Deus" (At 10.2). Mesmo assim, Pedro se sente obrigado a dizer: "Vós bem sabeis que não é lícito a um varão judeu ajuntar-se ou chegar-se a estrangeiros" (At 10.28). Embora essa fosse uma interpretação errônea da Lei, fazia parte da doutrina popular da Igreja, predominantemente judaica e segundo a qual a visão de Pedro estava para ser examinada.

Deus agiu na história ao derramar o Espírito Santo sobre a família de Cornélio. Antes de Pedro poder perguntar a Cornélio: "Você crê neste evangelho?", o Espírito Santo respondeu a pergunta com um derramamento dEle mesmo. Muitos membros da Igreja teriam recusado batizar aquela família nas águas, antes de terem sido circuncidados Cornélio e todos os do sexo masculino; mas o Espírito Santo agiu de modo diferente.

Os crentes circuncidados que foram com Pedro a fim de testar a visão, ficaram atônitos ao ver o derramamento do Espírito Santo sobre uma família gentia. Tiveram, no entanto, bom senso suficiente para aceitar a obra do Espírito Santo como o único sinal apropriado à inclusão na Igreja. Esta obra do Espírito Santo inclui a sua presença, habitando no crente a partir do momento da salvação, e o subsequente batismo no Espírito. [23]

A profecia de Joel ataca outro conceito que prevalecia no Israel antigo. O comportamento dinâmico associado com os profetas genuínos de Yahweh era um dos sinais do cargo profético. Esse comportamento às vezes é chamado extático, embora totalmente diferente do êxtase dos profetas pagãos, que produziam em si mesmos um frenesi que excluía a razão e o autocontrole. [24] Os profetas genuínos eram revestidos do poder do Espírito Santo e subiam até os pináculos da alegria na presença de Deus, ou talvez da profunda preocupação com os perdidos. Essas profundas experiências emocionais levavam às vezes a risos, cânticos, choro, prostração ou dança no Espírito. [25]

No Antigo Testamento, esse comportamento dinâmico é visto como resultado da presença do Espírito de Deus repousando sobre a pessoa (Nm 11.26) ou vindo com poder sobre ela (1 Sm 10.6,11; 19.23,24). Esse tipo de comportamento, embora esperado da parte de um profeta, causava preocupação quando exibido por alguém que não era profeta. Josué implorou a Moisés para que este impedisse a Eldade e Medade de profetizar no arraial. Moisés respondeu: "Tomara que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!" (Nm 11.28,29).

Saul teve duas experiências extáticas. A primeira ocorreu em Gibeá, quando encontrou-se com o grupo de profetas - o qual Samuel lhe avisara que ficaria conhecendo - e começou a profetizar com eles. A experiência espiritual de Saul foi acompanhada por uma mudança, e ele passou a ser uma pessoa diferente. Os circunstantes, atônitos, perguntavam: "Está também Saul entre os profetas?" (1 Sm 10.6-12). Agora, Saul *conhecia* a Deus. Seu segundo encontro, em Naiote, foi de tipo diferente. Resultou da sua resistência ao Espírito Santo, de tal modo que tirou suas vestes reais e ficou deitado durante um dia e uma noite inteiros diante de Samuel, o que reforçou o ditado: "Está também Saul entre os profetas?" (19.23,24).

Esse comportamento dos profetas e dos seus grupos de seguidores não era uma maratona de predição de eventos vindouros. Boa parte das profecias dinâmicas, frequentemente acompanhadas por música, parece ter consistido em louvores a Yahweh.

Infelizmente, tal comportamento tinha o seu lado escuro. Os profetas da cultura religiosa do Oriente Próximo antigo em derredor exibiam comportamento extático. Chegavam ao ponto de praticar a automutilação, nas tentativas frenéticas de produzir um êxtase religioso ou de atrair a atenção dos seus deuses. Um exemplo desse comportamento, pelos profetas de Baal, acha-se em 1 Reis 18.28,29. A mesma palavra hebraica, *nava'* ("profetizar"), usada para indicar a atividade dos profetas de Baal (v. 29), é empregada também para os profetas de Yahweh.[26] Naturalmente, esse fato deixava os israelitas confusos.[27] Seria a automutilação um comportamento apropriado aos profetas de Yahweh?

Se dois profetas de Yahweh tinham mensagens diferentes, em qual deles se deveria acreditar? Sobre quem repousava o Espírito de Deus? Devemos lembrar que os quatrocentos profetas que se opunham a Micaías diante de Acabe alegavam ser profetas de Yahweh, e não de Baal! (1 Rs 22). O comportamente extático não era garantia de que o profeta estava com a "palavra do Senhor". È possível que o profeta estivesse levando uma palavra das suas próprias ilusões ou a que o auditório queria ouvir. Como resultado, vemos, em Zacarias 13.2-6, o repúdio a esses falsos profetas e às suas tentativas de se identificarem como profetas por meio de vestes distintivas e de comportamento extático, inclusive a automutilação.

Na profecia de Joel, portanto, vemos uma expansão da atividade do Espírito Santo, e não uma mudança de qualidade. Desde o Éden até hoje, Deus tem desejado a comunhão com a humanidade. Não tem fundamento a ideia de que o Espírito Santo era inativo entre os leigos do Antigo Testamento. A atividade do Espírito Santo na vida deles forma um paralelo com o seu envolvimento na vida dos que Ele tem trazido à salvação dentro da Igreja. O Espírito transforma o coração das pessoas e também as torna diferentes. Outro paralelo existe entre a vinda do Espírito sobre o indivíduo, revestindo-o de poder para o seu cargo ou ministério, e a plenitude do Espírito Santo na Igreja. Roger Stronstad demonstra que um dos propósitos da "plenitude do Espírito Santo" é

equipar os crentes a cumprir o ministério profético de declarar a vontade e propósitos de Deus para a Igreja e para o mundo.[28] E possível que isso envolva um comportamento incomum. Mesmo não sendo assim, receber a plenitude do Espírito é um pico de experiência emocional, física e religiosa, visando um propósito específico. Não se pode, no entanto, viver continuamente, dia após dia, nesse pináculo. A presença do Espírito Santo em nós, a partir do momento da salvação, visa manter-nos em equilíbrio, dia após dia, momento após momento, principalmente após a experiência da chegada do Espírito Santo "com poder" sobre nós.

No MOVIMENTO PENTECOSTAL

A continuidade da obra do Espírito Santo, no decurso da história do povo de Deus, foi o enfoque da seção anterior. Embora a atividade tenha aumentado em número, à medida em que a Igreja cresce, o mesmo Espírito Santo que operava no mundo antes do dia de Pentecoste continua operando hoje. Mesmo assim, em razão da revelação e da compreensão progressivas, nosso modo de entender a obra do Espírito deve ser mais claro. Temos à disposição o cânon inteiro da Bíblia e dois mil anos de história. Por esta razão, a Igreja de hoje está em nítida vantagem, até mesmo sobre a Igreja do Novo Testamento.

Durante os primeiros anos do Movimento Pentecostal, tornar-se pentecostal geralmente significava ser forçado a abandonar a denominação original e ingressar em alguma das comunidades pentecostais. Ainda hoje 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. Embora a sã doutrina seja indispensável ao processo da santificação, o Espírito Santo parece estar mais interessado no que a pessoa tem no coração do que em seu sistema teológico. De que outra maneira poderíamos explicar o batismo no Espírito Santo desfrutado por pentecostais unitarianos e trinitarianos, sem falar nos que pertencem à renovação carismática? Deus lida conosco do jeito que somos e nos salva e habita em nós e nos batiza. A partir de então, o Espírito Santo começa a tranformar-nos à imagem de Cristo.

Paulo nos revela que, se confessarmos com a nossa boca que Jesus é Senhor e realmente crermos que Deus o ressuscitou dentre os mortos, seremos salvos. Porque, quando cremos no coração, somos justificados. E, quando confessamos que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos, somos salvos (Rm 10.9,10). Paulo nos garante que ninguém pode dizer: "Jesus é Senhor", a não ser pelo Espírito Santo (1 Co 12.3). Paulo não está afirmando ser impossível aos hipócritas ou falsos mestres falarem, da boca para fora, as palavras "Jesus é Senhor". Mas dizer que Jesus é verdadeiramente Senhor (que envolve o compromisso de segui-lo e de cumprir sua vontade, ao invés de a nossos próprios planos e desejos) exige a presença do Espírito Santo dentro de nós e o coração e espírito novos, conforme conclama Ezequiel 18.31. Nosso próprio ser confessa que Jesus é Senhor à medida que o Espírito Santo começa a transformar-nos segundo a imagem de Deus. A transformação interior é sinal para o indivíduo de que ele é membro do corpo de Cristo. A manifestação exterior da transformação, embora varie de pessoa para pessoa, é um sinal para a Igreja.

Um problema relacionado à atividade do Espírito Santo como sinal da inclusão no corpo de Cristo tem crescido entre membros da terceira e quarta gerações de jovens no Movimento Pentecostal tradicional. Nas igrejas pentecostais, as posições de liderança estão reservadas àqueles que podem testificar que foram batizados no Espírito Santo com a evidência física inicial de falar em línguas. Este conceito é bíblico (At 6.3,5) e uma ênfase importante do Movimento Pentecostal.[29] Mesmo assim, provoca graves efeitos colaterais para alguns que sabem que são salvos. Experimentam o contínuo poder do Espírito Santo transformando sua vida, mas se sentem como cidadãos de segunda classe. Para eles, o batismo no Espírito Santo torna-se uma necessidade social, ao invés de desejo por um relacionamento espiritual mais profundo, que é inaugurado com o batismo no Espírito Santo. [30]

Daí a necessidade de se ressaltar que a atividade do Espírito Santo nos crentes, quer no momento da salvação, quer na ocasião do batismo no Espírito Santo, é muito mais um sinal para o indivíduo que para a congregação. Muitas pessoas são salvas durante a oração individual, quando estão a sós. Assim também aqueles batizados no Espírito num lugar particular de oração. Mesmo

se formos salvos e batizados no Espírito durante uma reunião pública, quantos dos presentes irão lembrar do que nos aconteceu depois de algumas semanas, meses ou anos? Se mudarmos para um endereço onde ninguém nos conhece, os crentes ali não terão testemunhado o que nos aconteceu. Estarão na dependência de nossas palavras e do nosso bom testemunho cristão, para comprovar a atividade do Espírito Santo em nossa vida.

COMO CONSOLADOR

Conforme observado no estudo dos títulos do Espírito Santo, eles nos oferecem chaves para entendermos a sua pessoa e obra. A obra do Espírito Santo como Consolador inclui o seu papel como Espírito da Verdade que habita em nós (Jo 14.16; 15.26), como Ensinador de todas as coisas, como aquEle que nos faz lembrar tudo o que Cristo tem dito (14.26), como aquEle que dará testemunho de Cristo (15.26) e como aquEle que convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo (16.8).[31] Não se pode subestimar a importância dessas tarefas. O Espírito Santo, dentro em nós, começa a esclarecer as crenças incompletas e errôneas sobre Deus, sua obra, seus propósitos, sua Palavra, o mundo, crenças estas que trazemos conosco ao iniciarmos nosso relacionamento com Deus. Conforme as palavras de Paulo, é uma obra vitalícia, jamais completada neste lado da eternidade (1 Co 13.12). Claro está que a obra do Espírito Santo é mais que nos consolar em nossas tristezas; Ele também nos leva à vitória sobre o pecado e sobre a tristeza.[32] O Espírito Santo habita em nós para completar a transformação que iniciou no momento de nossa salvação. Jesus veio para nos salvar dos nossos pecados, e não dentro deles. Ele veio não somente para nos salvar do inferno no além. Veio também para nos salvar do inferno nesta vida terrestre - o inferno que criamos com os nossos pecados. Jesus trabalha para realizar essa obra por intermédio do Espírito Santo.

COMO ENSINADOR

O Espírito Santo pode e irá ajudar todo crente a interpretar e compreender corretamente a Palavra de Deus e a sua obra contínua neste mundo. Ele nos levará a toda a verdade. Esta promessa, no entanto, exige também que cooperemos com o nosso esforço. Devemos ler com cuidado e com oração. Deus jamais teve a intenção de fazer da Bíblia um livro de difícil compreensão para o seu povo. Porém, se não nos dispusermos a cooperar com o Espírito Santo mediante o estudo e a aplicação de regras sadias de interpretação, nosso modo de entender a Bíblia - nossa regra infalível da fé e conduta - ficará carregado de erros.[33] O Espírito Santo nos levará a toda a verdade à medida que lermos e estudarmos *cuidadosamente* a Bíblia, sob sua orientação.

Uma das verdades ensinadas pelo Espírito Santo é que não podemos recitar uma fórmula mágica do tipo: "Amarro Satanás; amarro minha mente; amarro minha carne. Agora, Espírito Santo, creio que os pensamentos e as palavras que se seguem vêm todos de ti!" Não nos é lícito usar encantamentos para submeter Deus à nossa vontade. João admoesta a Igreja: "Provai se os espíritos são de Deus" (1 Jo 4.1). Significa que devemos permitir ao Espírito da Verdade orientar-nos na tarefa de interpretar a Palavra de Deus e a testar, pelas Escrituras, os nossos pensamentos e os de outras pessoas. Há perigos genuínos neste assunto. Certo autor reivindica, na capa do seu livro: "Este livro foi escrito no Espírito".[34] Outra reivindicação do seu livro: "Predições cem por cento corretas das coisas do porvir".[35] A tarefa do leitor, com a ajuda do Espírito Santo, é seguir o exemplo dos bereanos, que o próprio Espírito recomenda através das palavras de Lucas. Eles persistiam "examinando cada dia nas Escrituras se estas coisas eram assim" (At 17.11). Cada crente deve ler, testar e compreender a Palavra de Deus e os ensinos a respeito dela. O crente pode fazer assim confiadamente, na certeza de que o Espírito Santo, que habita em cada um de nós, irá levar-nos a toda a verdade.

Ainda há um outro aspecto da obra do Espírito Santo como Ensinador: a preparação de Jesus, o Filho encarnado de Deus, para sua tarefa de Rei, Sacerdote e Cordeiro sacrificial. O Espírito Santo veio sobre Maria e lançou a sua sombra sobre ela, gerando nela Jesus, o Filho de Deus. O Espírito Santo foi ensinando o Menino Jesus de tal maneira que, aos 12 anos de idade, deixou atônitos os mestres no Templo. "E o menino crescia e se fortalecia em espírito, cheio de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele" (Lc 2.40). Depois de seu batismo no Jordão, Jesus que, segundo a descrição, estava cheio do Espírito Santo, lutou contra o adversário durante quarenta dias (Lc 4.1-13). Jesus continuou a andar cheio do Espírito Santo. Por isso, sempre que o diabo buscou

oportunidade para tentá-lo ainda mais, os resultados foram os mesmos. Jesus "como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado" (Hb 4.15; ver também 2.10-18). Se estivermos cheios do Espírito Santo na luta contra nossa carne e contra o Adversário, também poderemos vencer nossas tentações com a ajuda do Espírito. Cristo veio para nos salvar *dos* nossos pecados, e não *neles.*

O Espírito Santo estava ativo no ministério de Jesus e no dos discípulos. O Espírito Santo estava operante na pregação e nos milagres dos 12 discípulos e depois com os 72 que Jesus enviou a pregar o Reino de Deus. [36]

Outro aspecto dessa tarefa é a ajuda do Espírito para lembrar-nos de tudo quanto Jesus tem dito. Podemos lembrar somente das coisas que já sabemos e das quais nos esquecemos pela falta de prática. Essa- ajuda da parte do Espírito Santo exige que os crentes estudem e memorizem a Palavra, com a certeza de que o Espírito lhes lembrará de tudo quanto Jesus tem dito, quando precisarem. [37] Os que se deleitam na Palavra de Deus e nela meditam tornam-se como árvores plantadas à beira de um riacho (SI 1.2,3). Em Lucas 24.6-8, os discípulos são perguntados por que procuram os vivos entre os mortos. Decerto as palavras dos mensageiros foram usadas pelo Espírito para fazê-los lembrar das palavras de Jesus. Em João 2.19, Jesus disse: "Derribai este templo, e em três dias o levantarei". Ninguém entendeu o que Jesus quis dizer, porém, "quando, pois, ressuscitou dos mortos, os seus discípulos lembraram-se de que lhes dissera isso; e creram na Escritura e na palavra que Jesus tinha dito" (2.22). João 12.16 é um exemplo semelhante dessa obra do Espírito Santo.

Além disso, o Espírito Santo também é o Ensinador do descrente. Nessa tarefa, o Espírito (segundo as palavras de Jesus) convence o mundo "do pecado, e da justiça, e do juízo: do pecado, porque não creem em mim; da justiça, porque vou para meu Pai, e não me vereis mais; e do juízo, porque já o príncipe deste mundo está julgado" (Jo 16.8-11). Esse fato combina com a obra do Espírito Santo de atrair a pessoa à salvação. Em João 14.6, Jesus declara: "Ninguém vem ao Pai senão por mim". Em João 6.44, afirma: "Ninguém pode vir a mim, se o Pai, que me enviou, o não trouxer". E o Espírito Santo quem atrai cada ser humano a Deus, embora muitos recusem essa atração. Ele nunca deixa de clamar, sem cessar: "Mas por que morrereis? Arrependei-vos e vivei!"[38]

A atividade do Espírito Santo como aquEle que dá testemunho de Cristo começa no Antigo Testamento e continua até hoje. O Espírito Santo inspirava os profetas do Antigo Testamento à medida que escreviam as profecias acerca do Messias vindouro. Isso não significa que o autor humano ou seu auditório - imediato ou indireto - compreendessem sempre o impacto de tudo quanto estava sendo escrito ou lido. Isaías 11.1,2 é um bom exemplo de uma profecia messiânica facilmente reconhecível:

> Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará. E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, e o Espírito de sabedoria e de inteligência, e o Espírito de conselho e de fortaleza, e o Espírito de conhecimento e de temor do Senhor.

Outros textos bíblicos, como Isaías 53 e Salmos 110.1, exigiram mais ajuda do Espírito Santo e, até certo ponto, de alguma luz, recebida após a ressurreição. É evidente que nem os discípulos nem os fariseus reconheciam um Messias sofredor, nem estavam esperando um assim.

Lucas nos informa que o Espírito Santo deu testemunho do Cristo que estava para vir, através de João Batista, dos pais deste, de Maria e de Simeão e Ana, em Jerusalém (ver Lc 1-3). Em João 16.13-15, Jesus declara que a obra do Espírito Santo não é falar por conta própria, mas somente aquilo que o Pai e o Filho lhe mandam dizer.

COMO PROMESSA

É difícil sugerir que um dos títulos ou propósitos do Espírito Santo seja mais importante que outro. Tudo que o Espírito faz é vital para o Reino de Deus. Há, no entanto, um propósito, uma função essencial do Espírito Santo, sem a qual tudo quanto se tem dito a respeito dEle até agora não passa de palavras vazias: o Espírito Santo é o penhor que garante nossa futura herança em Cristo.

Em quem [Cristo] também vós estais, depois que ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação; e, tendo nele também crido, fostes selados com o Espírito Santo da promessa; o qual é o penhor da nossa herança, para redenção da possessão de Deus, para louvor da sua glória (Ef 1.13,14).

Qual a garantia oferecida pela operação do Espírito Santo em nossa vida e na vida da Igreja?

Porque sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos de Deus um edifício, uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E, por isso, também gememos, desejando ser revestidos da nossa habitação, que é do céu; se, todavia, estando vestidos, não formos achados nus. Porque também nós, os que estamos neste tabernáculo, gememos carregados, não porque queremos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida. Ora, quem para isso mesmo nos preparou foi Deus, o qual nos deu também o penhor do Espírito (2 Co 5.1-5; ver também 2 Co 1.22; Ef 4.30).

Mediante o Espírito Santo, podemos conhecer a Deus, mediante a experiência, de conformidade com a palavra hebraica *yada'* ("conhecer por experiência"). Nossa experiência com o Espírito Santo serve-nos de comprovação da ressurreição de Cristo. Conforme declara Paulo em 1 Coríntios 15, se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, jamais haverá uma ressurreição geral, e todas as nossas crenças em Deus e na salvação não passam de mentiras. Conforme já notamos a respeito de Samuel, há uma diferença entre saber a respeito de uma pessoa - ou de Deus - e conhecer alguém - ou a Deus - através de um encontro pessoal e de experimentar a sua presença.

O conhecimento intelectual da Bíblia não é o *conhecer a Deus.* Muitos teólogos e comentaristas da Bíblia - os quais conheci pessoalmente ou apenas através dos seus escritos - sabem mais a respeito de religião, história da Igreja, conteúdo da Bíblia e teologia do que muitos que se definem como cristãos. Mesmo assim, nunca reconheceram a reivindicação do Espírito Santo nas sua vidas, nem se renderam a Ele. Não têm nenhuma experiência de Deus em suas vidas. Acreditam que, se eles não tiveram nenhuma experiência com Deus, não é possível que outra pessoa a tenham. Negam, portanto, a existência de Deus e criticam os cristãos, dizendo que estes interpretam suas experiências subjetivas como a atividade de Deus na sua vida. Declaram que não há evidência da atividade divina no Universo. Tudo isso, porém, baseia-se na sua exegese distorcida.

Agora, podemos começar a dar o devido valor à importância da obra do Espírito Santo como sinal da inclusão do crente no corpo de Cristo e como sinal diante da Igreja. O Espírito Santo confirma não somente a ressurreição, mas também, por extensão, a veracidade das Escrituras. Sem o penhor ("primeira prestação") do Espírito Santo para nos ensinar, guiar na verdade e dar testemunho de Cristo, não haveria hoje igreja nenhuma, porque não haveria Evangelho a ser pregado.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Por que é importante para todo cristão conhecer os elementos da religião popular e o papel que ela desempenha na vida diária do cristão?
2. Qual a diferença entre a atividade do Espírito Santo prometida em Joel 2.28,29 e aquela prometida em Atos 2.17,18?
3. Quais aspectos da promessa da vinda do Espírito pareceriam radicais aos ouvintes originais dessa profecia?
4. Cite algumas diferenças e semelhanças entre a circuncisão e o batismo no Espírito Santo, como sinais de inclusão entre o povo de Deus?
5. Você concorda ou discorda que o batismo no Espírito Santo e sua presença em nós é muito mais um sinal para o indivíduo que para a Igreja? Por quê?

6. Por que a função da obra do Espírito Santo, como garantia da ressurreição, é tão importante? Cite alguns resultados dessa função do Espírito Santo?
7. O papel do Espírito Santo como Ensinador de todas as coisas requer certas ações e atitudes por parte do estudante. Cite algumas dessas exigências e considere a sua importância para o modo correto de compreender a Bíblia e suas doutrinas.
8. Considere a importância do uso da Bíblia para testar alegações a respeito da teologia, da profecia e da operação dos dons do Espírito. O Espírito Santo poderia chegar a nos dar orientação contrária aos claros ensinos das Escrituras?

CAPÍTULO DOZE

O Espírito Santo e a Santificação

Timothy P. Jenney

Este capítulo focaliza o Espírito Santo e a santificação, embora toda a Trindade esteja envolvida. O plano é de Deus Pai. Seu desejo é nada menos que a santificação do mundo inteiro e de todos os seus habitantes. Jesus Cristo morreu para possibilitar esse plano, mas sua obra na cruz já foi concluída (Jo 19.30; cf. Hb 10.1044). Hoje, o agente ativo na santificação é o Espírito de Deus. Seu papel principal nesse processo é indicado pelo título mais comum, o Espírito *Santo,* e pelos símbolos de purificação que o representam nas Escrituras: água e fogo. [1]

O título "Espírito Santo" aparece 94 vezes no Novo Testamento (inclusive a única ocorrência de "Espírito de santificação", em Rm 1.4). Títulos alternados do Espírito aparecem bem menos frequentemente. [2] Embora alguns talvez argumentem que "Espírito Santo" seja simples abreviatura de o "Espírito do Santo", o título não pode ser diluído tão levianamente. Deus Pai tem muitos e incomparáveis atributos, e qualquer um deles - a eternidade, a onipotência, a onisciência - poderia ter servido para identificar o Espírito, não apenas a santidade. Os escritores do Novo Testamento empregam tão frequentemente a expressão "Espírito Santo" por reconhecerem a relevância do Espírito para a santificação do mundo.

Os símbolos que os escritores sagrados usavam para representar o Espírito Santo também são esclarecedores. Os rituais de purificação do Antigo Testamento (a respeito dos quais entraremos em pormenores depois) empregam o sangue, a água e o fogo. O sangue indica o ministério de Jesus; a água e (até certo ponto) o fogo indicam o ministério do Espírito Santo. O Espírito de Deus é frequentemente simbolizado pela água (Is 44.3,4; Ez 36.25-27; Jl 2.23; Jo 7.38,39; cf. 19.34) ou em termos usualmente reservados para fluidos: "derramar" (Zc 12.10; At 2.17,18; 10.45), "cheio" (Lc 1.15; At 2.4; Ef 5.18), "ungido" (Is 61.1,2; cf. Lc 4.18) e até mesmo "batizar" e "batismo" (Jo 1.33; At 1.5; 1 Co 12.13). Mais frequentemente, o Espírito é simbolizado pelo fogo (At 2.3; Ap 4.5) ou encontra-se em estreita relação este elemento (Mt 3.11; Lc 3.16). Eram símbolos poderosos aos ouvidos judaicos acostumados com os batismos e outros ritos de purificação do Judaísmo, no século I. Nossa maneira equivocada de entender a santificação e a obra do Espírito Santo talvez se deva em parte ao nosso desconhecimento daqueles ritos.

Geralmente, quando se menciona a obra do Espírito Santo no tocante à santificação, faz-se referência a um processo - ou experiência - que torna a pessoa mais santa. Alguns identificam esse processo com a salvação; outros, como uma experiência subsequente; outros ainda, como um processo que inclui as duas experiências anteriores e algo mais. Mas a obra santificadora do Espírito é ainda mais ampla. Faz parte do plano integral de Deus para a humanidade, da "história da salvação".[3] Nesta definição, está incluída a sua obra em relação aos convertidos e aos não-convertidos.

Mesmo assim, pessoas há preocupadíssimas era saber como se aplica a elas a santificação, individualmente. E muita justa essa preocupação. Afinal de contas, o plano de Deus para o mundo é levado a efeito através de uma pessoa por vez. As perguntas práticas a respeito da santificação podem ser postuladas com muita simplicidade:

O que é a santificação? Acontece de uma só vez, ou é um processo? Como se relaciona com a salvação? O que significa ser santo (ou "santificado") ? Quem é responsável por nos tornar santos, e o que pode ser feito quando ficamos aquém da verdadeira santidade?

O crente poderá atingir um estágio de "perfeição cristã", tornando-se incapaz especar?

Antes de respondermos a essas perguntas, será útil definir os nossos termos, explicar os limites do nosso estudo e passar em revista a doutrina da santificação no decurso da história da Igreja.

DEFINIÇÃO DE SANTIFICAÇÃO

Com base nos parágrafos anteriores, torna-se óbvio que a santificação é apresentada aqui no seu sentido mais amplo. A santificação é o processo mediante o qual Deus está purificando o mundo e os seus habitantes. Seu alvo derradeiro é que tudo, tanto as coisas animadas quanto as inanimadas, seja purificado de qualquer mancha de pecado ou de impureza. Com essa finalidade, Ele tem proporcionado os meios de salvação mediante Jesus Cristo. E, no fim dos tempos, Ele pretende consignar ao fogo tudo quanto não pode ou não quer ser purificado (Ap 20.11 - 21.1; ver também 2 Pe 3.10-13), e assim tirar da Terra tudo o que é pecaminoso.

A tarefa do Espírito Santo na presente etapa da história da salvação é quádrupla: (1) levar o mundo à convicção, (2) purificar o crente mediante o sangue de Cristo, no novo nascimento, (3) tornar real na vida do crente o pronunciamento jurídico da justificação já feita por Deus e (4) revestir o crente de poder, a fim de que este possa ajudar no processo de santificação de outras pessoas por meio (a) da proclamação do Evangelho ao descrente e (b) da edificação do crente.

É comum os teólogos empregarem o termo "santificação" somente com referência à terceira dessas quatro tarefas do Espírito Santo. Neste sentido mais estreito, A. H. Strong define a santificação como "aquela operação contínua do Espírito Santo, mediante a qual a santa disposição outorgada na regeneração é mantida e fortalecida".[4] Charles Hodge concorda com o Catecismo de Westminster, que define a santificação como "a obra da livre graça de Deus, pela qual somos renovados em todo o nosso ser, segundo a imagem de Deus, e habilitados a morrer cada vez mais para o pecado e a viver para a justiça".[5] Nada temos que objetar a tais explicações, mas consideramos a definição de Millard Erickson a mais clara, segundo o nosso modo de entender essa parte do processo. Ele diz: "E uma continuação do que foi começado na regeneração, quando então uma novidade de vida foi conferida ao crente e instilada dentro dele. Em especial, a santificação é a operação do Espírito Santo que aplica à vida do crente a obra feita por Jesus Cristo". [6]

A SANTIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DA IGREJA

Não é nosso propósito um amplo estudo histórico da teologia da santificação. Semelhante estudo teria de passar em revista todos os pontos de vista já adotados pela Igreja com relação ao tema, bem como as circunstâncias que determinaram cada posição. Nossa intenção é explicar o que a Bíblia diz a respeito da obra santificadora do Espírito Santo, que será de ajuda àqueles desejosos por viver de modo cada vez mais agradável a Deus.

Em todas as eras, inclusive a nossa, a Igreja tem apresentado pontos fortes e também fraquezas em sua teologia. Essa variação pode ser melhor entendida pela observação do fluxo e refluxo histórico de várias doutrina do passado. Devido às limitações de espaço, não há como incluir aqui um amplo estudo da teologia histórica da santificação. Nosso estudo, no entanto, poderá servir de guia ao desenvolvimento dessa doutrina.[7] Por mais que alguém possa aprender de semelhante estudo, é reconfortante saber que pessoas na Igreja já estão envolvidas com as implicações práticas dessa doutrina.

Os primeiros seguidores de Jesus esperavam e pregavam a sua volta a qualquer momento (At 2 e 7). Por isso enfatizavam grandemente a salvação e o evangelismo (Mt 28.18-20; At 1.7,8). No decurso dos anos, tardando a segunda vinda de Jesus, os escritos do Novo Testamento indicam certos problemas surgindo na Igreja (1 Ts 4.13-18; 1 Pe 3.3-18). Por exemplo: alguns crentes não viviam uma vida de santidade, mas usavam a liberdade do código legal judaico como desculpa ao comportamento licencioso. Encontramos tal atitude nas igrejas de Corinto, Galácia, Colossos e nos registros de Apocalipse 2 e 3. Outros - os judaizantes - argumentavam que a solução era que todos os cristãos, tanto os gentios quanto os judaicos, obedecessem a lei mosaica (At 15), doutrina, ensinando que a Igreja controlava uma "tesouraria de méritos" que podia ser creditada na conta do fiel necessitado. Depois do batismo cristão, os pecados venais[12] podiam ser contrabalançados pelo

sacramento da comunhão, ao passo que os "pecados mortais", mais graves, exigiam alguma forma de penitência. [13]

Os líderes da Reforma afligiam-se com a corrupção que viam dentro da Igreja Católica Romana. Consequentemente, diminuíam o papel da igreja institucional e dos sacramentos na santificação. Argumentavam que a santificação era obra do Espírito "primariamente através da Palavra, e [só] secundariamente através dos sacramentos". Também diziam que "a justificação produz a força motivadora na santificação." [14]

Os pietistas e os metodistas, desesperados com a falta de vitalidade espiritual em suas próprias fileiras, deslocaram o processo da santificação para ainda mais longe do controle da Igreja. Sustentavam que o Espírito Santo realizava essa obra por meio do amor, da devoção e da obediência a Cristo, por parte do crente, juntamente com um desejo pela santidade prática e o esforço em prol da perfeição.[15] Enfatizavam o *relacionamento* espiritual pessoal mais que a participação de uma atividade patrocinada pela igreja institucional - os sacramentos (no catolicismo) ou a pregação da Palavra (no luteranismo).

O próprio John Wesley assumiu uma posição ainda mais extrema: ensinava que aqueles que não tinham vitalidade espiritual haviam sido salvos, mas não santificados. Acreditava que a justificação e a santificação eram obras separadas da graça. A salvação era a primeira, e a santificação, a segunda. Frequentemente chamava a esta última obra "perfeição cristã", afirmando que ela excluía qualquer transgressão *voluntária* das leis de Deus (estava disposto a reconhecer que transgressões involuntárias ainda podiam ocorrer). Definia essa perfeição como amar a Deus e ao próximo, tendo a mente que estava em Cristo Jesus, o fruto integral do Espírito na alma do crente e a imagem moral de Deus renovada na retidão e na verdadeira santidade. "Essa é a perfeição", dizia. A solução para os problemas espirituais da Igreja de seus dias era essa segunda obra da graça: a santificação. A santificação forneceria maior espiritualidade e mais poder à obra nas searas missionárias do mundo inteiro. [16]

O Movimento da Santidade, nos meados do século XIX ao início do século XX, vendo a espiritualidade ofuscada em suas denominações (que passavam a ser "ex-denominações"), adotaram muitas das características do metodismo primitivo. Essas características incluíam a distinção entre a primeira obra da graça e uma segunda, e a ênfase na espiritualidade pessoal. Em muitos casos, essa segunda obra era identificada como o batismo no Espírito Santo. Da mesma maneira que nos ensinos de João Wesley, tal experiência era a responsável tanto pelo aumento da espiritualidade (ou "santidade") quanto pelo incremento de poder para o serviço cristão. [17]

Outros líderes eclesiásticos da época concordavam com os grupos da Santidade quanto a igreja precisar de renovação, mas discordavam da solução deles. Um desses líderes era Charles Finney, cuja abordagem era mais modesta. Ele concordava com o ensino wesleyano de uma segunda obra (instantânea) da graça, mas não a considerava uma obra de santificação. Tratava-se, para ele, de um revestimento de poder. [18]

Reuben A. Torrey foi outro líder eclesiástico destacado no assunto. Encorajado pelo evangelista Dwight L. Moody, olhava a doutrina de um prisma um pouco diferente. Ensinava que a santificação era um processo, mas que o poder para o serviço provinha do batismo no Espírito. Em outras palavras, rejeitava a identificação - defendida pelo movimento da Santidade - do batismo no Espírito como uma "segunda obra da graça", que produzia a santidade. Mantinha a expressão "batismo no Espírito", concordava ser ela subsequente à salvação e ensinava que era exclusivamente um dom divino de poder espiritual. [19]

A ênfase cada vez maior à obra do Espírito Santo, em fins do século XIX, preparou o caminho para a renovação do Pentecostalismo, no começo do século XX. Alguns dos primeiros pentecostais, porém, argumentavam que o batismo no Espírito Santo era uma *terceira* obra da graça, sendo: (1) a salvação, mediante a qual a pessoa era purificada dos pecados da vida irregenerada; (2) a santificação, que outorgava a vitória sobre o pecado nesta vida, no sentido wesleyano; e (3) o batismo no Espírito Santo, que revestia o crente de poder para servir a Deus e ao próximo.[20] Estas duas últimas obras da graça pareciam relegar o restante da Igreja a uma condição espiritual inferior, situação que encorajava um elitismo espiritual pentecostal. Os não-pentecostais não demoraram a caracterizar os pentecostais como elitistas, inclusive os que não haviam adotado

posições tão exageradas. Infelizmente, a doutrina da santificação parece ter-se perdido no fragor da batalha.

Atualmente, há urgente necessidade de renovada ênfase à doutrina da santificação nos círculos pentecostais. Em primeiro lugar porque são raros os pentecostais que hoje aceitariam a ideia de estar precisando de renovação espiritual. A despeito de muitíssimos crentes terem sido batizados no Espírito Santo, são muitas as igrejas pentecostais que não possuem a vitalidade e a eficácia que nelas se evidenciavam em anos anteriores. Em segundo lugar, a ênfase pentecostal ao batismo no Espírito e aos dons sobrenaturais do Espírito tem resultado numa falta de ênfase ao restante da obra do Espírito, inclusive a santificação. Em terceiro lugar, a aceitação mais generalizada dos pentecostais e dos carismáticos parece ter ameaçado a distinção tradicional entre a Igreja e o mundo, lançando dúvidas sobre muitos dos antigos padrões de santidade. E, finalmente, os pentecostais de hoje dão muito valor à popularidade que acabaram de conquistar e, no afã de preservá-la, zelam por evitar qualquer aparência de elitismo espiritual.

A SANTIFICAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

TERMINOLOGIA

Qadash e *seus cognatos.* A palavra hebraica *qadash,* frequentemente traduzida por "ser santo", tem a ideia básica de separação do uso comum para a dedicação a Deus e ao seu serviço. E encontrada na Bíblia como verbo ("estar separado", "ser consagrado") e também como adjetivo (heb. *qadosh* - "sagrado", "santo", "dedicado"' [objeto, lugar, pessoa etc.]), quer se aplique a qualidade ao próprio Deus, quer a lugares, objetos, pessoas ou datas santificadas por Ele (ou para Ele). [21] O Novo Testamento emprega a palavra grega *hagiazõ* e seus cognatos (por exemplo: *hagios)* para comunicar a mesma ideia.

Talvez a melhor maneira de se definir santidade seja pelo caráter de Deus. A Bíblia ensina claramente que a característica fundamental de Deus é a santidade. Ele a aplica a si mesmo: "Sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.44; ver também 1 Pe 1.15,16); as pessoa proclamam o fato: "[Ele] é Deus santo" (Js 24.19); os serafins, adorando a Deus, o afirmam: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos" (Is 6.3; cf. Ap 4.8); até mesmo Jesus, o Filho de Deus, o chama de "Pai Santo" (Jo 17.11).

O profeta Amós disse: "Jurou o Senhor Jeová, pela sua santidade" (4.2); e acrescentou, posteriormente: "Jurou o Senhor Jeová pela sua alma" (6.8), indicando assim a santidade como parte fundamental de sua essência mais íntima, que é diferente de qualquer coisa que Ele tenha criado, além de estar separada de todo o pecado e maldade. "A santidade de Deus fica sendo uma expressão da sua perfeição existencial, que transcende tudo o que é próprio das criaturas". [22]

Talvez a palavra que hoje comunique melhor essa ideia seja "alienação", se pudermos deixar de lado sua conotação frequentemente negativa. A santidade, no seu sentido básico, não é humana nem terrestre. Pertence a uma outra esfera. Isto quer dizer: um Deus *santo é* um Deus totalmente separado e distinto de sua criação (o oposto ao ensino do panteísmo).

Entendemos que essa qualidade da santidade seja o caráter essencial de deidade que Ele pode outorgar. O que mais nos interessa é a *maneira* como Deus outorga essa qualidade, mormente no que diz respeito ao indivíduo. O problema é que a raça humana, desde a Queda, vive num mundo caído e não é santa. Mesmo assim, Deus deseja manter comunhão conosco. E, como Ele não pode se tornar menos santo para ter comunhão conosco, é nosso dever tornar-nos mais santos.

Deus comunica essa ideia de várias maneiras, no Antigo Testamento. Primeiro, diz ao seu povo: "Sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.44). Depois, consagra uma variedade de coisas para facilitar a comunhão com o seu povo, sua, "nação santa" (Ex 19.6): um sacerdócio santo para oficiar (Ex 29.1; 1 Sm 7.1), com vestes santas (Ex 28.2-4; 29.29); um tabernáculo (ou templo) santo, para Ele habitar entre o seu povo (Êx 29.31; Lv 16.24; SI 46.4; 65.4); "dias santos", em que todos deviam cessar as tarefas comuns a fim de adorar a Deus (Ex 16.23; Lv 23.32; Jr 17.21-27); e até mesmo água santa, para a purificação de indivíduos impuros (Nm5.17).

Taher e *seus Cognatos. A* palavra hebraica *taher* não é tão comum como *qadash*, no Antigo Testamento, mas com certeza é igualmente importante para compreendermos a santificação. O significado da raiz verbal é "estar limpo, puro". Essa pureza pode ser cerimonial, moral ou até mesmo a pureza relativa a um metal.[23] Quanto ao uso da palavra, parece não haver muita distinção entre limpar a impureza física (a contaminação provocada pelo contato com substâncias imundas) e a espiritual (a corrupção moral). O primeiro uso é bem mais comum, enquanto o último parece ser a sua extensão lógica.

Ao todo, os substantivos desse grupo aparecem apenas 19 vezes, mas o adjetivo, noventa vezes. Em Gênesis, é usado somente com respeito aos animais "limpos" (Gn 7.2,8; 8.20), e em Êxodo, somente com relação a materiais puros, especialmente do "ouro puro" (Êx 25.11-39; 30.3; 39.15, etc). Levítico tende a usá-lo em termos de pureza cerimonial (Lv 4.12; 13.13,17,40,41), da mesma forma que Números (Nm 5.28; 18.11,13; 19.9,18,19).

A mudança do concreto para o abstrato é instrutiva, pois ilustra essa transição. Declara-se que as palavras do Senhor são puras (SI 12.6). Deus é "tão puro de olhos", que não pode ver o mal (Hc 1.13), pelo menos não com aprovação. O temor que o indivíduo tem ao Senhor é "puro" (SI 19.9). O Salmista exclama: "Cria em mim, ó Deus, um coração puro" (SI 51.10; cf. Pv 22.11). Ezequiel diz que Deus "purificará" o seu povo da idolatria (Ez 36.25).

O verbo é encontrado 89 vezes, sob várias formas, no Antigo Testamento. E 38 aparecem num único livro: Levítico, que oferece instruções pormenorizadas aos vários rituais de purificação.

OS RITUAIS DE PURIFICAÇÃO

O Antigo Testamento ensina que uma coisa pode ser separada de Deus por meio do pecado ou pela impureza. Pode-se obter o perdão do pecado pela oferta do sacrifício apropriado. A purificação da impureza exige que a pessoa passe pelo ritual apropriado. Esses rituais de purificação têm grande importância, por serem representações visuais de verdades espirituais.

São vários os rituais de purificação descritos em Levítico e Números. Podem ser divididos em duas categorias: (1) rituais para coisas que podem ser purificadas e (2) rituais para coisas que não podem ser purificadas. Todos os rituais da primeira categoria envolvem água. A forma mais simples dos rituais dessa categoria é que a pessoa contaminada tinha de lavar as suas roupas e ficava impura até o fim da tarde (Lv 11.38,40; 12.6; etc). Então, seria considerada pura e livre para ir aonde quisesse. Um grau um pouco maior de impureza, tal como entrar em contato com os líquidos do corpo de outra pessoa, podia ser purificado pelo simples acréscimo de um banho ao ritual básico (Lv 15.1-32; Nm 19.11-13).

Maiores porções de impureza exigiam cerimônias mais complexas e ingredientes poderosos. A pessoa curada de infecção cutânea era borrifada sete vezes com água misturada com sangue. Em seguida, tinha de lavar suas roupas, raspar todos os cabelos do corpo, banhar-se e ainda permanecer no estado de impureza por mais sete dias (Lv 14-1-9; cf. Nm 19.1-10,17-22). No oitavo dia, trazia um sacrifício, e o sacerdote pegava parte do sangue e do óleo do sacrifício e a ungia com a mistura. Então estaria pura (Lv 14.10-32). Havia exigências semelhantes para as casas que tinham simples bolor (14.48-53).

Em determinadas condições, até mesmo a água podia ficar impura (Lv 11.33-35). Os rabinos de tempos posteriores entravam em muitos detalhes para especificar a quantidade de água, o tipo de aspersão e até mesmo o batismo que cada tipo de impureza exigia para ser declarada pura. Levítico 11.36 contém mais um detalhe importante: a água de uma fonte ou de uma cisterna subterrânea sempre era considerada pura. A água de uma fonte, por exemplo, era literalmente "água viva": movimentava-se e, portanto, estava sempre a renovar-se em uma fonte escondida. Com efeito, não podia se tornar impura.

Eis a relevância das "águas vivas". Gramaticalmente, significa "água que se movimenta ou flui", mas teologicamente significa "água que nunca poderá ficar impura". Esta a razão de tantos rituais de purificação exigirem água "fresca" ou "corrente" (Lv 14.5,6,50-52; 15.13). Esse fato explica também por que Deus se descreve a pecaminosa Jerusalém como "fonte de águas vivas" (Jr 2.13; 17.13) e por que os comentaristas podem dizer que a fonte e os rios, em Zacarias, são para a purificação (Zc 13.1; 14.8).[24] Mais importante, explica por que Jesus se descreve como a Fonte das

"águas vivas" (Jo 4.10,11; 7.38). Ele proporciona ilimitada purificação a todos os tipos de pecados e impurezas.

Outros termos dos rituais de purificação passaram para o Novo Testamento, formando parte da teologia da santificação. Incluem a "aspersão" (Hb 9.13-28; 10.22; 11.28; 12.24; 1 Pe 1.2), a "lavagem" (Mt 15.2; Jo 13.5-14; At 22.16; 1 Co 6.11; Ap 1.5) e o "batismo" (Rm 6.4; Ef 4.5; Cl 2.12; Hb 6.2; 1 Pe 3.21), bem como os termos mais genéricos para representar a santidade e a pureza (que serão tratados mais detalhadamente a seguir).

A segunda categoria dos rituais de purificação destinava-se a coisas cuja limpeza não era possível. Eram vários os materiais: vestes e couros com qualquer tipo de bolor destrutivo (Lv 13.47-59) ou uma casa da qual não fosse possível remover o bolor (Lv 14.33-53). Geralmente, tais coisas deviam ser destruídas (Lv 11.33,35; 14.40,41,45), frequentemente pelo fogo (Lv 13.52, 55, 57). Deus destruiu Sodoma e Gomorra pelo fogo (Gn 19.24; ver também Lc 17.29,30), assim como posteriormente fez à Jerusalém idólatra *(Jr* 4.4; 17.27). De Jericó, tudo deveria ser queimado, menos os artigos de metal (Js 6.17,24). E, quando Acã furtou dali alguns artigos, também foi queimado, juntamente com a família e todas as suas posses (7.12, 25). O mesmo tratamento recebeu a cidade de Hazor (11.11,13).

Se os rituais representam verdades espirituais, quais verdades Deus pretende que aprendamos dos rituais de purificação? Certamente nos ensinam que Ele é santo e exige a santidade do seu povo. Ensinam-nos também que Deus deseja que tudo se torne santo. Ele providenciou meios de limpar tudo o que era passível de limpeza, mesmo se o processo fosse dispendioso ou extensivo. Isto é, as "lavagens" (Nm 11.19, 21) ou "batismos" (ver Lv 11.32, onde "colocar na água" é o verbo hebraico *taval* - "mergulhar", "imergir") removiam o pecado, mas "salvavam" o material. Ele destruía, usualmente pelo fogo, o material que não fosse passível de limpeza. Assim o arraial e o povo de Deus eram mantidos limpos - ou santos.

Essa verdade tem uma aplicação espiritual poderosa aos que estão debaixo da nova aliança. Deus, mediante o poder santificador do seu Espírito, ainda está disposto a purificar as pessoas que querem abandonar seus pecados. Ele removerá os pecados e salvará tais pessoas. Mas os que não querem abrir mão deles, assim como os materiais mais contaminados no Antigo Testamento, devem ser destruídos juntamente com seus pecados, exatamente da mesma maneira: pelo fogo.

A **PROMESSA PROFÉTICA**

Os profetas hebreus anteviam tempos em que Deus purificaria toda a raça humana e o mundo no qual ela habita. Deus revelou que levaria a efeito essa grande obra de purificação mediante o seu Espírito: "Não por força, nem por violência, mas pelo meu Espírito, diz o Senhor" (Zc 4.6). Como consequência, os profetas frequentemente empregavam vocábulos dos rituais de purificação realizados no Templo para descrever a obra divina. Em Ezequiel, por exemplo, Deus diz a Israel: "Então, espalharei água pura [heb. *tehorim]* sobre vós, e ficareis purificados [heb. *tehartem]*; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei [heb. *'ataher]*. E vos darei um coração novo e porei dentro de vós um espírito novo; e tirarei o coração de pedra da vossa carne e vos darei um coração de carne. E porei dentro de vós o meu espírito e farei que andeis nos meus estatutos, e guardeis os meus juízos, e os observeis... E vos livrarei de todas as vossas imundícias" (Ez 36.25-27,29).

Deus promete, ainda, que restaurará Israel e Judá à sua terra e os purificará (Ez 37.21-23). As cidades seriam reedificadas, e a terra se tornaria como o jardim do Eden (36.33-35).

Essa purificação pelo Espírito (bem como outros aspectos da sua obra) estaria a disposição de todos, no futuro - homens e mulheres, judeus e gentios, jovens e velhos (Jl 2.28-32). Às vezes a visão diz respeito a chuvas purificadoras (Jl 2.23). Em outras ocasiões, trata-se de um rio poderoso a fluir do Templo para o país inteiro, trazendo purificação e outorgando vida (Ez 47.1-12).

Zacarias profetizou que esse rio de "águas vivas" seria dividido em quatro partes e regaria a terra (Zc 14-4, 8), assim como no jardim do Eden (Ez 36.35; cf. Gn 2.10). Naquele dia, o Senhor reinará em Jerusalém, e todas as nações irão adorá-lo ali (Zc 14.16). A própria cidade de Jerusalém será tão santa que "se gravará sobre as campainhas dos cavalos: SANTIDADE AO SENHOR; e as

panelas na Casa do Senhor serão como as bacias diante do altar. E todas as panelas em Jerusalém e Judá serão consagradas ao Senhor dos Exércitos" (Zc 14.20,21; cf. Jr 31.40).

Os textos de Ezequiel e de Zacarias eram lidos anualmente na Festa dos Tabernáculos dos judeus.[25] Jesus esteve presente naquela festa pelo menos uma vez e "no último dia, o grande dia da festa, Jesus pôs-se em pé e clamou, dizendo: Se alguém tem sede, que venha a mim e beba. Quem crê em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre" (Jo 7.37,38).

"Do seu ventre" (gr. *ek tês koilias autou)* não se refere ao ventre do crente, nem diretamente ao ventre do Messias, pois segundo alguns estudiosos, nenhum desses conceitos se acha nas Escrituras do Antigo Testamento. Refere-se a Jerusalém, onde Jesus seria crucificado e onde o Espírito Santo seria derramado, no dia de Pentecoste. [26]

Os judeus entendiam que Jerusalém - como o "umbigo da Terra"[27] - e as palavras de Jesus referiam-se a dois trechos litúrgicos da festa: Zacarias 14 e Ezequiel 36. Tinham razão, mas apenas parcialmente. Jesus queria que soubessem que esse poderoso rio de águas vivas para a purificação, que os profetas viram em visões, era na realidade o Espírito de Deus. Sabemos disso, porque João passa a dizer: "E isso disse ele do Espírito, que haviam de receber os que nele cressem" (Jo 7.39; cf. 4.13,14; 19.34). Não se trata do batismo no Espírito (pelo menos não exclusivamente), mas de uma referência à poderosa obra de santificação que o Espírito realizaria entre o povo de Deus nos últimos dias.

A SANTIFICAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

TERMINOLOGIA

Os dois termos gregos cruciais para o estudo da santificação no Novo Testamento são *hagiazõ* (e seus cognatos) e *katharizõ* (e seus cognatos). *Hagiazõ* equivale aproximadamente à palavra hebraica *qadash* e quase sempre serve como tradução desta, na Septuaginta. Significa "santificar, separar, purificar, dedicar ou consagrar", bem como "tratar como santo". A palavra grega *katharizõ* quase sempre traduz a palavra hebraica *taher,* na Septuaginta. Significa "tornar limpo ou purificar" e é usada nos sentidos cerimonial e moral.

Embora a Torá empregue os dois termos hebraicos com certa exatidão, a diferença entre eles torna-se menos nítida quando empregados no sentido figurado, especialmente nos profetas e nos Salmos. O Novo Testamento usualmente mantém a distinção entre os termos gregos ao falar dos rituais da antiga aliança ou dos fariseus, mas também emprega ambos os termos quando fala da obra de Cristo na nova aliança. Posto que nos interessamos pela purificação espiritual na nova aliança, podemos asseverar que o Novo Testamento emprega *hagiazõ* e *katharizõ* de modo intercambiável.

A palavra mais comum é *hagios* (derivada de *hagiazõ).* No singular, é traduzida por "santo" e frequentemente usada como adjetivo para descrever Deus, seu Espírito, Jerusalém etc. No plural, é frequentemente usada como substantivo, para descrever o povo de Deus. Neste caso, é geralmente traduzida como "os santos". Esta expressão é muito comum no Novo Testamento (aparece sessenta vezes) e serve com evidência sólida de que os cristãos primitivos entendiam sua própria qualidade distintiva. Deus os tornara santos.

DUAS TEOLOGIAS DA SANTIFICAÇÃO

O termo "santos" nos é tão familiar que provavelmente o consideramos como ponto pacífico. Para os cristãos dos tempos do Novo Testamento, não era assim. Eles tinham plena consciência das leis extensivas que tratavam dos alimentos puros, das substâncias impuras e dos rituais de purificação da lei mosaica. Muitas das seitas do Judaísmo tinham regulamentos pormenorizados no tocante à impureza. De modo geral, a regra era que a santidade fosse mantida ao evitar-se a contaminação e pelo isolamento dos contaminados. Se alguém ficasse com alguma impureza, a

solução era removê-la por algum tipo de batismo (Hb 6.2; 9.10). Esta é uma noção bastante passiva da santidade: evitar a impureza.

Além disso, a teologia dos fariseus apresentava uma inconsistência interessante. Muitos deles entendiam que o Reino de Deus era espiritual, lá no íntimo, ao invés de ser um reino exterior (material) e político. Mesmo assim, sustentavam que a entrada para esse reino interior dava-se através de rituais *exteriores*, que removiam o pecado e a impureza e produziam a santidade.

Mesmo assim, a santidade de Deus é ativa. Uma vez que Ele deseja comunhão com as pessoas, sua santidade ativa consiste em tornar puros os impuros e santos os ímpios. A morte de Cristo tornou possível esse tipo de santidade. Seus seguidores obtiveram acesso ao Reino (espiritual) de Deus mediante um processo espiritual, e não por um processo exterior. Mesmo estando cercados de pessoas e coisas impuras, ainda podiam ser santos. Por consequência, "santos" fica sendo sua designação característica.

O CUMPRIMENTO DA PROFECIA

Em última análise, a santificação do mundo ocorre no nível individual. Cada pessoa precisa resolver se aceitará ou não o domínio e o Reino de Deus em sua vida. As que optarem por não abrir mão de seus pecados terão de ser purificadas pelo fogo. Esse processo não pede a sua cooperação, mas é doloroso, destrutivo e de longa duração. Esse é o castigo eterno que a Bíblia chama de "inferno", "o lago de fogo" e a "segunda morte" (Is 66.24; Mt 23.33; 25.30,41,46;
Ap 20.14,15). Embora essa purificação nunca seja atingida, o fogo eterno garante que a criação divina jamais tornará a ser perturbada pela sua impureza. Resumindo, Deus determinou que santificará o mundo. E o fará pela água ou pelo fogo (Mt 3.11-12).

Os cristãos desejam ser santificados pelo Espírito, processo que requer a cooperação contínua do indivíduo (1 Jo 3.3; Ap 22.11), de modo bem semelhante às cerimônias de purificação com água descritas no Antigo Testamento. Esse processo de santificação remove o pecado, mas salva a pessoa, e apresenta as quatro etapas que seguem.

Convencendo o mundo. A primeira etapa da santificação e a obra mais importante do Espírito Santo é levar as pessoas a um relacionamento pactuai com Deus. O Espírito tem três tarefas a realizar entre os inconversos: a convicção do pecado, o testemunho a respeito de Cristo e a confirmação da Palavra de Deus. São suas maiores tarefas, porque realizadas entre o maior grupo das pessoas - virtualmente todos os descrentes da Terra.

A salvação somente começa quando o indivíduo estiver convencido do pecado pessoal. Entendemos que essa "convicção" significa que a pessoa reconhece ter feito o mal e constar como culpada diante de Deus. E é o Espírito Santo quem produz tal convicção, que é a primeira etapa na santificação do indivíduo e a *única* que não requer o seu consentimento. Jesus referiu-se a este ministério do Espírito quando disse: "E, quando ele vier, convencerá o mundo do pecado, e da justiça, e do juízo: do pecado, porque não creem em mim; da justiça, porque vou para meu Pai, e não me vereis mais; e do juízo, porque já o príncipe deste mundo está julgado" (Jo 16.8-11).

Note que Jesus disse que o Espírito convencerá "o mundo". Em outras palavras, o Espírito Santo tem um ministério de convicção entre os *inconversos.* Ele convence os mundanos de três coisas: (1) que seus pecados, especialmente o pecado da descrença no Filho de Deus, os fez culpados diante de Deus, (2) que a justiça é possível e desejável e (3) que os que não quiserem escutar a voz do Espírito serão julgados por Deus.

A tentativa do Espírito em produzir a convicção pode ser resistida (At 7.51), conforme muitas vezes acontece. Há inclusive uma rejeição direta, que é a dos réprobos (1 Tm 4.2). Esta a razão de ser a blasfêmia contra o Espírito (Mt 12.31,32; Mc 3.29) potencialmente tão grave: se o Espírito Santo retirar a sua presença, não haverá mais possibilidade de arrependimento nem de perdão, porque não há convicção nem senso de culpa. [28]

O Espírito também testifica a respeito de Cristo. Falando acerca do mundo, Jesus afirmou:

Se eu, entre eles, não fizesse tais obras, quais nenhum outro tem feito, não teriam pecado; mas, agora, viram-nas e me aborreceram a mim e a meu Pai. Mas é para que se cumpra a palavra que está escrita na sua lei: Aborreceram-me sem causa. Mas, quando vier o Consolador, que eu da parte do Pai vos hei de enviar, aquele Espírito da verdade, que procede do Pai, testificará de mim.

E vós também testificareis, pois estivestes comigo desde o princípio (Jo 15.24-27).

Poucas pessoas se sentem dispostas a falar contra Jesus, quer sejam crentes, quer não. Por quê? Cremos que é por causa do Espírito Santo: Ele testifica a respeito de Cristo, convencendo a homens e mulheres a respeito da verdade.

Os cristãos podem testemunhar aos inconversos, compartilhando a verdade do Evangelho (Jo 15.27; cf. 3.3,4,16-21). Deus até mesmo promete que o Espírito nos guiará naquilo que dissermos (Mt 10.19; At 2 e 7 etc). Mas, para darmos a resposta da fé, precisamos da atuação do Espírito Santo (Jo 15.26; cf. 3.5-8).

Além da convicção íntima e do testemunho a respeito de Cristo, o Espírito também confirma a Palavra de Deus. Ele o faz por meio sinais e maravilhas sobrenaturais, que acompanham a sua proclamação. Paulo escreve à igreja em Corinto sua própria experiência nessa questão: "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" (1 Co 2.1-5; cf. 12.7-11).

Posteriormente, Paulo fala com mais clareza a respeito de como o Espírito ressalta a sua apresentação do Evangelho: "Porque não ousaria dizer coisa alguma, que Cristo por mim não tenha feito, para obediência dos gentios, por palavra e por obras; pelo poder dos sinais e prodígios, na virtude do Espírito de Deus; de maneira que, desde Jerusalém e arredores até ao Ilírico, tenho pregado o evangelho de Jesus Cristo" (Rm 15.18,19).

O "poder" ao qual Paulo se refere consiste no mesmo tipo de sinais e maravilhas que acompanhavam o ministério de Jesus (At 2.22). Da mesma maneira, o Espírito continua a operar poderosamente através do crente hoje, para confirmar a pregação da Palavra (At 4.8-12; 5.12; Rm 12.4-8; 1 Co 12.27,28).

Resumindo, a totalidade da experiência do pecador com o Espírito de Deus é negativa! O inconverso experimenta convicção pelo pecado, ressaltada pelo fato de que a justiça agora é possível em Cristo e aumentada ainda mais por causa da certeza do juízo vindouro. Quando o Espírito testifica de Cristo, revela aquEle que viveu uma vida de retidão. Quando a Palavra de Deus é pregada, o Espírito a confirma com poderosos sinais e maravilhas. Não admira que o pecador odeie ouvir a pregação da Palavra de Deus, pois lhe traz sentimento de culpa, insuficiência, ansiedade e convicção. Por quê? Porque a obra do Espírito Santo entre os inconversos visa um único alvo: levá-lo ao arrependimento!

Purificando o crente. A obra do Espírito não cessa quando a pessoa reconhece sua culpa diante de Deus, mas vai crescendo a cada etapa subsequente. A segunda etapa na santificação pelo Espírito Santo no indivíduo é a conversão. Esta é uma experiência instantânea. Inclui a santificação pelo Espírito, ou, em linguagem biblicamente mais correta, o processo da santificação pelo Espírito inclui a conversão.

Podemos facilmente demonstrar esse fato pelas Escrituras. Considere as palavras de Paulo: "Mas devemos sempre dar graças a Deus, por vós, irmãos amados do Senhor, por vos ter Deus elegido desde o princípio para a salvação, em santificação do Espírito e fé da verdade" (2 Ts 2.13). Note que a palavra "salvação" é qualificada por duas frases preposicionais, que descrevem como foram salvos os crentes da Tessalônica. A segunda frase: "fé na verdade" descreve o papel do crente na salvação: ter fé no evangelho de Jesus Cristo (v. 14). A primeira frase: "em santificação do Espírito", é mais importante para o presente estudo. Descreve o papel do Espírito na salvação: santificar o crente. A ênfase neste versículo não é que Deus escolheu algumas pessoas e outras não - a predestinação clássica[29] -, mas que Deus escolheu *os meios* pelos quais todos seriam salvos: a fé do indivíduo na promessas de Deus mais o poder purificador do Espírito de Deus (ver também At 10.15; 11.9; Rm 15.16; 1 Pe 1.1,2).

Outro exemplo importante aparece 1 Coríntios. Paulo repreende a imoralidade dos crentes de Corinto (5.1-8). Depois de alistar vários tipos de pecadores (6.9,10), diz: "E o que alguns têm sido, mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados em nome do

Senhor Jesus e pelo Espírito do nosso Deus" (6.11). Paulo declara essa obra como realizada pelo Espírito (cf. 2 Ts 2.13). A forma gramatical dos verbos gregos aqui traduzidos por "lavados", "santificados" e "justificados" (aoristo passivo) não dá a ideia de nenhum tipo de processo. Todos se referem à mesma experiência instantânea e completa: a conversão.

Não há a mínima possibilidade de se interpretar o texto grego desses versículos no sentido de ser a obra santificadora do Espírito algo distinto da salvação. Não é uma segunda obra específica da graça, conforme querem alguns. Os dois textos bíblicos descrevem a santificação pelo Espírito como o meio pelo qual as pessoas são salvas. O segundo texto (6.11) representa a salvação de modo *linear*, que ocorre ao mesmo tempo que a lavagem e a justificação.

A única maneira de reconciliar esses trechos com outros que falam da santificação como um processo (ver abaixo) é reconhecer a santificação não meramente como algo que ocorre após a conversão, mas como idêntica ao crescimento no Senhor. A santificação inclui toda a obra de Deus na tentativa de salvar a humanidade do juízo vindouro.

No momento da conversão, nascemos de novo, desta vez o nascimento no Espírito (Jo 3.5-8). Ao mesmo tempo, o Espírito nos batiza no corpo de Jesus Cristo, que é a Igreja (1 Co 12.13; Ef 2.22).[30] Instantaneamente, somos lavados, santificados e justificados, e tudo isto mediante o poder do Espírito (1 Co 6.11; 2 Ts 2.13; 1 Pe 1.1,2). Nesse momento, o Espírito de Deus começa a testificar ao nosso espírito que agora somos filhos de Deus (Rm 8.15,16). O Espírito de vida nos liberta da lei do pecado e da morte (8.2; cf. Jo 6.63). Agora somos novas criaturas em Deus (2 Co 5.17).

A diferença fundamental entre um cristão e um não-cristão não está no estilo de vida, na atitude ou mesmo no sistema de crenças. E que o crente deixa que Deus o santifique, enquanto o inconverso não o permitiu. Essa diferença é uma das razões por que o Novo Testamento frequentemente se refere aos crentes como "santos" (Mt 27.52; At 9.13; Rm 1.7; 1 Co 1.2; Ef 1.1; Ap 5.8 etc), ainda que passe a descrever seus pecados ou falhas (conforme faz Paulo em 1 Co). Sendo assim, o cristão não é necessariamente perfeito, mas alguém que se arrependeu do seu pecado e submeteu-se ao poder purificador do Espírito de Deus.

Realizando a justiça no crente. O Espírito de Deus não abandona o crente após a conversão (Jo 14.16). Assim como na passagem da convicção para a conversão, seu papel torna-se maior depois desta. A submissão aumentada no crente leva a efeito maior cooperação e intimidade com o Espírito, o que resulta na possibilidade de Ele fazer uma obra ainda maior depois da conversão. Há três maneiras adicionais de o Espírito operar dentro do crente: (a) Ele continuamente santifica o crente do pecado; (b) Ele liberta o crente cada vez mais do pecado, na prática; e (c) Ele usa os crentes para ajudar na obra da santificação.

Nenhum crente pode chegar a dizer que está totalmente livre do pecado (1 Jo 1.8,9). Somos culpados dos pecados de omissão pelo fato de nenhum de nós adorar suficientemente, amar suficientemente ou servir suficientemente a Deus, isto sem mencionar os pecados que cometamos de tempos em tempos. E por esta razão que o sangue de Jesus nos purifica *continuamente* de todo o pecado (Jo 1.7 [o tempo presente do verbo grego demonstra ação repetida ou contínua]).

O papel de Jesus na santificação já foi concluído (Hb 10.12,13; cf. Jo 19.30). Essa aplicação contínua do sacrifício de Jesus à nossa vida, conforme 1 João, é obra do Espírito Santo. Foi neste sentido que Jesus falou do Espírito como "rios de água viva" (Jo 7.38,39): suficiente para purificar toda a nossa pecaminosidade. E assim, a cada momento o Espírito purifica o crente, que deste modo sempre permanece santo diante de Deus.

Como resultado, os crentes desfrutam de muitos benefícios. Estão livres da condenação e da culpa (Rm 8.1,2). Têm acesso contínuo ao Pai (Ef 2.18). Podem, agora, adorar em Espírito e em verdade (Jo 4.23,24). Finalmente, têm um penhor (o Espírito) da sua herança futura no Senhor (Ef 1.14, cf. 5.5).

Além da purificação que o Espírito oferece a cada momento, Ele também trabalha para nos ajudar a evitar o pecado. Por isso, podemos falar de "um processo vitalício mediante o qual a santidade se realiza em nossa vida". [31]

Paulo, em Romanos 8, emprega muitas analogias para falar dessa obra do Espírito. Ter a "mente do Espírito" significa "viver segundo o Espírito" (Rm 8.5) ou ser "controlado pelo Espírito" (vv. 6-9). Usa uma expressão farisaica ao falar em andar no Espírito (gr. *Peripatousin* -

"andar", "viver" [NVI]). O conjunto de leis que ensinava aos fariseus como aplicar a lei mosaica à vida cotidiana era chamado a *halakah,* palavra derivada do verbo hebraico *halakh,* que significa "ir" ou "andar".

A lição é esta: os fariseus tinham um conjunto de leis não escritas (a Torá oral, a "instrução" ou "tradição dos antigos"), as quais determinavam a sua conduta em todas as situações. Assim, sabiam como evitar o tornar-se impuro. O crente tem o Espírito Santo, que faz exatamente a mesma coisa. Ele orienta sobre como agir a fim de evitar o pecado em todas as situações (Rm 8.6-9). Pela mesma razão, o Espírito abre as Escrituras aos crentes (1 Co 2.9-16) e frequentemente lhes faz lembrar daquilo que Jesus tem dito na Palavra (Jo 14.26). Desta forma, o Espírito ajuda a tornar a justiça do crente mais concreta, em vez de apenas jurídica. E um processo contínuo, que durará enquanto o crente viver na Terra (1 Ts 5.23).

Finalmente, o Espírito usa os crentes para ajudar na obra da santificação. Isto vai muito além da exigência de que cooperemos continuamente no processo de nossa própria santificação (2 Co 6.16 - 7.1; Ap 22.11): coisas tais como resistir a tentação do pecado. Importa em ajudar na santificação do próximo.

Nesses tempos em que o divórcio prolifera, é de certo consolo saber que maridos e mulheres crentes, dispondo-se a continuar com o cônjuge incrédulo, podem exercer um ministério poderoso, ajudando o Espírito Santo a trazer a santificação àquele cônjuge e aos filhos que habitarem no lar (1 Co 7.14).

Na próxima seção, falaremos mais a respeito da ajuda à santificação do mundo, embora boa parte dela seja igualmente aplicável aqui. Por enquanto, desejamos focalizar a maneira de o crente ajudar o Espírito na santificação de outros crentes. O Espírito dá ao crente "comunhão" com os demais santos (Fp 2.1). Dentro dessa comunhão, Deus nos desafia a confrontar uns aos outros no tocante ao pecado (Mt 18), a encorajar uns aos outros (Hb 10.24), a amar uns aos outros (Rm 13.8), a cuidar uns dos outros (1 Co 12.25). Todas essas ações ajudam o Espírito na sua obra de conformar-nos à imagem de Cristo e nos santificar na realidade.

Deus ordenou aos israelitas: "Santificai-vos". O Novo Testamento retomou o tema, ampliando-o de um modo que o torna especialmente relevante ao mundo sensual de hoje: "Porque esta é a vontade de Deus, a vossa santificação: que vos abstenhais da prostituição, que cada um de vós saiba possuir o seu vaso em santificação em honra, não na paixão de concupiscência, como os gentios, que não conhecem a Deus... o Senhor é vingador de todas estas coisas... Porque não nos chamou Deus para a imundícia, mas para a santificação. Portanto, quem despreza isto não despreza ao homem, mas, sim, a Deus, que nos deu também o seu Espírito Santo" (1 Ts 4.3-8).

Revestindo de poder o crente. O batismo no Espírito Santo descortina um novo papel para o crente na santificação do mundo. Os crentes, uma vez batizados no Espírito Santo, têm melhor capacidade para ajudar o Espírito a santificar os outros. Jesus mandou que seus discípulos aguardassem o batismo no Espírito a fim de terem poder para testemunhar (At 1.4,5,8). E o batismo veio com um sinal que significava estar a nova aliança à disposição de todas as pessoas, em todos os lugares. O sinal era o falar "em outras línguas" (2.4). Hoje, poucas pessoas reconhecem que "outras línguas" era originalmente falar em línguas que não fossem o hebraico nem o aramaico. Virtualmente, pela primeira vez, Deus falou em outras línguas e chamou os não-judeus a terem um relacionamento com Ele segundo a aliança.

Era um sinal poderoso de que a santificação universal, a respeito da qual haviam falado os profetas, agora estava disponível a todos. Pedro, reconhecendo que a multidão era composta de diferentes tipos de pessoas, homens e mulheres, jovens e velhos, cita Joel 2.28-32 para apoiar a experiência. Dentro em breve, Deus ainda lhe revelaria que até mesmo a conversão dos gentios seria aí incluída (At 10 e 11). A missão aos gentios captaria a imaginação da Igreja Primitiva. O Evangelho de Jesus Cristo, dentro de bem poucos anos, seria propagado por todo o mundo então conhecido.

Hoje, o crente batizado no Espírito é vocacionado para a mesma tarefa. Revestidos pelo poder do Espírito, podemos esperar que Deus confirme a sua Palavra com sinais e maravilhas (Rm 15.18,19). O Espírito continua falando aos crentes, conclamando-os a enviar pessoas específicas para ministérios especiais (At 11.12; 13.2) e às vezes até mesmo a lugares especiais (16.6-10).

Os dons espirituais, que estão à disposição daqueles batizados no Espírito Santo, também poderão ajudar na edificação dos santos, outro aspecto da obra contínua da santificação realizada por Ele. Pode-se incluir aí uma palavra de sabedoria ou de conhecimento, uma exortação, uma profecia ou línguas e interpretação (1 Co 12.7-10). Mesmo assim, todos esses fenômenos servem "para o que for útil" (v. 7) e "para edificação" [da igreja] (14.26). [32]

O Espírito também edifica de outra maneira os santos para o ministério eficaz: através do seu ministério de intercessão. Paulo diz assim: "E da mesma maneira também o Espírito ajuda as nossas fraquezas; porque não sabemos o que havemos de pedir como convém, mas o mesmo Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis. E aquele que examina os corações sabe qual é a intenção do Espírito; e é ele que segundo Deus intercede pelos santos" (Rm 8.26,27).

Note que esse tipo de intercessão é "pelos santos" (v. 27) e especificamente quando "não sabemos o que havemos de pedir como convém" (v. 26). Alguns acreditam que isto tem a ver com a intercessão em línguas, embora dificilmente possamos identificar com certeza a expressão "gemidos inexprimíveis" (v. 26) como "outras línguas" (que são faladas), apesar de que a oração em línguas pode também incluir a intercessão.

Gostaríamos de encorajar os crentes a ficar à disposição do Espírito, para que este os use no ministério da intercessão.[33] Talvez a intercessão em línguas tenha ficado por detrás das declarações a respeito do relacionamento entre o batismo no Espírito e a purificação, feitas pelos antigos pentecostais. Com base nas Escrituras, não podemos concordar com os que pretendem identificar o batismo no Espírito como uma segunda obra instantânea da graça, chamada "santificação". Nem podemos concordar com aqueles que tencionam fazer do batismo no Espírito condição prévia para a salvação ou um meio de atingir determinado "status" no Reino de Deus. Ainda que o Espírito Santo possa agir de maneiras diversas, profundas e pessoais, poderá operar melhor naqueles que se entregarem a Ele. Estamos convictos de que se inclui aqui até mesmo a obra de santificar o crente em Cristo.

O Espírito Santo completará essa obra em nós na segunda vinda de Cristo, mas, até lá, temos a responsabilidade de nos purificar a nós mesmos (com a ajuda do Espírito Santo) (1 Jo 3.2,3).

Definições e teologias da santificação que se relacionam com o crente somente após a salvação são inadequadas. Não representam integralmente o conceito bíblico de santificação, de modo que sentem dificuldade em interpretar de modo razoável as várias maneiras como a Bíblia a menciona.

O plano divino da santificação abrange o mundo inteiro - tudo - animado e inanimado. Aquilo que o Espírito Santo não realizou através da antiga aliança, está realizando poderosamente na nova. E aquilo que não quer ou não pode ser purificado será destruído pelo fogo. Temos o grande privilégio de sermos não somente objetos do processo de santificação, mas seus auxiliares, para a maior glória de Deus.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Qual o derradeiro alvo do plano divino da santificação?
2. Qual é a quádrupla tarefa do Espírito Santo no processo da santificação?
3. A santificação era uma doutrina importante para muitos pentecostais antigos. Tem sido desconsiderada em grande medida nestes anos recentes? Se for assim, por quê?
4. Quais as duas palavras, fundamentadas nos rituais do Antigo Testamento, essenciais para o entendimento apropriado da doutrina bíblica da santificação?
5. De que maneira os rituais de purificação com água, no Antigo Testamento, são diferentes dos que empregam o fogo?
6. O que a expressão "água viva" acrescenta ao nosso entendimento da santificação?
7. Por que "santos" tornou-se a designação característica dos cristãos no Novo Testamento? Até que ponto era diferente do farisaísmo?

8. A obra purificadora do Espírito Santo é mais semelhante às purificações pela água ou pelo fogo, no Antigo Testamento? Por quê?
9. Que papel o indivíduo desempenha em cada uma das quatro etapas da obra santificadora do Espírito?
10. De qual maneira o dom de línguas significava (e ainda significa) o começo do cumprimento das profecias sobre a santificação universal?

CAPÍTULO TREZE

O Batismo no Espírito Santo

John W. Wyckoff

Muitas obras de teologia sistemática não apresentam um capítulo específico a respeito do batismo no Espírito Santo. Na realidade, de modo geral, a Pessoa e a obra do Espírito Santo têm sido grandemente negligenciadas. William Barclay escreve: "A história da Bíblia é a história de homens cheios; do Espírito. Mesmo assim... nosso modo de pensar acerca do Espírito é mais vago e indefinido que nossas formulações teológicas acerca de qualquer outro elemento da fé cristã". Carl F. H. Henry observa, com pesar: "Os teólogos do passado... não nos deixaram nenhuma delineação plena do ministério do Espírito Santo". [1]

Felizmente a Igreja hodierna, em sua totalidade, está, finalmente, dando maior atenção ao Espírito Santo.[2] Obras como as de Frederick D. Bruner e James D. G. Dunn indicam interesse crescente pelo assunto entre os não-pentecos-tais. Isto deve-se, em grande medida, à persistência e ao crescimento do Movimento Pentecostal. Os líderes eclesiásticos agora citam o Pentecostalismo como "uma terceira força na Cristandade", lado a lado com o catolicismo e o protestantismo. [3]

Essa "terceira força" passou a merecer a atenção dos teólogos, principalmente em razão de sua presença mundialmente visível. Ou seja: os estudiosos reconhecem o Pentecostalismo porque ele é "uma terceira força na sua doutrina", especificamente a que trata do batismo no Espírito Santo.[4] Dunn observa que os católicos enfatizam o papel da Igreja e dos sacramentos, e subordinam o Espírito à Igreja. 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 - 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. [5]

Este capítulo divide o batismo no Espírito Santo em cinco questões ou temas subordinados: (1) a distinção entre o batismo no Espírito Santo e a regeneração; (2) as evidências da experiência do batismo no Espírito Santo na vida do crente; (3) a disponibilidade do batismo no Espírito Santo para os crentes hoje; (4) o propósito do batismo no Espírito Santo; e (5) o recebimento do batismo no Espírito. O enfoque à matéria aqui apresentada é mais analítico e descritivo que apologético ou polêmico.

DISTINÇÃO E EVIDÊNCIAS

A distinção e as evidências do batismo no Espírito Santo são estudadas em primeiro lugar porque delas depende a maioria das posições teológicas no tocante às demais questões. Isto é, as posições adotadas quanto a esses dois primeiros tópicos definem as questões nas demais áreas.

A questão da disponibilidade hoje do batismo no Espírito Santo é muito discutida. Por um lado, muitos estudiosos da Bíblia responderão que o batismo no Espírito está à disposição dos crentes atuais, mas apenas como parte da conversão.[6] Por outro, quando os pentecostais afirmam que o Espírito está disponível, argumentam em favor de uma experiência distinta da regeneração, em certo sentido, e acompanhada pela evidência física inicial do falar em línguas.

Além disso, embora a distinção e as línguas como evidência estejam estreitamente relacionadas entre si, não deixam de ser questões separadas. Pela lógica, existem quatro possíveis posições quanto à distinção e as línguas como evidência. Em primeiro lugar, como já foi dito, há os que pensam ser o batismo no Espírito Santo parte da experiência da conversão, sem qualquer evidência inicial, como o falar em outras línguas. Esta posição é representada por Dunn e Bruner.[7] Em segundo lugar, há os que admitem o batismo no Espírito Santo como parte da experiência da conversão, sempre acompanhado pela evidência especial do falar em outras línguas. Esta é a posição de alguns grupos pentecostais da Unicidade.[8] Em terceiro lugar, há os que acreditam que o batismo no Espírito Santo usualmente vem após a regeneração, mas a experiência nem sempre é acompanhada pelo falar em outras línguas. Esta é a posição de alguns grupos oriundos do movimento da Santidade, como a Igreja do Nazareno.[9] Em quarto lugar, há os que defendem o batismo no Espírito Santo como uma experiência geralmente ocorrida após a regeneração e sempre acompanhada pela evidência especial do falar em outras línguas. Esta é a posição de igrejas pentecostais como as Assembleias de Deus. [10]

TERMINOLOGIA

A expressão "batismo no Espírito Santo" não se acha na Bíblia. Nem por isso deixa de ser bíblica, pois tem a sua origem na fraseologia semelhante empregada pelos escritores bíblicos. Os três escritores dos evangelhos sinóticos relatam a comparação que fez João Batista entre o seu trabalho de batizar em água e a obra futura de Jesus (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16). A respeito de Jesus, diz João: "Ele vos batizará no Espírito Santo". Lucas retoma a terminologia em At 1.5, ao descrever as palavras de Jesus aos seus seguidores: "Vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias". Lucas emprega a terminologia pela terceira vez em Atos 11.16 ao narrar como Pedro interpretou a experiência na casa de Cornélio. Explicando aos crentes em Jerusalém como Cornélio recebeu o Espírito Santo, Pedro lembra-lhes as palavras do Senhor: "Sereis batizados no Espírito Santo". Parece que esta terminologia encaixava-se no pensamento de Pedro como perfeita para descrever a experiência de Cornélio ao falar em línguas. Na realidade, a única diferença entre a expressão "batismo no Espírito Santo" e as que aparecem nas referências bíblicas citadas é que aquela emprega a forma substantivada "batismo", ao invés das formas verbais. [11]

Outro detalhe a ser notado é que a expressão "batismo no Espírito Santo" é apenas uma entre várias frases bíblicas desse tipo que, segundo acreditam os pentecostais, descrevem um evento ou experiência incomparável do Espírito Santo. Há outras fomas, também derivadas da linguagem do Novo Testamento, especialmente Atos dos Apóstolos: "estar cheio do Espírito Santo"; "receber o Espírito Santo"; "ser derramado o Espírito Santo", "o Espírito Santo caindo sobre"; "o Espírito Santo vindo sobre"; e variações dessas frases. [12]

Os pentecostais geralmente sustentam que semelhantes frases têm o mesmo significado como descrição da experiência mesma do Espírito Santo. Howard M. Ervin observa que, "em cada caso, é a experiência pentecostal que é descrita". Semelhante terminologia é esperada, levando-se em conta as numerosas facetas da natureza e resultados da experiência. Conforme sugere Stanley Horton: "Cada termo ressalta algum aspecto da experiência pentecostal, e nenhum termo individual consegue ressaltar todos os aspectos daquela experiência .

Como consequência, a natureza análoga das expressões é tanto óbvia quanto esperada. Além disso, a linguagem é necessariamente metafórica, pois as expressões falam de uma experiência na qual o Espírito do Deus vivo passa a agir dinamicamente na situação humana. Citando as palavras de J. Rodman Williams: "Expressa-se de vários modos nessas frases o evento/experiência da *presença dinâmica* de Deus no Espírito Santo". Ele observa, corretamente, que semelhante experiência é "grandiosa demais para quaisquer palavras descreverem". [14]

Dentre as expressões análogas, parece que os pentecostais preferem "batismo no Espírito Santo". Semelhante preferência talvez se deva ao fato de a linguagem derivar-se das declarações do próprio Jesus, ou à profundeza do conteúdo dessa linguagem metafórica específica. Ou seja: a analogia em vista é o batismo em água. Conforme nota J. R. Williams: "O batismo em água significa literalmente ser imergido na água, colocado embaixo dela, ou até mesmo ficar ensopado

nela". Com efeito, ser *batizado* no Espírito Santo é ficar totalmente envolvido no Espírito dinâmico do Deus vivo, e nEle saturado.[15]

O RELACIONAMENTO COM A REGENERAÇÃO

Uma das principais diferenças entre os teólogos no tocante à experiência chamada o batismo no Espírito Santo está relacionada à regeneração. Conforme já observado, alguns sustentam que ela faz parte da experiência da conversão-iniciação; outros, que é uma experiência de algum modo diferente da regeneração. A pergunta é assim formulada: Está disponível ao crente hoje uma experiência comumente chamada o batismo no Espírito Santo, que, em certo sentido, é distintiva e incomparável no tocante à experiência da conversão-iniciação?

Usualmente, tanto os que negam que o batismo no Espírito Santo seja separado da regeneração quanto os que o afirmam reconhecem a importância da Escritura como derradeira autoridade. Por um lado Bruner, que nega que as experiências sejam separáveis entre si, esforça-se para considerar "o Testemunho do Novo Testamento" e fornecer "exegese das origens documentárias bíblicas principais" correlacionadas ao assunto. Dunn acredita necessário "um reexame completo do ensino neotestamentário a respeito do dom do Espírito e seu relacionamento com a fé e o batismo". Diz: "Espero demonstrar que, para os escritores do Novo Testamento, o batismo ou dom do Espírito fazia parte do evento (ou processo) de se tornar cristão". [16]

Por outro lado, os que defendem a experiência do batismo no Espírito Santo em separado têm um compromisso semelhante: demonstrar que sua posição teológica é ensinada nas Escrituras. Howard M. Ervin é um exemplo clássico deste pensamento. O título de sua obra sobre o Espírito define-a como "uma investigação bíblica". E observa que a experiência contemporânea serve de ilustração à experiência pentecostal. Mesmo assim, para ele, "é tão-somente o texto bíblico que serve como juiz das nossas conclusões". Basta um outro exemplo: Stanley M. Horton, em seu livro *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* conclui que o batismo no Espírito Santo é uma experiência subsequente. [17]

Boa parte (mas não a totalidade) desse debate, centraliza-se em Atos dos Apóstolos.[18] Sem dúvida, há trechos relevantes em outras partes das Escrituras. Mesmo assim, estudiosos dos dois partidos geralmente concordam que a doutrina da separabilidade depende em grande medida do livro de Atos. O Antigo Testamento e os evangelhos profetizam a respeito e a antevêem; as epístolas tomam por certa a experiência e por isso fazem poucas referências a ela, ainda assim apenas de modo indireto. Bruner tem razão ao observar: "A fonte principal da doutrina pentecostal do subsequente batismo no Espírito Santo é Atos dos Apóstolos". Quando a *Declaração de Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus* diz que a experiência do batismo no Espírito Santo "é distinta da experiência do novo nascimento e subsequente a ela", as referências bíblicas fornecidas acham-se em Atos dos Apóstolos. [19]

Posto que a doutrina da separabilidade depende de Atos dos Apóstolos, é crucial a consideração exegética dos trechos relevantes. Os estudiosos pentecostais reconhecem esse fato, assim como Bruner, Dunn e outros que negam a posição teológica pentecostal.

Os relatos considerados especialmente relevantes à questão da separabilidade incluem o dia de Pentecostes, At 2.1-13; o reavivamento em Samaria, At 8.4-19; a experiência de Paulo, At 9.1-19; Cornélio e outros gentios, At 10.44-48 e 11.15-17; e os crentes de Efeso, At 19.1-7. As conclusões das exposições exegéticas desses trechos declaram-se a favor de ambos os partidos na questão. Os que acreditam ser o batismo no Espírito Santo uma experiência distinta argumentam que nesses casos os indivíduos já eram crentes, haviam experimentado a regeneração antes - pelo menos momentaneamente - da sua experiência do batismo no Espírito Santo. Dizem, portanto, que Lucas demonstra ser o batismo no Espírito Santo uma experiência distinta. Além disso, sustentam que Lucas tem a intenção deliberada de ensinar que a experiência do batismo no Espírito Santo, distinta e separável, é normativa para a experiência cristã em todo tempo. Os que negam a separabilidade argumentam que, se a experiência nesses casos parece distinta porque dá a impressão de ser subsequente, isto deve-se à situação histórica incomparável das etapas iniciais da Igreja. Dizem que Lucas não está pretendendo ensinar que a experiência distinta do batismo no Espírito Santo seria normativa para a experiência cristã nas etapas posteriores da Igreja.

Na realidade, há dois aspectos no debate contemporâneo a respeito da separabilidade que se vê nos incidentes de Atos. O primeiro aspecto relaciona-se à pergunta: Demonstram os textos em Atos que o batismo no Espírito Santo era uma experiência separável e distinta da sua experiência da conversão ou regeneração? Os pentecostais respondem que sim.

Os 120, no dia de Pentecostes, eram crentes antes do derramamento do Espírito naquele dia. Já se haviam arrependido e entrado em uma nova vida em Cristo. Os samaritanos já se haviam convertido à fé em Jesus Cristo, tendo sido batizados em água por Filipe antes que Pedro e João orassem para que eles recebessem o dom especial do Espírito Santo. Semelhantemente, o caso de Paulo era claramente subsequente. Fora convertido e tornara-se um novo homem em Cristo no episódio da visão na estrada de Damasco. Três dias mais tarde, recebeu o Espírito de um modo novo e especial, quando Ananias orou por ele. O caso de Cornélio, em Atos 10, é incomum - ele experimentou o batismo no Espírito Santo na mesma ocasião em que foi regenerado. Os pentecostais argumentam que, mesmo neste caso, "deve ter havido também alguma distinção entre a sua conversão e o dom do Espírito".[20] E dos "discípulos" em Efeso o derradeiro exemplo (At 19). Os pentecostais sustentam que eles haviam recebido a salvação antes de seu encontro com Paulo ou pelo menos foram regenerados antes de o Espírito Santo vir sobre eles. Paulo lhes deu instrução e então os batizou em água. Em seguida, o Espírito Santo veio sobre eles, quando o apóstolo, impondo-lhes as mãos, orou.

Por isso, os pentecostais chegam à conclusão de que, em Atos, o batismo no Espírito Santo é claramente subsequente em três casos (Pentecostes, Samaria e Paulo) e logicamente separável nos outros dois casos (Cornélio e os efésios) . [21]

Entre os que não acreditam que o fato da separabilidade seja tão certo quanto argumentam os pentecostais, temos Dunn e Bruner. Os dois debatem os cinco casos acima citados. Dunn sustenta que os 120 no dia de Pentecostes não eram "cristãos no sentido do Novo Testamento" até aquele dia, porque antes disso, "o seu modo de corresponder e a sua dedicação eram mesmo defeituosos". De acordo com Dunn, a experiência de Cornélio era uma só: "Cornélio foi salvo, batizado no Espírito... recebeu o arrependimento para a vida - são todas expressões sinônimas que querem dizer: Cornélio se tornou cristão". Semelhantemente, "a experiência de Paulo, de três dias de duração, era uma só... uma experiência de crise que se estendeu por três dias, desde a estrada de Damasco até o seu batismo". Dunn declara que Paulo não podia ser chamado cristão até ser completada a obra pelas mãos de Ananias. Finalmente, no caso dos efésios, Dunn acredita que Paulo não estava perguntando a *cristãos* se haviam recebido o Espírito. Pelo contrário, perguntava a *discípulos* que professavam fé. Dunn conclui que eles só se tornaram cristãos quando Paulo os batizou de novo e lhes impôs as mãos. Logo, provavelmente devido ao conceito sobre o que chama conversão-iniciação, Dunn conclui que Lucas não descreve nenhum incidente em que o batismo no Espírito Santo seja realmente separado da conversão. [22]

Bruner sustenta uma posição teológica semelhante à de Dunn: o batismo cristão é o batismo no Espírito Santo. Mas, diferentemente de Dunn, Bruner parece admitir que dois casos em Atos são excepcionais por causa da situação histórica. O primeiro é o caso do dia de Pentecostes. Os 120 tinham de *esperar* por causa "daquele período incomum na carreira dos apóstolos entre a ascensão de Jesus e o dom do Espírito que Ele deu à igreja no Pentecostes". Depois do Pentecostes, porém, "o batismo e o dom do Espírito Santo ficam indissoluvelmente juntos". Mas Bruner ainda reconhece como exceção outro caso depois do Pentecostes. Ele chama hiato quando os samaritanos creram e foram batizados em água, porque "Samaria foi o primeiro passo decisivo para fora e além do Judaísmo". Essa única separação entre o batismo cristão e o dom do Espírito era "uma suspensão temporária do normal", permitida por Deus a fim de que os apóstolos pudessem ser testemunhas desse passo decisivo e participar dele. Segundo Bruner, porém, para os demais casos em Atos dos Apóstolos, o batismo no Espírito Santo é inseparável do batismo cristão na água e idêntico a ele. [23]

Dunn e Bruner não conseguem convencer totalmente com seus argumentos. Talvez haja certo sentido - pelo menos idealmente - em Lucas entender que todas as obras do Espírito no indivíduo formavam uma unidade global. Mesmo assim, não deixa de mostrar que em alguns dos incidentes houve mesmo um lapso de tempo na experiência. Conforme já observado, tanto Dunn quanto Bruner reconhecem este fato. E Gordon Fee argumenta que Lucas descreve claramente os samaritanos como crentes em Cristo antes de o Espírito ter caído sobre eles. A verdade é que há

incidentes nos relatos de Lucas em que o tempo separa as etapas da obra do Espírito na vida dos indivíduos. [24]

O fato de Lucas descrever com clareza incidentes em que as "partes" da experiência cristã são separadas entre si por um lapso de tempo depõe em favor da posição teológica pentecostal. Mas nem por isso os pentecostais precisam focalizar tão intensivamente a *subsequência* para comprovar a *separabilidade* e a *qualidade distintiva.* A subsequência enfatiza o segmento posterior no tempo ou na ordem. A separabilidade refere-se à dessemelhança quanto à natureza ou identidade. E a qualidade distintiva mostra as diferenças de caráter ou propósito, ou de ambos. Sendo assim, a subsequência não é absolutamente essencial aos conceitos da separabilidade e da qualidade distintiva. Os eventos podem ser simultâneos, porém separáveis e distintivos se forem dessemelhantes na sua natureza ou identidade. Também são distintivos se diferentes no seu caráter e/ou propósito.

Pelo menos em teoria, assim pode ser o caso das experiências cristãs da justificação, regeneração, santificação e do batismo no Espírito Santo. Mesmo ocorrendo todas ao mesmo tempo, qual teólogo argumentaria não serem distintivas no seu caráter e propósito ou separáveis na sua natureza e identidade? Da mesma forma, seja qual for o relacionamento entre o batismo no Espírito Santo e as outras experiências, aquele é uma obra separável e distintiva do Espírito.

Certamente os pentecostais podem reconhecer que Cornélio experimentou na mesma ocasião a regeneração e o batismo no Espírito Santo.[25] Além disso, mesmo que os 120 não fossem cristãos, no sentido neotestamentário, antes do dia de Pentecostes;[26] e os efésios não passassem de meros discípulos de João antes de Paulo ter orado por eles, nos três casos as pessoas envolvidas receberam a experiência característica do batismo no Espírito Santo.[27] Assim acontece porque a subsequência não é absolutamente essencial para a separabilidade e a qualidade distintiva. Entretanto, no caso dos samaritanos e no de Paulo, os pentecostais têm um sólido argumento em favor da separabilidade e da qualidade distinta, bem como da subsequência. A questão importante a ser notada é esta: o fato de Lucas demonstrar que a experiência do batismo no Espírito Santo *pode ser* subsequente serve para ressaltá-la como separável e distintiva. William Menzies observa: "Há uma distinção lógica, mesmo se não for uma distinção temporal, entre o novo nascimento e o batismo no Espírito". [28]

A conclusão de que, em Atos, o batismo no Espírito Santo é uma experiência em separado é somente o primeiro aspecto da questão. Demonstrar a separabilidade ou mesmo a subsequência como padrão, em Atos, é só um aspecto. Outro aspecto é se tal padrão deve ser considerado normativo para a doutrina e prática hoje. Estaria Lucas descrevendo apenas uma situação histórica? Ou pretende ensinar que o padrão e o caráter do batismo no Espírito Santo, na narrativa histórica de Atos, é normativa para a doutrina e prática cristãs? Embora não haja aqui espaço para uma consideração exaustiva da questão, sua importância exige que a consideremos pelo menos de forma resumida.

O segundo aspecto da questão da separabilidade pode ser colocado da seguinte maneira: o padrão e a característica do batismo no Espírito, narrado por Lucas em Atos, é normativo para a Igreja em todas as gerações? Fee considera este segundo aspecto uma questão hermenêutica, focalizando a prática de usar precedência bíblica histórica para formular a doutrina cristã e estabelecer a experiência cristã normativa.[29] Se pela hermenêutica pudermos demonstrar que o escritor bíblico está descrevendo um padrão de experiência cristã típico ou normativo para a Igreja do Novo Testamento, espera-se uma interpretação normativa na Igreja de hoje. Especificamente no tocante à questão da separabilidade, os estudiosos pentecostais acreditam que Lucas descreve em Atos um padrão em que o batismo no Espírito Santo é distinto da experiência da regeneração. Além disso, argumentam que os cristãos hodiernos podem esperar o mesmo padrão de experiência.

A RELEVÂNCIA DOS MATERIAIS HISTÓRICOS NA BÍBLIA

Estudiosos como Anthony A. Hoekema e John R. W. Stott adotam um ponto de vista contrário a essa posição pentecostal. Fazem uma distinção entre os materiais *históricos* e os *didáticos,* no

Novo Testamento, e consideram diferentes o propósito e o emprego de cada tipo de material. Argumentam que o material histórico não passa de história mesmo, enquanto as matérias didáticas têm o propósito e a intenção de ensinar. Narrativas históricas como a de Lucas, em Atos dos Apóstolos, não têm nenhum propósito didático ou instrutivo. Por isso, diz Hoekma: "Quando dizemos... que queremos ser guiados pelas Escrituras pelo entendimento da obra do Espírito, devemos buscar essa orientação primariamente nas suas partes *didáticas*, mais que nas suas partes *históricas"*. Segundo Stott, as matérias didáticas acham-se "mais exatamente nos ensinos de Jesus e nos sermões e escritos dos apóstolos, não nas partes puramente narrativas de Atos".[30] Como consequência e de modo contrário à maioria dos pentecostais, Hoekema e Stott argumentam que as matérias históricas em Atos dos Apóstolos não podem ser usadas para formular doutrina e prática cristãs normativas.

Os que adotam a posição teológica de Hoekema e Stott asseveram que o processo de formular doutrinas e prática na base de matérias históricas é hermenêutica incorreta. Fee, embora pentecostal, diz também que esse procedimento faz parte de "um tipo de hermenêutica pragmática" que (segundo ele acredita) os pentecostais frequentemente empregam em lugar da "hermenêutica científica". Ele sustenta que esse procedimento é hermenêutica imprópria, porque não era intenção primária de Lucas ensinar que o batismo no Espírito Santo é distinto da conversão e subsequente a ela. Segundo Fee, o leitor de Atos deve considerar o padrão de separabilidade no relato de Lucas como "incidental" à intenção primária na narrativa. Referindo-se ao episódio em Samaria - o que ele considera o mais forte apoio aos pentecostais - Fee sugere que Lucas não estava *"pretendendo ensinar* algo distinto da conversão e subsequente a ela." [31]

A questão inteira, portanto, gira em torno da intenção do autor. Por um lado, estudiosos como Hoekema, Stott e Fee sustentam que o autor neotestamentário, ao escrever matéria histórica, não pretende ensinar doutrinas e práticas normativas para a Igreja em todos os tempos. Dizem que os escritos históricos são "história descritiva da Igreja Primitiva" e que, nesta categoria, "não devem ser transformados em experiência normativa para a continuada existência da Igreja". Por isso, segundo Fee, o historiador Lucas mostra, a respeito do Espírito Santo, simplesmente o que era a experiência "normal" dos cristãos do século I. Qualquer "padrão recorrente da vinda (ou presença) do Espírito" revelado por Lucas pode se repetido. Ou seja, o modelo original de Lucas é "algo que faríamos bem em aplicar como padrão à nossa vida". Mesmo assim, tal padrão não deve ser imposto como "normativo" - com a injunção de "ser obedecido por todos os cristãos em todos os tempos e em todos os lugares". A posição de Fee baseia-se na sua crença de que a matéria histórica não tem valor didático, isto é, não visa a formulação de doutrina e experiência cristãs. [32]

Por outro lado, estudiosos como Roger Stronstad e William W. Menzies desenvolvem argumentos sólidos em favor da posição oposta. Consideram bastante arbitrária a posição de Hoekema, Stott e Fee - de que a matéria histórica não tem valor didático. Stronstad reconhece que a obra de Lucas é narrativa histórica, mas nega a suposição de que esteja destituída de intenções instrutivas. Menzie concorda: "O gênero literário de Atos não é meramente histórico, mas também intencionalmente teológico". Ou seja, Lucas tinha a intenção de ensinar doutrina, prática e experiência cristãs. [33]

Em defesa de seu argumento, Stronstad observa que "Lucas e Atos não são dois livros separados... Pelo contrário, são realmente duas metades de uma única obra, e devem ser interpretadas como uma unidade". A intenção de uma metade é compartilhada pela outra. Em seguida, esforça-se para demonstrar que o modo de Lucas desenvolver a sua matéria, tanto no seu evangelho quanto em Atos, indica intenção de ensinar doutrina e prática normativas. Lucas empregava suas origens documentárias e desenvolveu sua matéria de modo , semelhante aos historiadores veterotestamentários e interbíblicos. E assim fez, segundo Stronstad, "especificamente para introduzir temas-chaves teológicos" e "para estabelecer, ilustrar e reforçar aqueles temas mediante episódios históricos específicos". Stronstad continua a reforçar o seu argumento e acaba concluindo: "O propósito de Lucas era didático, de catequese ou instrução, e não meramente informativo, ao contar a história da origem e expansão do Cristianismo .

Estreitamente relacionada à intenção do autor está a questão de como os intérpretes atuais devem entendê-la. Surge aqui a relativa posição da hermenêutica científica e da pragmática. Fee sustenta que a pragmática pentecostal, que baseia doutrinas e experiências em precedentes

históricos bíblicos, é contrária à "hermenêutica científica". A maioria dos intérpretes bíblicos reconhece, no entanto, que a boa hermenêutica não é científica ou pragmática, mas as duas coisas. Em sua obra-padrão, A. Berkeley Mickelsen escreve: "O termo 'hermenêutica' designa tanto a ciência quanto a arte da interpretação". Adverte contra "uma abordagem mecânica e racionalista" e diz: "A abordagem tipo regra mecânica à hermenêutica constrói ideias errôneas desde o início".[35] A exegese científica só acompanha o intérprete até certo ponto. Depois, chega-se à altura em que certo grau de hermenêutica pragmática é necessário ao processo.

Certamente, quanto às advertências de Fee contra a pragmática que desconsidera ou rejeita a abordagem científica, pelo menos nesse aspecto merecem aceitação os seus conselhos.

Devemos notar, no entanto, que o relacionamento entre a hermenêutica científica e a pragmática é de tensões, e não de antíteses. Logo, a prática de transferir a precedência bíblica histórica em experiência normativa para a vida contínua da Igreja não pode ser rejeitada sem maior consideração, apenas por incluir um elemento de hermenêutica pragmática. Stronstadt acredita que essa prática realmente "relembra o princípio paulino de interpretar a narrativa histórica". Quando Paulo diz: "Toda Escritura é divinamente inspirada e proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça" (2 Tm 3.16), certamente inclui as narrativas de Gênesis bem como outros trechos históricos. Baseados nisso, a maioria dos pentecostais sustentam que a narrativa de Atos bem como os ensinos de Romanos são igualmente inspirados por Deus e proveitosos "para ensinar... para instruir em justiça".

Além disso, assim como Paulo acreditava que "tudo que dantes [isto é, no Antigo Testamento] foi escrito para nosso ensino foi escrito" (Rm 15.4), também os pentecostais acreditam que tudo que está registrado em Atos, nos evangelhos ou nas epístolas, tem o propósito de instruir.[36] Há motivo suficiente, portanto, para concluir que Lucas pretendia ensinar a Teófilo um modelo que este podia considerar normativo para a formulação de doutrina, prática e experiência.

Os pentecostais não estão sozinhos na posição teológica quanto às narrativas históricas. I. Howard Marshall, evangélico não-pentecostal de destaque, propõe que Lucas era tanto historiador quanto teólogo. Sendo correta a opinião de Marshall, o material de Lucas, da mesma forma que o dos demais teólogos do Novo Testamento, é fonte válida para as normas de doutrina e prática cristãs. Menzies observa que há "um corpo crescente de erudição substancial que aponta na direção de uma nítida teologia lucana do Espírito em Lucas/Atos, apoiando o conceito da 'normatividade'". Gary B. McGee cita mais estudiosos com opiniões semelhantes a respeito da natureza teológica dos escritos de Lucas. Conclui: "Hermeneuticamente, portanto, os pentecostais fazem parte de uma linhagem respeitada e histórica de cristãos evangélicos que têm reconhecido legitimamente que Atos dos Apóstolos é um repositório vital de verdades teológicas". [37]

Adotando essa posição, os pentecostais estudam os incidentes históricos narrados por Lucas, em Atos, onde os indivíduos evidentemente experimentam o batismo no Espírito Santo. Esse estudo revela que o batismo no Espírito era uma experiência distinta, às vezes claramente subsequente e sempre logicamente separável da regeneração. O material de Lucas, o teólogo, é reconhecido como origem doutrinária válida para a doutrina e experiência cristãs normativas. Conclui-se, portanto, que a experiência distinta e separável do batismo no Espírito Santo é normativa para a experiência cristã contemporânea. Donald A. Johns define essa posição:

A aplicação de princípios aceitos... apoiará a ideia de que ser batizado no Espírito Santo é algo distinto da conversão... A conversão envolve estabelecer um relacionamento com Deus; ser batizado no Espírito envolve a iniciação em um ministério poderoso e carismático. [38]

EVIDÊNCIAS DO BATISMO NO ESPÍRITO

As evidências do batismo no Espírito Santo são parte central do debate contemporâneo. Tomadas em conjunto, as posições quanto à separabilidade e às evidências, determinam ou pelo menos influenciam a doutrina inteira do batismo no Espírito Santo. Esta seção estuda a questão das línguas[39] como evidência física [ou exterior] inicial do batismo no Espírito Santo. Considera, também, outras evidências do batismo no Espírito na vida dos indivíduos.

LÍNGUAS COMO EVIDÊNCIA FÍSICA INICIAL

A literatura teológica atual revela considerável diversidade de posições quanto ao falar em outras línguas. Porém, no que diz respeito às línguas como evidência inicial do batismo *no Espírito Santo, as opiniões podem ser assim classificadas:* (1) falar em outras línguas não é a evidência do batismo no Espírito Santo; (2) o batismo no Espírito Santo às vezes é evidenciado pelo falar em outras línguas; (3) o batismo no Espírito Santo é sempre acompanhado pela evidência inicial do falar em outras línguas. Assim como no caso da separabilidade, na questão das línguas como evidência inicial o que Atos dos Apóstolos demonstra como padrão e ensina como normativo é crucial.

O primeiro ponto de vista - que diz não serem as línguas evidência do batismo no Espírito Santo - é a opinião evangélica tradicional. Carl Henry articula essa posição teológica:

> A presente controvérsia focaliza-se em grande medida na declaração dos carismáticos de que as línguas são evidência do batismo no Espírito... Esse ponto de vista não recebe nenhum apoio de colunas históricas da fé cristã como Lutero, Calvino, Knox, Wesley, Whitefield, Edwards, Carey, Judson e outros.[40]

Bruner, em harmonia à sua convicção de que o batismo no Espírito Santo e a conversão cristã são a mesmíssima coisa, também nega que as línguas como evidência. Declara que a fé, conforme expressa na confissão "Jesus é Senhor", é a única evidência da vinda e presença do Espírito. [41]

Os que adotam aquela primeira posição frequentemente fornecem um estudo extensivo das passagens relevantes neste assunto, em Atos dos Apóstolos. Hoekema reconhece três incidentes em Atos onde ocorreu o falar em outras línguas. No dia de Pentecostes, falar em outras línguas era "um dos três sinais milagrosos" do que ele chama de "o evento, que ocorreu de uma vez para sempre, sem poder ser repetido, do derramamento do Espírito Santo". "Os familiares de Cornélio realmente falaram em outras línguas depois de o Espírito ter caído sobre eles", reconhece Hoekema, mas "esse fato não demonstra que falar em outras línguas é prova do recebimento de um 'batismo no Espírito' depois da conversão". Semelhantemente, no caso dos discípulos efésios, "o fato de ter havido o falar em outras línguas... não serve para comprovar o seu valor como evidência do 'batismo no Espírito'", segundo Hoekma. Por quê? Porque "a vinda do Espírito sobre os discípulos efésios não era subsequente à conversão deles, mas simultânea". Observa também: "Há nove ocasiões registradas em Atos dos Apóstolos onde pessoas recebem a plenitude do Espírito Santo ou são cheias do Espírito Santo e não se menciona o falar em outras línguas". Ele conclui que o falar em outras línguas não é evidência do recebimento do batismo no Espírito Santo. [42]

Depois da explicação dos casos em Atos, Bruner concorda com Hoekma. Segundo Bruner, a fé, e não as línguas, é tanto o meio quanto a evidência de se estar batizado no Espírito. [43]

A segunda opinião diz que o falar em outras línguas é às vezes evidência do batismo no Espírito Santo. Essa posição teológica caracteriza alguns representantes do movimento carismático. Henry I. Lederle resume a grande variedade de opiniões entre os carismáticos. E faz uma declaração resumida daquilo que considera terem todas essas opiniões em comum: "A maioria dos carismáticos associam a renovação ou o batismo no Espírito com a manifestação dos carismas, que regularmente incluem o falar em outras línguas... Poucos carismáticos aceitam que a glossolalia seja a condição, essencial para o batismo no Espírito". [44]

Lederle, portanto, reconhece a glossolalia (o falar em outras línguas) como um dos "aspectos legítimos da nossa fé apostólica", mas rejeita a doutrina das línguas como única evidência do batismo no Espírito Santo. Ele acredita que essa doutrina não possui "apoio explícito ou conclusivo" nas Escrituras. Lederle concorda com vários outros carismáticos, que "não há, em nenhum lugar do Novo Testamento, asseveração que defina a glossolalia como a *única* evidência". [45]

A terceira opinião sobre as línguas como evidência do batismo no Espírito Santo é a posição teológica pentecostal tradicional. Os pentecostais usualmente sustentam que o falar em outras línguas é sempre a evidência física inicial dessa experiência especial. Realmente, como observa J.

R. Williams: "Os pentecostais têm ressaltado especialmente o falar em línguas como a 'evidência inicial' do batismo no Espírito". A *Declaração das Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus* afirma essa posição no tema número 8: "O batismo dos crentes no Espírito Santo é testemunhado pelo sinal físico inicial de falar em línguas conforme o Espírito de Deus lhes concede que falem (At 2.4)". Bruner tem razão ao observar: "E na maneira de entender a *evidência* dessa experiência subsequente que os pentecostais adotam uma posição isolada, e é essa evidência que destaca os seus defensores como pentecostais". [46]

Os pentecostais acreditam que sua conclusão a respeito de serem as línguas evidência física inicial do batismo no Espírito Santo baseia-se nas Escrituras, especialmente em Atos dos Apóstolos. Nos três casos onde Lucas registra pormenores de como os indivíduos receberam o batismo no Espírito Santo, o falar em outras línguas fica claramente em evidência. No dia de Pentecostes, os 120 falaram em línguas - *glossolalia* - as quais não dominavam em circunstâncias normais (At 2.4). Declara Ralph M. Riggs: "Esse falar em outras línguas veio, então, a ser o sinal e evidência de que o Espírito Santo descera sobre os cristãos neotestamentários". Caso nítido é o incidente de Cornélio (At 10.44-46). Horton observa: "O Espírito ofereceu a evidência, e foi de um só tipo: 'Porque os ouviam falar em línguas e magnificar a Deus' (exatamente como em At 2.4,11). A terceira e última ocorrência é o episódio que envolve os discípulos em Éfeso (At 19.1-6). Howard Ervin comenta: "A natureza evidenciai da glossolalia aqui é fortemente ressaltada pelo comentário de que 'o falar em outras línguas com profecia era *prova indubitável* externa de que o Espírito Santo viera sobre esses 12 *discípulos* efésios desinformados'".

Exegetas competentes, inclusive a maioria dos estudiosos não-pentecostais, reconhecem sem hesitação que Lucas fala da manifestação sobrenatural das línguas nos três casos. Os estudiosos pentecostais sustentam, ainda, que Lucas revela um *padrão* nos três casos - uma experiência distintiva no Espírito, evidenciada pelo falar em línguas. Conforme declara J. R. Williams, nos três casos, "falar em outras línguas era evidência nítida de que o Espírito Santo havia sido outorgado". [47]

Os pentecostais acreditam *também* que as línguas, semelhantemente, manifestaram-se nas demais ocorrências de batismo inicial, em Atos, apenas Lucas preferiu não repetir os detalhes. Os pentecostais sustentam, por exemplo, que os crentes samaritanos (At 8.4-24) falaram em línguas como os 120 no dia de Pentecostes, os da casa de Cornélio e os discípulos efésios. Ervin formula a pergunta óbvia: "O que Simão viu, que o convenceu de terem os discípulos samaritanos recebido o Espírito Santo mediante a imposição das mãos de Pedro e de João?" Ervin cita vários estudiosos não-pentecostais que confirmam a sua resposta. "O contexto justifica a conclusão de que esses convertidos samaritanos receberam o batismo no Espírito Santo depois da sua conversão, com a evidência provável do falar em outras línguas". F. F. Bruce parece concordar com isso, ao comentar a experiência dos samaritanos: "O contexto não deixa dúvida alguma de que o recebimento do Espírito foi acompanhado por manifestações externas, como as que haviam marcado a sua descida aos primeiros discípulos, no Pentecostes". Entre os estudiosos citados por Ervin está A. T. Robertson. Ele assevera que o texto, nesse caso, "demonstra claramente que os que receberam o dom do Espírito Santo falaram em línguas". [48]

Os pentecostais sustentam que o falar em outras línguas era a experiência normal, esperada de todos os crentes neotestamentários batizados no Espírito Santo. Isto é, "a *atividade primária* consequente ao recebimento do Espírito Santo foi a de falar em línguas". Por causa disso, Lucas não via necessidade de ressaltar o falar em outras línguas cada vez que narrava uma nova ocorrência. Os leitores de Lucas deviam saber que os crentes falavam em outras línguas quando eram batizados no Espírito Santo. Por isso os pentecostais sustentam que não somente os convertidos samaritanos, mas também Paulo e outros que Lucas descreve, manifestaram a evidência inicial de falar em outras línguas. No caso de Paulo, ressaltam sua declaração aos coríntios de que falava em outras línguas (1 Co 14.18). Baseado nisso, Ervin apresenta um sólido argumento em favor de sua afirmação de que "Paulo também falava em outras línguas quando recebeu o dom pentecostal do Espírito Santo". [49]

Resumindo: os pentecostais observam que, em alguns casos, Lucas descreve detalhadamente

o batismo no Espírito Santo (os discípulos no dia de Pentecostes, Cornélio e os efésios). Em cada um desses casos, o falar em outras línguas é a evidência clara dessa experiência. Nos casos em que não menciona especificamente as línguas (por exemplo: os samaritanos e Paulo), estas eram manifestas, porém não havia necessidade de reiterar sempre os pormenores. Os pentecostais acreditam que o falar em línguas era a evidência inicial em todos os casos; sustentam que Lucas revelou um padrão consistente no período do Novo Testamento - uma experiência distintiva do batismo no Espírito Santo, separável da regeneração e evidenciada inicialmente pelo falar em outras línguas.[50]

Além disso, os pentecostais sustentam que os relatos de Lucas não somente revelam esse padrão, mas também ensinam que falar em outras línguas é normativo para a doutrina e prática cristãs. Isso significa que, no decurso da história da Igreja, sempre se esperou o falar em outras línguas como evidência inicial do batismo no Espírito Santo. Assim devem ser entendidas as narrativas em Atos porque, afinal de contas, Lucas escrevia não somente como historiador, mas também como teólogo. Descrevia a obra do Espírito Santo nos crentes e através dos crentes da era da Igreja. Embora os incidentes tenham ocorrido em âmbito histórico específico, nem por isso devemos negar o padrão como normativo à totalidade da era da Igreja. Afinal de contas, a era da Igreja é o período em que a presença do Espírito Santo precisa estar em evidência na vida dos crentes. Suam presença é necessária para operar através dos crentes, a fim de que possam levar a graça salvífica de Cristo àqueles que estão sem Deus. Concluindo: os pentecostais creem (1) que o batismo no Espírito Santo é a vinda daquela presença e poder especiais do Espírito e (2) a evidência inicial disso hoje, assim como em Atos dos Apóstolos, é o falar em outras línguas.

OUTRAS EVIDÊNCIAS DO BATISMO

É importante observar que, na interpretação pentecostal, o falar em línguas é somente a evidência inicial do batismo no Espírito Santo. Outras evidências da presença especial do Espírito vão seguindo na vida daqueles que o receberam.

Alguns escritores sugerem que o "fruto do Espírito" (Gl 5.22), ou seja, as qualidades do caráter cristão, seja a evidência contínua do batismo no Espírito Santo.

Por exemplo, num capítulo intitulado "Os Efeitos da Vinda do Espírito", J. R. Williams identifica "plenitude da alegria", "grande amor", "compartilhar" e "louvor contínuo a Deus" entre esses efeitos.[51] Outro escritor pentecostal bem conhecido, Donald Gee, observa que a ideia do fruto do Espírito como evidência do batismo no Espírito Santo é um ensino "comum e popular". Mas nos adverte contra essa ideia: "O fruto do Espírito... é prova do nosso andar no Espírito... e não a prova de termos sido batizados no Espírito". Mesmo assim, no seu capítulo seguinte, Gee examina certas qualidades do caráter cristão como "marcas" ou evidências de "ter a plenitude do Espírito", que incluem: "testemunho transbordante", "quebrantamento e humildade", "um espírito ensinador" e "consagração". [52] O argumento de Ervin revela profundidade: "As Escrituras não coordenam o fruto do Espírito com os dons espirituais como evidências da plenitude do Espírito". Observa, no entanto: "Não negamos com isso que as consequências práticas da influência do Espírito Santo na vida do cristão são refletidas nos impulsos e aspirações santos que conduzem ao crescimento espiritual". [33]

Por isso, os pentecostais geralmente sustentam que as qualidades do caráter cristão - ou o fruto do Espírito - não são evidências contínuas do batismo no Espírito mas podem e devem ser aumentadas entre aqueles que viveram a experiência.

Outra sugestão entre os escritores pentecostais é a de que várias manifestações carismáticas são evidências contínuas do batismo no Espírito Santo. Referindo-se aos dons espirituais, Gee comenta: "Posto que são manifestações do Espírito que neles habita, é fundamental que os que as exercem sejam cheios do Espírito na ocasião em que são exercidas".[54] Ervin entende que as "manifestações dos carismas" são "evidência do poder do Espírito" e "da contínua plenitude do Espírito". Ele escreve: "O batismo no Espírito e a plenitude do Espírito são termos sinônimos, e uma dimensão carismática na experiência cristã é evidência da plenitude do Espírito Santo".[55] J. R.

Williams desenvolve ainda mais essa ideia num estudo da manifestação do dons na igreja em Corinto. Primeiro, enfatiza que "o contexto para os dons do Espírito era a experiência do derramamento do Espírito Santo". Para os cristãos em Corinto, "houve um derramamento abundante do Espírito, do qual todos tinham participado". Passa, então, a um paralelo entre a situação em Corinto e a renovação carismática contemporânea. Hoje, assim como na igreja em Corinto, a operação dos dons do Espírito significa que aqueles que manifestam os dons experimentaram um derramamento ou batismo no Espírito Santo. [56]

A sugestão final para uma evidência contínua do batismo no Espírito Santo é a realidade do poder dinâmico do Espírito Santo na vida do participante. J. R. Williams observa que "o propósito central, ao ser outorgado o Espírito, é o poder capacitador mediante o qual o testemunho de Jesus pode ser levado adiante, tanto em palavras quanto em ações". Concorde, Ernest S. Williams identifica esse poder do Espírito como "a evidência principal" da "experiência pentecostal". [57]

DISPONIBILIDADE DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Está o batismo no Espírito Santo à disposição dos crentes hoje ou só esteve disponível na era apostólica "Hoje!" é a resposta da maioria dos evangélicos - pentecostais e não-pentecostais igualmente.[58] Com essa resposta, no entanto, cada grupo se refere a algo diferente. Por um lado, estudiosos como Hoekema, Bruner e Dunn aceitam o batismo no Espírito Santo como parte da realidade cristã, mas não como uma experiência separada da regeneração. Segundo esses estudiosos, o batismo no Espírito Santo meramente faz parte do tornar-se cristão - a que Dunn chama conversão-iniciação.[59] Por outro lado, quando os estudiosos pentecostais dizem que o batismo no Espírito Santo está à disposição dos crentes hoje, estão insistindo na disponibilidade contemporânea de uma experiência separável e distinta, evidenciada pelo falar em outras línguas.

Um argumento baseado em 1 Coríntios 13.8-12 advoga a ideia de que a experiência pentecostal cessou no fim do período em que o Novo Testamento foi escrito. Alguns sustentam que, nesses versículos, Paulo ensina que a profecia, as línguas e o dom do conhecimento cessariam quando fosse completado o cânon do Novo Testamento. Paulo disse que os carismas "cessarão" (v. 8) "quando vier o que é perfeito [gr. *teleion]"* (v. 10) - quando então "veremos face a face" (v. 12). Tendo por base esse argumento, alguns negam o batismo pentecostal no Espírito Santo, com a evidência do falar em outras línguas, esteja disponível hoje. Paul Enns, por exemplo, escreve: "Quando foram completadas as Escrituras, já não havia necessidade de nenhum sinal autenticador... As línguas eram um dom que servia de sinal enquanto a igreja estava na sua infância (1 Co 13.10,11; 14.20)". [60]

Os estudiosos pentecostais (e muitos não-pentecostais) refutam a ideia de que Paulo aqui esteja dizendo algo nesse sentido. W. Harold Mare demonstra por que posições teológicas como a de Enns são insustentáveis. A ideia da "cessação desses dons no fim do século I d.C", diz Mare, "é totalmente estranha ao contexto". Ervin reconhece: "Que esses três carismas chegarão ao fim, é claramente afirmado pelo texto. Mas quando cessarão, somente o poderemos deduzir do contexto". Ervin cita vários estudiosos que confirmam exegeticamente sua conclusão de que Paulo está antevendo a *parousia*, ou segunda vinda de Cristo, e não o encerramento do cânon.[61] Além disso, nesses versículos, Paulo sequer está escrevendo a respeito do batismo no Espírito Santo. Suas declarações realmente têm pouca coisa (ou talvez nada) a ver com a questão da disponibilidade atual de uma experiência distintiva desse batismo.

A posição teológica pentecostal no tocante à disponibilidade do batismo no Espírito Santo evidenciado pelas línguas começa no dia de Pentecostes. Mais especificamente, com as palavras de Pedro: "Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos e a todos os que estão longe: a tantos quantos Deus, nosso Senhor, chamar" (At 2.39). Horton comenta a explicação de Pedro à multidão que ouvira os 120 falar em línguas sobre a profecia de Joel: "A maneira de Pedro considerar a profecia de Joel demonstra que esperava um cumprimento contínuo da profecia até ao fim dos 'últimos dias'". Horton demonstra que Pedro entendia que os últimos dias incluíam a totalidade da era da Igreja, a partir da ascensão de Jesus. "Fica claro, então, que o cumprimento da profecia de Joel não pode ser limitado ao dia de Pentecostes ou a qualquer outra ocasião". P. C. Nelson diz,

simplesmente: "A todos os que estão longe' - isso inclui a nós". [62]

Os pentecostais argumentam que a experiência de ser batizado no Espírito Santo é repetida distintivamente à evidência do falar em outras línguas posteriormente ao dia de Pentecostes. Em Atos dos Apóstolos indicam os outros quatro incidentes (convertidos samaritanos, Paulo, Cornélio e os discípulos efésios) estudados supra, especialmente estes últimos dois casos, em que as línguas estão claramente em evidência.[63] Além disso, tratando-se da disponibilidade da experiência para hoje, os pentecostais lembram que, no século XX, a experiência distintiva, do tipo registrado em Atos, inclusive o falar em outras línguas, tem-se repetido na vida de milhões de pessoas por todo o mundo. Afinal de contas, argumenta Menzies, "não devemos considerar impróprio incluir experiências pessoais e relatos históricos à certa altura do processo de elaboração da teologia". A verdade bíblica "deve ser demonstrável na vida". Por essa razão, acrescenta Ervin, "é axiomático para os pentecostais que o batismo no Espírito Santo não seja limitado ao dia de Pentecostes ou ao fim da era apostólica. Acreditam ser o direito de nascença de todo cristão, e sua experiência confirma o fato".[64] Os pentecostais, ao insistirem que a experiência de um batismo distintivo no Espírito Santo está à disposição dos crentes hoje, não estão sugerindo que os cristãos que não falam em línguas não têm o Espírito. O batismo no Espírito Santo é apenas uma das várias obras do Consolador. Convicção, justificação, regeneração, santificação: todas estas são obras do mesmo Espírito Santo. Cada uma dessas obras é distintiva, com uma única natureza e propósito. Se o indivíduo corresponde de modo positivo à obra do Espírito na convicção, ocorrem então a justificação e a regeneração. Naquele momento, o Espírito Santo passa a habitar no crente, e dali em diante é correto dizer que essa pessoa tem o Espírito. O batismo no Espírito Santo com a evidência inicial de falar em línguas pode ocorrer naquele mesmo momento ou em ocasião posterior - de conformidade com o padrão revelado em Atos dos Apóstolos. Em qualquer desses casos, a pessoa tem o Espírito habitando nela desde o momento da regeneração.

A confusão a respeito de se ter ou não o Espírito Santo deve-se à falta de compreensão de certos termos empregados por Lucas. Ao descrever e examinar o batismo no Espírito Santo, o autor sagrado emprega certas terminologias: "ficar cheio do Espírito Santo", "receber o Espírito Santo", "o Espírito Santo sendo derramado", "o Espírito Santo caindo sobre" e "o Espírito Santo vindo sobre".[65] Estes termos não são tanto de *contraste* quanto simplesmente tentativas de *descrever* e *enfatizar*. Isto é, quando Lucas emprega esses termos, não está contrastando o batismo no Espírito Santo com a regeneração, como se dissesse que, na regeneração, o Espírito não vem, não é recebido ou não habita no crente. O Espírito realmente vem, é recebido e habita no crente, já na regeneração (Rm 8.9). Porém, ao empregar os termos, Lucas está simplesmente dizendo que o batismo é uma experiência especial, onde o crente pode "ser cheio" do Espírito ou "recebê-lo", ou pela qual o Espírito "cai" ou "vem sobre" as pessoas.

A terminologia de Lucas não confunde necessariamente a questão da disponibilidade de uma experiência distintiva do batismo no Espírito Santo. Conforme declara Riggs, os pentecostais insistem que "todos os crentes têm o Espírito, porém... todos os crentes, além de terem o Espírito, podem receber a plenitude ou o batismo no Espírito Santo". [66] O batismo no Espírito Santo é uma experiência incomparável e está à disposição do cristão convertido e regenerado, visando um propósito especial e específico.

O PROPÓSITO DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

A derradeira questão relacionada à ideia do batismo no Espírito Santo é o propósito da experiência. Qualquer consideração do assunto deve indicar a razão dessa obra especial e a necessidade que visa cumprir.

Realmente, muitos cristãos não percebem nenhum propósito especial relacionado ao batismo no Espírito Santo, como obra distinta dos demais aspectos da conversão-iniciação. Bruner escreve: "O poder do batismo no Espírito Santo é, em primeiro lugar, um poder que nos une a Cristo". Segundo Hoekema, o *batismo no Espírito* simplesmente "significa a outorga do Espírito visando a salvação, às pessoas que não eram crentes no sentido cristão anterior a essa outorga". Não há

"prova bíblica em favor do argumento de que o falar em outras línguas é uma fonte especial de poder espiritual", conclui Hoekema. [67]

Dunn chega à mesma conclusão: "O batismo no Espírito... está primariamente introdutório". Concorda que é "somente de modo secundário uma experiência para revestir de poder". Segundo parece, para Dunn e os demais que adotam a sua posição, não sendo o batismo no Espírito Santo distinto da conversão, nenhum propósito há que não possa ser atribuído a qualquer crente, posto que o Espírito habita em todos os crentes.[68]

Já há muito tempo os pentecostais reconhecem a posição teológica acima como resultante de uma Igreja subdesenvolvida, na qual falta a qualidade dinâmica, experimental e capacitadora da vida cristã. J. R. Williams escreve: "Além de estar nascido no Espírito, que é o modo de começar a vida nova, também há a necessidade de ser [o crente] batizado no Espírito Santo, visando o transbordar dessa vida no ministério ao próximo".[69]

Fee, semelhantemente, considera que "a profunda insatisfação com a vida em Cristo sem a vida no Espírito" é exatamente o pano de fundo histórico do Movimento Pentecostal.[70] Desde o início do século XX até ao presente, os pentecostais têm acreditado que a plena dinâmica do revestimento de poder pelo Espírito vem *somente* com a experiência especial e distintiva do batismo no Espírito Santo. Quando essa experiência deixa de ser normal na Igreja, esta fica destituída da realidade da dimensão poderosa da vida no Espírito.

Por isso os pentecostais acreditam que a experiência distintiva do batismo no Espírito Santo, tal como Lucas a descreve, é crucial para a Igreja contemporânea. Stronstad diz que as implicações da teologia de Lucas são claras: "Já que o dom do Espírito era carismático ou vocacional para Jesus e a Igreja Primitiva, assim também deve ter uma dimensão vocacional na experiência do povo de Deus hoje".[71] Por quê? Porque a Igreja hoje, da mesma forma que a Igreja em Atos dos Apóstolos, precisa do poder dinâmico do Espírito para evangelizar o mundo de modo eficaz e edificar o corpo de Cristo. O Espírito veio no dia de Pentecostes porque os seguidores de Jesus "precisavam de um batismo no Espírito que revestisse de poder o seu testemunho, de tal maneira que outros pudessem também entrar na vida e na salvação".[72] E, por ter vindo no dia de Pentecostes, o Espírito volta repetidas vezes, visando o mesmo propósito.

Segundo os pentecostais, o propósito dessa experiência é o elemento final e mais importante, que torna o batismo no Espírito Santo separável e distinto da regeneração. J. R. Williams comenta: " [Os pentecostais] insistem que além da salvação - e visando uma razão inteiramente diferente - há outra ação do Espírito Santo que equipa o crente para um serviço adicional".

A convicção, a justificação, a regeneração e a santificação são obras importantes do Espírito. Mas há "outro modo de operação, sua obra energizadora", que é diferente mas igualmente importante. Myer Pearlman declara: "A característica principal dessa promessa é o poder para o serviço, e não a regeneração para a vida eterna". O batismo no Espírito é "distinto da conversão", diz Robert Menzies, porque "desencadeia uma nova dimensão do poder do Espírito: é um revestimento de poder para o serviço". [73]

Os pentecostais acreditam firmemente que o propósito primário do batismo no Espírito Santo é poder para o serviço. Leia Lucas 24.49 e Atos 1.8, onde o escritor sagrado registra as últimas instruções de Jesus aos seus seguidores: "Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas" (At 1.8). Os pentecostais creem que Ele se referia ao dia de Pentecostes, que estava por vir, quando os 120 seriam batizados no Espírito Santo. P. C. Nelson diz que os discípulos de Jesus receberam o Espírito Santo "como revestimento de poder, para capacitá-los a dar testemunho eficaz das grandes verdades salvíficas do Evangelho". Horton salienta que, "desde o dia de Pentecostes, vemos o Espírito Santo ativo na vida da Igreja... na obra de disseminar o Evangelho e estabelecer a Igreja".[74] Os pentecostais acreditam que esse mesmo batismo incomparável está à disposição dos crentes hoje, visando o mesmo propósito: revesti-los de poder para o serviço.

Por reconhecerem os pentecostais a necessidade essencial do batismo no Espírito Santo e a importância do seu propósito, às vezes enfatizam exageradamente as línguas dadas como evidência. Os pentecostais mais instruídos, no entanto, reconhecem o perigo de semelhante

exagero. Embora insistam numa experiência distintiva, evidenciada pelas línguas, persistem também na premissa de que o objetivo ulterior e mais importante é a evidência continuada - dinamicamente revestida pelo poder do Espírito.

Tanto os não-pentecostais quanto os pentecostais estão precavidos contra a ênfase exagerada às línguas e à separabilidade. J. Ramsey Michaels acredita que "existe um perigo na ideia pentecostal da 'evidência inicial' - ela pode reduzir o Espírito ao falar em línguas". Um antigo pentecos-, tal, E. S. Williams, demonstra uma preocupação semelhante: "Seria melhor não ressaltarmos exageradamente as línguas". E declara, corretamente: "O que é da máxima importância é 'o *poder do alto'*". Semelhantemente, Horton admoesta:

Reconheça-se... que o falar em línguas é apenas a evidência inicial do batismo no Espírito Santo...

Devemos realmente ter em mente que o batismo no Espírito não é uma experiência suprema... E apenas uma porta de entrada para um relacionamento crescente no Espírito.[75]

Fee expressa uma preocupação semelhante com o que considera um enfoque exagerado à subsequência. Ele afirma que a experiência pentecostal por si mesma é ideal para a Igreja hoje. Observa corretamente que a qualidade mais importante do "poderoso batismo no Espírito" é "a dimensão capacitadora da vida no Espírito", que, segundo ele, os pentecostais resgataram. [76]

O que importa é que a experiência inicial, evidenciada pelo falar em outras línguas, é apenas a abertura para outras dimensões da vida no Espírito. Essa experiência inicial e distintiva "leva a uma vida de serviço em que os dons do Espírito fornecem poder e sabedoria para a disseminação do Evangelho e o crescimento da Igreja". [77]

As pessoas batizadas no Espírito e revestidas pelo seu poder afetam o restante do corpo de crentes. Menzies afirma que "o batismo no Espírito Santo fica sendo a entrada para um modo de adoração que abençoa os santos de Deus reunidos. Esse batismo é a entrada para os numerosos ministérios no Espírito, chamados dons do Espírito, inclusive muitos ministérios espirituais". [78]

Concluindo, o propósito do batismo no Espírito Santo a dimensão contínua da vida revestida pelo poder do Espírito - torna a experiência suficientemente importante para ser conhecida, compreendida e compartilhada. Não seja o falar em línguas o propósito ulterior ou a razão pela qual a experiência deve ser desejada, mas sim a necessidade do poder sobrenatural para testemunhar e servir. A necessidade ulterior é que cada membro do corpo de Cristo receba esse revestimento de poder a fim de que a Igreja possa operar na plena dimensão da vida no Espírito.

O RECEBIMENTO DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Há uma última pergunta neste estudo a respeito do batismo no Espírito Santo. Como recebemos essa experiência especial? E há algumas questões correlatas. Existem condições prévias para recebermos o batismo no Espírito Santo? Caso positivo, quais são? Além disso, se tais condições são impostas *após* a regeneração, acabam sendo exigências adicionais à fé?

São várias as opiniões sobre as condições prévias para o recebimento do batismo no Espírito Santo. Em linguagem simples, os pentecostais sustentam que a única condição prévia para essa experiência é a conversão e a única exigência é a fé. "O Espírito Santo vem àqueles que creem em Jesus Cristo", diz J. R. Williams. Horton declara que "a única condição prévia para se receber a promessa do Pai é o arrependimento e a fé". Menzies acrescenta: "A experiência é descrita como um dom (At 10.45) e, portanto, não é de modo algum conseguida por merecimento. O dom é recebido pela fé ativa e obediente". [79]

Note a classificação que Menzies coloca no fim da declaração - "fé ativa e obediente". Quando considerada cuidadosamente, a condição da fé subentende condições ou atitudes correlatas. Nesse contexto, Menzies emprega os termos "ativa" e "obediente". Os pentecostais usualmente focalizam a oração, a submissão e a atitude de expectativa.

Declara J. R. Williams: "A oração... nos seus muitos aspectos de louvor, ação de graças, confissão, súplica e dedicação... é o contexto ou atmosfera em que o Espírito Santo é outorgado". Explica também que "a obediência está no âmago da fé, e é somente pela fé que o Espírito Santo é

recebido". A obediência inclui uma atitude geral de obediência a Deus bem como a todo e qualquer mandamentos do Senhor. A submissão é um aspecto especial da obediência. Os pentecostais acreditam que o batismo no Espírito Santo ocorre numa atmosfera de total entrega - ou submissão - ao senhorio de Jesus Cristo. Finalmente, J. R. Williams observa a importância da expectativa do recebimento do Espírito Santo. Aqueles que pouca coisa esperam recebem "pouca coisa, ou talvez nada... Mas aqueles que têm a expectativa de receber tudo quanto Deus tem para dar... aqueles que têm ardente esperança - é a eles que Deus se deleita em abençoar".[80]

Os pentecostais não consideram incomum a ideia de que existam condições para o recebimento do batismo no Espírito Santo. Outros, no entanto, sugerem que quando ligada às noções pentecostais da separabilidade e da subsequência, essa ideia assume uma conotação bem diferente. Bruner, por exemplo, concorda que existem condições prévias para o batismo no Espírito Santo, mas em nada diferentes das exigidas para alguém se tomar cristão. Ele acredita que a posição pentecostal da separabilidade subentende condições para o batismo no Espírito Santo que excedem as necessárias para a salvação. Se os crentes não são batizados no Espírito Santo na ocasião em que se tornam cristãos, devem existir, portanto, exigências "além da fé simples que recebe a Cristo". Bruner defende a opinião de que "a doutrina das condições para o batismo no Espírito Santo" explica, para o pentecostal, "por que o batismo no Espírito não pode usualmente acompanhar a fé inicial". [81]

A essa altura, Bruner declara: "O protestante é obrigado não simplesmente a analisar o Movimento Pentecostal, mas também criticá-lo". E repudia a noção pentecostal de que as condições para se tornar cristão são "seguidas pelo cumprimento das condições para o recebimento do batismo no Espírito". Para Bruner, isto significa que, depois de alguém tornar-se cristão, há mais uma dose "incomum de obediência e de fé". Para receber o batismo no Espírito Santo é necessário cumprir alguma condição prévia de *"obediência e fé totais"*. Ele rejeita a ideia de que ser batizado no Espírito Santo requeira algo "adicional à fé simples que aceita a Cristo". [82]

Os pentecostais explicam: embora essas condições prévias para receber o batismo no Espírito Santo sejam necessárias *após* a regeneração, não são *acréscimos* às condições para a salvação. Nesse contexto, repetimos a declaração de Horton, já citada: "A única condição prévia para se receber a promessa do Pai é o arrependimento e a fé", [83] exatamente o exigido para alguém se tornar cristão. "Idealmente, a pessoa deve receber o revestimento de poder imediatamente após a conversão", escreve Pearlman.[84] Significa que, no momento da conversão, o crente cumpriu as condições para o batismo no Espírito Santo. J. R. Williams acrescenta: "As condições que acabamos de mencionar são melhor entendidas, não como exigências adicionais além da simples fé, mas como expressões dessa fé".[85] Em outro contexto, emprega os termos "contexto" e "atmosfera" para transmitir a ideia de "expressões da fé": a "atmosfera da oração", o "contexto da obediência", uma "atmosfera de entrega" e uma "atmosfera de expectativa".[86]

Não se tratam, portanto, de condições nem exigências acrescentadas àquelas necessárias para a salvação. A fé, a oração, a obediência, a entrega e a expectativa meramente produzem o contexto - ou atmosfera - em que o batismo no Espírito Santo é recebido. Assim, pode ocorrer na mesma ocasião da regeneração, como no caso de Cornélio (At 10.44-48), ou num momento, como no caso dos samaritanos (At 8.14-19).

Uma última explicação é necessária quanto ao batismo no Espírito Santo. Posto ser a única condição prévia a conversão e a única exigência a fé, é importante enfatizar que cada verdadeiro crente em Cristo é candidato a essa experiência. Os pentecostais acreditam que cada crente deve receber esse revestimento de poder especial para o serviço cristão. Por exemplo, a declaração doutrinária das Assembleias de Deus a respeito do batismo no Espírito Santo começa assim: "Todos os crentes têm direito à promessa do Pai e devem aguardá-la ardentemente e buscá-la com sinceridade... Juntamente com ela vem o revestimento de poder para a vida e para o serviço".[87] Não basta ler a respeito da experiência em Atos dos Apóstolos. Nem é suficiente reconhecer como sã essa doutrina e saber que a experiência é para os cristãos hoje. Se a Igreja tiver operando dentro dela a dimensão dinâmica da vida no Espírito, os crentes individuais deverão receber pessoalmente esse batismo no Espírito Santo.

CONCLUSÃO

A Igreja contemporânea está examinando novamente a doutrina do batismo no Espírito Santo. A persistência e crescimento do Movimento Pentecostal são, em grande medida, o motivo por detrás do interesse renovado por essa doutrina. E, seja qual for a ideia que cada um faz desse movimento, todos concordam que há muito chegou a hora de se focalizar a atenção na Pessoa e obra do Espírito Santo. Carl Henry observa: "Negligenciar a doutrina da obra do Espírito... cria uma igreja confusa e incapacitada".[88]

E essencial que haja mais acontecimentos no debate da doutrina do batismo no Espírito Santo. Por enquanto, o Movimento Pentecostal do século XX tem conseguido restaurar a dimensão experimental da presença dinâmica do Espírito a um segmento relevante da Igreja. Os pentecostais acreditam que a recuperação da doutrina e experiência do batismo no Espírito Santo é comparável à recuperação, pela Reforma, da doutrina da justificação pela fé. Até mesmo Dunn, que discorda de boa parte da doutrina pentecostal, espera que "a importância e o valor da ênfase pentecostal não se percam de vista nem sejam desconsiderados". [89]

Os estudiosos do Novo Testamento acham difícil negar biblicamente a validade de uma experiência dinâmica e incomparável como o batismo no Espírito Santo. Dunn declara: "È óbvio que, em Atos dos Apóstolos, receber o Espírito era uma experiência muito vívida e 'concreta'".[90] Os pentecostais acreditam que não há motivo para a mesma coisa não acontecer hoje. Além disso, testificam que realmente vivem essa mesma experiência, de modo vívido e concreto. Semelhante experiência infunde à Igreja hoje uma qualidade dinâmica de vida espiritual que era normal para a Igreja do Novo Testamento. [91]

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Quais as crenças e práticas principais a respeito do batismo no Espírito Santo que têm marcado o Movimento Pentecostal?

2. Quais os argumentos básicos para considerar o batismo no Espírito Santo uma experiência separada da conver- , são?

3. Porque é mais importante focalizarmos a separabilidade que a subsequência?

4. Quais as evidências que demonstram que Lucas e Atos são teológicos, e não apenas históricos, e que têm a intenção e propósito de ensinar?

5. Quais os fundamentos bíblicos para se entender que o falar em outras línguas é a evidência física inicial do batismo no Espírito Santo?

6. Qual o relacionamento entre o batismo no Espírito Santo e os dons do Espírito?

7. Como você responderia àqueles que dizem que o batismo no Espírito Santo, com sua evidência do falar em outras línguas, não está disponível hoje?

8. Qual o propósito do batismo no Espírito Santo e por que isto é importante do ponto de vista teológico e prático?

9. Quais as melhores maneiras de encorajar os crentes a aceitar o batismo no Espírito Santo?

CAPÍTULO CATORZE

Os Dons Espirituais

David Lim

O reavivamento e crescimento do Cristianismo ao redor do globo, especialmente nos países do Terceiro Mundo, é um testemunho poderoso de que os dons espirituais estão operando na promoção do Reino de Deus. O Movimento Pentecostal/Carismático cresceu de 16 milhões, em 1945, a 405 milhões, até 1990.[1] As dez maiores igrejas no mundo pertencem a esse movimento.

A exegese de todos os textos do Novo Testamento concernentes aos dons espirituais está além do escopo deste capítulo.[2] Meu enfoque recairá nos principais ensinos de Paulo a respeito dos dons na Igreja e no viver diário do crente, sobre como se relacionam os dons e os frutos e a maneira de exercer os dons. O ensino bíblico sem a prática é decepcionante; a prática sem o ensino sólido é perigosa. Por outro lado, o estudo deve levar à prática, e a prática pode iluminar o estudo.

O batismo no Espírito Santo é estudado no capítulo 13 deste livro. Mesmo assim, preciso enfatizar três propósitos-chaves no derramamento do Espírito no dia de Pentecostes.

Primeiro, os crentes foram equipados com poder para realizar a obra de Deus, como nos dias do Antigo Testamento. A unção do Espírito, no Antigo Testamento, abrangia todos os ministérios que Deus quisesse suscitar: sacerdotes, artífices para o tabernáculo, líderes militares, reis, profetas, músicos. O propósito da unção era equipar as pessoas para o serviço. E nesse contexto que Lucas e Atos consideram a unção do Espírito. Em Lucas 1 e 2, uma unção repousava sobre dois idosos sacerdotes: Zacarias e Simeão. Duas mulheres, Isabel e Maria, foram ungidas para, milagrosamente, ter filhos e criá-los. João Batista era cheio do Espírito desde o ventre da mãe, não para ser sacerdote, como o pai, mas profeta e precursor do Messias. Semelhantemente, em Atos, o enfoque recai sobre a unção que revestiu de poder a Igreja e transformou o mundo.

Em segundo lugar, são todos sacerdotes nessa nova comunidade. Desde que começou como nação, Deus desejava que Israel fosse um reino de sacerdotes e uma nação santa (Êx 19.5,6). Os deveres dos sacerdotes incluíam a adoração, a oração, o ensino, a edificação, a reconciliação, o aconselhamento, tudo com muito amor. Era seu dever também construir relacionamentos e levar a Deus as pessoas que sofriam. Do mesmo modo, os crentes em Cristo, "como pedras vivas, são edificados casa espiritual e sacerdócio santo, para oferecerdes sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus, por Jesus Cristo" (1 Pe 2.5).

Em terceiro lugar, essa comunidade é profética. Moisés disse a Josué: "Tomara que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!" (Nm 11.29). Joel falou da vinda do Espírito sobre toda a carne para profetizar (Jl 2.28,29). Jesus identificou seu próprio ministério como profético (Is 61.1-3; Lc 4.18,19). Pedro equiparou a experiência no dia de Pentecostes ao cumprimento da profecia de Joel (At 2.16-18). Paulo disse: "Porque todos podereis profetizar, uns depois dos outros, para que todos aprendam e todos sejam consolados" (1 Co 14.31). Claramente a Igreja desempenha papel profético ao levar a presença de Deus e a sua poderosa Palavra aos pecadores, às questões éticas, às nações e aos indivíduos.

Paulo vai além do contexto de Lucas e Atos. Ele focaliza a ativação dos dons, o aprimoramento do fruto, o andar no Espírito e a edificação dos crentes da igreja local até a maturidade. Paulo considerava a Igreja um organismo interdependente e interativo - tendo Cristo por cabeça - andando na retidão e no poder, antecipando a alegria pela volta do Senhor. Para captarmos o conceito paulino de Igreja, precisamos compreender os dons.

A IGREJA MEDIANTE A EXPRESSÃO DOS DONS

Os pensamentos mais profundos de Paulo estão registrados nas suas epístolas às igrejas em Roma, Corinto e Éfeso. Estas igrejas eram instrumentos da estratégia missionária de Paulo. Romanos 12, 1 Coríntios 12 e 13 e Efésios 4 foram escritos a partir do mesmo esboço básico.[3] Embora fossem igrejas diferentes, são enfatizados os mesmos princípios. Cada texto serve para lançar luz sobre os demais. Paulo fala do nosso papel no exercício dos dons, do exemplo da unidade e diversidade que a Trindade oferece,[4] da unidade e diversidade no corpo de Cristo, do relacionamento ético - tudo à luz do último juízo de Cristo.

O contexto dessas passagens pararalelas é a adoração. Depois de uma exposição das grandes doutrinas da fé (Rm 1 -11), Paulo ensina que o modo apropriado de corresponder a elas é mediante uma vida de adoração (Rm 12 - 16). Os capítulos 11 a 14 de 1 Coríntios também se referem à adoração. [5]

Os capítulos 1 a 3 de Efésios apresentam uma adoração em êxtase. Efésios 4 revela a Igreja como uma escola de adoração, onde aprendemos a refletir o Mestre supremo. Paulo considera os seus convertidos apresentados em adoração viva diante de Deus (Rm 12.1,2; 2 Co 4.14; Ef 5.27; Cl 1.22,28). Conhecer a doutrina ou corrigir as mentiras não basta. A totalidade da nossa vida deve louvar a Deus. A adoração está no, âmago do crescimento e reavivamento da igreja.

Estude o gráfico a seguir.[6] Note o fluxo do argumento, as semelhanças e propósitos que Paulo tem em mente. Em seguida, examinaremos os princípios-chaves desses textos bíblicos. [7]

Temas Principais	**Romanos**	**1 Coríntios**	**Efésios**
Natureza Encarnacional	**12.1**	**12.1,2**	**4.1-3**
Exortação	12.1	12.1	4.1
0 Corpo	12.1	12.2	
A mente renovada	12.2	12.3; 13.1	4.2,3,17-24
Humildade	12.3	13.4,5	4.2
Temas Principais	**Romanos**	**1 Coríntios**	**Efésios**
Mansidão ou falta de controle?	12.1,2	12.2,3; 13.4-7	4.2,14,15
Unidade e Diversidade na Trindade		**12.4-6**	**4.4-6**
Espírito		12.4	4.4
Senhor (Jesus)		12.5	4.5
Pai		12.6	4.6
As Listas dos Dons - As Diversidades dos Ministérios (ver também 1Pe 4.9-11)	**12.6-8**	**12.7-11,28-31 13.1-3**	**4.7-12**
Natureza funcional	12.6-8	12.11,29,30	4.7,11
Diretrizes	12.6-8 24,25; 13.1-31	12.7,12,19,	4.11,12
Um Só Corpo, Muitos Membros	**12.4,5**	**12.12-27**	**4.7-12**
Edificação 12,16,17,26	12.6-16 16,25-32	12.7; 14.3-6;	4.12,13,15,
Empatia	12.10,15	12.25,26	4.16
Amor Sincero	**12.9-21**	**13.1-13**	**4.25-5.2**

Odiar o mal, apegar-se ao bem	12.9	13.6	4.25
Mansidão	12.10	13.4,5	4.32
Zelo	12.11	13.6	4.1,23,24
Regozijo firmeza e oração	12.12	13.7,8	
Comunhão com os necessitados	12.8,13	13.3	4.28
Nenhuma conversa malsã	12.14	13.11	4.26-29
Mentalidade humilde	12.16	12.25; 13.4	4.2,23
Nenhuma vingança	12.17	13.5	4.31
Estar em paz	12.18		4.3
Lidando com a ira	12.17	13.5,6	4.26,31
Juízo Final	**12.19-21**	**13.10,12**	**4.13,15,30**

NATUREZA ENCARNACIONAL DOS DONS

Os crentes desempenham um papel vital no ministério dos dons. Romanos 12.1-3 nos diz para apresentarmos nosso corpo e mente como adoração espiritual e que testemos e aprovemos o que for a boa, agradável e perfeita vontade de Deus.

Semelhantemente, 1 Coríntios 12.1-3 nos adverte a não perdermos o controle do corpo e a não sermos enganados pela falsa doutrina, mas deixar Jesus ser Senhor. E Efésios 4.1-3 nos recomenda um viver digno da vocação divina, tomar a atitude correta e manter a unidade do Espírito.

Nosso corpo é o templo do Espírito Santo e, portanto, deve estar envolvido na adoração. Muitas religiões pagãs ensinam um dualismo entre o corpo e o espírito. Para elas, o corpo é mau, uma prisão, ao passo que o espírito é bom e precisa ser liberto. Essa opinião era comum no pensamento grego. [8]

Paulo conclama os coríntios a não se deixarem influenciar pelo passado pagão. Antes, perdiam o controle; como consequência, podiam dizer qualquer coisa e alegar que ela provinha do Espírito de Deus. O contexto bíblico dos dons não indica nenhuma perda de controle. Pelo contrário, à medida que o Espírito opera através de nós, temos mais controle do que nunca. Entregamos nosso corpo e mente a Deus como instrumentos a seu serviço. Oferecemos-lhe a mente transformada e a colocamos debaixo do senhorio de Cristo, num espírito meigo e disciplinado, para deixar Deus operar através de nós. Efésios 4.1-3 diz-nos que as atitudes certas levam ao ministério eficaz. Por isso, o corpo, a mente e as atitudes ficam sendo instrumentos para a glória de Deus.

Há várias teorias a respeito da natureza do dons do Espírito.[9] Uma delas entende que os dons são capacidades naturais. Por exemplo: o cantor tem o dom da música, e o médico (através da ciência), o dom da cura. Mas o talento humano, isoladamente, nunca poderá transformar o mundo.

Outra teoria entende que os dons são totalmente sobrenaturais. Nega o envolvimento humano, afirmando que o Espírito ignora a mente do homem. Entende que a carne é iníqua, capaz apenas de distorcer as coisas. Aqui, o perigo é que poucos terão coragem de exercer os dons. A maioria se sentirá indigna, e considerará os dons místicos ou além da sua compreensão. Terão medo de cometer um engano. Mas ter dom não é comprovação de santidade ou de conquistas espirituais.

A terceira teoria é bíblica. Os dons são encarnacionais. Isto é, Deus opera através dos seres humanos. Os crentes submetem a Deus sua mente, coração, alma e forças. Consciente e deliberadamente, entregam tudo a Ele. O Espírito, então, os capacita de modo sobrenatural a ministrar acima das suas capacidades humanas e, ao mesmo tempo, a expressar cada dom através de sua experiência de vida, caráter, personalidade e vocabulário. Os dons manifestos precisam ser avaliados. Isto não diminui em nada a sua eficácia, pelo contrário, dá à congregação a oportunidade de testar, pela Bíblia, sua veracidade e valor para a edificação.

O princípio encarnacional é visto na revelação de Deus à raça humana. Jesus é Emanuel, Deus

conosco (plenamente Deus e plenamente humano). A Bíblia é ao mesmo tempo um livro divino e um livro humano. E divina, inspirada por Deus, autorizadora e inerrante. E humana, pois reflete os antecedentes, situações vivenciais, personalidades e ministérios dos escritores. A Igreja é uma instituição tanto divina quanto humana. Deus estabeleceu a Igreja, pois de outra forma ela nem existiria. Apesar disso, sabemos que a Igreja é bastante humana. Deus opera através de vasos de barro (2 Co 4.7). O mistério que permaneceu oculto através das gerações e agora foi revelado aos gentios é "Cristo em vós, esperança da glória" (Cl 1.27).

Não precisamos ter medo. O que Deus ministra através de sua vida, ministério e personalidade talvez seja diferente do que Ele ministra através dos outros. Não devemos pensar que estamos garantindo a perfeição quando temos um dom espiritual. Isto pode ser avaliado por outras pessoas, com amor cristão. Basta sermos vasos submissos, buscando edificar o corpo de Cristo. Ao invés de focalizarmos a nossa atenção na dúvida - se um dom é totalmente de Deus - façamos a pergunta mais vital: Como posso melhor atender as necessidades do próximo e alcançar os pecadores para Cristo? Somente a compreensão desse princípio deixará a Igreja livre para manifestar os dons.

UNIDADE E DIVERSIDADE NA TRINDADE

Para o leitor superficial, debater a doutrina da Trindade neste contexto talvez não dê a impressão de reforço ao argumento. Para o apóstolo Paulo, no entanto, é fundamental. Até mesmo a ordem como é listada, em 1 Coríntios 12.4-6 e em Efésios 4.4-6, é a mesma: Espírito, Senhor, Pai. Cada Pessoa da Trindade desempenha um papel vital na manifestação dos dons. Às vezes os papéis se sobrepõem parcialmente, mas, em essência, é o Pai quem supervisiona o plano da salvação e a expressão dos dons por todo o processo. Jesus nos redime e nos coloca em nossa posição no ministério da Igreja. O Espírito Santo concede os dons.[10] As Pessoas da Deidade desempenham papéis diferentes, porém cooperam vitalmente entre si e se harmonizam numa unidade perfeita de expressão.

A Igreja deve refletir a natureza do Senhor, a quem ela serve. Não há cisma, divisão, orgulho carnal, glorificação do próprio-eu, luta pela primazia ou usurpação de direitos no âmbito da Trindade. Não devemos fazer o que nossa vontade ordena, mas o que vemos Deus fazendo (Jo 5.19). Quanta diferença faria na maneira de compartilharmos os dons! Ministrados corretamente, os dons revelam a coordenação, a unidade criativa na diversidade e a sabedoria e poder que o Espírito harmoniza. Por toda parte vemos a diversidade. A Igreja pode vir a enfrentar situações as mais diferentes. Mas podemos dispor dessa obra do Espírito, que nos harmoniza numa unidade maior, se nos prostrarmos diante do Deus de tremenda santidade, poder e propósitos.

A DIVERSIDADE DE MINISTÉRIOS

Existem muitos dons, e nenhuma das listas visa ser exaustiva. Vinte e um deles são alistados no Novo Testamento. Todos são complementares entre si: nenhum é completo em si mesmo. Por exemplo: todos os dons em Romanos 12.6-8 podem ser proveitosamente aplicados a uma situação de aconselhamento. Dons encontrados em determinada lista podem ser facilmente relacionados a dons constantes em outras relações. O dom de contribuir pode manifestar-se como misericórdia, socorros, exortação ou mesmo o martírio. Alguns dons são facilmente identificados: as línguas e a interpretação, as curas e os milagres. Outros dons, porém, como a palavra da sabedoria, a palavra do conhecimento, o discernimento de espíritos e a profecia, talvez exijam um exame cuidadoso antes de serem identificados.

O fato de nenhuma pessoa ser auto-suficiente leva à interdependência. Cada crente é um membro do corpo de Cristo; e cada membro precisa dos demais. Juntos, podem fazer o que um indivíduo sozinho jamais conseguiria. Mesmo quando as pessoas manifestam os mesmos dons, fazem-no de modo diferente e com resultados diferentes. Ninguém individualmente possui um dom na sua manifestação total. É necessária a participação de todos.

Os dons devem ser exercidos com amor, por causa do perigo de serem comunicados de modo errôneo, até mesmo por pessoas com as mais sinceras intenções. E todo dom deve ser avaliado pela igreja.

Paulo é extremamente prático. Na questão dos dons do Espírito Santo, nada indica seja mera teoria. A maioria dos estudiosos classificam os dons de 1 Coríntios 12.8-10 em três categorias: revelação, poder e expressão, com três dons em cada categoria. Trata-se de uma divisão conveniente e lógica. Creio, à luz de 1 Coríntios 12.6-8 e 14-1-33, que Paulo está fazendo uma divisão funcional.[11]

Com base no emprego da palavra grega *heteros* ("outro de tipo diferente") por duas vezes em 1 Coríntios 12.6-8, podemos ver os dons divididos em três categorias de dois, cinco e dois dons respectivamente.[12]

Dons de Ensino (e Pregação):
A palavra da sabedoria
A palavra do conhecimento

Dons do Ministério (à Igreja e ao Mundo):

Fé
Dons de curar
Operação de maravilhas
Profecia
Discernimento de espíritos

Dons de Adoração:
Variedades de línguas
Interpretação de línguas

Essa tríplice divisão pode ser confirmada dividindo-se 1 Coríntios 14 em parágrafos. Note que Paulo acrescenta nova categoria em 1 Coríntios 14.20-25: "um sinal... para os incrédulos" (v. 22).

A palavra da sabedoria. O ensino, a busca da orientação divina, o conselho e a luta com as necessidades práticas do governo e administração da igreja podem oferecer oportunidade para o dom de sabedoria. Mas este não deve ser limitado à adoração na igreja ou às experiências na sala de aula. Ele ensina as pessoas a crescer espiritualmente quando aplicam seus esforços ao estudo da sabedoria e fazem escolhas que levam à maturidade. Por si só, no entanto, o dom é uma mensagem, proclamação ou declaração de sabedoria, não significa que os que ministram a mensagem sejam necessariamente mais sábios que os outros. [13]

Nossa fé não deve depender de sabedoria humana (1 Co 2.5). Se nos faltar a sabedoria, somos exortados a pedi-la a Deus (Tg 1.5). Jesus prometeu aos seus discípulos "boca e sabedoria a que não poderão resistir, nem contradizer todos quantos se vos opuserem" (Lc 21.15). Esta promessa refere-se a um dom sobrenatural, pois assim demonstra o seu mandamento: "Proponde, pois, em vosso coração não premeditar como haveis de responder" (Lc 21.14). Esse dom, portanto, vai além da sabedoria e preparo humanos.

A palavra da conhecimento. Este dom está relacionado ao ensino das verdades da Palavra de Deus.[14] Não é o resultado do estudo por si só. Donald Gee descreve-o como "raios de introspecção da verdade que penetram além da operação do... intelecto humano por si só".[13] O conhecimento pode incluir os segredos de Deus, como a revelação da vinda próxima das chuvas, dos planos dos inimigos ou dos pecados secretos de reis e servos aos profetas do Antigo Testamento. Podemos identificá-lo também no conhecimento que Pedro tinha da mentira de Ananias e Safira e na proclamação da sentença de cegueira contra Elimas, feita por Paulo. [16]

Fé. Oração fervorosa, alegria extraordinária e coragem $_{B}$ incomum acompanham o dom da fé. Não se trata da fé salvífica, mas da fé milagrosa para uma situação ou oportunidade especial, tal como o confronto entre Elias e os profetas de Baal (1 Rs 18.33-35). Pode incluir a capacidade especial de *inspirar fé nos outros, como fez Paulo a bordo do navio* em meio à tempestade (At 27.25).

Dons de curar. Em Atos dos Apóstolos, muitos aceitaram o Evangelho e foram salvos depois de milagrosamente curados. No texto grego, a expressão inteira aparece no plural. Assim, parece que ninguém recebe o dom exclusivo da cura. Pelo contrário, muitos dons de cura estão à disposição

para satisfazer as necessidades de casos específicos em ocasiões específicas. Às vezes Deus cura soberanamente, e às vezes, de conformidade com a fé do enfermo. O que ora pelo enfermo é mero agente; o enfermo (quer tenha enfermidade física ou emocional) é quem precisa do dom e realmente o recebe. Em todas essas ocasiões, a glória deve ser dada exclusivamente a Deus. Podemos, no entanto, juntar a nossa fé com a do enfermo e, juntos, estabelecer o ambiente de amor e aceitação no qual os dons da cura fluem melhor. No corpo de Cristo há poder e força para a satisfação das necessidades de um membro fraco. A cura possui aspecto encarnacional.

Operação de maravilhas. "A operação de maravilhas" consiste em dois plurais: de *dunamis* (façanhas de grande poder sobrenatural) e *energêma* (resultados eficazes). Esse dom pode estar relacionado à proteção, provisão, expulsão de demônios, alteração de circunstâncias ou juízo. Os evangelhos registram milagres no contexto da manifestação do Reino (ou domínio) messiânico, da derrota de Satanás, do poder de Deus e da presença e obra de Jesus. A palavra grega para "milagre", em João, enfatiza o seu valor como sinal para encorajar as pessoas a crer e a continuar crendo. Atos dos Apóstolos enfatiza a continuação dessa obra na Igreja, demonstrando que Cristo é vencedor.

Profecia. Em 1 Coríntios 14, a profecia refere-se a várias mensagens espontâneas, inspiradas pelo Espírito, numa língua conhecida a quem fala "para edificação [especialmente na fé], exortação [especialmente para avançar na fidelidade e no amor] e consolação [que anima e revivifica a esperança e a expectativa]" (14.3).[17] Com esse dom, o Espírito ilumina o progresso do Reino de Deus, revela os segredos dos corações das pessoas e submete o pecado à convicção (1 Co 14.24,25). Um exemplo típico é Atos 15.32: "Judas e Silas, que também eram profetas, exortaram e confirmaram os irmãos com muitas palavras".

Aqueles regularmente usados com o dom da profecia eram chamados profetas. Qualquer crente, no entanto, pode exercer esse dom. Mas deve ser aquilatado cuidadosamente (e em público) pelos "outros", ou seja, pela congregação (1 Co 14.29).[18] Essa avaliação deve ainda explicar qual o propósito de Deus no assunto, a fim de que todos possam aprender e tirar benefício.

Discernimento de espíritos. A expressão inteira, no grego, apresenta-se no plural. Este fato indica uma variedade de maneiras na manifestação desse dom. Por ser mencionado imediatamente após a profecia, muitos estudiosos o entendem como um dom paralelo responsável por "julgar" as profecias (1 Co 14.29).[19] Envolve uma percepção capaz de distinguir espíritos,[20] cuja preocupação é proteger-nos dos ataques de Satanás e dos espíritos malignos (cf. 1 Jo 4.1). O discernimento nos permite empregar a Palavra de Deus e todos os demais dons para liberar o campo à proclamação plena do Evangelho. [21]

Da mesma forma que os demais dons, este não eleva o indivíduo a um novo nível de capacidade. Tampouco concede a alguém a capacidade de sair olhando as pessoas e declarando de que espírito são. E um dom específico para ocasiões específicas. [22]

Línguas e interpretação. O dom de línguas precisa de interpretação para ser eficaz na igreja. Alguns ensinam que, por estarem alistados em último lugar, estes dons são os menores em importância. Semelhante conclusão é insustentável. As cinco listas encontradas no Novo Testamento colocam os dons em ordens diferentes.

Através do dom de línguas, o Espírito Santo toca em nosso espírito. Achamo-nos livres para exaltar a bondade de Deus e edificamos a nós mesmos. À medida que falamos, somos edificados espiritualmente. Em seguida, quando a interpretação deixa os membros da igreja entenderem a mensagem, estes são encorajados a adorar. O louvor vem mais prontamente após as línguas e a interpretação que depois da profecia. As expressões proféticas visam mais a instrução. [23]

A diferença básica entre o fenômeno das línguas em Atos e em 1 Coríntios está no seu propósito. Em Atos, as línguas visam à edificação pessoal, deixando evidente que os discípulos realmente haviam recebido o dom prometido do Espírito Santo, para revesti-los "do poder do alto" (Lc 24-49; At 1.4,5,8; 2.4). Não precisavam ser interpretadas. Em 1 Coríntios, o propósito era a bênção a outras pessoas na congregação, por isso era necessária a comunicação.

O Espírito Santo distribui todos os dons segundo o seu poder criador e sua soberania. O verbo

"querer" (1 Co 12.11, gr. *houletaí)* está no tempo presente e sugere nitidamente sua personalidade continuamente criativa. Notamos/ também, que a Bíblia não faz distinções herméticas entre os dons. "Encorajar" faz parte do dom da profecia em 1 Coríntios 14.3, mas em Romanos 12.8 é tratado como um dom distinto. As categorias de dons acima citadas não se excluem mutuamente. Além disso, personalidades diferentes talvez expressem os dons de modos diferentes em vários ministérios. [24]

Em 1 Coríntios 14.1-5, o valor funcional das línguas e da interpretação pode ser comparado ao da profecia no ensino (14.6-12), na adoração (14.13-19), no evangelismo (14-20-25) e no ministério ao Corpo (14-26-33).

O ensino, o ministério do corpo de Cristo à Igreja e ao mundo e a adoração são três chaves para uma assembleia local saudável. Se possuirmos apenas duas dessas categorias estaremos em desequilíbrio, abrindo a porta a dificuldades. Se, por exemplo, tivermos ensino e ministério, sem adoração consistente, poderemos perder boa parte do impacto do reavivamento. Nosso zelo para servir pode facilmente esgotar-se. Se tivermos ensino e adoração, sem ministério prático, nossos membros ficarão preguiçosos, voltados apenas para si mesmos, ineficazes, críticos e facciosos.

Se tivermos o ministério e a adoração, sem ensino sólido, correremos o risco de cair nos extremos, no "fogo de palha" que danificará o reavivamento a curto e longo prazo. Sem essas três chaves operando conjuntamente, a igreja não poderá alcançar seu pleno potencial. E evidente o interesse de Paulo pelos resultados práticos, quê deixarão a igreja livre para o discipulado, o evangelismo, a união e a vida semelhante à de Cristo.

Em 1 Coríntios 12.4-6, Paulo ensina que há dons (gr. *charísmatõn)* diferentes, ministérios (gr. *diakoniõn)* diferentes e resultados (gr. *energêmatõri)* diferentes. Isto é, cada dom pode ser exercido através de ministérios diferentes e produzir resultados diferentes, sendo que todos honrarão a Deus. Paulo, usando a analogia dos diferentes membros do corpo, diz que Deus distribui os membros no Corpo conforme Ele deseja, dando-nos ministérios diferentes com resultados variados. O esboço em/l Coríntios 14 trata da função prática. Incrível diversidade, incrível praticabilidade!

Examinando os textos paralelos e acrescentando 1 Pedro 4.10,11, obtemos as 13 diretrizes que se seguem: [25]

1. Devemos exercer o nosso ministério proporcionalmente à nossa fé. [26]

2. Devemos concentrar a nossa atenção nos ministérios que sabemos possuir, e aprimorá-los.

3. Devemos manter as atitudes certas: contribuir com generosidade, orientar com diligência e ter alegria em demonstrar misericórdia.

4. Todos temos funções diferentes no corpo de Cristo, e devemos compreender o relacionamento com o corpo inteiro.

5. Os dons devem edificar a todos, e não somente ao indivíduo. [27]

6. A ninguém cabe o senso de superioridade ou inferioridade, pois cada membro é igualmente importante.

7. Os dons são dados a nós, mas não os alcançamos por nossos méritos. A vontade e a soberania de Deus determinam essa distribuição. Sua ação específica de distribuir os dons na Igreja é demonstrada pelos seguintes verbos: "dar" (Rm 12.6; Ef 4.11) e "por" (1 Co 12.28). Paulo afirma ainda, em 1 Coríntios 12.28-31, que devemos concentrar nossos esforços nos ministérios que sabemos que Deus nos tem dado.

8. Ao mesmo tempo, são manifestações dadas por Deus, e não talentos humanos. Deus continua outorgando dons conforme o seu querer.[28] Devemos acolher todos eles com receptividade. Se soubermos qual parte do Corpo somos e quais os nossos ministérios, poderemos canalizar com eficácia os dons.

9. Embora exerçamos um dom até à sua máxima capacidade, tudo será fútil sem o amor. Evidentemente, temos apenas o conhecimento parcial, e é só o que conseguimos compartilhar. Os dons são dados continuamente, segundo nossa medida de fé (e não uma vez por todas). Os dons devem ser testados; devem estar sujeitos aos mandamentos do Senhor. O enfoque é o

amadurecimento da igreja, e não a grandeza do dom. Estas verdades devem nos levar à humildade, à estima por Deus e pelo próximo e à zelosa disposição de obedecer a Ele.

10. Ministérios de capacitação têm a função especial de deixar livres outras pessoas para exercer seus ministérios e desenvolver a maturidade. Apóstolos, profetas, evangelistas e pastores-mestres são dons à Igreja. Aparecem na ordem histórica da fundação e estabelecimento da igreja, e não segundo uma classificação qualquer de autoridade (1 Co 12.28).[29]

11. Devemos ministrar a graça de Deus nas suas várias formas. 1 Pedro 1.6 revela que os cristãos haviam passado por tristezas as mais variadas. Deus tem uma graça especial para ministrar a cada tristeza. O ministro fiel saberá ministrar a cada necessidade. Devemos escolher com cuidado quando, onde e como melhor ministrar a graça de Deus.[30]

12. Devemos ministrar com confiança, na força do Senhor, sem timidez e sem tentar fazer tudo pelos próprios esforços. Conceito semelhante encontramos em Romanos 12, onde o ministrar é proporcional à nossa fé. Mas Pedro ordena falarmos como se fossem as próprias palavras de Deus! (1 Pe4.11).

13. Finalmente, Deus deve receber toda a glória. Todos os dons são graças com que Deus tem abençoado a sua Igreja.

UM SÓ CORPO, MUITOS MEMBROS

A união no corpo de Cristo baseia-se na experiência da salvação que temos em comum. Todos somos pecadores, salvos pela graça de Deus.

A analogia elaborada por Paulo, entre a Igreja e o corpo humano, talvez tenha sido por demais terrena para os coríntios, que só queriam pensar em coisas espirituais. Talvez considerassem o corpo humano pecaminoso. Mas o próprio Deus o criou. Nenhuma analogia descreve melhor a interação e interdependência da Igreja. Paulo, desde o momento da sua conversão, na estrada de Damasco, notou que perseguir a Igreja era perseguir o próprio Jesus Cristo (At 9.4). A Igreja é nada menos que o corpo de Cristo! Paulo tinha em alto conceito a Igreja e o valor destampara Deus. Temos a sublime vocação e obrigação de edificar uns aos outros, ajudar cada membro a achar um ministério pessoal, manter abertas as comunicações entre os membros e dedicar as nossas vidas uns aos outros.

O mundo derruba e desfaz tudo. Os cristãos edificam. Mas, para fazermos assim, nós mesmos devemos ser edificados primeiro. Falar em línguas edifica a nós pessoalmente (1 Co 14.4,14,17,18). Se não formos edificados, estaremos ministrando com vasos vazios. A vida devocional de muitos cristãos modernos é lastimavelmente fraca. A oração e a adoração são nossas fortalezas interiores. Mas, se buscarmos somente a nossa edificação pessoal, ficaremos espiritualmente como esponjas que absorvem água sem passá-la adiante. Precisamos esforçar-nos para edificar outras pessoas.

"Não saia da vossa boca nenhuma palavra torpe, mas só a que for boa para promover a edificação, para que dê graça aos que a ouvem" (Ef 4.29). Um corpo sadio edifica a si mesmo, tendo a capacidade de curar as próprias feridas. A edificação deve ser o alvo supremo da Igreja, no uso dos dons. O amor edifica. O propósito dos dons é edificar. O povo de Deus deve apoiar-se mutuamente, perdoar e estender a mão uns aos outros. Quão bom exemplo semelhante ato seria diante do mundo!

A verdadeira comunhão edifica-se na empatia. Devemos alegrar-nos com os que se alegram e chorar com os que choram (Rm 12.15). Devemos ter a mesma solicitude uns para com os outros. Se uma parte sofre, as demais partes sofrem com ela; se uma parte for honrada, cada parte se regozija com ela (1 Co 12.25,26). Este modo de pensar é contrário ao pensamento do mundo, onde é mais fácil alegrar-se por causa dos que choram e chorar pelos que se alegram; isto porque a natureza humana prefere julgar os outros. Os crentes, porém, pertencem uns aos outros. A minha vitória é motivo para você se alegrar, porque o Reino de Deus é promovido. Quando você alcança uma vitória, também eu fico animado. Efésios 4.16 demonstra o ponto culminante da empatia: o Corpo se edifica em amor, à medida que cada ligamento de apoio recebe forças de Cristo e cumpre a sua tarefa.

O termo para "apoio" ("justa operação") é *epichorêgias,* usado na literatura grega para descrever o líder de um coral tomando sobre si a responsabilidade de suprir com abundância as necessidades do seu grupo, ou um líder que supre amplamente de viveres e munições o seu exército, ou um marido que em tudo cuida da sua esposa, oferecendo-lhe sustento abundante. Se cada um cumprir a sua responsabilidade, o resultado será vitalidade e saúde. Quão grande liberação de poder acontecerá numa comunhão dessa qualidade! Milagres e curas podem facilmente surgir nesse ambiente! Se soubermos apoiar uns aos outros com mútua receptividade, deixaremos os cristãos em melhores condições para buscar em Deus as respostas.

Todos temos personalidades, temperamentos e ministérios diferentes. Devemos assumir o compromisso de entendermos uns aos outros e de nos deixarmos mutuamente livres para ministrar. Isso leva tempo. A medida que aprendermos a respeito dos outros, começaremos a dar valor a eles, a honrá-los e a crescer na comunhão.

AMOR SINCERO

Após cada uma das exposições a respeito dos dons, Paulo elabora três belas mensagens baseadas num único esboço sobre o amor (Rm 12.9-21; 1 Co 13; Ef 4.17-32). Cada uma dessas mensagens tem suas diferenças criativas, mas os mesmos temas essenciais estão presentes.

Anders Nygren assim comenta Romanos 12: "Basta fazermos da palavra 'amor' o único sujeito da passagem inteira de 12.9-21 para vermos quão perto o conteúdo dessa seção fica de 1 Coríntios 13".[31] Romanos 12 é uma unidade. Paulo não está falando de dois assuntos distintos, os dons e a ética (o amor).[32] O contexto de Romanos 12 é a urgência da hora, como o bem forçosamente triunfando sobre o mal e o viver à luz da segunda vinda de Cristo. O povo de Deus precisa viver em relacionamentos corretos. Não se pode fazer uma divisão entre os capítulos 12 e 13 de 1 Coríntios. O contexto para o exercício dos dons é o amor. Efésios 4 enfatiza a diferença dramática entre a nossa vida anterior,/como pagãos, e a nossa nova vida em Cristo. E por isso que devemos falar a verdade em amor. O amor é prático quando edificamos uns aos outros.[33] As três passagens bíblicas aqui estudadas desenvolvem temas em separado. Mesmo assim, a vitória do bem sobre o mal, o amor no exercício dos dons e a verdade no amor são todas expressões dinâmicas do amor - o exército do Messias marcha numa progressão diferente! Nossa maneira de viver é essencial para a utilização eficaz dos dons. (Estudaremos mais esse assunto na seção "O Relacionamento entre os Dons e o Fruto".)

O Juízo FINAL

Não vos vingueis a vós mesmos, amados, mas dai lugar à ira, porque está escrito: Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor. Portanto, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe de beber; porque, fazendo isto, amontoarás brasas de fogo sobre a sua cabeça. Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem (Rm 12.19-21).

Mas, quando vier o que é perfeito, então, o que o é em parte será aniquilado... Porque, agora, vemos por espelho em enigma; mas, então, veremos face a face; agora, conheço em parte, mas, então, conhecerei como também sou conhecido (1 Co 13.10,12).

Até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a varão perfeito, à medida da estatura completa de Cristo... cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo... E não entristeçais o Espírito Santo de Deus, no qual estais selados para o Dia da redenção (Ef 4.13,15,30).

O exame dos versículos acima demonstra que todos as menções ao amor encontram-se no contexto da conduta cristã à luz da segunda vinda de Cristo. Não temos alicerçada a nossa ética na filosofia, na cultura ou na conveniência, mas na justiça de Deus, tendo em vista o derradeiro juízo. Os teólogos chamam a isso conduta escatológica.[34]

A citação em Romanos 12.20 provém da literatura sapiencial do Antigo Testamento (Pv 25.21,22). Nas passagens a respeito do amor, Paulo cita Jesus, a Lei, a literatura sapiencial, e revela solicitude profética pelos pobres e necessitados. Essa é a sabedoria de Deus. "Amontoar brasas de fogo sobre a cabeça" talvez retrate uma prática egípcia de a pessoa carregar na cabeça

uma panela de brasas vivas como penitência. Se for assim, Paulo está dizendo que, mediante o amor, podemos levar a pessoa ao arrependimento. Que o inimigo saiba que está lutando contra Deus, e não contra nós. Não queremos derrotar nossos inimigos humanos; queremos ganhá-los para o Senhor! Não devemos sucumbir às pressões de Satanás. A guerra é entre o mal e o bem. Somente poderemos vencer o mal com o bem.

1 Coríntios prevê tempos de esclarecimento total, nos quais veremos face a face e conheceremos plenamente assim como somos plenamente conhecidos. E o dia da vinda do Senhor. Ê o Dia do Juízo! Todas as nossas ações serão julgadas segundo os padrões divinos (Rm 2.6,16).

Em Efésios, há fartas referências às últimas coisas profetizadas. Paulo fala do estágio futuro da maturidade plena e sobre o dia da redenção. Somos selados pelo Espírito até aquele dia (Ef 4.13,15,30). Mas, até então, os dons são o poder que Deus nos dá a fim de cumprirmos a tarefa de nos edificarmos mutuamente e influenciar o mundo. O que Paulo ordena em todas as partes da Epístola aos Efésios exige mudança radical, dramática e urgente. Devemos aproveitar ao máximo todas as oportunidades (Ef 5.16). Cristo deseja apresentar a si mesmo uma Igreja radiante (Ef 5.27). Escravos e senhores têm um Senhor no Céu, diante de quem terão de prestar contas (Ef 6.9). E, no fim, a expressão "finalmente", ou "no demais" (Ef 6.10), pode ser uma referência aos derradeiros dias, quando chegar "o dia mau" (Ef 6.13).

Os textos paralelos de Romanos 12, 1 Coríntios 12 e 13 e Efésios 4 focalizam o modo de viver do crente cheio do Espírito - procurando seu lugar no corpo de Cristo, exercendo os dons com amor, testemunhando e servindo, tudo como antegozo da vinda do Senhor.[35] Este é o propósito e vocação da Igreja. A Igreja é uma escola. Quando os crentes se reúnem, aprendem a ministrar dons espirituais e a ser discípulos de Cristo. Saindo para ministrar ao mundo, aplicam o poder de Deus às situações da vida. Devemos ser receptivos à voz do Espírito, que pode falar através de nós a qualquer momento.

As Funções dos Dons

Paulo faz um contraste entre o valor das línguas e o da profecia em quatro funções diferentes, em 1 Coríntios 14: o ensino (vv. 6-12), a adoração (vv. 13-19), os sinais para o descrente (vv. 19-25) e o ministério à igreja local (vv. 26-33). Ele admoesta contra o abuso dos dons e oferece diretrizes positivas ao seu exercício. Resumi abaixo as instruções essenciais.

A comunicação é complexa. A comunicação nítida fortalece (14.3). E fácil entender erroneamente intenções, atitudes e palavras. Somos imperfeitos. E por isso que os dons precisam ser exercidos com amor. Os coríntios, egoístas, fingiam-se ultra-espirituais e abusavam das línguas estranhas. Surgiram muitos problemas. Paulo reenfatiza a necessidade da clareza na orientação e instrução. Por isso, toma a profecia como exemplo para representar todos os dons exercidos no idioma conhecido. As línguas estranhas, quando interpretadas, incentivam a congregação a adorar (1 Co 14.2,5,14,15) e se constituem num dom tão válido quanto a profecia. Não há fundamento bíblico para classificar os dons como superiores ou inferiores. Cada dom desempenha uma tarefa única e incomparável, se comunicado corretamente. Paulo oferece a analogia da flauta, da cítara e da trombeta tocadas sem um som nítido: não há benefício para o ouvinte. Na assembleia local, precisamos transmitir com nitidez a orientação divina, o que Deus está dizendo a todos nós.

Pauto tinha em alta estima o dom de línguas para a adoração (1 Co 14.2), a edificação do indivíduo (14-4), a oração (14.4), a ação de graças (14.17) e como sinal para o incrédulo (14.22). Paulo orava em línguas, cantava em línguas, louvava em línguas e falava em línguas (14.13-16). Na realidade, falava em línguas ainda mais que os exuberantes coríntios. Ele fala do valor de louvar e orar com o Espírito e também com o entendimento.

Os coríntios haviam exagerado no uso do dom de línguas. Alguns talvez acreditassem que falavam línguas angelicais (1 Co 13.1). E possível que os cultos tenham sido dominados pelas línguas (14.23), e parece que os que falavam em línguas interrompiam uns aos outros para entregar suas mensagens, sem interpretação (14.27,28).

Há uma pergunta fundamental a respeito dessa passagem. Estaria Paulo encorajando ou desencorajando períodos de adoração em que todos na assembleia falam em outras línguas? Duas opiniões são sustentadas a respeito de 1 Coríntios 14.23,24. Uma delas é que Paulo estava reduzindo ao mínimo o uso do dom das línguas e que nunca, por nenhum motivo, deveria haver mais que duas pessoas (ou no máximo três) falando num culto. Assim fica excluída a adoração pública em línguas. Segundo esta opinião, Paulo faz uma concessão mínima àqueles em Corinto que falavam em línguas. [36]

Uma segunda opinião considera que 1 Coríntios 14.23-24 consiste em duas declarações paralelas: todos falam em línguas; todos profetizam. Se 14.23 significa que todos falam línguas estranhas ao *mesmo tempo,* obviamente 14.24 refere-se a todos profetizando *ao mesmo tempo.* Obviamente, 14-24 não pode significar isso. Todos profetizando *ao mesmo tempo* seria confusão ou mesmo demência. Paulo certamente permite às pessoas profetizarem "uns depois dos outros" no ministério à congregação (1 Co 14.31). E, se a profecia representa todos os dons no idioma conhecido, outros dons também podem ser ministrados profeticamente.

A única limitação imposta às mensagens proféticas é que seja feito "tudo decentemente e com ordem". Os coríntios não deveriam consumir a totalidade do horário falando "uns depois dos outros" em línguas. Há um limite de duas ou (no máximo) três expressões em línguas com interpretações (14.27). O propósito básico das línguas estranhas com interpretação é adorar a Deus e encorajar os outros a fazer o mesmo. Se uma congregação está disposta a adorar, não serão necessárias mais que duas ou três exortações para situá-la nesse propósito.

Em Atos 2.4, 10.44-46 e 19.6, vemos que todos falavam em línguas na adoração coletiva. Nenhuma interpretação é mencionada. A interpretação sem preconceitos de 1 Coríntios 14.2,22-25 não pode negar que todos adoravam em línguas ao mesmo tempo. Paulo e Lucas não se contradizem mutuamente.

Se o propósito primário das línguas é louvar a Deus, as línguas com interpretação encorajarão as pessoas a adorar. Assim, recusar às pessoas a oportunidade de adorar a Deus em línguas parece uma contradição. Nesse caso, Paulo estaria dizendo: "Adorem com o entendimento na assembleia, mas não no Espírito. Somente duas ou três pessoas têm licença para aquela experiência". Que diremos das reuniões em que a oração é o tema principal na agenda? Ou das reuniões que visam encorajar os outros a receber a plenitude do Espírito? Ou dos momentos de pura celebração espiritual? Quando Deus nos toca, no meio de qualquer assembleia pública, nós correspondemos. Essa nossa resposta, no entanto, não deve atrair sobre nós mesmos qualquer atenção indevida.

O reavivamento pentecostal/carismático no mundo inteiro jamais se desculpou pela celebração espiritual genuína. Tem, sim, encorajado a adoração sincera. O espírito do indivíduo não é abafado pelo coletivo. Pelo contrário, é plenamente aproveitado no Corpo, com o devido controle. O dom de línguas não está limitado aos devocionais particulares. Pelo contrário, aprendemos no modelo da adoração pública a maneira de adorar em particular. Se todos entendessem que há ocasiões diferentes para se louvar a Deus, não existiria nenhuma confusão.

Todos os dons têm valor como sinal e valor no seu conteúdo. No dom de línguas, destaca-se o aspecto de sinal: desperta a atenção. Na profecia, o conteúdo, embora em certos casos tenha grande valor como sinal. Ela confronta as pessoas com a Palavra de Deus e as convida ao arrependimento. Palmer Robertson ressalta: "As 'línguas' servem como indicador; a 'profecia', como comunicador. As 'línguas' chamam a atenção aos atos poderosos de Deus; a 'profecia' conclama ao arrependimento e à fé como forma de corresponder aos atos poderosos de Deus". [37]

As curas têm valor como sinal para os que observam, e valor de conteúdo para os que são curados. As palavras de sabedoria e conhecimento destacam muito mais o valor do conteúdo, embora às vezes tenham grande valor como sinal. E uma questão pragmática - o que Deus está fazendo e o que é necessário à situação.

Embora nada possa substituir a Palavra de Deus nem valer mais que ela,[38] Deus continua falando às igrejas e às necessidades individuais. Reunimo-nos para ouvir a mensagem de Deus. Ele fala à nossa situação presente através da sua Palavra e do corpo de Cristo. Se todos comparecermos com a disposição de ministrar dons e surgir a oportunidade, o ministério poderá fluir livremente. O

ambiente ideal para esse ministério é o pequeno, tal como um grupo familiar. Horários apertados, grandes multidões e membros acanhados são obstáculos (14.26).

Paulo guiava a igreja em Corinto com mão firme. Muitos estavam unidos contra ele. Alguns coríntios julgavam-se ultra-espirituais, pensando que o Reino já havia chegado e que não haveria necessidade de ressurreição para quem realmente tivesse fé. Somente eles tinham a manifestação mais plena dos dons.[39] Mas Paulo não reage fortemente contra eles. Oferece diretrizes positivas. A primeira é que a profecia precisa ser comunicada com clareza, a fim de fortalecer, encorajar e consolar (143).

A segunda diretriz a ser considerada consiste nas necessidades dos crentes, dos incrédulos e dos interessados. Os crentes precisam ser instruídos e edificados (14.1-12), render graças juntamente com os outros crentes (14.17), tornar-se maduros no pensamento (14.20), ministrar vários dons (14.26-33), avaliar os dons (14.29) e ser discipulados (14-31). Os incrédulos precisam compreender o que está acontecendo num culto (14.16),[40] tomar conhecimento do fato de que Deus está falando (14.22) e ter os segredos do coração desvendados diante de Deus (14.25), a fim de serem - levados à fé. Os interessados, que buscam a Deus, precisam compreender o que está acontecendo no culto (14.16), sem ficar confusos (14-23), e saber que Deus está verdadeiramente entre nós (14.25).

A terceira diretriz é a importância de não reagir. Paulo aconselha aos coríntios: "Procurai com zelo os dons espirituais" (14.1), canalizando esse zelo para a edificação da Igreja (14.12), e não proibindo o falar em outras línguas (14.39). O medo de cair em extremos frequentemente leva as igrejas a recuar diante da aceitação de um ministério completo de dons. Nesse caso, o nenê é jogado fora junto com a água suja do banho, o fogo é evitado por causa da possibilidade de fogo-fátuo ou, conforme diz o provérbio chinês, podamos os dedos dos pés a fim de fazer o sapato servir. Por outro lado, seguir zelosamente uma posição teológica sem fundamento bíblico é prejudicar o próprio reavivamento, que todos estamos buscando.

Às vezes condenamos sem misericórdia, de modo farisaico, os que cometem enganos. E assim, desanimamos outras pessoas que querem ministrar com os dons. O medo exagerado de erros pode nos deixar sem a bênção de Deus. Precisamos de teologia sólida como base. Mas também devemos ensinar com amor, testar as revelações à luz da consciência espiritual que outros membros maduros do corpo de Cristo possuem e aprimorar (ao invés de repudiar) os dons genuínos do Espírito (14.39,40).

A quarta diretriz é a prestação de contas. Na totalidade do capítulo, Paulo revela que os modos de corrigir os exageros são: o exercício saudável dos dons, a avaliação e a prestação de contas. Somos responsáveis uns diante dos outros.

No culto de adoração, a prioridade suprema é edificar os outros. Nossa vida, nossa metodologia e nossas expressões vocais devem ser levadas adiante, no contexto do que Deus está fazendo na Igreja, e sujeitas espontaneamente à avaliação do corpo dos fiéis. Exageros surgem quando as pessoas exercem dons ou fazem declarações sem ter de prestar contas a ninguém.

O RELACIONAMENTO ENTRE OS DONS E O FRUTO

Qual o relacionamento entre os dons e o fruto do Espírito? O fruto tem a ver com o crescimento e o caráter; o modo da vida é o teste fundamental da autenticidade. O fruto, em Gálatas 5.22,23, consiste nas "nove graças que perfazem o fruto do Espírito - o modo de vida dos que são revestidos pelo poder do Espírito que neles habita".[41] Jesus disse: "Por seus frutos os conhecereis" (Mt 7.16-20; ver também Lc 6.43-45). Os aspectos do fruto estão entrelaçados de modo delicado nas três passagens que falam dos dons. Tanto em Gálatas quanto nos textos que definem os dons, as qualidades do fruto fluem horizontalmente entre si no ministério (1 Co 13; Rm 12.9,10; Ef 4.2). O tema principal de Gálatas não é a justificação pela fé, embora pareça predominar. O fato é que o propósito da justificação pela fé é o andar no Espírito. [42]

A mesma ênfase no andar (ou vida) no Espírito prevalece nas lições às igrejas na Ásia Menor (Éfeso), na Acaia (Corinto) e na Itália (Roma).

Examinemos agora as qualidades do fruto citadas em Gálatas 5.22,23 e como estão

entrelaçadas com o exercício dos dons, segundo Paulo.

AMOR

A palavra grega *agapê* é mais frequentemente usada no tocante ao amor ("caridade") com grande lealdade, visto no seu grau mais elevado como uma revelação da própria natureza de Deus. E o amor inabalável, concedido livre e gratuitamente. O amor é o âmago em cada um desses textos bíblicos (Rm 12.9-21; 1 Co 13; Ef 4.25 -5.2). Realmente, o amor é o princípio ético, a força motivadora e a metodologia correta para todos os ministérios. [43] Sem o amor, há pouco benefício ao próximo e nenhum para quem exerce o dom. Os desentendimentos surgem, e a Igreja fica dividida; as pessoas saem magoadas. O amor forma o alicerce para o ministério com os dons e o contexto em que estes devem ser recebidos e entendidos.

Gozo

A palavra grega *chara,* que traduzimos por "gozo" ou "alegria", inclui a ideia de um deleite ativo. Paulo fala em regozijar-se na verdade (1 Co 13.6). O termo também está estreitamente ligado à esperança. Paulo fala em regozijar-se na esperança (Rm 12.12). E a expectativa positiva de que Deus está operando na vida dos nossos irmãos na fé, uma celebração da nossa futura vitória total em Cristo. A alegria é o âmago da adoração. Os deveres pesados são transformados em deleite, o ministério é elevado a um plano mais alto e a operação dos dons torna-se cintilante com essa alegria.

PAZ

A palavra grega *eirênê* inclui a ideia de harmonia, saúde, integridade e bem-estar. Em nossos relacionamentos, devemos viver em paz com todos (Rm 12.18); no exercício dos dons, Deus não é um Deus de desordem, mas de paz (1 Co 14.33); e, na assembleia, devemos esforçar-nos por manter a unidade do Espírito no vínculo da paz (Ef 4.3). A paz é condição fundamental para progredirmos na união, para acolhermos os ministérios de outras pessoas e para aprendermos, ainda que através dos fracassos. O exercício dos dons deve levar à maior união e paz. Reconhecemos a necessidade que temos uns dos outros, sabemos que as bênçãos divinas fluem através das outras pessoas, pois nenhum dom é exercido numa manifestação perfeita, e todos cometemos enganos. Por isso, é fundamental aprendermos a tratar com ternura uns aos outros e a buscar o sumo bem de todos.

LONGANIMIDADE

A palavra grega *makrothumia* refere-se à paciência que temos com nosso próximo. Ser longânime é tolerar a má conduta dos outros contra nós, sem nunca buscar vingança. Dentro em breve, os cristãos em Roma passariam por perseguições. Sob tensão e sofrimento, os cristãos podem vir a ter menos paciência uns com os outros, de modo que Paulo conclama: "Sede pacientes na tribulação" (Rm 12.12). Ao ensinar sobre os dons, Paulo inicia tratando da paciência com as pessoas e termina com a paciência nas circunstâncias (1 Co 13.4, 7). Para nós, que formamos a Igreja, leva tempo amadurecermos através de todas as diferenças que provêm das nossas culturas, níveis educacionais e personalidades. Por isso, Paulo nos conclama a ser completamente humildes e mansos, "com longanimidade" (Ef 4.2).

Para um ministério pleno no Espírito, precisamos aprender juntos e juntamente cometer enganos, crescer, perdoar e confrontar-nos com amor, sem qualquer atitude de crítica. Tudo isso, só com paciência! Sempre que o poder de Deus é manifesto é importante olharmos para Ele, e não para nossas próprias insuficiências. Assim, não agiremos precipitadamente nem iremos a extremos prejudiciais à Igreja.

BENIGNIDADE

A palavra grega *chrêstotês* nos faz lembrar Cristo, o exemplo supremo da benignidade. Paciência e benignidade estão juntas na primeira linha da descrição do amor de Deus (1 Co 13.4). Paulo nos conclama a seguir o exemplo de Cristo, a sermos benignos e compassivos, perdoando

uns aos outros (Ef 4.32). A severidade não é o modo de agir do corpo de Cristo. A mútua estima e respeito, sim. A benignidade é o bálsamo que nos une, à medida que aprendemos a dar valor uns aos outros. Até mesmo os dons são resultado da benignidade de Deus para conosco. Não merecemos os dons nem fazemos por merecer a benignidade dos outros. Recebemos ambos com o coração agradecido, e passamos então a compartilhar ambos incondicionalmente.

BONDADE

O significado essencial de *agathõsunê,* traduzido por "bondade", é a generosidade que flui de uma santa retidão dada por Deus. [44] Paulo recomenda: "Comunicai [reparti] com os santos nas suas necessidades, segui a hospitalidade" (Rm 12.13), para "repartir com o que tiver necessidade" (Ef 4.28).

A razão básica dos dons é ser uma bênção ao próximo. A bondade, ou generosidade, nos leva à preocupação com as pessoas de modo prático e dinâmico, onde quer que estas se encontrem. A Igreja Primitiva sabia praticar a mútua generosidade, sem medo de exagerar nos cuidados.

Embora a generosidade descuidada não seja mordomia eficiente, nosso motivo é sermos sempre generosos. O único perigo é demonstrarmos generosidade com o fim de nos gabarmos. Em tudo que fizermos ao próximo, devemos ter amor; de outra forma, não haverá benefícios (1 Co 13.3).

FÉ (OU FIDELIDADE)

A palavra grega *pistis* frequentemente significa a confiança expressa numa vida de fé. Nesse contexto, significa "fidelidade". A fidelidade reflete a natureza do nosso Pai celeste. Ele é fidedigno. Sua paciência para conosco nunca se esgota, por mais vezes que o tenhamos decepcionado. Ele tem um compromisso conosco, à altura do seu grande plano de redenção! Devemos refletir diante dos outros as características divinas. E ser fidedignos. Se tivermos fiel compromisso uns com os outros, Deus poderá derramar toda a abundância das bênçãos do Espírito. A fé, a esperança e o amor (1 Co 13.13) são qualidades que usamos para edificar relacionamentos. Mediante a unidade da fé, podemos alcançar a medida total da plenitude de Cristo (Ef 4.13). À medida que esse fruto amadurece em nós, nossa confiança em Deus é fortalecida. Pode ser um degrau para alcançar o dom da fé.

O dom da fé é o primeiro na categoria dos cinco dons de poder, em 1 Coríntios 12.8-10, relacionados ao mútuo ministério entre os membros do corpo de Cristo.

MANSIDÃO

A palavra grega *prautês* transmite o conceito de ternura humilde que tem mais solicitude pelo próximo que consigo mesmo. Jesus disse: "Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra" (Mt 5.5). A palavra cognata *praus* significa "meigo", "humilde", "manso", "suave". Aristóteles a descreve como o meio-termo entre a disposição excessiva à ira e a incapacidade de irar-se.[45] A pessoa meiga tem o espírito disciplinado. Potencialmente, todas as bênçãos espirituais estão à disposição de tal pessoa. Esse espírito meigo, apesar de a própria palavra "mansidão" não ser empregada em Romanos, é descrita em 12.12-14 - a capacidade de perseverar na aflição e na perseguição, servindo fielmente na oração e nos cuidados práticos com o próximo. A mansidão sabe que Deus está cuidando de tudo, e por isso não toma a vingança nas próprias mãos (Rm 12.17-21; Ef 4.26). Ao invés de sermos grosseiros, egoístas e facilmente provocados à ira, demonstremos mansidão, protejamos o próximo e perseveremos (1 Co 13.5,7). Nossa atitude uns para com os outros deve ser completamente humilde, suave, sem arrogância (2 Co 10.1; Ef4.2).

Com demasiada frequência, as manifestações espirituais têm sido expressas de modo rigoroso e absolutista, com a manipulação das pessoas. Esse método, ao invés de encorajar o próximo no ministério dos dons, chega mesmo a sufocá-lo, mormente o ministério que provém do Corpo inteiro. Quão importante é aprendermos a resguardar a dignidade e os brios morais uns dos outros! Seja meigo!

TEMPERANÇA

A palavra grega *egkrateia* significa "temperança" ou "domínio próprio" até sobre as paixões sensuais. Inclui, portanto, a castidade.[46] Essa ênfase não aparece nos textos de Romanos 12 e 1 Coríntios 12-14. Por outro lado, o contexto anterior oferece um tratamento completo do assunto. Em Efésios 4.17-22, a vida nova é contrastada nitidamente com a antiga. A imoralidade não tem lugar na vida de uma pessoa que procura ser vaso de bênçãos nas mãos de Deus. Se o viver santo não acompanhar os dons, o nome de Cristo é envergonhado. O ministério verdadeiramente eficaz perde seu impacto. Os milagres talvez continuem durante algum tempo, mas Deus não recebe nenhuma glória. Os milagres não garantem a santidade, porém a santidade é vital para o verdadeiro ministério espiritual.

Os dons e os frutos estão cuidadosamente intercalados entre si. Quando os dons são enfatizados ao custo do abandono do fruto, a perda é grande demais! O caráter cristão, o viver santo e os relacionamentos com os irmãos na fé são deixados de lado com a fraca desculpa de que Deus nos abençoa com poder. Assim, dilui-se a obra do Espírito Santo. Não devemos nos desvencilhar do poder da santidade. Deus nos purifica para nos transformar em vasos de bênçãos. Os cristãos cuja vida é consistente e livre dos grilhões da carnalidade ficarão livres da condenação. Terão uma boa reputação. Serão poderosos.

Embora nem a idade nem a experiência sirvam de garantia de maturidade espiritual, o fruto do Espírito a produz. A maturidade espiritual envolve melhor entendimento do Espírito de Deus e das necessidades das pessoas. Nessas condições, poderemos melhor exercer os dons. A maturidade aumenta nossa sensibilidade diante do Espírito Santo, a fim de compreendermos como operam os dons e quando são necessários. Perceberemos o equilíbrio, sem irmos a extremos. Procuraremos resultados a longo prazo, e não apenas bênçãos para o momento. Buscaremos um reavivamento que perdurará até à vinda de Jesus.

A maturidade espiritual ajuda-nos a ter bons relacionamentos com as pessoas. Passamos a compreendê-las melhor e a reconhecer a melhor maneira de ministrar a elas. Devemos esforçar-nos para alcançar a união. As pessoas, ao observarem o nosso caráter e conduta, passarão a ter confiança em nós. A Igreja Primitiva escolheu seus sete primeiros diáconos com base na sua "boa reputação" (At 6.3). Uma boa reputação confirmada pelo próximo é crucial à plena liberação do Espírito no ministério aos outros e ao crescimento da Igreja.

O fruto é a maneira de se exercer os dons. Cada fruto vem acondicionado no amor, e qualquer dom, mesmo na sua mais plena manifestação, nada é sem o amor. "Por outro lado, a plenitude genuína do Espírito Santo forçosamente produzirá também frutos, por causa da vida renovada e enriquecida da comunhão com Cristo".[47] Conhecer o amor, poder e graça de Deus, inspiradores de reverente temor, deve fazer de nós vasos de bênçãos cheios de ternura. Não merecemos os dons. Nem por isso Deus se nega a nos revestir de poder. E passamos a ser obreiros do Reino, prontos para trazer a colheita. Subimos a um novo domínio.

O EXERCÍCIO DOS DONS

A liderança desempenha o papel vital de conduzir a congregação até o ponto de exercer os dons. As sugestões abaixo podem revelar-se úteis:

1. Ofereça oportunidades. Nas reuniões de conselho e de dirigentes, bem como nos retiros de obreiros, reserve tempo suficiente para que todos ouçam o Espírito e compartilhem as impressões de Deus sobre os seus corações. Verifique se Deus está dizendo coisas semelhantes a várias pessoas e se o que está sendo dito encaixa-se à situação da assembleia naquele momento. Ore pelos enfermos, continue exercendo solicitude e, se não houver cura imediata, ore de novo.

2. Produza consciência espiritual. Dê testemunho dos milagres que ocorrem entre os membros da sua congregação. Permita que os dons se manifestem espontaneamente; não os force nem os exija. Não estamos visando o curto, mas sim o longo prazo. O Espírito pode ministrar num culto, numa reunião de grupo familiar ou na conversa pessoal.

3. Cultive a disposição de compartilhar com os outros. Os dons são manifestos quando as pessoas têm a expectativa de ouvir um recado de Deus, quer através das Escrituras, dos cânticos ou de um sussurro suave. Ensine-as a ouvir a voz de Deus. Ofereça aplicações práticas com exemplos pessoais e da vida de outras pessoas. Quando os dirigentes determinam um horário para compartilhar os dons, eles mesmos devem ter uma bênção para contar. Não deixe que ninguém diga, depois de longo período de silêncio: "Ninguém ouviu um recado de Deus". Pelo contrário, devemos dizer: "Permaneçamos na presença do Deus que nos inspira reverência, e, se alguém tiver uma bênção para contar, fale". Chegue, então, a um término positivo, contando aos demais as impressões de Deus sobre você. Como líder, esteja disposto a compartilhar. Seja um exemplo de semelhante expectativa.

4. Crie um espírito de receptividade. Os membros da congregação não devem se sentir acanhados, nem achar que estão sendo criticados por outras pessoas. Comece com grupos pequenos. Use um tom natural de voz. Não se preocupe com a possibilidade de cometer enganos, mas ensine com mansidão e amor. A igreja é uma escola, e nós, os alunos.

5. Avalie. Faça um comentário depois de três ou quatro pessoas terem compartilhado um corinho, textos bíblicos, exortações ou até mesmo testemunhos. Tudo isso aplica-se à sua assembleia local? Ensine os membros a acolher com sensibilidade o que Deus estiver dizendo durante o culto inteiro e realizando na comunidade. Aplique as Escrituras ao que é dito. E crucial o reforço positivo oferecido por você. Se você nada disser, as pessoas ficarão confusas ou desanimadas no exercício contínuo dos dons. Afirme o que pode ser afirmado, e deixe de lado como provisório tudo que exige avaliação. Procure evitar as críticas e avaliar com amor. A avaliação dá às pessoas um senso de segurança, um arcabouço dentro do qual possam ministrar os dons.

6. Dedique tempo à oração. Edifique a igreja na oração. Nada substitui o tempo gasto na presença de Deus. Pratique a presença de Deus durante o dia inteiro. Deus falará com você e através de você. Os membros só orarão se nós, líderes, orarmos também.

7. Compreenda as diferenças culturais. A igreja que pastoreio é multicultural. A maneira de eu pregar às pessoas de cultura chinesa e às de cultura inglesa é diferente, embora o conteúdo básico seja o mesmo. Em anos recentes, temos visto muitas diferenças no modo de adoração e nas expectativas das pessoas quando lhes falamos, antes de orar por elas. No culto, alguns gostam de hinos, outros preferem corinhos e outros querem músicas que reflitam a sua cultura e tradição. Alguns promovem entrevistas complexas com cada pessoa antes de orar por ela, outros fazem uma só oração generalizada, abrangendo um grupo grande de pessoas. Seja singelo. Os dons compartilhados num tom de voz natural encorajam outras pessoas a compartilhar. Além disso, encorajamos maior participação dinâmica. Não precisamos forçar cada assembleia a seguir o mesmo estilo de adoração ou a mesma forma de manifestar os dons.

8. A adoração robusta libera os dons. A adoração leva à expectativa de um encontro com Deus, que é digno de reverente temor. E nesse ambiente que milagres podem facilmente ocorrer. Leve a congregação a atingir um ou dois pináculos de adoração. Se os membros souberem que há uma ocasião melhor para compartilhar os dons, assim farão. Mas a pausa depois de cada corinho é menos eficaz, pois deixa a incerteza quanto a compartilhar ou não. A adoração deve seguir padrões semelhantes, dar às pessoas um senso de segurança e plena liberdade para adorar naquele contexto. Mudar o padrão todas as semanas não é tão eficaz. Inclua salmos, hinos e cânticos espirituais. Deixe a congregação inteira sentir-se à vontade para entrar em comunhão com /Deus através da adoração.

9. Frequentemente, ouço o recado de Deus em primeiro lugar; depois, dou aos outros a oportunidade de compartilhar e então afirmo o que Deus já me disse. Assim, os outros ficam encorajados. Às vezes digo: "Deus tem tocado no meu coração com três pensamentos, mas antes de compartilhá-los, quero lhes dar a oportunidade de ministrar uns aos outros". E assim, quando as pessoas que nunca antes exerceram dons se conscientizam de que estão em harmonia com Deus, da mesma forma que a liderança, são encorajadas a compartilhar melhor.

10. A via de comunicação para os dons espirituais é o ministério. Marcos 16.17 indica os sinais que seguirão aos que crêem. À medida que formos ativos em alcançar o mundo, ministrando onde Deus nos coloca, tornamo-nos vasos que podem ser usados. Muitos milagres, em Atos,

aconteceram no decurso do cotidiano. Os cristãos estavam a caminho do Templo, para testemunhar e sofrer por amor a Cristo. Se tivermos a disposição de estender as mãos aos necessitados, passaremos a levar-lhes os dons de Deus, mesmo em ocasiões e situações incomuns. Os dons surgem enquanto os cristãos estão "a caminho" do serviço do Senhor.

11. Evidencie o processo global. Os dons fluem através das pessoas. O que Deus está fazendo na vida delas? Além disso, as palavras são importantes. O que realmente está sendo dito? O contexto é vital. As mensagens compartilhadas têm relação com a vida da igreja ou com o andamento do culto? O modo de corresponder é importante. Como devemos receber o que foi compartilhado? Lembre-se sempre: o alvo é edificar a Igreja e ganhar os perdidos para Cristo. A missão da Igreja é a suprema prioridade. Os dons devem ser considerados à luz da obra global que Deus está realizando entre o seu povo.

Quando não compreendemos a natureza e o propósito dos dons, centralizamos a atenção nos problemas errados. Não é o principal saber quais são os meus dons, mas como exercê-los para a edificação da Igreja. Ao invés de considerarmos que a manifestação dos dons indica o nosso nível de espiritualidade, apreciemos e procuremos a contribuição de todos, fortes ou fracos. Ao invés de pressupormos os dons cem por cento sobrenaturais e, portanto, infalíveis, reconheçamos que os dons são ministrados através de seres humanos falíveis e precisam ser testados. Crescemos à medida que aprendemos a exercê-los. Ao invés de perguntar se as mulheres têm um lugar no ministério público, perguntemos quais as'metodologias corretas para o ministério.

Ao invés de debatermos qual o maior ou o menor entre os dons, precisamos compartilhar com amor os dons que Deus nos dá. A igreja que desconsidera a dinâmica do ministério dirigido pelo Espírito está alheia à obra de Deus neste mundo. Permitir o fluxo saudável dos dons, e ser um exemplo nisso, é a alternativa bíblica ao temor dos extremos.

Se os dons são exercidos somente no culto de domingo, decerto não são considerados essenciais ao crescimento da igreja. Se focalizarmos somente os dons mais espetaculares, serão meras opções espirituais. Por outro lado, sé considerarmos os dons um elemento essencial à vida diária e crucial para o ministério eficaz, poderemos nos tornar tão sensíveis ao Espírito que ficaremos liberados para ministrarmos todos os dons. Nenhum deles é opção adicional para nos tornar superiores ao nosso próximo.

Os evangelhos não chegam a um fim formal. Mateus registra a grande comissão que a Igreja ainda terá de cumprir, com a autoridade que Jesus lhe outorgou. Marcos termina abruptamente, deixando o leitor em reverente e silencioso temor, na expectativa da atuação do Senhor onipotente e todo-suficiente, que pode irromper no meio de qualquer situação, por mais desesperadora que seja. Lucas e Atos são realmente "uma só obra integrada".[48] Lucas 24 não é o término do relato. A Igreja Primitiva levou adiante a missão e a obra realizada por Cristo na Terra. E nem Atos dos Apóstolos encerra a história. João, ao registrar no seu evangelho a comissão dada pessoalmente por Jesus a Pedro, após a ressurreição (Jo 21), deixa claramente entendido que a Igreja continuará a obra até a volta de Cristo.

Todas as epístolas de Paulo foram escritas para proclamar a morte do Senhor "até que Ele venha". Os dons do Espírito foram dados como penhor, "uma primeira prestação, entrada", um antegozo da herança integral que a Igreja receberá. A Epístola aos Hebreus encoraja-nos a "correr com perseverança a carreira que nos está proposta" (Hb 12.1). O Apocalipse termina com as palavras: "Amém! Ora, vem, Senhor Jesus!" (Ap 22.20). Conforme já observado, jamais uma nova revelação ultrapassará ou deixará de lado a Bíblia. Ao mesmo tempo, Deus continua falando aos seus fiéis revestidos pelo poder do Espírito e proclamando sua mensagem através deles.

Todo pastor precisa escutar o que o Espírito quer lhe dizer a respeito do ministério dos dons na assembleia. Cada assembleia deve avançar agressivamente para dentro da área dos dons espirituais. Tudo que os cristãos fazem nessa área é parte da sua adoração a Deus. Ele é o auditório, e a nossa vida é o palco da redenção onde, em adoração, nos expressamos. O pregador não labuta na Palavra a fim de impressionar a sua congregação, mas com o fim de apresentá-la como oferenda ao Senhor. Não agimos de modo cristão com o nosso próximo se trabalhamos na assembleia para impressionar os outros com nossa espiritualidade e dinamismo eclesiástico. Faça-se tudo para adorar a Deus.

Agindo assim, teremos um ministério livre. Já não estaremos amarrados pelo medo das opiniões humanas, mas procuraremos apenas ser fiéis à nossa vocação em Cristo. No transbordar da adoração, receberemos a capacitação sobrenatural proveniente de Deus. Seremos protegidos do esgotamento mental, graças ao repouso dado pelo Senhor e ao encorajamento dos outros crentes. Os santos serão vivificados e se animarão. Os dons fluirão como parte da vida normal da assembleia que edifica e evangeliza.

Cada membro de semelhante *ekklêsia* poderá ser uma testemunha poderosa (At 1.8), tendo profunda afeição filial ao Senhor e temendo entristecê-lo ou magoá-lo. A demonstração do poder de Deus será a função normal da sua comunidade (At 4-33), que gozará do favor e respeito de todos, e ao seu número haverá um incremento diário, à medida que as almas forem sendo salvas (At 2.47). [49]

Amém! Assim seja. Que a Igreja realize o seu potencial e alcance o mundo!

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. A igreja em Corinto caiu em exageros. Poderia acabar desfazendo ou apagando o exercício contínuo dos dons. Considere os problemas, nas opiniões da igreja em Corinto, que teriam levado a isso.
2. Quais preconceitos ou experiências passadas impedem as igrejas de participar mais livremente dos dons espirituais?
3. Paulo não reagiu contra o extremismo dos coríntios. Pelo contrário, equilibrava-o e orientava-o. Queria uma igreja dinâmica, fluindo livremente e dirigida pelo Espírito. Considere como ele fez isso.
4. A cada ensino novo tem surgido uma reação contrária ao mesmo ensino. Como um líder poderá manter os membros livres de tamanha ingenuidade? Como aproveitar o que há de melhor nesses ensinos ao invés de simplesmente sermos contrário a eles?
5. Sua igreja local tem certeza quanto à sua visão, vocação, orientação e missão? Defina de modo específico como ela é. As energias dos membros da assembleia focalizam-se naquela direção? Você é capaz de perceber como os dons podem levar sua igreja naquela direção?
6. Alguma parte do programa da sua igreja consegue funcionar bem à parte do Espírito Santo? Perscrute a sua própria consciência quanto a isso. Se os dons forem meramente opcionais, não demorarão a se tornar desnecessários.
7. Elabore uma abordagem paulatina para levar sua igreja em direção a um ministério bem equilibrado. Em seguida, faça uma avaliação. Por exemplo: Como algumas providências tomadas parecem fracassar ou levar a um beco sem saída? Qual seria um cronograma realista para alcançar a adoração ideal e o fluxo livre dos dons?
8. Os dons e o fruto do Espírito devem fluir juntos. Considere o que acontece quando falta o fruto. Considere como é emocionante quando todas as qualidades do fruto são manifestas juntamente com os dons.
9. Você consegue lembrar de ocasiões em que Deus operou através de você, sem que você se desse conta de que se tratava de um dom do Espírito? Descreva essa experiência.
10. A santidade é condição prévia para o exercício dos dons? Por quê?
11. Considere se a pessoa possui um dom, ou se ele é concedido conforme a necessidade que surge.

CAPÍTULO QUINZE

A Cura Divina

Vernon Purdy

A cura divina tem recebido renovada ênfase na pregação, ensino e prática de muitas igrejas hoje, sendo elemento essencial no sucesso do evangelismo e missões atuais. Assim como na Igreja Primitiva, muitos têm orado para Deus confirmar o Evangelho mediante curas operadas em nome de Jesus (ver At 4.24-31). [1]

Há pelo menos quatro razões para crermos que Deus continua curando hoje em dia. A primeira é que a cura divina encontra-se na Bíblia, e a Bíblia, por ser inspirada pelo Espírito Santo, é válida para hoje. O Cristo revelado nas Escrituras como nosso Médico é o mesmo Senhor a quem servimos hoje. Hebreus 13.8 - "Jesus Cristo é o mesmo ontem, e hoje, e eternamente" - encaixa-se muito bem à mensagem global da epístola. Há uma grande continuidade na pessoa, caráter e obra de Cristo depois da sua morte, ressurreição e ascensão.

A segunda razão para crermos na cura divina é estar ela incluída na obra expiadora de Cristo. O ensino bíblico sobre a cura forma um paralelo com o da salvação.[2] A salvação inclui sanear todos os aspectos da nossa vida, e tudo "provém da expiação".[3] Todo dom perfeito que provém do Céu é resultado da cruz de Cristo. Conforme demonstraremos adiante, Mateus entende o texto do Servo Sofredor (Is 53), incluindo o ministério de cura divina na expiação.

A terceira razão acha-se na convergência dos ensinos bíblicos sobre a salvação e a natureza da humanidade. Já que o ser humano não é uma associação desconexa de corpo, alma e espírito, mas, de modo muito real, uma unidade, a salvação se aplica a todas as facetas da existência humana. E um tema genuinamente bíblico, que precisa ser reiterado - o Evangelho inteiro é para a pessoa inteira.

A última razão para assumirmos um compromisso com o ensino de cura divina é a crença de que a salvação deve ser entendida, em última análise, como a restauração do mundo caído. Deus é contra o sofrimento humano, pois não é este resultado da sua vontade, mas uma consequência da Queda. A redenção deve ser entendida como o plano de Deus para restaurar toda a criação, especialmente a raça humana.

ORIGEM E NATUREZA DA ENFERMIDADE

Onde o sofrimento humano teve sua origem? Já fazia parte do plano de Deus, ou foi resultado de alguma coisa que contradizia a intenção divina para com a criação? A Bíblia, no sentido global, ensina a segunda posição. Não se quer dizer com isto que Deus não antevia a possibilidade do sofrimento. Muito pelo contrário. A Bíblia expressa claramente que Ele o levara em conta: Jesus Cristo é o Cordeiro "que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13.8). Deus não foi tomado de surpresa.

A questão que se nos apresenta, de máxima importância, é se foi o próprio Deus quem determinou que houvesse o sofrimento humano. A Bíblia deixa claro que não. O sofrimento humano é consequência da queda de Adão, não da vontade de Deus. Deus condena a maldade humana. Adão, nosso representante no Jardim, trouxe a condenação a todos nós, ato que não surgiu da volição de Deus, mas da vontade do homem. O desejo de Deus é certamente abençoar a sua criação, e não prejudicá-la (Gn 12.3; Tg 1.17).

Essa última verdade indica, então, a origem do sofrimento humano: nossa condição de caídos

no pecado. A culpa recai sobre Adão e seus descendentes, e não sobre Deus. James Crenshaw indica que, no Antigo Testamento, a questão não era teodicéia' - ou como podemos afirmar que Deus é justo - mas "antropodicéia" - como podemos justificar os seres humanos.[4]

A Queda foi o resultado da rebelião de Adão, catastrófica em seus resultados e cósmica nas suas proporções. O mundo, no seu estado edênico, desconhecia o sofrimento humano. E, nos novos céus e nova Terra de Deus, o sofrimento tampouco subsistirá. O sofrimento é fundamentalmente contrário à vontade de Deus.

Alguns talvez argumentem que o sofrimento não existiria se não fosse da vontade de Deus. Há duas respostas para refutar esse argumento. A primeira é que o sofrimento existe sob os auspícios do reino justo de Deus, que o tolera mesmo sem ter sido elaborado ou desejado por Ele. A segunda é que existem neste mundo muitas coisas, tais como o próprio pecado, também provisoriamente toleradas por Deus.

Porém, assim como a Bíblia informa que virá o tempo em que o pecado será vencido para sempre, prediz também o tempo em que o sofrimento humano não mais existirá (Ap 21.4). O fato da existência do pecado e do sofrimento não indica serem da vontade de Deus. Embora Deus tenha optado por permitir a existência do pecado e da enfermidade, ambos são contradições fundamentais à intenção divina para com a criação. O mundo e tudo quanto nele existia era, segundo o testemunho mais antigo das Escrituras, "muito bom" (Gn 1.31). Não há fundamento bíblico para se supor que o desejo de Deus fosse o de uma criação contorcendo-se pelas dores da Queda. Tais agonias foram provocadas pelo ser humano, e Deus foi ao extremo para corrigir esse estado, por meio de um plano de redenção.

O domínio dos poderes das trevas também afeta a realidade presente do sofrimento. Herman Ridderbos diz que "não somente o pecado, mas também o sofrimento, a opressão, a ansiedade e a adversidade pertencem ao domínio de Satanás" (ver 1 Co 5.5; 2 Co 12.7; 1 Ts 2.18; 1 Tm 1.20).[5] A experiência presente do universo criado deve-se não à vontade de Deus, mas "ao fato de o cosmo ser o mundo virado contra Deus". [6]

Embora não devamos nos basear em documentos extrabíblicos como fonte de doutrina, alguns demonstram com muita clareza que o próprio Judaísmo sustentava ser o sofrimento humano consequência da rebelião do homem, e não da vontade divina: "Embora as coisas tenham sido criadas na sua plenitude, foram corrompidas quando o primeiro homem pecou, e não voltarão à sua condição ideal antes da vinda de Ben Perez [o Messias]". [7] Este texto demonstra claramente as expectativas messiânicas do povo judaico nos tempos de Jesus. Não admira que seus milagres suscitassem tanta emoção e admiração. Eram os sinais do Messias, que restauraria o mundo caído, bem como os seus habitantes. Os milagres de cura, operados por Jesus, revelam que o desejo de Deus é restaurar, tanto física quanto espiritualmente, a humanidade arruinada.

A Enfermidade no Antigo e no Novo Testamento

No pensamento judaico, sempre houve certo grau de associação entre o sofrimento físico e o pecado.[8] Vale notar que no relato da Queda, em Gênesis 3, o sofrimento humano surgiu pela primeira vez na forma da labuta física e das dores de parto. A condenação imposta por Deus foi: "Multiplicarei grandemente a tua dor... com dor terás filhos" (Gn 3.16). Estas palavras, no entanto, não subentendem que o sofrimento já existia, apenas que seria intenso.[9] A palavra hebraica usada é *'itstsebõn,* que é uma forma do verbo *'ãtsav* ("achar defeito em", "lesar", "perturbar", "afligir"). Transmite a ideia de dor, tanto física quanto emocional. A mesma palavra é empregada para descrever o juízo contra a mulher e contra o homem. Tão logo consumou-se a desobediência, ficaram estilhaçadas a beleza e a harmonia da existência. Toda pessoa que considera a Bíblia a Palavra de Deus deve reconhecer a conexão causal direta que aqui surge entre a transgressão e o sofrimento humanos. Walther Eichrodt escreve que o evento da Queda significa "cair para fora do plano que Deus criou para nosso aperfeiçoamento". A vontade de Deus para a humanidade passa a ser desafiada.[10] A Queda não se resume apenas ao fato de Adão e Eva terem a morte decretada contra si. Toda a criação passou a ser escravizada às potências hostis da morte.

Era tendência em Israel ligar a doença ao pecado humano e também à ira divina. Muitas passagens bíblicas vinculam o pecado à enfermidade e, consequentemente, o perdão à cura (SI 6; 13; 22; 31; etc). Frequentemente o Antigo Testamento apresenta a aflição e a enfermidade como "consequências do pecado humano". [11]

Peter Craigie ressalta que, em Salmos 38.3, "o vínculo entre o pecado e o castigo é expresso mais enfaticamente no paralelismo do verso 4, onde a indignação divina e o pecado humano estão ligados entre si como um diagnóstico espiritual primário de uma doença física". Outro exemplo desse fenômeno acha-se em Salmos 107.17: "Por causa das suas iniquidades, são afligidos". Aqui, "aflição" significa "enfermidade" e demonstra que "esse versículo enfatiza a conexão entre a enfermidade e o pecado". [12]

Há muitos outros exemplos, no Antigo Testamento, que podemos mencionar. Uzias, rei de Judá, foi acometido de lepra por ter cometido sacrilégio (2 Cr 26.16-19). Além disso, temos a ficha clínica de Asa, em 2 Crônicas 16.11,12. Asa foi repreendido, não por ter buscado assistência médica, mas por não ter confiado em Yahweh. O texto declara que "não buscou ao Senhor, mas, antes, aos médicos". Não devemos entender essas palavras como restrição aos médicos. Pelo contrário, ressalta a importância de se confiar no Senhor e demonstra que, quando alguém está doente, deve buscar a sua ajuda. [13]

Embora Jesus tenha negado o dogma mecânico da retribuição, o Novo Testamento traz numerosas indicações de ocasionais conexões entre a enfermidade e o pecado. Ulrich B. Mueller, nos seus estudos sobre a enfermidade e o pecado nas Escrituras, convenceu-se de que a enfermidade pode indicar "uma perturbação no relacionamento com Deus".[14] William Lane observa que, em Marcos 2, Jesus deixa subentendido um relacionamento de causa e efeito entre a enfermidade e o pecado, quando diz a um homem que seus pecados são perdoados e manda-o levantar-se e andar. Palavras que só fazem sentido, segundo Lane, se examinadas no contexto do Antigo Testamento, onde "o pecado e a enfermidade, o perdão e a cura, frequentemente são conceitos inter-relacionados entre si".[15] Em João 5.14, Jesus adverte alguém que acaba de curar: "Não peques mais, para que te não suceda alguma coisa pior". Parece bastante claro que a ordem: "Não peques mais" pressupõe que a enfermidade do homem fora provocada pelo seu próprio pecado. De outra forma, a ordem de Jesus não faria sentido.

Não há dúvida quanto ao relacionamento entre a enfermidade e o pecado em certos casos. Esta era a opinião da Igreja, bem como a do Judaísmo.[16] Apesar disso, não é fácil determinar a natureza exata do relacionamento entre a enfermidade e o pecado nos casos individuais. Porém, o que importa é o reconhecimento de que semelhante relacionamento existia no pensamento do Judaísmo e no da Igreja Primitiva. Se o pecado leva ao sofrimento humano, nada mais natural que a Igreja Primitiva entendesse o ministério de Cristo como o alívio ao sofrimento humano, pois Ele era a resposta divina ao pecado. Os que ensinam estar a cura divina na expiação recuperam um conceito holístico - das pessoas e da obra expiadora de Cristo. T. F. Torrance sugere que a "cura milagrosa" demonstra o poder da "palavra do perdão". Nisto também se revela "que o perdão alcançou sua plena realidade na cura divina e na obra criadora de Deus sobre a pessoa inteira".[17] A restauração da comunhão com Deus é o que mais importa, e essa restauração resulta não somente na cura espiritual, mas, muitas vezes, também na cura física.

Outro aspecto que exige nossa atenção é o relacionamento entre o demonismo e a enfermidade. Há bastante evidência nas Escrituras, especialmente nos evangelhos, de que algumas doenças têm origem demoníaca. Em Lucas 13.11-17, encontramos uma mulher mantida presa por Satanás. O texto (v. 11) a descreve como "uma mulher que tinha um espírito de enfermidade", expressão que traduz fielmente o que está escrito no grego: *gunê pneuma echousa astheneias.* Isso não significa, entretanto, que todas as "enfermidades, assim como a possessão demoníaca, fossem atribuídas a espíritos, expressando o conceito de um poder superior que mantém o domínio". Jesus perguntou retoricamente: "Não convinha soltar desta prisão... esta filha de Abraão?" Assim, Ele deixou subentendido que a vontade de Deus para ela era a sua cura. O verso 16 pode ser assim traduzido: "Ela não deve ser mantida presa por mais um momento, pois, olhem: ela já sofre há 18 anos".[18] Não há dúvidas de que, neste caso, Satanás era a causa da enfermidade. E Jesus, então, lançou-se contra aquele sofrimento físico.

Em outra ocasião, um mudo foi levado a Jesus (Mt 9.23-34). Não se menciona a fé ou qualquer contato direto com o enfermo. Jesus simplesmente expulsou o demônio. Isso "indica que o caso era considerado em primeiro lugar assunto de possessão demoníaca, tendo a mudez como 'subproduto'". Há outros exemplos desse tipo nos evangelhos, mas este caso deve bastar para demonstrar que uma enfermidade pode ser o resultado da possessão ou assédio de demônios. [19]

Devemos discordar, no entanto, daqueles que tomam por certo que "a interpretação cristã das curas baseia-se na suposição, bastante divulgada, de que a enfermidade resulta de possessão demoníaca".[20] Esta é uma simplificação exagerada. Há muitos exemplos de demônios provocando doenças, mas também muitos casos em que nenhuma conexão desse tipo é feita ou sugerida. A ideia de que todas as enfermidades são provocadas por demônios certamente não é ensinada por Jesus, nos evangelhos; nem por Paulo, nas Epístolas; nem por qualquer um dos escritores neotestamentários.

Há exemplos de permissão divina a Satanás para infligir enfermidades aos servos de Deus, na forma de ação disciplinar ou instrução, como nos casos de Jó e de Paulo. Mesmo assim, tais casos não devem ser considerados formas de demonização,[21] tendo em vista que o inimigo só consegue tocar o corpo, não a alma. Não se justifica, portanto, uma doutrina de demonização com base na experiência de Jó, tampouco em 1 Coríntios 11.30, onde os crentes enfermam em razão da atuação disciplinar do Senhor. "E provável que o surto de enfermidades e mortes que recentemente acometera os coríntios esteja sendo considerado aqui como expressão do julgamento divino à comunidade inteira". [22]

A Bíblia não dá a mínima indicação de que o crente enfermo possa estar experimentando alguma forma de "possessão demoníaca". Alguns sugerem que 2 Coríntios 12.7 seja exemplo de crente acometido por doença física mediante a atividade das forças demoníacas. Mas claro está que o caso não envolvia possessão demoníaca nem era resultado de pecado. Pelo contrário, "fazia parte da providência de Deus, para garantir que seu servo continuasse dependendo dEle". [23]

É fato significativo que a palavra grega *daimonizomaí* , seja empregada 13 vezes no Novo Testamento, mas nunca para descrever a situação de um crente. A palavra "designa um estado de enfermidade cuja explicação é um demônio habitando na pessoa ('possessão')".[24] Decididamente, há casos de opressão demoníaca e de crentes que se dedicam à luta contra as potestades espirituais das trevas, mas a linguagem da demonização é reservada exclusivamente aos irregenerados.

A CURA NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTO

Certo estudioso escreveu que "nas três seções das Escrituras judaicas... a imagem de um Yahweh curador apresenta-se como aspecto central do relacionamento entre Deus e o povo da aliança".[25] O Antigo Testamento evidencia a enfermidade e a cura como uma manifestação do que pode ser chamado "o controle de Deus sobre a história e o destino humanos".[26]

Alguns sofrimentos, tais como os dos egípcios, resultaram da desobediência - o que deixa subentendido que a obediência traz saúde. Heródoto, historiador grego do século V a.C, declarou que "os egípcios formavam a nação mais saudável da antiguidade, até seu desafio a Deus provocar enfermidades e pragas que agora são proverbiais".[27] Esta é a mensagem de Êxodo 15.26. Deus se retrata como sustentador do seu povo ao empregar o nome *Yahweh-Roph'eka* ("o Senhor que te sara", ou "o Senhor, teu Médico"). Posto que os nomes de Deus revelam a essência de sua natureza,[28] conclui-se que Êxodo 15.26 não é mera promessa temporária a Israel, mas que Ele também é *nosso* Médico nos dias de hoje. O verbo "sarar" (heb. *Rapha),* no Antigo Testamento, é usado inicial e primariamente a respeito de cura física. Somente mais tarde, nos Profetas, adquire sentido espiritual. Mesmo assim, a extensão ao segundo significado baseia-se no primeiro: o de Deus como aquEle que sara o corpo.

O Antigo Testamento revela que o mundo era passível da intervenção divina, sobrenatural. Portanto, "se Deus era o Médico do seu povo, a saúde... podia ser esperada como resultado da

obediência implícita aos mandamentos divinos".[29]
A primeira cura divina mencionada no Antigo Testamento resultou da intercessão de Abraão em favor da família de Abimeleque, que se tornara estéril (Gn 20.17). Fica óbvio que o livro de Jó é muito importante para entendermos a cura divina, porque indica claramente não ser a enfermidade necessariamente o resultado do pecado.[30] A enfermidade de uma pessoa pode não ter absolutamente nada com o que ela fez ou deixou de fazer. No caso de Jó, a origem de seu sofrimento era a animosidade de Satanás contra ele e contra Deus. Outra coisa que o livro de Jó nos ensina é haver nas Escrituras algo que pode ser chamado "papel de Deus na correção".[31] Deus tem poder para usar enfermidades, bem como outras experiências pouco agradáveis, em nossa vida. Finalmente, o livro de Jó aponta os poderes restauradores de Deus e o seu desejo de curar: "Porque ele faz a chaga, e ele mesmo a liga; ele fere, e as suas mãos curam" (Jó 5.18).
Em toda a extensão do livro de Salmos, encontramos numerosas associações entre o pecado e a enfermidade, o perdão e a cura (ver SI 30.2; 41.4; 103.3; 107.19,20; etc). Tanto o ministério e Elias quanto o de Eliseu incluíam ressurreições dentre os mortos. Eliseu foi usado na cura de Naamã (2 Rs 5.3-14). A espiritualidade cada vez mais profunda de Ezequias também resultou numa cura (2 Rs 20.1-21).

O último livro do Antigo Testamento termina com uma profecia messiânica, apresentando a esperança naquEle que revelaria a justiça de Deus mediante uma vitória sobre "todos os soberbos e todos os que cometem impiedade" e cuja presença divina seria chamada "o sol da justiça que raiará com cura nas suas asas [raios] [NCV]" (Ml 4.1,2). Sem dúvida, uma referência à cura que será a "consequência do sofrimento vicário do Servo do Senhor". O Antigo Testamento indica um período no qual "os males da fraqueza e da enfermidade físicas e da morte seriam absorvidas na vida do Reino de Deus". Isto se cumpriria no Novo Testamento: a presença do reino messiânico seria percebida pelos milagres de cura operados por Jesus. [32]

O Novo Testamento pressupõe a revelação do Antigo, na qual se afirma a realidade da cura divina. Desconsiderando este fato, alguns estudiosos têm enfatizado exageradamente o contexto sociológico e a influência do mundo greco-romano sobre a formação do Novo Testamento. Em oposição a esse conceito, enfatizamos que a influência essencial e primária sobre os escritores do Novo Testamento não era o mundo pagão dos mágicos e do ocultismo gentios, mas os preparativos já feitos no Antigo Testamento.

O lugar para se iniciar o estudo de cura, no Novo Testamento, é no ministério de Jesus. Rene Latourelle sugere que consideremos os milagres de cura operados por Jesus como "sinais do Reino". Através desses sinais, Jesus nos apresenta o reino da libertação divina e da restauração do mundo arruinado, a ponto de afetar a "pessoa inteira". Eles deixam subentendido que a "transformação vindoura" tem sua origem na pessoa de Cristo. [33]

Jesus enfatizou, ainda, que "essas libertações eram evidências da presença da salvação messiânica (Mt 11.4,5)".[34] Eram sinais e garantias de que Deus cumprirá o seu plano e acabará introduzindo a restauração profetizada, que inclui a nossa ressurreição e o nosso corpo glorificado. Já agora temos o Penhor, mas a plena consumação ainda não veio. A cura divina, portanto, não somente é parte integrante do Evangelho, como também uma testemunha importante da sua veracidade.

Os milagres de cura operados por Jesus podem ser divididos em três categorias: curas físicas, exorcismos e ressurreições (ou levantar dentre os mortos, para não equipará-las à ressurreição de Jesus).[35] Esta classificação talvez reflita o uso do plural que Paulo faz ao descrever os "dons de curar" (1 Co 12.9). Todos esses milagres proclamam o poder de Deus sobre as forças que vão contra a vontade de Deus para os seres humanos. São expressões do triunfo de Jesus sobre Satanás e da destruição das obras deste (ver 1 Jo 3.8). A ênfase atribuída aos milagres de cura é substancial, até mesmo quanto ao percentual de espaço a eles dedicado nos evangelhos. Em Marcos, por exemplo, mas de 31 por cento dos versículos dizem respeito a milagres de cura operados por Jesus. [36]

Falta-nos espaço para detalhar os milagres de cura operados por Jesus. Basta dizer que cada um dos escritores dos evangelhos utiliza-se das curas, não apenas para nos impressionar, mas para

ensinar a respeito de Jesus e do caráter de Deus, porque curar faz parte da sua própria natureza. Em Mateus, as curas visam identificar Jesus como o Messias. Para Lucas, demonstram que Jesus é o Salvador. Ele retrata Jesus "profundamente envolvido na... batalha com Satanás, cujo poder Ele está vencendo de modo decisivo ao introduzir a era da nova aliança".[37] O evangelho de João tem sua estrutura baseada nos "sinais", a maioria dos quais são milagres de cura, registrados para ajudar as pessoas a crer em Jesus como o Messias e Filho de Deus.
O que mais se destaca, no conceito de Jesus quanto à enfermidade, é sua posição contrária. A enfermidade vai contra a sua vontade. E, posto que Ele é Deus encarnado, é a própria vontade de Deus que está sendo desafiada.

A leitura atenta dos evangelhos denota o ministério de cura de Jesus como a subjugação dos poderes da morte. No evangelho de João, Jesus declara que, enquanto Satanás veio para roubar,[38] matar e destruir, Ele veio trazer vida com abundância (ver Jo 10.10). Os versos 9 e 10 revelam a intenção de Jesus ao chamar-se porta das ovelhas. E Ele quem traz a plenitude da vida. Aqui o Senhor está declarando que "deseja e promove o bem-estar deles: Ele não se contenta em deixá-los conquistar a duras penas uma existência miseravelmente insuficiente; Ele quer que vivam a plenitude da vida, com abundância de boas pastagens, e que desfrutem de excelente saúde".[39]

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento apresentam Deus como aquEle que sara. Ambos os Testamentos demonstram uma conexão entre o Deus Senhor e o Médico. As analogias entre as narrativas do Êxodo e os ensinos do Novo Testamento são óbvias. Mas as diferenças entre o .Antigo e o Novo Testamento também são relevantes. No Antigo Testamento, Deus determina a condição prévia da guarda da Lei para quem deseja experimentar os benefícios da cura divina (ver Ex 15.26). Por contraste, o Novo Testamento revela que os benefícios da cura divina estão à disposição de todos quantos se converterem a Deus mediante a fé em Jesus.

A CURA DIVINA COMO PARTE DA SALVAÇÃO

Com base no conceito bíblico da natureza dos seres humanos, percebe-se claramente a coerência e lógica desta doutrina. Se a raça humana foi criada por Deus para desfrutar integralmente de tudo, e esta era mesmo a sua intenção, é razoável deduzir pelas evidências bíblicas que a cura (pelo menos num sentido limitado) faz parte da obra salvífica de Deus em Cristo. A idéia de que Deus se importa apenas com a alma e não com a pessoa inteira é estranha às Escrituras. "O Evangelho inteiro para a pessoa inteira" é, com toda a razão, tema de destaque na pregação e ensino de hoje.

Em tempos passados, sob a influência da filosofia helenística, os seres humanos eram definidos principalmente em termos imateriais. O dualismo dos filósofos helenistas provocou impacto sobre alguns dos pais da Igreja. A depreciação do corpo e do mundo material recebia destaque entre muitos filósofos gregos da antiguidade. Platão considerava o corpo (gr. *soma)* um túmulo ou sepultura (gr. sêma).[40]

Infelizmente, o pensamento de Agostinho acerca deste assunto revela uma influência irregular. Significa que seu conceito de humanidade foi influenciado por interpretações neoplatônicas que, em todos os propósitos práticos, desfaziam da importância das dimensões físicas da existência humana.[41] A ênfase à separação radical dos seres humanos em peças componentes não tem base nas Escrituras.
Neste século, desenvolveu-se um consenso holista entre os eruditos. H. Wheeler Robinson sugere que nossa tendência tem sido interpretar a Bíblia de conformidade com a "interpretação que Agostinho ou Calvino naturalmente adotariam".[42]

Bastam dois exemplos, tirados dos escritos de Agostinho, para confirmar essa definição. Na sua obra *Do Livre Arbítrio,* Agostinho escreve que o "corpo ocupa pela sua natureza uma categoria inferior à da alma". Em outro texto, Agostinho declara que a "alma é universalmente superior ao corpo. Nenhuma alma pode cair tão profundamente na pecaminosidade a ponto de ser transformada num corpo... a *pior alma é superior às coisas corpóreas"* (grifos meus). Esse desdém pelas coisas físicas não é bíblico. Agostinho mudou posteriormente de opinião a respeito de várias coisas, e tornou-se tão "antiplatônico" quanto havia sido platônico. Apesar , disso, ainda

permanece conosco sua contribuição: uma tradição, dentro da teologia cristã, que diminui a solicitude que Deus tem pelas pessoas inteiras.[43]

Quanto a Calvino, até mesmo alguns teólogos reformados reconhecem que ele não conseguiu se desemaranhar do domínio sufocante dos conceitos não-bíblicos de humanidade. "Platão ocupava um lugar grande demais no âmbito dos seus pensamentos".[44]

Uma razão pela qual tantos teólogos hoje mostram-se reticentes quanto à inclusão da cura divina na expiação é a tradição lastimável de conceitos inadequados sobre a natureza humana. Isto é, muitos deles parecem não ter consciência de que seu conceito de natureza humana deriva-se tanto (ou talvez mais) da cosmovisão helenista quanto da bíblica. Os conceitos e classificações que empregam são essencialmente os mesmos que alguns teólogos católicos romanos usavam,[44] todos tirados do neoplatonismo e do aristotelianismo dos escolásticos medievais.

Apesar disso, já temos visto, até mesmo em círculos não-pentecostais, maior apreço pelo "homem inteiro" (segundo a expressão de George Eldon Ladd). Anthony A. Hoekema declara que "o homem deve ser considerado um ser unitário". Francis Schaeffer, numa das suas grandes obras de apologética, escreve que "mesmo nesta vida presente, devemos ter uma realidade substancial da redenção do homem inteiro. Deus criou o homem, e Ele se importa com o homem inteiro". G. C. Berkouwer indica que, nas Escrituras, "o homem inteiro assume lugar de primazia".[46] Cremos que não há maneira de se contornar o fato de que a Bíblia retrata a natureza humana como uma unidade. Os pentecostais, na pregação e na prática, reconhecem esta verdade.

Afirmamos, na realidade, haver uma dualidade (os aspectos material e imaterial) na pessoa humana, além de uma unidade. "O holismo não precisa acarretar a negação de que as unidades contêm partes distinguíveis entre si".[47] Nem devemos entender como obrigatório considerar o holismo bíblico uma forma de monismo. Pelo contrário, ele consiste no reconhecimento de uma pessoa humana total, com todas as suas partes integradas a operar corretamente, visando o benefício da totalidade. O que significa isso? Tudo que fazemos é um ato da pessoa total. Não é a alma que peca, mas a pessoa. È a pessoa inteira, "corpo e alma, que é redimida em Cristo". A figura do ser humano que as Escrituras colocam diante de nós é a de "um ser unitário". Raramente se dirige espiritualmente à parte da existência corpórea. [48]

Por que é tão importante ressaltar que a antropologia dualista é um acréscimo estranho ao Evangelho? Porque o dualismo, no seu modo de entender a existência humana, tem sido a pressuposição dos que desejam separar do corpo as implicações salvíficas da expiação realizada por Cristo. Reduzir a expiação à esfera espiritual não provém dos ensinos das Escrituras, mas da influência de uma filosofia pagã. Denegrir o âmbito físico e material não faz parte do Antigo ou do Novo Testamento. Deus criou pessoas inteiras, e é sua vontade, conforme revelam as Escrituras, restaurá-las inteiramente.

Conforme diz Stuart Fowler, com toda a razão, esse conceito da natureza dos seres humanos é uma "intrusão corruptora da filosofia pagã no meio do pensamento cristão e um empecilho grave à experiência das riquezas do Evangelho". Textos como 1 Tessalonicenses 5.23 - "E o mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e todo o vosso espírito, e alma, e corpo sejam plenamente conservados irrepreensíveis" - descrevem os cuidados que Deus tem com a pessoa total. Charles Wannamaker sugere que Paulo está comunicando sua própria solicitude (e a de Deus) por eles como "seres humanos completos". Robert L. Thomas diz que Paulo aqui se refere à "inteireza" da pessoa humana quando emprega essa linguagem tríplice. [49]

"A cura não deve ser considerada uma opção adicional, inteiramente à parte da nossa salvação".[50] As Escrituras desconhecem um conceito de salvação que exclua todos os aspectos de natureza física. Semelhante conceito é um acréscimo filosófico ocidental à fé, e não uma definição bíblica de salvação. Dizer que Isaías 53.5 e 1 Pedro 2.24 falam exclusivamente de cura espiritual ou da salvação da alma, e não de cura física, é estabelecer uma dicotomia estranha entre as dimensões espiritual e física da existência humana, dicotomia esta que as Escrituras não justificam. [51]

A salvação (gr. *sõtêría)* refere-se tanto a salvação quanto a cura. Muito freqüentemente, o único indício do significado específico da palavra é o contexto imediato. O correlato da doutrina

da reconciliação é "a restauração e a cura". Sendo assim, uma pessoa salva e santificada no íntimo, tornada espiritual e emocionalmente inteira pelo Espírito Santo, "não tem menos necessidade ou direito de estar fisicamente inteira". [52]

Os Evangelhos deixam transparecer muitas vezes (pelo menos de modo genérico) um correlacionamento entre o pecado e a enfermidade, bem como entre o perdão e a cura. Temos um exemplo desse fato em Marcos 2.5, onde Jesus diz ao paralítico: "Filho, perdoados estão os teus pecados". À luz de tudo isso, não parecerá estranho considerar a cura divina parte do plano da salvação. Ray Anderson escreve: "Ele é a fonte da saúde porque Ele mesmo foi feito saúde por nós assim como foi feito pecado por nós". [53]

Ninguém entenda que estamos ensinando haver necessariamente um relacionamento entre a enfermidade e o pecado no individual. Jesus repudiou essa hipótese leviana que, segundo parece, circulava entre os rabinos de sua época (ver João 9.1-3). O que a Bíblia afirma realmente é que, ao entrar em cena o pecado, a humanidade começou a sofrer. De modo que, em última análise, o sofrimento e a enfermidade humanos resultam do pecado. Logo, a expiação providenciada por Cristo é muito mais que a reconciliação dos "aspectos religiosos do próprio-eu". Sobre a base da obra de Cristo como Salvador há redenção para a pessoa inteira. [54]

H. D. MacDonald escreve: "No Antigo Testamento 'ser salvo' tem o significado geral primário de ser livre ou preservado de um perigo ou de uma doença; o resultado é experimentar a segurança ou a saúde".[55] È verdade que os profetas, mais tarde, aplicam-se mais aos aspectos espirituais e morais da salvação (ver Is 58.13,14; 60.10-22; Jr 30.10-24). Por outro lado, estabelecer uma dicotomia rígida entre o aspecto espiritual e o físico com base nas Escrituras é desrespeitar a cosmovisão representada por elas. Ladd afirma que a salvação, conforme definida no Novo Testamento, consiste na "restauração da comunhão entre Deus e o homem" e na "redenção do corpo".[56] A salvação realizar-se-á plenamente com a ressurreição e arrebatamento dos crentes, quando Jesus voltar. Porém, mesmo agora, a realidade do Reino de Deus já irrompeu, trazendo-nos, nestes tempos, a salvação prometida. Irineu, um dos pai da Igreja, acreditava que a salvação "salva o corpo, mas não nos tira do corpo".[57] Neste século, o Movimento Pentecostal tem sustentado de modo consistente esse conceito bíblico da salvação.

Um dos argumentos a favor de estar a cura na expiação é a promessa da ressurreição do nosso corpo. O túmulo vazio subentende que um "Cristo inteiro morreu por nós e que é um Cristo inteiro que vive para sempre. Ele veio nos redimir como pessoas inteiras, não apenas uma parte da nossa pessoa". [58]

A crença na cura como parte da expiação firma-se em bases exegéticas sólidas. Provavelmente dois dos textos mais importantes para se entender o relacionamento entre a obra expiadora de Cristo e a cura divina sejam Isaías 53.4,5 e Mateus **8**.17. Na Igreja Primitiva, a frase "pelas suas pisaduras, fomos sarados" (Is 53.5) foi a base da chamada "tradição de cura".[59] Porém representa mais que uma tradição. O modelo hermenêutico com o qual devemos trabalhar toma por certo que a interpretação neotestametária de um texto do Antigo Testamento é autorizada. Isto significa que a intenção de um texto veterotestamentário é definida teologicamente, não somente pelo seu contexto histórico, mas também pelo seu uso no Novo Testamento. Há um tipo de interpretação frequentemente identificado como *sensus plenior,* ou seja: um significado mais profundo, pretendido pelo próprio Deus. E, na teologia cristã, a ênfase recai no modo como ele é entendido no Novo Testamento.

Refere-se Isaías 53.4 à cura física? Herbert Wolf, em sua obra sobre Isaías, diz: "'Enfermidades' é primariamente uma referência aos pecados, embora o termo também possa referir-se às doenças físicas".[60] Wolf inverteu a ordem. A palavra "enfermidades" refere-se primeiro à doença física e depois ao pecado. E uma tradução do termo hebraico *choli.* Esta palavra é traduzida de várias maneiras no Antigo Testamento, e todas possuem alguma conotação de enfermidade física. A outra palavra-chave do texto, traduzida como "dores" é *makh'ov*, também empregada no tocante ao sofrimento causado pelos feitores de escravos no Egito (Êx 3.7). Logo, não é possível limitar Isaías 53.4 à cura espiritual.

As palavras empregadas no verso 4 de Isaías 53, bem como "paz" e "sarados", no verso 5, falam da

devastação física e psicológica do pecado que Jesus suportou em nosso lugar. Antes da Queda, a situação no Jardim era de paz (heb. *shalom)*, uma experiência de saúde e bem-estar - totalmente isenta de sofrimentos - e de paz com Deus. O desejo de Deus pela restauração de *shalom* pode ser percebido no texto do Servo Sofredor (Is 53.5). A obra de Cristo na cruz é principal e primeiramente restaurar a paz espiritual, mas Deus não tem a intenção de deixar a obra cessar aí. Pelo contrário, a totalidade da existência dos seres humanos deve ser inundada de *shalom.*

A saudação típica, nas epístolas de Paulo, reflete não meramente uma fórmula grega para escrever cartas, mas também uma saudação e uma oração genuinamente cristãs para que os fiéis experimentassem a graça e a paz que se acham em Cristo. C. K. Barrett diz que "é inconcebível... que Paulo não tenha enriquecido a expressão com seu conteúdo cristão específico".[61] Essa paz que Jesus obteve para nós mediante os seus sofrimentos não deve ser entendida conforme muitos crentes a entendem: exclusivamente paz psicológica ou emocional. A paz em favor da qual Jesus Cristo sofreu, morreu e ressuscitou é paz para a pessoa inteira - corpo, alma e espírito.

R. K. Harrison escreve: "O evangelista [Mateus] interpreta o oráculo profético com mais exatidão que muitas versões modernas em inglês". O texto hebraico de Isaías 53.4 "emprega as palavras singelas, traduzidas por 'enfermidades' e 'dores', que relacionam a cura das enfermidades diretamente à obra do Servo". Harrison resume o assunto exposto em Isaías 53, declarando que "o Senhor encarnado solucionou na cruz a doença e a enfermidade humanas além do pecado humano. Isto é: a sua expiação é válida para a personalidade inteira, tanto o corpo quanto a alma". E a crença de que Isaías 53.4 fala de cura física e não apenas de cura espiritual não é uma invenção cristã. Dentro da própria tradição rabínica há testemunhos de uma interpretação semelhante.[62]

Alguns evangélicos modernos, como John Stott, tentam negarcategoricamente que haja cura na expiação. Stott diz que a própria idéia de Jesus carregar as nossas enfermidades "não é uma noção inteligível".

Talvez seja ininteligível para Stott, mas não para Mateus. Leon Morris, comentando o texto bíblico que temos diante de nós, observa: "E possível haver aqui a idéia de que Jesus, de alguma maneira, tomou sobre si as enfermidades que Ele curava. A cura custa certo preço". Herman Hendrickx descreve a tradução literal que Mateus faz de Isaías 53.4 (em contraste à Septuaginta e ao Targum) como uma interpretação "corretíssima" do texto hebraico.[63] As traduções em Mateus 8.17, "tomou sobre si" e "levou", são "interpretações exatíssimas do texto hebraico" e realmente falam de Jesus tomar sobre si de modo vicário o nosso sofrimento. D. A. Carson, que não é pentecostal, escreve a respeito de Mateus 8.17: "Este texto, bem como outros tantos, ensinam claramente que há cura na expiação". Carson indica, com toda a razão, que a expiação é a base de "todos os benefícios que estão à disposição dos crentes". Isto não significa que necessariamente desfrutemos de todos eles agora (por exemplo, os benefícios do corpo ressurreto). Porém, graças à obra expiadora de Cristo, ainda serão nossos. [64]

Estaria Carson ocupando uma posição isolada como estudioso evangélico da Bíblia ao afirmar que a cura divina está na expiação? Muito pelo contrário. B. B. Warfield também afirmava a mesma coisa. No seu ataque aos "operadores de cura divina" de seus dias, reconhecia que o erro deles não consistia "na suposição de que a redenção é para o corpo tanto quanto para a alma, pois trata-se de um fato. Nem consiste na suposição de que foi feita na expiação provisão para livrar os homens da enfermidade e dos sofrimentos, que são fruto do pecado. Nisso, também falam a verdade". Warfield se torna eloquente a essas alturas: "Essa é a doutrina da Bíblia; e era essa a doutrina que Cristo ilustrava quando curava os enfermos, durante o seu ministério terreno, a fim de que os homens vissem, como lição prática, que, na sua obra expiadora, foi feita provisão para o alívio de todos os males humanos".[65] O problema de Warfield era com alguns que se achavam capazes de mandar em Deus e manipulá-lo, a ponto de as curas serem feitas segundo a vontade dos homens, como consequência da expiação.

Craig Blomberg, comentando Mateus 8.17, escreve: "Existe para estes tempos cura física na expiação, mas depende de Deus, em Cristo, escolher quando e como Ele vai aplicá-la".[66] Correto, e Ele já escolheu: optou por curar como resposta à oração da fé.

Millard Erickson, um evangélico, declara que Isaías 53.4 dá vazão a várias interpretações, a

melhor das quais, julgada segundo a fidelidade aos dados linguísticos, é a que declara que "o profeta se refere a enfermidades e aflições reais, tanto físicas quanto mentais". [67] Erickson sugere, no entanto, que Jesus não carregou literal e vicariamente os nossos sofrimentos em si mesmo, mas que Ele simpatizava conosco. E óbvio que a interpretação de Erickson não trata com honestidade o texto que estamos examinando. Seria melhor concordarmos com J. B. Torrance, quando afirma que Jesus, na sua encarnação, era "osso do nosso osso, carne da nossa carne, em solidariedade a todos os homens, raças e cores, levando sobre o seu coração os nomes, as necessidades, as tristezas e as injustiças de todas as nações". [68]

Os críticos da doutrina bíblica da cura divina não compreendem todo o alcance e significado da obra expiadora de Cristo. O sofrimento de Cristo foi por nós, em nosso lugar e em nosso favor. Em Isaías 53, o Servo de Javé experimenta rejeição e sofrimento, "não como consequência de sua própria desobediência, mas em favor de outros".[69] Qual o resultado? Ele leva a efeito a cura do povo de Deus mediante as "suas pisaduras". A afirmação de que os sofrimentos de Jesus trazem cura àqueles que sofrem fica estabelecida sobre um sólido fundamento teológico.

O fato de Deus haver curado enfermos no passado e curar ainda hoje é evidência da redenção do nosso corpo, prometida por Ele (Rm 8.23). Quando observamos uma manifestação do poder de Deus para curar, passamos a lembrar que, algum dia, na segunda vinda de Cristo, seu povo ficará completamente liberto das dores de um mundo caído. Mesmo quando não somos nós os curados, a cura de outra pessoa não se apresenta como um dilema sem solução, mas sim como um testemunho divino de que também recebemos plena saúde - ainda que não agora.

A cura divina é, na realidade, o irromper do poder da era do porvir. Assim o autor da Epístola aos Hebreus entendia os sinais e maravilhas por ele contemplados. Eram confirmações da salvação prometida (ver Hb 2.3,4), bem como sinais das "virtudes do século vindouro" (Hb 6.5). O trecho imediatamente anterior ao versículo supracitado refere-se ao "dom celestial", que é mais provavelmente uma "figura de linguagem genérica que representa a outorga graciosa da salvação com tudo quanto nela está envolvido". E a razão de ser chamado "celestial" deve-se à sua "origem e alvo". [70]

Ao mesmo tempo, a cura divina é coisa temporária nesta era (talvez a isto se possa chamar "a limitação das... libertações físicas"[71]), anunciando o juízo divino iminente contra os reinos deste mundo, bem como o estabelecimento aqui do justo domínio de Deus. Ou seja, a cura é uma expressão tangível do amor permanente de Deus pela sua criação.

As curas que Cristo operava no poder do Espírito eram sinais de que estava próximo o Reino de Deus (ver Mt 10.7,8). Cristo e os escritores dos evangelhos entendiam que a cura dos enfermos era uma expressão da vitória futura de Deus, a ser consumada quando do retorno de Jesus a esta Terra. Era o "já" do Reino de Deus que comprovava o "ainda não" prometido. Robert Mounce escreve: "O reino de Deus, esperado há tanto tempo, está para irromper na história humana. Por isso os doentes estão sendo curados".[72] Cada vez que um enfermo é curado, mediante a oração e a fé em Cristo, proclama-se o testemunho da sua segunda vinda prometida. E um testemunho da fidelidade de Deus. Logo, as curas que experimentamos hoje são simplesmente a primeira prestação da redenção futura do nosso corpo.

DESAFIOS À DOUTRINA DA CURA DIVINA

DESAFIOS DO MUNDO SECULAR

Sem dúvida, o primeiro desafio feito ao crente pelo secularista é a negação categórica das coisas sobrenaturais.

Vários filósofos, cristãos e não-cristãos, têm demonstrado em tempos recentes que a disposição moderna contra o sobrenatural não é necessariamente resultado de alguma argumentação superior. Dois filósofos seculares da ciência, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, entre outros, têm patenteado que muitas das crenças de nossa era, sejam científicas ou não, são afirmações dogmáticas - não ciência, mas cientismo.[73] Existem tantas razões para crermos no sobrenatural quantas para repudiá-lo. E, para o cristão, não há motivo para descrer dos milagres do

Novo Testamento, pois a própria experiência da regeneração é classificada como tal, segundo o pensamento neotestamentário (Jo 3.5-8; 2 Co 5.17). Brown relembra uma história que contava C. S. Lewis, a respeito de um agnóstico resoluto que se achou no lago de fogo depois do fim do mundo. "Pachorrentamente, continuava a considerar como ilusão a sua experiência ali, buscando explicações na psicoanálise e na patologia cerebral".[74] Brown ressalta que Lewis está nos explicando que muitas pessoas não irão mudar sua cosmovisão, independente de quais sejam as evidências (cf. Lc 16.19-31).

O segundo desafio lançado pelo secularista consiste nas frequentes comparações reducionistas entre os milagres do Novo Testamento e a magia pagã do século I. Segundo Colin Brown, Celso, o grande antagonista de Orígenes, definiu Jesus como um mágico que aprendera "os truques da sua profissão no Egito". Em tempos recentes, vários estudiosos têm proposto ideias semelhantes. Um estudioso de renome que esposa semelhante ponto de vista é Morton Smith. Smith diz que a história da fuga para o Egito, registrada em Mateus, foi uma fraca tentativa de responder às acusações acerca da capacidade de Jesus para operar milagres. [75]

Vários estudiosos têm demonstrado que a teoria de Smith perverte totalmente a verdade a respeito de Jesus. Howard Clark Kee tem publicado várias obras relevantes na área de milagres e curas do século I. Ressalta que os milagres encontrados no Novo Testamento formam "um nítido contraste com a magia". Os registros bíblicos das curas operadas por Jesus e pela Igreja Primitiva "não têm o mínimo sinal das complexas invocações aos deuses, com seus múltiplos nomes". A. E. Harvey, de Oxford, escreve: "De modo geral, podemos dizer que as histórias de milagres nos evangelhos, são diferentes de qualquer outra coisa na literatura antiga porque evitam... as tendências que achamos em qualquer relato a elas comparável". E a razão de semelhantes comparações é mera pressuposição e preconceito, como indica Blomberg: "Uma vez removido o preconceito anti-sobrenatural, os milagres de curas nos evangelhos satisfazem realmente os vários critérios históricos da autenticidade". [76]

DESAFIOS POR CRISTÃOS

Consideraremos, agora, os desafios dentro da cristandade, a partir do protestantismo liberal. Muitos desses liberais, ou modernistas, excluem a possibilidade da cura divina, tendo por base a posição teológica que adotaram. Teólogos como Rudolf Bultmann negam os milagres porque têm uma cosmovisão errada. John Macquarrie fala dos "perigos graves" (conforme ele diz) inerentes à teologização filosófica, que é o método principal do protestantismo liberal hoje. Menciona três perigos. Primeiro, "o indevido valor atribuído à filosofia secular" que leva a uma "distorção do ensino cristão" através da ênfase exagerada às áreas específicas da convergência entre a filosofia e a doutrina cristã. Em segundo lugar, indica que é comum serem introduzidas sub-repticiamente ideias estranhas ao Cristianismo, as quais posteriormente vestem a máscara do cristianismo tradicional. O terceiro perigo, que é o pior, é a acomodação total a toda e qualquer filosofia que estiver na moda.[77] Todos esses perigos estão presentes dentro do protestantismo liberal (modernista).

A utilização do vocábulo "mito", que provém da crítica da forma, também tende a obscurecer e confundir ou até mesmo negar frontalmente a realidade do sobrenatural. Alguns, como Ernst e Marie-Luise Keller e Rudolf Bultmann, sugerem que ou desmitologizemos o sobrenatural ou reconheçamos de uma vez para sempre que essas histórias de milagres são desnecessárias. O casal Keller convoca, de modo errôneo, o apóstolo Paulo como testemunha em favor de suas opiniões. Segundo eles, Paulo "não se interessava pelos milagres físicos; não se encaixam no quadro que ele oferece do Jesus terrestre e são irrelevantes para a cristologia que ele pregava". [78]

É difícil imaginar uma posição teológica mais distante da verdade que a do casal Keller. A experiência da conversão de Paulo está firmemente arraigada no sobrenatural. O milagre da ressurreição é fundamental na cristologia de Paulo (ver Rm 1.4; 1 Co 15.3-9,12-19). O Jesus de Paulo era decididamente uma personagem histórica que operou milagres, sofreu e morreu, que foi milagrosamente ressuscitado na história real e que agora está entronizado e exaltado à destra do Pai (ver Fp 2.6-11). Conforme salienta Wolfhart Pannenberg: "A narrativa sobre Jesus Cristo é

forçosamente histórica... se é para a fé cristã continuar a existir".[79] Macquarrie declara que essa reticência quanto ao miraculoso no Novo Testamento é uma ressaca deixada pelo modernismo liberal. Ressalta que muitos estudiosos, como Bultmann, sem levar em consideração as evidências, "resolveram de antemão que, nesta era científica, não poderemos crer em milagres". Macquarrie condena explicitamente esse raciocínio, taxando-o "capcioso", e nós devemos fazer o mesmo. Os que desejam manter o nome de cristão negando a realidade do sobrenatural são meros cristãos nominais. [80]

Outro exemplo de pensamento errôneo existente nos círculos do protestantismo liberal é a negação da existência de coisas demoníacas. Tem havido uma inundação de publicações de teólogos cristãos nominais que negam a realidade de um Satanás pessoal e dos demônios. "Já faz muitos anos que o liberalismo cristão vem subvertendo a aceitação da Igreja à realidade de Satanás". [81]

Em seguida, examinaremos algumas doutrinas evangélicas errôneas no tocante à cura divina. Um dos erros mais gritantes é a crença na cessação das *charismata.* Tal doutrina tem sido recentemente repudiado por muitos estudiosos evangélicos, mas ainda é fortemente sustentado pela maioria dos dispensacionalistas e pelo evangelicalismo reformado do século passado. Basicamente, a teoria cessacionista prega que os dons eram apenas temporários - duraram até a formação do cânon do Novo Testamento, sendo que depois disso o Espírito Santo os suspendeu ou desapareceram com os apóstolos. Warfield é um dos proponentes desse ponto de vista. Escreve: "Esses dons... eram distintivamente a autenticação dos apóstolos. Faziam parte das credenciais dos apóstolos como agentes autorizados de Deus na fundação da Igreja".[82]

Estudos recentes demonstram que os dons do Espírito Santo não cessaram com o fim da era apostólica. Ronald A. N. Kydd demonstra, numa dissertação na Universidade de St. Andrews, que os dons do Espírito continuaram até o século III. A perda aparente dos dons a partir de então teve sua origem na diminuição da estima por eles: "Já não se encaixavam nas comunidades cristãs altamente organizadas, muito cultas, ricas e socialmente poderosas".[83] Os dons não haviam sido removidos da Igreja pelo Espírito Santo. Pelo contrário, foram abandonados, juntamente com muitas outras coisas, durante a chamada constantinização da Igreja. Constantino, iniciador da era da prosperidade da Igreja, tornou-se "o símbolo da grande apostasia". [84]

Além do autor desconhecido de Atos Apócrifos, alguns dos pais da Igreja mencionam os dons do Espírito em seus dias: Justino o Mártir, Irineu, Teodoto, Hipólito, Novaciano e até mesmo Agostinho. Justino defende os dons de cura na igreja de seus dias em resposta às críticas de um certo Trifão. Irineu dá testemunho da presença dos dons de cura perto do final do século II. [85]

Agostinho merece menção especial, pois seu modo de entender a cessação dos dons forma o alicerce de boa parte dos pensamentos de Calvino e Warfield. Os comentários de Agostinho neste sentido têm sido grandemente exagerados. Sullivan nota que, depois de escritas aquelas observações, Agostinho retratou-se. O que mudou a opinião de Agostinho? A mesma coisa que o convencera, até certo ponto, a respeito de suas opiniões anteriores: a experiência pastoral. Sullivan escreve que, após vários anos de experiência como bispo de Hipona, Agostinho pôde testificar em sua própria diocese que, durante um período de dois anos, haviam acontecido quase setenta milagres de cura, todos testemunhados e confirmados.[86] Nas suas próprias palavras, Agostinho declara: "Se me restringisse meramente aos milagres de curas e omitisse todos os demais... e se me limitasse àqueles que ocorreram em Hipona e Calama, teria de escrever vários volumes e, mesmo assim, nada mais poderia fazer do que contar os casos que foram oficialmente registrados e atestados". Diz em seguida: "Tomei o cuidado de mandar fazer os registros, depois perceber o quanto os milagres que ocorriam em nossos próprios dias eram semelhantes aos milagres da antiguidade".[87]

Numa seqüência ininterrupta até o século V, portanto, temos Agostinho como testemunha de curas divinas. Parece, portanto, que os dons de curar não desapareceram com os apóstolos, apesar das opiniões de Warfield e outros. Patterson informa que alguns entendiam ser a continuação dos dons de curar "evidência da continuação da obra salvífica de Cristo".[88]

Ken Blue aponta várias doutrinas errôneas nos círculos evangélicos que corrompem a doutrina bíblica da cura divina. Chama-as de impedimentos teológicos à cura.[89] Em primeiro lugar, há o

conceito que ele chama "santificação mediante a enfermidade". Em segundo lugar, há o determinismo divino calvinista, pelo qual Deus tem determinado todas as coisas, até mesmo os sofrimentos físicos de seus filhos obedientes. São opiniões problemáticas. Tornam absurdas as orações pelos enfermos, pois, se Deus controla diretamente todas as coisas, ninguém precisa orar. Deus nos curará se Ele desejar que tenhamos saúde. De outra forma, orar não surtiria o mínimo efeito. Muitas vezes, este ponto de vista revela-se inconscientemente ao recair pesada ênfase à expressão: "Se for da tua vontade, Senhor!" Frequentemente, 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. Decididamente, a vontade de Deus está em primeiro lugar. Todavia, conforme já mencionamos, existem poucas evidências (ou talvez nenhuma) de que Deus deliberadamente escolha uma experiência de sofrimento para os seus filhos. A única exceção talvez seja o crente que estiver andando em desobediência, ou possivelmente alguém como Jó ou Paulo, necessitado de aprender uma verdade específica. Vale a pena mencionar que Jó finalmente chegou a entender corretamente as coisas (Jó 42.1-6).

A vontade de Deus, normalmente, é que o crente goze de boa saúde. Não se quer dizer com isso que os crentes nunca ficam doentes. Vivemos em um mundo caído. A
enfermidade não significa que somos exemplares lastimáveis , do Cristianismo. O crente pode confiar em Deus para suprir as suas necessidades básicas, sendo uma destas a saúde. Deus pode usar à enfermidade em nossa vida? Sem dúvida, mas Ele se revelou no ministério de Jesus Cristo como o Deus da cura e da restauração.

Outro empecilho à cura bíblica é aquele que Blue chama fórmula da fé, que não se apoia no poder e desejo divinos de curar, mas na fé e confissão humanas. Ressalta que "o otimismo norte-americano do 'eu-posso' uniu-se ao fundamentalismo cristão para gerar um híbrido teológico triunfalista, tão atraente quanto perigoso".[90] Define a fé como uma técnica mediante a qual a pessoa pode manipular o poder de Deus. Promove a soberania dos seres humanos, ao invés de exaltar a soberania de Deus. A questão que faz naufragar a fórmula da fé é a conexão absoluta que seus adeptos alegam poder estabelecer entre a fé como causa e a cura como efeito. Semelhante relacionamento causal entre as duas deixa pouco (ou nenhum) lugar para as chamadas circunstâncias mitigantes, tais como o cronograma de Deus ou o castigo que Ele deseja aplicar. Deploramos semelhante reducionismo.[91]

Há vários problemas relacionados à maneira como o Movimento da Fé entende a cura divina. Primeiro, a natureza sectária da doutrina da expiação proposta pelos seus adeptos: a teoria do Jesus "renascido" na qual a expiação é feita ao diabo e Jesus conquista a vitória mediante o seu conhecimento gnóstico. As Escrituras ensinam que os sofrimentos e a morte de Cristo provêem expiação pelos pecados e libertação das enfermidades. Por contraste a essa posição teológica cristã ortodoxa, o Movimento de Fé, segundo Kenneth Hagin e Kenneth Copeland o apresentam, ensina que "as enfermidades são curadas pela expiação espiritual de Cristo no inferno, e não pela sua morte física na cruz".[92] Este ensino é uma nítida violação das Escrituras.

Um segundo problema é a contribuição do Novo Pensamento e outros cultos metafísicos à sua maneira de entender a natureza humana.[93]

Um terceiro problema é ensinarem que um crente enfermo é uma vergonha. E. W. Kenyon afirma que "é pecado ficarmos com doenças e enfermidades".[94] Fica evidente a diferença entre essa posição teológica e aquela ensinada na Bíblia. A Bíblia não impõe qualificações morais prévias para a saúde nem para a enfermidade. Tanto a saúde quanto a enfermidade física pouco têm a ver com nossa fé ou espiritualidade. Os proponentes do Movimento da Fé lançam sobre o crente toda a culpa e responsabilidade pelas suas enfermidades pessoais. Não deixam que a vontade inescrutável de Deus ou a simples conseqüência de se viver num mundo caído desempenhe absolutamente nenhum papel.

Um quarto problema é a prática da confissão positiva, uma negação das realidades óbvias, sob a máscara do exercício da nossa fé. Tem mais em comum com a Ciência Cristã que com a fé bíblica. Esse erro doutrinário tem ligação com outro erro, que D. R. McConnell identifica como "negar os sintomas". Em nenhuma parte das Escrituras somos encorajados a negar os sintomas. Esse último

conceito é reforçado pela filosofia do Novo Pensamento que nega a realidade do mundo físico. Outros erros esposados pelo Movimento da Fé incluem a necessidade de agüentar a dor, de progredir além do nível de se precisar da ciência médica, e a convicção de que o crente nunca deve morrer de enfermidade ou antes de atingir os setenta anos de idade.[95]

O Movimento da Fé ensina que já nesta vida os crentes podem ficar totalmente libertos dos sofrimentos físicos. Trata-se de uma contradição aos ensinos das Escrituras. Em Romanos 8, Paulo se refere aos sofrimentos desta vida, que só serão completamente removidos na redenção futura do nosso corpo, quando então seremos transformados à semelhança do Cristo ressuscitado (Rm 8.18-25; ver também 1 Co 15.42; 1 Jo 3.2). McConnell tem toda a razão ao declarar: "O erro da teologia da Fé é atribuir à cura divina poderes que somente irão se manifestar nos fins dos tempos".[96]

Pode o pecado nos deixar fisicamente doentes? Sim, mas isto não é afirmar que cada doença é resultado direto do pecado. A fé pode ser usada por Deus para dar cura ao nosso corpo? Sim, mas não é uma conclusão lógica afirmar que, se não formos curados, o problema é necessariamente falta de fé.

Concordamos totalmente com McConnell: "Não devemos negar a cura divina, nem reduzi-la a simples 'passos' ou 'princípios' ou 'fórmulas' que Deus é obrigado a atender".[97]

PERGUNTAS COMUNS ACERCA DA CURA DIVINA

1. Por que alguns são curados, e outros, não?

A resposta a essa pergunta pertence à sabedoria soberana de Deus, mas podem ser feitas algumas observações.[98] Alguns estão doentes por causa do efeito do pecado. Encontramos um exemplo no Novo Testamento, em 1 Coríntios 11.27-30. Esta a razão por que devemos pedir ao Espírito Santo para perscrutar nosso coração e apontar-nos possíveis áreas ocultas de pecado, que nos impedem de receber a cura.

Outra possibilidade é a de que o Senhor está procurando ensinar alguma coisa, assim como fez a Paulo (2 Co 12.7) e a Jó. Nesse caso, precisamos buscar entendimento da parte do Senhor.

Além disso, existe a questão do momento certo. Muitos não recebem imediatamente a cura. Em semelhantes casos, é preciso lembrar as palavras do Senhor, quando Ele nos admoesta que devemos orar sempre e não desanimar (Lc 18.1). Deus tem seu momento certo. A palavra *kairos*, na língua grega do Novo Testamento, subentende "um ponto distinto no tempo", "uma ocasião para decisão" ou pode significar uma "oportunidade conveniente", assim como em Atos 24-25. O crente não deve perder a esperança, pois Deus tem seu tempo certo para a cura de seus filhos e filhas.

A falta de fé também pode impedir o recebimento da cura. O autor da Epístola aos Hebreus, em vários trechos, nos admoesta a conservar firme a fé em Deus. A Primeira Epístola de João nos faz lembrar que a vitória do crente está vinculada à fé pessoal (1 Jo 5.4,5). Ladd ressalta que nem todos os que entraram em contato com Jesus foram curados. Por quê? Segundo Ladd, "essa salvação física exigia a resposta positiva da fé". Não admira que Tiago tenha escrito, em sua epístola: "E a oração da fé salvará o doente, e o Senhor o levantará" (Tg 5.15). Depois de havermos examinado o nosso coração e nada indicar uma razão para não recebermos a cura, devemos descansar em Deus. Há ocasiões em que a cura não aparece. Muitas vezes, dentro da nossa perspectiva, não há como penetrar na vontade inescrutável de Deus. Conforme escreve Ladd, "na operação presente do Reino... nem todos os enfermos e aleijados foram curados... O poder salvífico do Reino ainda não era universalmente operante".[99]

2. Se a cura está na expiação, por que não podemos ter certeza da nossa cura tanto quanto temos da nossa salvação?

Alguns argumentam que, embora Deus tenha prometido salvar a todos os que o invocam, Ele não prometeu, em nenhum lugar, sarar a todos quantos vierem a Ele.[100] A cura não ocupa, na expiação, o mesmo lugar que a salvação, embora aquela seja inerente a esta. Virgil Warren nos oferece algumas ideias que trazem luz ao assunto. Ele dirige sua atenção a três tipos de cura. Em

primeiro lugar, há a cura psicológica e emocional. Muitas vezes problemas psicológicos e emocionais resultam da culpa. Uma vez removida a culpa, mediante a regeneração, o crente fica livre para experimentar a graça terapêutica de Deus nas suas emoções. Warren menciona, em segundo lugar, que a cura psicossomática precisa ser igualmente reconhecida, pois, segundo ele, "distúrbios orgânicos" podem ser o resultado de causas psicológicas. Em terceiro lugar, temos a questão da cura física. Warren acredita que esta virá com menos certeza porque para isso "alguma providência divina especial teria de entrar em cena". Warren chama a cura divina física um resultado "não-uniforme" da salvação.[101] Esta última expressão significa que não poderemos tomar por certo uma manifestação de cura divina todas as vezes que a pedirmos em oração. Sempre teremos de levar em conta a questão da sabedoria e da vontade de Deus, entre outras coisas.

Por outro lado, as Escrituras deixam claro que quando estivermos doentes devemos receber oração. E, conforme veremos mais adiante neste capítulo, parece que normalmente a vontade de Deus é curar. Ao invés de imaginarmos que não é a vontade de Deus curar-nos, devemos orar com fé, confiando nos cuidados que Ele tem por nós e sabendo que basta, para a nossa cura, a provisão feita em Cristo. Se Ele não nos curar, continuaremos confiando nEle. Muitas vezes, a vitória terá de ser ganha pela fé (ver Hb 10.35,36; 1 Jo 5.4,5).

3. Por que, no Novo Testamento, todos os crentes eram curados, o mesmo não acontecendo com os crentes de hoje?

Primeiro, embora alguns trechos dos evangelhos mostrem Jesus curando todos os enfermos, outros deixam subentendido que nem todos eram curados. Temos um exemplo em João 5, onde havia "grande multidão... de paralíticos" (v. 3), mas Jesus curou somente (na linguagem de João) "um homem que, havia trinta e oito anos, se achava enfermo" (v. 5). Posteriormente, João se refere ao homem "que fora curado" (v. 13), dando a entender que, naquela ocasião específica, apenas um recebera a cura.

Em segundo lugar, sabemos, à luz de 2 Coríntios 12.7-10 e Gálatas 4.13, que Paulo também tinha problemas com alguma enfermidade, que possivelmente voltava com frequência e demorou a desaparecer ou nunca sarou. Hans Dieter Betz, comentando Gálatas 4.13, escreve que "a expressão *astheneia tês sarkos*... indica, com toda a probabilidade, uma doença literal de Paulo". E verdade que *astheneia* também se refere a fraquezas humanas, mas aqui tem o sentido de enfermidade.[102] E digno de nota que talvez esteja neste texto uma das respostas à pergunta: Por que Deus permite que fiquemos doentes? Paulo revela que foi através (gr. *di)* dessa enfermidade que chegou a pregar aos gálatas. Para ele, "tudo ficava sendo *kairos* ('boa oportundidade') quando se tratava de proclamar o Evangelho".[103] Nesse contexto, portanto, uma enfermidade foi usada por Deus para levar seu servo a um lugar específico, a um povo específico, visando um propósito específico: compartilhar o Evangelho.

Há também o caso de Epafrodito, que ficou mortalmente doente (Fp 2.25-27). Paulo descreve a doença de Epafrodito em termos muito pungentes. A expressão *paraplêsion thanatõ* significa literalmente "um vizinho bem próximo da morte".[104] Ele sarou, mas só depois de quase morrer.

Finalmente, devemos mencionar Timóteo, o jovem assistente de Paulo no ministério. Paulo lhe recomenda, em 1 Timóteo 5.23, tomar um pouco de vinho por causa de um problema de estômago. Tratava-se obviamente de um problema de saúde o que Timóteo padecia. Sem dúvida, Timóteo já recebera as orações dos crentes. Todavia, na ocasião em que Paulo escreveu, a cura ainda não havia acontecido. Qual é o conselho de Paulo? Usar o que se tem à disposição para ajudar na solução do problema. J. N. D. Kelly observa que os "efeitos benéficos do vinho como remédio para distúrbios dispépticos, como tônico e como forma de sanear os efeitos da água impura eram amplamente reconhecidos na antiguidade".[105] O vinho recomendado era usualmente sem fermentação, recém- espremido, já que o vinho fermentado irrita o revestimento do estômago.[106] Em linguagem atual, Paulo estava mandando Timóteo tomar o remédio adequado. Podemos considerar que se trata de uma narrativa histórica para ilustração e modelo.[107] Isto é, o texto funciona como precedente histórico para justificar o uso de remédios nos períodos de enfermidades, enquanto não experimentamos a cura divina. Não oferece nenhuma desculpa para

se permitir bebidas alcoólicas.

4. A cura divina não deve ser considerada exceção, e não a regra?

A Bíblia nos mostra que Deus não nos abandonou aos nossos próprios recursos, quanto ao lidarmos com as provações e lutas da vida. Devemos ter plena consciência da solicitude que Deus tem pelos seus filhos, bem como do seu desejo de envolver-se de modo sobrenatural em nossas vidas. Este fato, na prática, gera a expectativa do envolvimento de Deus em coisas como as enfermidades, curando os doentes. Vejamos, por exemplo, Tiago 5.14-16. E provável que a cura mencionada em Tiago 5.14-16 não seja o dom carismático de cura, mas o resultado das orações pelo enfermo, feitas pela comunidade e pelos presbíteros. O texto é abrangente no seu convite aos enfermos, para serem curados. Tiago escreve: "Está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da igreja, e orem sobre ele, ungindo-o com azeite em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o doente, e o Senhor o levantará; e, se houver cometido pecados, ser-lhe-ão perdoados". Ciaro está que é a oração, e não a unção com azeite ou a imposição das mãos, que leva à cura. [108]

Há quem fale hoje na cura divina como algo "excepcional e inesperado".[109] Mas a Igreja Primitiva não acreditava que a cura divina fosse "um ato totalmente inesperado da parte de Deus". Pelo contrário, oravam pelos enfermos com plena expectativa de sua recuperação. A linguagem de Tiago 5.14,15 não titubeia quanto a isso. Afirma claramente que "a oração da fé salvará o doente". Obviamente, Deus pode dizer "não" às vezes, e assim faz. Na sua sabedoria, Ele pode recusar a cura, mas não é esta a norma indicada pelas Escrituras. A vontade normativa de Deus é curar os enfermos por causa da obra de Cristo, mediante a fé que os crentes têm nEle.

Como essa oração tinha de ser feita? Tiago diz: *tês pisteõs,* ou seja: "com fé". A fé tornará são (gr. *sõzõ* -"salvar"), que inclui os significados de "manter seguro", "preservar", "fazer salvamento" e "curar".[110] Tiago recomenda orarmos uns pelos outros (5.16), a fim de que sejamos curados (gr. *Iathête,* subjuntivo passivo de *iaomai).* O subjuntivo dá a entender que a cura poderá ser nossa se orarmos e levarmos outras pessoas a orar por nós. Há uma indicação bem clara de expectativa. O texto é bem positivo no tocante à cura. Quem ficar doente, deve chamar os crentes, não apenas os presbíteros (ver 5.16) para orar por ele, pedindo a sua cura. "A expectativa de cura relaciona-se com a eficácia da oração". "O resultado prometido, que deve ter sido o normal... é que o poder na oração curará". D. Edmond Hiebert, estudioso evangélico que normalmente não se associa a crenças na cura divina, escreve: "A declaração de Tiago não contempla nenhum fracasso".[111]

A cura divina não vem a ser nenhum caso excepcional. Decididamente, é uma bênção que Deus gostaria de nos dar além do que já experimentamos. P. T. Forsyth expressou bem esta ideia: "E da sua vontade - da sua vontade da graça - que a oração prevaleça com Ele e *extraia* bênçãos".[112] Qual é o problema? Por que não a experimentamos mais frequentemente? Conforme já indicado, a resposta acha-se em Tiago 5.14-16.

OBSERVAÇÕES FINAIS

A doutrina da cura divina é resultado natural da busca [1] do cristianismo bíblico. Não é uma doutrina de importância secundária. Pelo contrário, integra a mensagem total da Bíblia. O teólogo anglicano James Packer indica que a questão sobre Deus curar de modo direto ou indireto tem sido debatida nestes últimos cem anos entre os protestantes evangélicos. O problema com esse debate é que "regularmente isola a cura do corpo da cura da pessoa, como se o dualismo corpo-alma das filosofias antigas e modernas fosse correto, e o conceito bíblico do homem como uma unidade psicofísica, uma idéia falsa".[113]

Em contraste com alguns fundamentalistas dispensiona-listas e protestantes liberais, os pentecostais não consideram estranho o conceito de Deus curar enfermos hoje. Pelo contrário, acham-no confortador e, acima de tudo, bíblico. Faz parte da obra contínua de Jesus na Igreja enquanto antegozamos a sua segunda vinda, quando vier aquilo que é perfeito e findar o que é parcial (1 Co 13.10). Concordamos sinceramente com o declarado por Friedrich Graber e Dietrich Muller: "Quando forem prejudicados o bem-estar e boa saúde humanos, Deus está

ativamente envolvido na obra da restauração, e os cristãos têm a responsabilidade de compartilhar desse ministério".[114] Até a segunda vinda de Jesus, Ele nos conclama a pregar o Evangelho inteiro à pessoa inteira. Isto inclui a cura sobrenatural do corpo, bem como a da alma.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Qual deve ser a participação do ministério de cura divina no evangelismo?
2. Por que a enfermidade prevalece tanto no mundo?
3. Qual a relação entre a enfermidade do indivíduo e o pecado?
4. Até que ponto os demônios são responsáveis pela enfermidade?
5. Que papel tinha a cura dos enfermos no ministério de Jesus?
6. Qual o relacionamento entre a cura divina e a salvação?
7. O que quer dizer a afirmativa: "A cura está na expiação"?
8. Como as curas podem ser uma manifestação do Reino de Deus?
9. Quais os problemas com a doutrina chamada "fórmula da fé"?
9. Cite algumas das maneiras como podermos encorajar a fé daqueles que ainda não foram curados e dos que estão na fase terminal de uma doença grave.

CAPÍTULO DEZESSEIS

A Igreja do Novo Testamento

Michael L. Dusing

Uma área da teologia cristã frequentemente desprezada ou tomada por certa é a doutrina da Igreja. Tal descuido deve-se, em parte, à suposição comum de que algumas áreas do estudo teológico são mais essenciais para a salvação e a vida cristã, como por exemplo as doutrinas de Cristo e da salvação, ao passo que outras são realmente mais emocionantes, como as manifestações do Espírito Santo ou a doutrina das últimas coisas. A Igreja, por outro lado, é assunto que muitos cristãos consideram conhecido. Afinal de contas, tem sido parte regular de sua vida. Que proveito haveria no estudo extensivo de algo tão comum e rotineiro na experiência da maioria dos crentes? A resposta, logicamente, é: bastante.

As Escrituras, juntamente com a história do desenvolvimento e expansão do Cristianismo, oferecem uma riqueza de introspecções à natureza e propósito da Igreja. Adquirir melhor conhecimento teológico sobre a Igreja não é somente um exercício acadêmico digno de nossa atenção. Torna-se essencial para obtermos uma perspectiva correta da teologia que deve ser aplicada à vida diária

A Igreja foi projetada e criada por Deus. É a sua maneira de prover alimento espiritual para o crente e oferecer uma comunidade de fé através da qual o Evangelho é proclamado e a sua vontade progride a cada geração. Logo, a doutrina da Igreja trata de questões de importância fundamental para o nosso comportamento cristão individual e a correta compreensão da dimensão corpórea da vida e ministério cristãos.

ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA IGREJA

DEFINIÇÃO DE IGREJA

Jesus assevera, em Mateus 16.18: "Edificarei a minha igreja". Esta é a primeira entre mais de cem referências no Novo Testamento que empregam a palavra grega primária para "igreja": *ekklêsia*, composta com a preposição *ek* ("fora de") e o verbo *kaleõ* ("chamar"). Logo, *ekklêsia* denotava originalmente um grupo de cidadãos chamados e reunidos, visando um propósito específico. O termo é conhecido desde o século V a.C, nos escritos de Heródoto, Xenofontesy-Platão e Eurípedes. Este conceito de *ekklêsia* prevalecia especialmente na capital, Atenas, onde os líderes políticos eram convocados como assembleia constituinte até quarenta vezes por ano.[1] O uso secular do termo também aparece no Novo Testamento. Em Atos 19.32,41, por exemplo, *ekklêsia* refere-se à turba enfurecida de cidadãos que se reuniu em Éfeso para protestar contra os efeitos do ministério de Paulo.[2] Na maioria das vezes, porém, o termo tem uma aplicação mais sagrada e refere-se àqueles que Deus tem chamado para fora do pecado e para dentro da comunhão do seu Filho, Jesus Cristo, e que se tornaram "concidadãos do santos e da família de Deus" (Ef 2.19). *Ekklêsia é* sempre empregada às pessoas e também identifica as reuniões destas para adorar e servir ao Senhor.

A Septuaginta, tradução grega do Antigo Testamento, também emprega *ekklêsia* quase cem

vezes, usualmente como tradução do termo hebraico *qahal* ("assembleia", "convocação", "congregação"). No Antigo Testamento, assim como no Novo, o termo às vezes se refere a uma assembleia religiosa (por exemplo, Nm 16.3; Dt 9.10) e em outras ocasiões a uma reunião visando propósitos seculares, até mesmo malignos (Gn 49.6; Jz 20.2; 1 Rs 12.3 etc). Uma palavra hebraica com significado semelhante a *qahal* é *'edah* ("congregação", "assembleia", "agrupamento", "reunião)'). E de relevância notar que *ekklêsia é* frequentemente usada na Septuaginta para traduzir *qahal,* mas nunca *'edah.* Pelo contrário, esta última palavra é mais frequentemente traduzida por *sunagõgê* ("sinagoga"). Por exemplo: a frase "comunidade de Israel" (Ex 12.3) podia ser traduzida por "sinagoga de Israel" se seguíssemos a versão da Septuaginta (ver também Êx ló.lss; Nm 14-lss.; 20.1ss).[3]

A palavra grega *sunagõgê,* assim como seu equivalente hebraico, *'edah,* tem o significado essencial de pessoas reunidas.[4] Hoje, quando escutamos a palavra "sinagoga", usualmente temos o retrato mental de uma assembleia de judeus reunidos para orar e escutar a leitura e exposição do Antigo Testamento. Significado semelhante também se acha no Novo Testamento (Lc 12.11; At 13.42 etc). E, embora os cristãos primitivos costumassem evitar a palavra para descrever a eles mesmos,[5] Tiago não a evita ao (Tg 2.2) referir-se aos crentes que se reuniam para adorar, talvez por serem os seus leitores convertidos judaicos, na sua maioria.

Como consequência, quer nos refiramos aos termos hebraicos comuns *qahal* e *'edah,* quer às palavras gregas *sunagõgê* e *ekklêsia,* o significado essencial continua sendo 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.

A palavra grega *kuriakos* ("pertencente ao Senhor"), que aparece apenas duas vezes no Novo Testamento (1 Co 11.20; Ap 1.10), deu origem à palavra *Church* - "igreja", em inglês (também *Kirche,* em alemão, e *kirk,* na Escócia). No cristianismo primitivo, tinha o significado de lugar onde se reunia a *ekklêsia,* a Igreja. O local da assembleia, independente do seu uso ou ambiente, era considerado "santo" ou pertencente ao Senhor, porque o povo de Deus se reunia ali para adorá-lo e servi-lo.

Hoje, "igreja" comporta vários significados. Refere-se frequentemente ao prédio onde os crentes se reúnem (por exemplo: "Estamos indo à igreja"). Pode indicar a nossa comunhão local ou denominação ("Minha igreja ensina o batismo por imersão") ou um grupo religioso regional ou nacional ("a igreja da Inglaterra"). A palavra é empregada frequentemente com referência a todos os crentes nascidos de novo, independentemente de suas diferenças geográficas e culturais ("a Igreja do Senhor Jesus Cristo"). Mas seja como for, o significado bíblico de "igreja" refere-se primariamente não às instituições e culturas, mas sim às pessoas reconciliadas com Deus mediante a obra salvífica de Cristo e que agora pertencem a Ele.

POSSÍVEIS ORIGENS

Nos círculos teológicos, a questão da origem exata da Igreja do Novo Testamento tem sido alvo de muitos debates. Alguns têm adotado uma abordagem bastante ampla, e sugerem que a Igreja existe desde o início da raça humana, incluindo todas as pessoas que já exerceram fé nas promessas de Deus, a partir de Adão e Eva (Gn 3.15). Outros apoiam um início veterotestamentário para a Igreja, especificamente nos relacionamentos pactuais entre Deus e o seu povo, a partir dos patriarcas e continuando durante o período mosaico. Muitos estudiosos preferem uma origem neotestamentá-ria para a Igreja, mas neste contexto também ha diferenças de opinião. Alguns, por exemplo, acreditam que a Igreja foi fundada quando Cristo começou publicamente seu ministério e chamou os 12 discípulos. Sobejam os pontos de vista, inclusive o de alguns ultradispensionalistas, que acreditam não ter a Igreja começado realmente antes do ministério e viagens missionárias do apóstolo Paulo. [6]

A maioria dos estudiosos, quer sejam seus antecedentes pentecostais, evangélicos ou modernistas, acreditam que as evidências bíblicas são favoráveis ao dia de Pentecostes, em Atos 2, para a inauguração da Igreja. [7]

Alguns, no entanto, reconhecem que a morte de Cristo efetivou a nova aliança (Hb 9.15,16). Por isso, entendem ser João 20.21-23 a inauguração da Igreja, como incorporação à nova aliança (cf. João 20.29, que demonstra já serem crentes os discípulos - já estavam dentro da Igreja antes de serem revestidos de poder pelo batismo no Espírito Santo).

Várias são as razões para crermos que a Igreja teve sua origem ou pelo menos foi publicamente reconhecida pela primeira vez no dia de Pentecostes. Embora na era pré-cristã Deus certamente se associasse a uma comunidade pactuai de fiéis, não há evidências claras de que o conceito de Igreja existisse no período do Antigo Testamento. Ao citar expressamente *ekklêsia* pela primeira vez (Mt 16.18), Jesus falava de algo que iniciaria no futuro ("edificarei" [gr. *oikodomêsõ] é* um verbo no futuro simples, não uma expressão de disposição ou determinação).

Na condição de corpo de Cristo, é natural que a Igreja dependa integralmente da obra concluída por Ele na Terra (sua morte, ressurreição e ascensão) e da vinda do Espírito Santo (Jo 16.7; At 20.28; 1 Co 12.13). Millard J. Erickson observa que Lucas não emprega *ekklêsia* no seu evangelho, mas a palavra aparece 24 vezes em Atos dos Apóstolos. Este fato sugere que Lucas não tinha nenhum conceito da presença da Igreja antes do período abrangido em Atos.[8] Imediatamente após àquele grande dia em que o Espírito Santo foi derramado sobre os crentes reunidos, a Igreja começou a propagar poderosamente o Evangelho, conforme fora predito pelo Senhor ressurreto em Atos 1.8. A partir daquele dia, a Igreja continuou a propagar-se e a aumentar no mundo inteiro, mediante o poder e orientação daquele mesmo Espírito Santo.

UM BREVE HISTÓRICO

À medida que a Igreja crescia, no decurso dos séculos que sucederam a era do Novo Testamento, seu caráter sofreu várias alterações, algumas das quais se afastavam muito dos ensinos e padrões da Igreja do primeiro século. Há obras excelentes a respeito da história do Cristianismo, que dariam ao leitor uma perspectiva mais ampla e nítida sobre a trajetória da Igreja. Visando os propósitos específicos deste capítulo, porém, são cabíveis algumas breves observações.

Durante a era patrística (o período antigo dos pais da Igreja e dos apologistas da fé), a Igreja experimentou dificuldades externas e internas. Externamente, sofria perseguições severas pelo Império Romano, especialmente durante os trezentos anos iniciais. Ao mesmo tempo, dentro da Igreja desenvolviam-se numerosas heresias, que a longo prazo revelaram-se mais desastrosas que as perseguições.

A Igreja, pela graça soberana de Deus, sobreviveu a esses tempos árduos e continuou crescendo, mas não sem algumas mudanças de consequências negativas. No esforço para manter a união, a fim de melhor resistir às devassas causadas pelas perseguições e heresias, a Igreja cada vez mais cerrava fileiras com os seus líderes, elevando a autoridade destes. Especialmente depois de conseguirem a paz e harmonia política com o governo romano do século IV, a hierarquia religiosa foi subindo de categoria. A medida que era aumentada a autoridade e o controle dos clérigos (especialmente dos bispos), diminuía a importância e a participação dos leigos. Dessa maneira, a Igreja se tornava cada vez mais institucionalizada e menos dependente do poder e orientação do Espírito Santo. O poder do bispo de Roma e da igreja sob seu controle foi crescendo, de modo que, próximo do fim da Era Antiga, a posição de papa e a autoridade da organização, que começava a ser chamada Igreja Católica Romana, se solidificaram na Europa Ocidental. A Igreja ocidental, no entanto, separou-se e permaneceu sob a direção de bispos chamados "patriarcas".

Na Idade Média, a Igreja continuava seguindo em direção à formalidade e ao institucionalismo. O papado procurava exercer sua autoridade, não somente em questões espirituais mas também nos assuntos temporais. Muitos papas e bispos tentaram "espiritualizar" esse período da história, no qual imaginavam o Reino de Deus (ou a Igreja Católica Romana) espalhando sua influência e regulamentos por toda a Terra. Tal atitude resultou numa tensão constante entre os governantes seculares e os papas pela manutenção do controle. Não obstante, com poucas exceções, o papado mantinha a supremacia em quase todas as áreas da vida.

É certo que nem todos aceitaram a crescente secularização da Igreja e sua aspiração de

cristianizar o mundo. Houve algumas tentativas notáveis de reformar a Igreja, na Idade Média, e de recolocá-la no caminho da verdadeira espiritualidade. Vários movimentos monásticos (por exemplo, os cluníacos do século X e os franciscanos do século XIII) e até mesmo leigos (os albigenses e os valdenses, ambos do século XII) fizeram esforços nesse sentido. Figuras de destaque, como os místicos Bernardo de Clarival (século XII) e Catarina de Siena (século XIV) e clérigos católicos, como John Wycliffe (século XIV) e João Hus (final do século XIV, início do século XV) procuravam livrar a Igreja Católica de seus vícios e corrupção e devolvê-la aos padrões e princípios da Igreja do Novo Testamento. A Igreja de Roma, no entanto, rejeitava de modo geral essas tentativas de reforma. Ao contrário, tornava-se cada mais endurecida na doutrina e institucionalizada na tradição. Semelhante atitude tornou quase inevitável a Reforma Protestante.

No século XVI, surgiram grandes reformadores que tomaram a dianteira na revolução da Igreja: Martinho Lutero, Ulrich Zuínglio, João Calvino e João Knox, entre outros. Juntamente com seus seguidores, compartilhavam de muitas das mesmas idéias dos reformadores que os antecederam. Entendiam que Cristo, e não o papa, era o verdadeiro cabeça da Igreja; as Escrituras, e não a tradição da Igreja, eram a verdadeira base da autoridade espiritual; e a fé somente, e não as obras, era essencial para a salvação. A Renascença ajudara a preparar o caminho para a introdução e aceitação dessas idéias, que haviam sido plenamente aceitas na Igreja do século I mas que agora pareciam radicais, na Igreja do século XVI. Os reformadores tinham opiniões diferentes entre si no tocante a muitas das doutrinas e práticas específicas do Cristianismo, como as ordenanças e o governo da Igreja, conforme estudaremos em seções posteriores deste capítulo. Mas todos eles tinham em comum uma paixão pela volta à fé e prática bíblicas.

Nos séculos depois da Reforma (ou era da pós-Reforma), os indivíduos e as organizações têm seguido direções as mais variadas na tentativa de aplicar sua interpretação do cristianismo neotestamentário. Infelizmente, alguns têm repetido erros do passado, enfatizando os rituais e o formalismo da Igreja institucional, às custas da ênfase que a Bíblia dá à salvação pela graça mediante a fé e à vida no Espírito.

O racionalismo do século XVIII ajudou a montar o palco para muitos do ensinos modernistas e às vezes anti-sobrenaturais dos séculos XIX e XX. Louis Berkhof declara muito acertadamente que semelhantes movimentos têm levado "ao conceito liberal moderno de Igreja como um mero centro social, uma instituição humana, ao invés de plantio de Deus".[9] De uma perspectiva mais positiva, no entanto, a era pós-Reforma também tem presenciado reações contra essas tendências sufocantes e liberalizantes. As reações surgiram de movimentos que têm ansiado por uma experiência genuína com Deus, e a têm recebido. O movimento pietista (século XVII), os movimentos morávio e metodista (século XVIII) e os grandes despertamentos, o movimento da Santidade e o movimento Pentecostal (séculos XVIII-XX), todos são indícios de que a Igreja fundada por Jesus Cristo (cf. Mt 16.18) ainda está com vida e saúde, e que continuará a progredir até sua segunda vinda.

A NATUREZA DA IGREJA

TERMOS BÍBLICOS APLICADOS À IGREJA

Já temos uma definição de Igreja com base nos termos bíblicos primários, como *ekklêsia* (um grupo de cidadãos reunidos visando um propósito específico) e *kuriakos* (um grupo que pertence ao Senhor). A natureza da Igreja, no entanto, é por demais extensiva para ser englobada em poucas e simples definições. A Bíblia emprega numerosas descrições metafóricas da Igreja, sendo que cada uma delas retrata um aspecto diferente do que ela é e do que é chamada a fazer. Paul Minear observa que cerca de oitenta termos neotestamentários delineiam o significado e o propósito da Igreja.[10] Explorar cada um deles seria um estudo fascinante. Mas, no presente capítulo, bastará examinar as designações mais relevantes.

Povo de Deus. O apóstolo Paulo aproveita a descrição de Israel no Antigo Testamento, aplicando-a à Igreja do Novo Testamento quando declara: "Como Deus disse: Neles habitarei e entre eles andarei; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo" (2 Co 6.16; cf. Lv 26.12). Por toda a Bíblia a Igreja é retratada como o povo de Deus. Assim como no Antigo Testamento Deus criou Israel a fim de ser um povo para si mesmo, também a Igreja no Novo Testamento é criação de Deus, "o povo adquirido" por Ele (1 Pe 2.9,10; cf. Dt 10.15; Os 1.10). Desde o começo da Igreja e no decurso de sua história, fica evidente que o destino da Igreja está alicerçado na iniciativa e vocação divinas. Conforme Robert L. Saucy, a Igreja é "um povo chamado para fora por Deus, incorporado em Cristo e habitado pelo Espírito".[11]

A Igreja, como povo de Deus, é descrita em termos muito significativos. A Igreja é um corpo "eleito". Isto não significa que Deus tem arbitrariamente escolhido uns para a salvação e outros para a condenação eterna. O povo de Deus é chamado "eleito" no Novo Testamento porque Deus tem "escolhido" a Igreja para fazer a sua obra nesta era, por meio do Espírito Santo, que está ativamente operante a santificar os crentes e conformá-los à imagem de Cristo (Rm 8.28,29).

Mais de cem vezes o povo de Deus é chamado os "santos" (gr. *hagioi)* de Deus, no Novo Testamento. Não se entenda as pessoas assim designadas como ue condição espiritual superior, nem seu comportamento perfeito ou "santo". (As muitas referências à Igreja em Corinto como "santos de Deus" devem servir de indício suficiente desse fato.) Pelo contrário, ressalta-se novamente que a Igreja é a criação de Deus e que, pela iniciativa divina, os crentes são "chamados para serem santos" (1 Co 1.2). O povo de Deus é freqüentemente designado como os que estão "em Cristo", o que dá a entender sejam beneficiários da obra expiadora de Cristo e participem coletivamente dos privilégios e responsabilidades de serem chamados cristãos (gr. *cristianous) .*[n]

Alude-se também ao povo de Deus de outras maneiras. Três delas merecem ser mencionadas resumidamente aqui: "crentes", "irmãos" e "discípulos". "Crentes" provém do termo grego *pistoi* ("os fiéis"). Esse termo dá a entender que o povo de Deus não somente creu, ou seja: em algum momento do passado deu assentimento mental à obra salvífica de Cristo, mas também vive continuamente em atitude de fé, confiança obediente e da dedicação ao seu Salvador. (Esse fato é ressaltado ainda por *pistoi* normalmente ser encontrado no tempo presente no Novo Testamento, o que denota ação contínua). "Irmãos" (gr. *adelphoi)* é um termo genérico, que se refere tanto a homens quanto a mulheres, freqüentemente usado pelos escritores do Novo Testamento para expressar o fato de que os cristãos são chamados para amar, não somente ao Senhor, como também uns aos outros (1 Jo 3.16). O amor mútuo e a comunhão são inerentes entre o povo de Deus e servem para lembrar que, independentemente de vocação ou cargo individual no ministério, todos os irmãos desfrutam de uma posição de igualdade na presença do Senhor (Mt 23.8).

A palavra "discípulos" (gr. *mathêtai)* significa "aprendizes", "alunos" ou "estudantes". Ser aluno nos tempos bíblicos significava muito mais que escutar e assimilar mentalmente as informações dadas pelo professor. Esperava-sé também que o aluno imitasse o caráter e a conduta do professor. O povo de Deus é realmente conclamado a ser discípulo semelhante ao seu Mestre, Jesus Cristo. Conforme declara Jesus: "Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente, sereis meus discípulos" (Jo 8.31). Jesus não oferece nenhuma falsa impressão da vida de discípulo, como se fosse fácil e popularmente atraente (ver Lc 14.26-33), mas a tem por essencial àqueles que desejarem segui-lo. O teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, acertadamente, observa que o verdadeiro discipulado cristão requer a disposição de deixar morrer o ego e de entregar tudo a Cristo. O discipulado autêntico é possível somente através do que Bonhoeffer chama "graça dispendiosa", acrescentando: "Essa graça é *dispendiosa* porque nos chama a seguir, e é *graça* porque nos chama a seguir *Jesus Cristo.* E dispendiosa porque custa ao homem sua própria vida, e é graça porque dá ao homem a única vida verdadeira". [13]

Corpo de Cristo. Figura bíblica da máxima relevância para representar a Igreja é o "corpo de Cristo". Era a expressão predileta do apóstolo Paulo, que frequentemente comparava os inter-relacionamentos e funções dos membros da Igreja com partes do corpo humano. Os escritos de Paulo enfatizam a verdadeira união, que é essencial na Igreja. Por exemplo: "O corpo é um e tem muitos membros... assim é Cristo também" (1 Co 12.12). Da mesma forma que o corpo de

Cristo tem o propósito de funcionar eficazmente como uma só unidade, também os dons do Espírito Santo são dados para equipar o corpo "pelo Espírito Santo... o mesmo Senhor... o mesmo Deus que opera tudo em todos... para o que for útil" (1 Co 12.4-7). Por esta razão, os membros do corpo de Cristo devem agir com grande cautela "para que não haja divisão [gr. *schisma]* no corpo, mas, antes, tenham os membros igual cuidado uns dos outros" (1 Co 12.25; cf. Rm 12.5). Os cristãos podem ter essa união e mútua solicitude porque foram todos "batizados em um Espírito, formando um corpo" (1 Co 12.13). A presença do Espírito Santo, habitando em cada membro do corpo de Cristo, permite a manifestação legítima dessa união. Gordon D. Fee declara, , com razão: "Nossa necessidade urgente é uma obra soberana do Espírito para fazer entre nós o que nossa 'união programada não consegue fazer". [14]

Embora deva existir união no corpo de Cristo, não se constitui antítese enfatizar que é necessária a diversidade para o bom funcionamento do corpo de Cristo. No mesmo contexto em que Paulo enfatiza a união, também declara: "Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos" (1 Co 12.14). Referindo-se à mesma analogia, em outra Epístola, Paulo declara: "Assim como em um corpo temos muitos membros, e nem todos os membros têm a mesma operação..." (Rm 12.4). Fee observa que a união "não importa na uniformidade... nem pode existir verdadeira união se não há diversidade".[15]

A preciosa relevância dessa diversidade é ressaltada em todas as partes de 1 Coríntios 12, especialmente em conexão com os dons espirituais, tão essenciais ao ministério da Igreja (ver 1 Co 12.7-11,27-33; cf. Rm 12.4-8). Deus usa métodos diferentes para moldar os membros da Igreja. Ele não chama todos ao mesmo ministério nem os equipa com o mesmo dom. Pelo contrário, à semelhança do corpo humano, Deus formou a Igreja de tal maneira que ela funciona melhor quando cada parte (ou membro) cumpre com eficiência o papel (ou vocação) a que foi destinado.

Dessa maneira, há uma "unidade na diversidade" dentro do corpo de Cristo. Inerente a essa metáfora, portanto, existe a ideia da mutualidade: cada crente cooperando com os demais membros e esforçando-se em prol da edificação de todos. Esse modo de viver pode, por exemplo, envolver o sofrer com os que estão sofrendo dores ou o regozijo com os que estão sendo honrados (1 Co 12.26). Implica também em levar o fardo de um irmão ou irmã no Senhor (Gl 6.2) ou ajudar na restauração de quem caiu no pecado (Gl 6.1). Há, nas Escrituras, uma infinidade de práticas citadas como exemplos dessa mutualidade. A lição principal é que nenhum membro individual do corpo de Cristo pode ter um relacionamento exclusivo e individualista com o Senhor. Cada "indivíduo" é, na realidade, um componente necessário à estrutura corpórea da Igreja. Assevera Claude Welch: "Não há cristianismo puramente particular, porque estar na igreja é estar em Cristo, e qualquer tentativa no sentido de fazer uma separação entre o relacionamento com Cristo pela fé e a afiliação na igreja, é uma perversão do modo neotestamentário de entender o assunto". [16]

Um último aspecto na figura do corpo de Cristo é o relacionamento entre o Corpo e sua Cabeça, Jesus Cristo (Ef 1.22,23; 5.23).[17] Como Cabeça do Corpo, Cristo é tanto a fonte quanto õ sustento da vida da Igreja. A medida que seus membros se curvarem à liderança de Cristo e funcionarem conforme Ele deseja, o corpo de Cristo será alimentado e sustentado e "vai crescendo em aumento de Deus" (Cl 2.19). A unidade, a diversidade e a mutualidade, indispensáveis ao corpo de Cristo, podem ser conseguidas à medida que "cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, do qual todo o corpo... segundo a justa operação de cada parte, faz o aumento do corpo, para sua edificação em amor" (Ef 4.15,16).

Templo do Espírito. Outra figura muito significativa da Igreja, no Novo Testamento, é "o templo do Espírito Santo". Os escritores bíblicos empregam vários símbolos para representar os componentes da construção desse templo, que têm seu paralelo nos materiais necessários à construção de uma estrutura terrestre. Por exemplo: toda edificação precisa de um alicerce sólido. Paulo indica com clareza que o alicerce primário da Igreja é a pessoa e obra históricas de Cristo: "Porque ninguém pode pôr outro fundamento, além do que já está posto, o qual é Jesus Cristo" (1 Co 3.11). Em outra Epístola, no entanto, Paulo afirma que, em outro sentido, a Igreja é edificada "sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas" (Ef 2.20). Talvez isto signifique que esses primeiros líderes tivessem sido usados de modo muito especial pelo Senhor, a fim de estabelecer e

fortalecer o templo do Espírito com os ensinos e práticas que haviam aprendido de Cristo e que continuam a ser comunicados aos crentes hodiernos através das Escrituras.

Outro componente dessa edificação espiritual, que existe em estreita relação com o alicerce, é a "principal pedra da esquina". Nas edificações modernas, a pedra da esquina é usualmente mais simbólica que parte integrante dos alicerces, onde é gravada a data em que foi lançada e os nomes dos principais benfeitores envolvidos. Na era bíblica, no entanto, a pedra da esquina era da máxima relevância. Normalmente maior que as demais pedras, orientava o desenvolvimento do projeto para o restante da edificação e dava simetria à obra inteira.[18] Cristo é descrito como "a principal pedra da esquina; no qual todo o edifício, bem ajustado, cresce para templo no Senhor" (Ef 2.20,21; cf. 1 Pe 2.6,7).

As pedras normais, necessárias para completar a estrutura, estavam ligadas à pedra da esquina. O apóstolo Pedro retrata os crentes desempenhando aquele papel, e os descreve "como pedras vivas, [que] sois edificados casa espiritual e sacerdócio santo" (1 Pe 2.5). O termo aqui empregado por Pedro *é lithos* ("pedra"), uma palavra grega muito comum. No entanto, em contraste aos sinônimos mais familiares, *petros* (uma pedra solta ou pedregulho) e *petra* (uma rocha sólida de tamanho suficiente para ser um alicerce), as "pedras vivas" (gr. *lithoi zõntes),* neste contexto, sugerem "pedras lavradas", ou seja, que foram cortadas e adaptadas pelo mestre da obra (Cristo) para encaixaram corretamente. [19] Tanto em Efésios 2 quanto em 1 Pedro 2, os verbos que descrevem a construção desse templo usualmente estão no tempo presente, o que transmite a ideia de ação contínua. Talvez seja possível inferir daí que os cristãos "ainda estão em obras". O propósito é, naturalmente, enfatizar que a obra santificadora do Espírito é um empreendimento progressivo e contínuo a fim de realizar os propósitos de Deus na vida dos crentes. Estão sendo bem ajustados para ser um templo santo no Senhor, edificados para tornar-se morada de Deus no Espírito" (Ef 2.21,22).

A metáfora do templo do Espírito Santo confirma ainda mais que a terceira Pessoa da Trindade habita na Igreja, quer individual, quer coletivamente. Por exemplo: Paulo pergunta aos crentes de Corinto: "Não sabeis vós que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?... O templo de Deus, que sois vós, é santo" (1 Co 3.16,17). Nesse trecho específico, Paulo está se dirigindo à Igreja coletivamente ("vós"). Em 1 Coríntios 6.19, Paulo faz referência ao crente individual: "Ou não sabeis que o nosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus?" Nos capítulos 3 e 6 de 1 Coríntios, bem como num texto semelhante, em 2 Coríntios 6.16ss, a palavra empregada por Paulo com o sentido de "templo" é *naos.* Diferentemente do termo mais geral, *hieron,* que se refere ao templo inteiro, inclusive seus átrios, *naos* significa o santuário interior, o Santo dos Santos onde o Senhor manifesta a sua presença de uma maneira especial. Paulo está dizendo, com efeito, que os crentes, como templo do Espírito Santo, são nada menos que a habitação de Deus.

O Espírito de Deus não somente transmite à Igreja poder para o serviço (At 1.8), como também a sua vida, ao habitar dentro dela. [20] Consequentemente, há um entendimento real de que as qualidades que exemplificam sua natureza (por exemplo, o "fruto do Espírito", Gl 5.22,23) acham-se na Igreja, evidenciando, assim, que ela está andando no Espírito (G15.25).

Outras figuras. Além do conjunto um tanto trinitariano das figuras da Igreja, mencionadas supra (povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo), muitas outras metáforas bíblicas nos ajudam a ampliar a perspectiva da natureza da Igreja. Retratos da Igreja como o sacerdócio dos crentes (1 Pe 2.5,9), a Noiva de Cristo (Ef 5.23-32), o rebanho do Bom Pastor (Jo 10.1-18) e os sarmentos da Videira verdadeira (Jo 15.1-8) são algumas amostras das diversas maneiras como as Escrituras representam a composição e as características distintivas da Igreja verdadeira, que consiste nos redimidos. De maneiras diferentes, essas figuras de linguagem ilustram a identidade e propósito da Igreja, que Jesus expressa de modo tão belo na sua oração sacerdotal: [Rogo] para que todos sejam um, como tu, ó Pai, o és em mim, e eu, em ti; que também eles sejam um em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste... para que eles sejam perfeitos em unidade, e para que o mundo conheça que tu me enviaste a mim e que tens amado a eles como me tens amado a mim (Jo 17.21,23).

O CARÁTER DA GRAÇA

Além das metáforas que descrevem a natureza da Igreja, as Escrituras sugerem outros conceitos pelos quais os teólogos lhe descrevem o caráter. Uma forma comum é retratar a Igreja sob duas perspectivas: local e universal. Há muitas referências, no Novo Testamento, à Igreja universal, como a proclamação de Jesus, em Mateus 16.18: "Edificarei a minha igreja"; ou a declaração de Paulo, em Efésios 5.25: "Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela". A Igreja universal abrange todos os crentes verdadeiros, independente das diferenças geográficas, culturais ou denominacionais. São os que corresponderam a Cristo com fé e obediência e são agora "membros de Cristo" e, consequentemente, "membros uns dos outros" (ver Rm 12.5).

A expressão "Igreja universal" é empregada em alguns círculos com algumas variantes: "igreja ecumênica" e "igreja católica". Embora os termos "ecumênico" e "católico" signifiquem simplesmente "universal", o emprego histórico ocasionou diferenças substanciais. Se falamos hoje em igreja "ecumênica", por exemplo, normalmente nos referimos a uma organização composta de várias denominações que se reúnem em torno das crenças ou práticas (ou ambas) qúe sustentam em comum. O termo "católico" se tem essencialmente tornado sinônimo da Igreja Católica Romana. Embora certamente haja crentes genuínos dentro das fileiras dessas organizações, seria engano confundir associações terrestres com o corpo universal dos crentes.

Idealmente, a igreja local deve ser uma pequena réplica da Igreja universal. Isto é, deve ser composta de pessoas pertencentes a todas as situações históricas, culturas raciais ou étnicas e níveis sócio-econômicos, que nasceram de novo e compartilham a dedicação de suas vidas ao senhorio de Jesus Cristo. Infelizmente, semelhantes ideais espirituais são raramente alcançados entre seres humanos, que são um pouco menos que glorificados. Assim como nos tempos do Novo Testamento, é possível haver nas assembleias cristãs locais ovelhas insinceras ou até mesmo falsas entre o rebanho. E assim, a despeito das melhores intenções, a igreja local muitas vezes fica aquém do caráter e natureza da Igreja universal verdadeira.

Semelhantemente, a Igreja é também chamada "visível" e "invisível". Esta distinção aparecia já na literatura cristã, nos tempos de Agostinho, e achava-se frequentemente nos escritos dos reformadores, como Lutero e Calvino.[21] Alguns oponentes de Lutero acusaram-no de estar sugerindo, na prática, haver duas igrejas diferentes. Isto, em parte, porque Lutero falava de uma *ekklêsiola* dentro da *ekklêsia* visível. A intenção de Lutero, no entanto, não era distinguir duas igrejas, mas apontar dois aspectos da Igreja única de Jesus Cristo. A expressão luterana simplesmente indica que a Igreja é invisível por ser de natureza essencialmente espiritual: os crentes estão invisivelmente unidos com Cristo pelo Espírito Santo, as bênçãos da salvação não se podem discernir pelo olho natural, etc. A Igreja invisível, no entanto, assume forma visível na organização externa, terrestre. A Igreja é apresentada de várias maneiras através do testemunho e conduta prática cristã e do ministério tangível dos crentes, coletiva e individualmente. A Igreja visível, assim como a igreja local, deve ser uma versão menor da Igreja invisível (ou universal); porém, conforme já observado, nem sempre acontece assim. A pessoa pode professar fé em Cristo sem realmente conhecê-lo como Salvador e, embora se associe com a Igreja como instituição externa, pode não pertencer realmente à Igreja invisível. [22]

A tendência, no decurso da história da Igreja, tem sido oscilar entre um extremo e outro. Por exemplo: algumas tradições, como a Católica Romana, a Ortodoxa Oriental e a Anglicana, enfatizam a prioridade da Igreja institucional ou visível. Outras, como a dos quacres e dos Irmãos de Plymouth, ressaltando uma fé mais interna e subjetiva, têm desprezado e até mesmo criticado qualquer tipo de organização e estrutura formal, e buscam a verdadeira Igreja invisível. Conforme observa Millard Erickson, as Escrituras certamente consideram prioridade a condição espiritual do indivíduo e sua posição na Igreja invisível, mas não a ponto de desconsiderar ou menosprezar a importância da organização da Igreja visível. Sugere que, embora haja distinções entre a Igreja visível e a invisível, é importante adotarmos uma abordagem abrangente, de maneira que procuremos deixar as duas serem tão idênticas quanto possível. "Assim como nenhum crente verdadeiro deve estar fora da comunhão, devemos também diligenciar a fim de garantirmos que

somente crentes verdadeiros estejam dentro da comunhão". [23]

"Seria impossível entender a natureza e o caráter verdadeiros da Igreja (local ou universal, visível ou invisível) sem reconhecer que ela, desde o seu início, tem recebido poder e orientação do Espírito Santo. Pode-se perceber esse fato pelo que Lucas deixou registrado em Atos dos Apóstolos: o início e desenvolvimento da Igreja, as três primeiras décadas da sua existência. As epístolas posteriores do Novo Testamento e a continuação da história da Igreja dão ainda mais ênfase ao papel vital do Espírito Santo na sua trajetória. Imediatamente antes da ascensão, Jesus declarou aos seus discípulos: "Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria e até aos confins da terra" (At 1.8). Com referência ao ministério do Espírito, que viria dentro em breve a revesti-los de poder, Jesus antecipara aos seus seguidores que estes fariam coisas ainda maiores que as que o viam fazer (Jo 14.12). A promessa foi confirmada a partir do derramamento incomparável do Espírito Santo, no dia de Pentecostes.

O leitor de Atos dos Apóstolos fica maravilhado, não somente diante da grande aceitação inicial dos primeiros dons, profecia e exortação, exteriorizados pelo apóstolo Pedro - cheio do Espírito Santo - quando cerca de três mil pessoas foram salvas, mas também diante da continuada aceitação por aqueles que foram alcançados pelo ministério de uma Igreja revestida do poder do Espírito Santo e por Ele equipada (ver At 2.47; 4.4,29-33; 5.12-16 etc). No tocante à mensagem de Pedro no dia de Pentecostes, certo estudioso evangélico (não-pentecostal) declara: "Realmente não podemos explicar os resultados do sermão de Pedro simplesmente pela perícia com que foi preparado e pregado. A razão do seu sucesso acha-se no poder do Espírito Santo". Semelhantemente, o mesmo estudioso declara que a continuada eficácia dos crentes primitivos descrita em Atos dos Apóstolos não pode ser explicada em termos de capacidade e esforço próprios: "Não eram pessoas incomuns. Os resultados eram uma consequência do ministério do Espírito Santo". [24]

O Espírito Santo continuava a fortalecer e orientar a Igreja após a era neotestamentária. Contrariamente à opinião popular em alguns arraiais não-pentecostais, os dons e manifestações do Espírito Santo nãc/cessaram no fim da era apostólica, mas continuaram nos séculos que se seguiam ao período do Novo Testamento.[25] Conforme observado numa seção anterior, há poucas dúvidas de que, à medida que a Igreja se expandia, alcançava existência jurídica e aceitação e se tornava cada vez mais formal e institucionalizada, seu senso de dependência imediata da orientação e capacitação do Espírito começou a desvanecer. Vários movimentos reavivalistas, no entanto, proporcionam evidências históricas de que a posição de destaque do Espírito não foi totalmente esquecida ou desconsiderada.

A Igreja moderna, especialmente os membros alistados entre as centenas de milhões de crentes pentecostais existentes no mundo inteiro, jamais devem perder de vista a importância bíblica e teológica de continuar prestando atenção e obediência à soberana atuação do Espírito de Deus. Suas ações são manifestas, não somente em demonstrações incomuns de poder miraculoso como também de maneira normativa, cuja orientação e assistência é às vezes quase imperceptível (cf. 1 Rs 19.11,12). A Igreja hodierna precisa manter-se receptiva e submissa à direção e suave orientação do Espírito Santo. Somente assim o cristianismo contemporâneo poderá proclamar afinidade com a Igreja do Novo Testamento.

Outra maneira de entender o caráter da Igreja do Novo Testamento é examinando o seu relacionamento com o Reino de Deus (gr. *basileia tou theou).* O Reino era um dos principais ensinos de Jesus durante seu ministério terrestre. E, na realidade, embora os evangelhos registrem apenas três menções específicas à igreja *(ekklêsia,* todas declarações de Jesus, registradas em Mt 16 e 18), estão repletos de ênfases ao Reino.

O termo *basileia* ("reino") é usualmente definido como o governo de Deus, a esfera universal do seu domínio. Seguindo esse modo de entender, alguns fazem distinção entre Reino e Igreja. Consideram 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).[26] Por contraste, a Igreja consiste mais especificamente de seres humanos regenerados mediante a obra expiadora de Cristo.

Os que defendem tal distinção acreditam também 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 também terá um ponto culminante específico, na segunda vinda de Cristo. Partindo-se dessa perspectiva, portanto, o Reino consiste nos redimidos de todos os tempos (os santos do Antigo e do Novo Testamento), enquanto a Igreja consiste naqueles que foram redimidos a partir da obra completa de Cristo (sua crucificação e ressurreição). De conformidade com esse raciocínio, a pessoa 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. A medida que mais indivíduos se convertem a Cristo e se tornam membros da Igreja, somam-se também ao Reino, que assim cresce.

Outros interpretam de modo diferente a distinção entre Reino e Igreja. George E. Ladd 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. De modo semelhante ao que distinguem entre Reino e Igreja, Ladd achava que não se deveria equiparar os dois. Pelo contrário, o Reino cria a Igreja, e a Igreja dá testemunho do Reino. Além disso, a Igreja é 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. [27]

Outros distinguem Reino de Deus e Igreja por acreditarem ser aquele primariamente um conceito escatológico, ao passo que esta possui uma identidade mais temporal e presente. 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". [28]

O PROPÓSITO DA IGREJA

O capítulo 17 deste livro trata da missão da Igreja. Antes de concluirmos esta seção, que fala da natureza da Igreja, vale a pena fazer algumas observações a respeito do propósito para o qual a Igreja foi chamada à existência. O propósito do Senhor não era que a Igreja apenas existisse como finalidade em si mesma, para se tornar, por exemplo, simplesmente mais uma unidade social formada por membros de mentalidade semelhante. Pelo contrário, a Igreja é uma comunidade formada por Cristo em benefício do mundo. Cristo entregou-se em favor da Igreja, e então a revestiu com o poder do dom do Espírito Santo a fim de que ela pudesse cumprir o plano e propósito de Deus. Muitos itens podem ser incluídos num estudo sobre a missão da Igreja. Este breve estudo só incluirá, porém, quatro deles: a evangelização, a adoração, a edificação e a responsabilidade social.

A parte central das últimas instruções de Jesus aos seus discípulos, antes da sua ascensão, foi a ordem (não uma sugestão) de evangelizar o mundo e fazer novos discípulos (Mt 28.19; At 1.8). Cristo não abandonou aqueles evangelistas à sua própria capacidade ou técnica. Ele os comissionou a ir com a sua autoridade (Mt 28.18) e no poder do Espírito Santo (At 1.8). O Espírito levaria a efeito a convicção do pecado (Jo 16.8-11); os discípulos deveriam proclamar o Evangelho. A tarefa da evangelização ainda faz parte imperativa da missão da Igreja. A Igreja é chamada a ser uma comunidade evangelizadora. Este mandamento não tem restrições nem fronteiras geográficas, raciais ou sociais. Erickson declara: "O evangelismo local, a extensão ou a implantação de igrejas, bem como as missões mundiais, são uma única e a mesma coisa. A única diferença acha-se na distância do raio de alcance".[29] Os crentes atuais não devem esquecer que, embora sejam eles os instrumentos da proclamação do Evangelho, não deixa de ser o Senhor da

colheita quem produz o incremento. Os crentes não têm de prestar contas do seu "sucesso" (segundo os padrões do mundo), mas da sua dedicação e fidelidade no serviço.

A Igreja também é chamada a ser uma comunidade que adora. A palavra "adoração', no inglês antigo, denota a pessoa que recebe honra proporcional à sua dignidade.[30] A adoração genuína é caracterizada quando a Igreja centraliza a sua atenção no Senhor, e não em si mesma.[31] Quando Deus é adorado exclusivamente, os crentes que assim o adoram são invariavelmente abençoados e espiritualmente fortalecidos. A adoração não precisa ser limitada somente aos cultos regulares do cronograma da igreja. Na realidade, todos os aspectos da nossa vida cristã devem caracterizar-se pelo desejo de exaltar e glorificar ao Senhor. Parece ser esta a razão de Paulo dizer: "Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para a glória de Deus" (1 Co 10.31).

Um terceiro propósito da Igreja é ser uma comunidade edificante. Na evangelização, a Igreja focaliza o mundo; na adoração, volta-se para Deus; e, na edificação, atenta (corretamente) para si mesma. Repetidas vezes, nas Escrituras, os crentes são admoestados a edificar uns aos outros para assim formarem uma comunidade idônea (cf. Ef 4.12-16). A edificação pode ser levada a efeito por muitos meios práticos. Por exemplo: ensinar e instruir os outros nos caminhos de Deus certamente enriquece a família da fé (Mt 28.20; Ef 4.11,12). Administrar a correção espiritual numa atitude de amor é essencial na ajuda ao irmão desviado, a fim de que permaneça no caminho da fé (Ef 4.15; Gl 6.1). Compartilhar com os necessitados (2 Co 9), levar os fardos uns dos outros (Gl 6.2) e fornecer oportunidades para convívio e interação social cristãos sadios são meios relevantes de edificar o corpo de Cristo.

A Igreja é também chamada a ser uma comunidade com solicitude e responsabilidade sociais. Infelizmente, esta vocação tem sido minimizada ou negligenciada entre muitos evangélicos e pentecostais. E possível que muitos crentes sinceros tenham receio de se tornar modernistas ou rumar na direção do assim chamado "evangelho social", caso se envolvam em 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". [28]

O PROPÓSITO DA IGREJA

O capítulo 17 deste livro trata da missão da Igreja. Antes de concluirmos esta seção, que fala da natureza da Igreja, vale a pena fazer algumas observações a respeito do propósito para o qual a Igreja foi chamada à existência. O propósito do Senhor não era que a Igreja apenas existisse como finalidade em si mesma, para se tornar, por exemplo, simplesmente mais uma unidade social formada por membros de mentalidade semelhante. Pelo contrário, a Igreja é uma comunidade formada por Cristo em benefício do mundo. Cristo entregou-se em favor da Igreja, e então a revestiu com o poder do dom do Espírito Santo a fim de que ela pudesse cumprir o plano e propósito de Deus. Muitos itens podem ser incluídos num estudo sobre a missão da Igreja. Este breve estudo só incluirá, porém, quatro deles: a evangelização, a adoração, a edificação e a responsabilidade social.

A parte central das últimas instruções de Jesus aos seus discípulos, antes da sua ascensão, foi a ordem (não uma sugestão) de evangelizar o mundo e fazer novos discípulos (Mt 28.19; At 1.8). Cristo não abandonou aqueles evangelistas à sua própria capacidade ou técnica. Ele os comissionou a ir com a sua autoridade (Mt 28.18) e no poder do Espírito Santo (At 1.8). O Espírito levaria a efeito a convicção do pecado (Jo 16.8-11); os discípulos deveriam proclamar o Evangelho. A tarefa da evangelização ainda faz parte imperativa da missão da Igreja. A Igreja é chamada a ser uma comunidade evangelizadora. Este mandamento não tem restrições nem fronteiras geográficas, raciais ou sociais. Erickson declara: "O evangelismo local, a extensão ou a implantação de igrejas, bem como as missões mundiais, são uma única e a mesma coisa. A única diferença acha-se na distância do raio de alcance".[29] Os crentes atuais não devem esquecer que, embora sejam eles os instrumentos da proclamação do Evangelho, não deixa de ser o Senhor da colheita quem produz o incremento. Os crentes não têm de prestar cordas do seu "sucesso" (segundo os padrões do mundo), mas da sua dedicação e fidelidade no serviço.

A Igreja também é chamada a ser uma comunidade que adora. A palavra "adoração', no inglês antigo, denota a pessoa que recebe honra proporcional à sua dignidade.[30] A adoração genuína é caracterizada quando a Igreja centraliza a sua atenção no Senhor, e não em si mesma.[31] Quando Deus é adorado exclusivamente, os crentes que assim o adoram são invariavelmente abençoados e espiritualmente fortalecidos. A adoração não precisa ser limitada somente aos cultos regulares do cronograma da igreja. Na realidade, todos os aspectos da nossa vida cristã devem caracterizar-se pelo desejo de exaltar e glorificar ao Senhor. Parece ser esta a razão de Paulo dizer: "Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para a glória de Deus" (1 Co 10.31).

Um terceiro propósito da Igreja é ser uma comunidade edificante. Na evangelização, a Igreja focaliza o mundo; na adoração, volta-se para Deus; e, na edificação, atenta (corretamente) para si mesma. Repetidas vezes, nas Escrituras, os crentes são admoestados a edificar uns aos outros para assim formarem uma comunidade idônea (cf. Ef 4.12-16). A edificação pode ser levada a efeito por muitos meios práticos. Por exemplo: ensinar e instruir os outros nos caminhos de Deus certamente enriquece a família da fé (Mt 28.20; Ef 4.11,12). Administrar a correção espiritual numa atitude de amor é essencial na ajuda ao irmão desviado, a fim de que permaneça no caminho da fé (Ef 4.15; Gl 6.1). Compartilhar com os necessitados (2 Co 9), levar os fardos uns dos outros (Gl 6.2) e fornecer oportunidades para convívio e interação social cristãos sadios são meios relevantes de edificar o corpo de Cristo.

A Igreja é também chamada a ser uma comunidade com solicitude e responsabilidade sociais. Infelizmente, esta vocação tem sido minimizada ou negligenciada entre muitos evangélicos e pentecostais. E possível que muitos crentes sinceros tenham receio de se tornar modernistas ou rumar na direção do assim chamado "evangelho social", caso se envolvam em 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". [28]

O PROPÓSITO DA IGREJA

O capítulo 17 deste livro trata da missão da Igreja. Antes de concluirmos esta seção, que fala da natureza da Igreja, vale a pena fazer algumas observações a respeito do propósito para o qual a Igreja foi chamada à existência. O propósito do Senhor não era que a Igreja apenas existisse como finalidade em si mesma, para se tornar, por exemplo, simplesmente mais uma unidade social formada por membros de mentalidade semelhante. Pelo contrário, a Igreja é uma comunidade formada por Cristo em benefício do mundo. Cristo entregou-se em favor da Igreja, e então a revestiu com o poder do dom do Espírito Santo a fim de que ela pudesse cumprir o plano e propósito de Deus. Muitos itens podem ser incluídos num estudo sobre a missão da Igreja. Este breve estudo só incluirá, porém, quatro deles: a evangelização, a adoração, a edificação e a responsabilidade social.

A parte central das últimas instruções de Jesus aos seus discípulos, antes da sua ascensão, foi a ordem (não uma sugestão) de evangelizar o mundo e fazer novos discípulos (Mt 28.19; At 1.8). Cristo não abandonou aqueles evangelistas à sua própria capacidade ou técnica. Ele os comissionou a ir com a sua autoridade (Mt 28.18) e no poder do Espírito Santo (At 1.8). O Espírito levaria a efeito a convicção do pecado (Jo 16.8-11); os discípulos deveriam proclamar o Evangelho. A tarefa da evangelização ainda faz parte imperativa da missão da Igreja. A Igreja é chamada a ser uma comunidade evangelizadora. Este mandamento não tem restrições nem fronteiras geográficas, raciais ou sociais. Erickson declara: "O evangelismo local, a extensão ou a implantação de igrejas, bem como as missões mundiais, são uma única e a mesma coisa. A única diferença acha-se na distância do raio de alcance".[29] Os crentes atuais não devem esquecer que, embora sejam eles os instrumentos da proclamação do Evangelho, não deixa de ser o Senhor da colheita quem produz o incremento. Os crentes não têm de prestar contas do seu "sucesso" (segundo os padrões do mundo), mas da sua dedicação e fidelidade no serviço.

A Igreja também é chamada a ser uma comunidade que adora. A palavra "adoração', no inglês antigo, denota a pessoa que recebe honra proporcional à sua dignidade.[30] A adoração genuína é caracterizada quando a Igreja centraliza a sua atenção no Senhor, e não em si mesma.[31] Quando

Deus é adorado exclusivamente, os crentes que assim o adoram são invariavelmente abençoados e espiritualmente fortalecidos. A adoração não precisa ser limitada somente aos cultos regulares do cronograma da igreja. Na realidade, todos os aspectos da nossa vida cristã devem caracterizar-se pelo desejo de exaltar e glorificar ao Senhor. Parece ser esta a razão de Paulo dizer: "Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para a glória de Deus" (1 Co 10.31).

Um terceiro propósito da Igreja é ser uma comunidade edificante. Na evangelização, a Igreja focaliza o mundo; na adoração, volta-se para Deus; e, na edificação, atenta (corretamente) para si mesma. Repetidas vezes, nas Escrituras, os crentes são admoestados a edificar uns aos outros para assim formarem uma comunidade idônea (cf. Ef 4.12-16). A edificação pode ser levada a efeito por muitos meios práticos. Por exemplo: ensinar e instruir os outros nos caminhos de Deus certamente enriquece a família da fé (Mt 28.20; Ef 4.11,12). Administrar a correção espiritual numa atitude de amor é essencial na ajuda ao irmão desviado, a fim de que permaneça no caminho da fé (Ef 4.15; Gl 6.1). Compartilhar com os necessitados (2 Co 9), levar os fardos uns dos outros (Gl 6.2) e fornecer oportunidades para convívio e interação social cristãos sadios são meios relevantes de edificar o corpo de Cristo.

A Igreja é também chamada a ser uma comunidade com solicitude e responsabilidade sociais. Infelizmente, esta vocação tem sido minimizada ou negligenciada entre muitos evangélicos e pentecostais. E possível que muitos crentes sinceros tenham receio de se tornar modernistas ou rumar na direção do assim chamado "evangelho social", caso se envolvam em ministérios que visem o atendimento social. Haveria fundamento para tal receio se esse tipo de obra fosse levado a extremos malsãos e deixasse de lado verdades eternas ao oferecer alívio temporário. Por outro lado, o descuido com as necessidades sociais representa o abandono de um vasto número de admoestações bíblicas dirigidas ao povo de Deus, no sentido de serem cumpridas essas obrigações. O ministério de Jesus caracterizava-se pela compaixão amorosa a todos os sofredores e indigentes deste mundo (Mt 25.31-46; Lc 10.25-37). Idêntica solicitude é demonstrada tanto nos escritos proféticos do Antigo Testamento (Is 1.15-17; Mq 6.8) quanto nas epístolas neotestamentárias (Tg 1.27; 1 Jo 3.17,18). Expressar o amor de Cristo de modo tangível pode ser um meio vital de a Igreja cumprir a missão que lhe foi confiada por Deus. Assim como em todos os aspectos da missão (ou propósito) da Igreja, é essencial que nossos motivos e métodos visem fazer tudo para a glória de Deus.

A ORGANIZAÇÃO DA IGREJA

ORGANISMO OU ORGANIZAÇÃO?

A Igreja deve ser considerada um organismo, algo que possui e gera vida, ou uma organização, caracterizada pela estrutura e pela forma? Esta pergunta tem sido postulada de várias maneiras e por vários motivos durante toda a história do Cristianismo. Cada geração de crentes (inclusive alguns pentecostais do início do século XX) tem contado com pessoas que consideram a Igreja apenas como organismo. Enfatizam a natureza espiritual da Igreja e tendem a pensar que qualquer tentativa de organizar o corpo de crentes resultará na erosão da Igreja e, finalmente, na morte da espontaneidade e vida que caracterizam a verdadeira espiritualidade.[32] Outros crêem firmemente na necessidade da estrutura organizacional para a igreja. Chegam ao extremo de ensinar que a Bíblia oferece pormenores específicos para a ordem e regulamento da igreja (infelizmente, subvertem seus próprios argumentos ao discordarem entre si sobre quais pormenores são obrigatórios!).

Talvez a melhor abordagem à questão, por vezes controvertida, não seja colocar o problema como pergunta ("Qual dos dois?"), mas como solução: ambos. O exame da Igreja do Novo Testamento revelará certamente aspectos que favorecem o conceito de "organismo". A Igreja era dinâmica e desfrutava da liberdade e do entusiasmo de ser dirigida pelo Espírito. Por outro lado, o mesmo exame revelará que a Igreja, desde o seu início, operava com certo grau de estrutura operacional. Os dois pontos de vista (organismo e organização) não precisam colocar-se em estado

de tensão, pois é possível perceber que se completam mutuamente. Cada uma das descrições bíblicas da Igreja analisadas supra - povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo - sugerem uma unidade orgânica. Afinal de contas, a vida espiritual do cristão deriva de seu relacionamento com Cristo, e sua vida, como consequência, flui através dele à medida que se torna canal para alimentar e fortalecer a comunidade (Ef 4-15,16). Para o organismo sobreviver, no entanto, precisará de uma estrutura. A Igreja, para poder levar o Evangelho a todo o mundo e fazer discípulos de todas as nações, necessitará de algum tipo de sistema organizacional para o emprego mais eficiente de seus recursos.

O desejo de se viver uma igreja neotestamentária é uma aspiração digna e nobre. Os crentes devem continuar a modelar sua teologia de conformidade com os ensinos apostólicos e permanecer na busca da orientação do Espírito Santo em sua vida. No entanto, o Novo Testamento indica vários meios de organização para suprir essa necessidade. Por exemplo: a igreja não escolheu diáconos, a não ser quando surgiu a necessidade deles. Posteriormente, foram acrescentadas diaconisas. Existe no Novo Testamento elasticidade para acomodar necessidades geradas por situações geográficas e culturais as mais diversas. Lembremo-nos de que a mensagem do Novo Testamento é eterna e não pode ser submetida a meios-termos. Entretanto, para que a mensagem se torne eficaz, torna-se necessário aplicá-la ao meio contemporâneo.

FORMAS PRINCIPAIS DE GOVERNO ECLESIÁSTICO

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 quem tem o direito de exercê-la.[33] 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.

A forma episcopal de governo eclesiástico é normalmente considerada a mais antiga. O próprio título é derivado da palavra grega *episkopos,* que significa "supervisor". A tradução mais frequente desse termo é "bispo" ou "superintendente". Os que apoiam esta forma de constituição eclesiástica acreditam que Cristo, como Cabeça da Igreja, tenha confiado o controle de sua Igreja na Terra a uma ordem de oficiais chamados bispos, que seriam sucessores dos apóstolos. Acreditam ainda que Cristo constituiu os bispos para serem "uma ordem separada, independente e autoperpetuante"[34] (significa que exercem o controle definitivo nas questões de governo eclesiático e que selecionam seus próprios sucessores).

A história da Igreja apresenta evidências da exaltação paulatina da posição de bispo acima das outras posições de liderança eclesiástica. No século II, Inácio de Antioquia (sendo ele mesmo um bispo) ofereceu base racional para a sucessão apostólica ao escrever: "Porque Jesus Cristo - aquela vida da qual não poderemos ser separados à força - é a mente do Pai, assim como também os bispos, nomeados em todas as partes do mundo, refletem a mente de Jesus Cristo".[35] Em outra carta, Inácio atribui crédito a outros oficiais eclesiásticos, inclusive presbíteros e diáconos, e observa que, "sem eles, não se pode ter uma igreja". Enfatizava, no entanto, que somente o bispo "desempenha o papel do Pai".[36]

Cipriano, um dos pais da Igreja no século III, elevou ainda mais a importância do bispo e a forma de governo episcopal, declarando: "O bispo está na igreja e a igreja está no bispo, e onde não houver bispo não há igreja".[37] A versão extrema do sistema episcopal encontra-se na organização da Igreja Católica Romana, que remonta pelo menos ao século V. Na tradição católica, o papa ("pai exaltado") aparece como o único sucessor reconhecido do apóstolo Pedro, este considerado pela Igreja Católica como aquele sobre quem Cristo estabeleceu a Igreja (Mt 16.17-19) e que veio a ser o primeiro bispo de Roma.[38]

No catolicismo há muitos bispos, mas todos são considerados sujeitos à autoridade do papa, que, no seu papel de "vigário de Cristo", governa como bispo supremo, ou monárquico, da Igreja Romana. Outras igrejas que seguem o sistema episcopal de governo adotam uma abordagem

menos exclusivista e possuem vários (às vezes numerosos) líderes que exercem, como bispos, igual autoridade e supervisão na igreja. Tais grupos incluem a Igreja Anglicana (ou Episcopal, fora da Inglaterra), a Igreja Metodista Unida e vários grupos pentecostais, inclusive a Igreja de Deus (Cleveland, Tennessee) e a Igreja da Santidade Pentecostal. Os pormenores específicos do governo eclesiástico muitas vezes diferem grandemente entre os vários grupos, mas têm em comum a forma que identifica o sistema episcopal.

A forma presbiteriana de constituição eclesiástica deriva seu nome do cargo e função bíblicos do *presbuteros* ("presbítero" ou "ancião"). Este sistema de governo tem um controle menos centralizado que o modelo episcopal: confia na liderança de representação. Cristo é reconhecido como o Cabeça da Igreja (em última análise) e os escolhidos (usualmente por eleição) para ser seus representantes diante da igreja lideram nas atividades normais da vida cristã (adoração, doutrina, administração etc).

Assim como na forma episcopal, a aplicação do sistema presbiteriano varia de denominação para denominação. Todavia o modelo normalmente consiste em pelo menos quatro níveis. O primeiro (de baixo para cima) é a igreja local, governada pelo "concílio", que consiste em "anciãos governantes" (ou diáconos) e "anciãos ensinantes" (ou ministros). O segundo nível (para cima) de autoridade é o presbitério, que consiste em anciãos governantes e ensinantes de determinado distrito geográfico. Num plano ainda mais alto, temos o sínodo e, finalmente, na posição suprema de autoridade chegamos à Assembleia Geral (ou Supremo Concílio). , Da mesma forma, os níveis são dirigidos por líderes (clérigos e leigos) que agem como representantes dos membros, por estes eleitos, e são responsáveis pela orientação espiritual e pragmática. Embora não haja nenhuma forte autoridade centralizada, como no sistema episcopal, as igrejas que compõem o sistema presbiteriano têm um forte vínculo de comunhão e uma tradição de doutrina e prática comuns. Entre as igrejas que adotam esta forma de constituição eclesiástica estão as presbiterianas e as reformadas e alguns grupos pentecostais, inclusive, em grande medida, as Assembleias de Deus (a respeito das quais ainda forneceremos mais dados).

A terceira forma de governo eclesiástico é o sistema congregacional. Conforme sugere o nome, seu enfoque de autoridade recai sobre o corpo local de crentes. Entre os três tipos principais de constituição eclesiástica, é o sistema congregacional que mais controle coloca nas mãos dos leigos e mais se aproxima da pura democracia. A congregação local é considerada autônoma nas suas tomadas de decisões, sendo que nenhuma pessoa ou organização tem autoridade sobre ela, a não ser Cristo, o verdadeiro Cabeça da Igreja. Não sugerimos com isso que as igrejas congregacionais ajam em total isolamento ou sejam indiferentes às crenças e costumes das igrejas irmãs. As igrejas congregacionais da mesma convicção teológica desfrutam normalmente de fortes laços de comunhão, e não raro esforçam-se para cooperar entre si nos programas de maior escala, como as missões ou a educação (conforme se vê, por exemplo, dentro da Convenção Batista do Sul dos EUA). Ao mesmo tempo, apesar do forte senso de união e coesão quanto ao propósito e ministério globais, a associação dessas igrejas é voluntária, e não obrigatória. E sua estrutura tem mais elasticidade que a presbiteriana ou, especialmente, mais que a episcopal. Entre as igrejas que operam segundo o modelo congregacional estão a maioria das associações batistas, a Igreja Congregacional e muitas igrejas contidas no amplo espectro dos movimentos eclesiásticos independentes.

Os seguidores de qualquer um dos três principais sistemas de governo acreditam no apoio do Novo Testamento à sua forma de constituição eclesiástica. Por exemplo, uma leitura informal das epístolas do Novo Testamento revela que os dois títulos: *episkopos* ("bispo", "supervisor", "superintendente") e *presbuteros* ("presbítero", "ancião") são frequentemente usados com referência aos líderes da Igreja Primitiva. Paulo, em 1 Timóteo 3.1-7, instrui a respeito do cargo de bispo *(episkopos)* e repete algumas dessas instruções em Tito 1.5-9. Aqui, no entanto, parece que Paulo emprega os termos *episkopos* (v. 7) e *presbuteros* (v. 5) de modo intercambiável. Em outros trechos bíblicos, os dois cargos parecem estar separados (cf. At 15.4,22; Fp 1.1). Como consequência, dependendo da ênfase que se dê a um desses textos, seria possível interpretar a estrutura da Igreja Primitiva igualmente em termos episcopais ou presbiterianos.

Um texto das Escrituras é frequentemente usado pelos dois grupos para ilustrar seu sistema: Atos 15, que relata o Concílio da Igreja em Jerusalém. Parece que Tiago, irmão de Jesus, preside o

concílio.[39] Este fato, juntamente com outras referências a Tiago como "apóstolo" e "coluna da igreja" (Gl 1.19; 2.9), tem convencido alguns de que Tiago exercia autoridade de bispo. Por outro lado, os defensores do sistema presbiteriano acham que Tiago parece mais estar agindo como moderador (presidente do concílio) que como uma figura de autoridade e que os demais parecem estar no papel de líderes escolhidos para representar suas respectivas igrejas. Há, ainda, referências neotestamentárias que favorecem o sistema congregacional sugerindo que a Igreja Primitiva elegia seus próprios líderes e delegados (por exemplo, At 6.2-4; 11.22; 14-23)[40] e que a congregação local tinha a responsabilidade de manter a sã doutrina; cabia-lhe também disciplinar (por exemplo, Mt 18.15-17; 1 Co 5.4,5; 1 Ts 5.21,22; 1 Jo 4-1).

Portanto, obviamente, nenhum modelo completo de governo eclesiástico é oferecido pelo Novo Testamento. Os múltiplos modelos vinham a satisfazer as necessidades, e assim foram estabelecidos princípios para o exercício da autoridade e oferecidos exemplos que possivelmente dão apoio a qualquer um dos três tipos históricos de governo eclesiástico. Hoje, a maioria das igrejas segue o modelo essencial de um desses três tipos, mas não sem modificações, que visam a adaptação ao modo específico de cada grupo definir e exercer o ministério. E, embora nenhum desses sistemas seja inerentemente certo ou errado, pode-se ver que cada um apresenta tanto aspectos positivos quanto negativos.

Seja qual for o tipo de governo eclesiástico que escolhermos, merecem destaque vários princípios bíblicos, que devem servir de alicerce a qualquer estrutura desse tipo. Cristo deve ser sempre reconhecido e honrado como Cabeça suprema da Igreja. Se os cristãos perderem de vista essa verdade absoluta, nenhuma forma de governo será bem-sucedida. W. D. Davies declara, com muita razão: "O critério neotestamentário ulterior de qualquer ordem eclesiástica... é que não usurpe a coroa real do Salvador dentro da sua Igreja".[41] Outro princípio fundamental deve ser o reconhecimento da união básica da Igreja. Sem dúvida, há muita diversidade entre as crenças e práticas das várias denominações (e até mesmo dentro de uma única denominação). Os valores culturais e tradicionais variam grandemente entre si. Mesmo assim, e levando-se em conta todas as diferenças, o corpo de Cristo não deixa de ser uma "unidade na multiplicidade",[42] e é necessário muito cuidado para manter a harmonia e união de propósitos entre o povo de Deus.

Antes de finalizarmos esta seção, é oportuno dizer algo a respeito da estrutura organizacional das Assembleias de Deus. Muitos dos pioneiros desta comunhão reagiram, desde o início, contra uma forte autoridade central a governá-la. Isto porque as denominações às quais antes pertenciam haviam excluído os crentes que receberam o Espírito Santo como ameaças ao situacionismo (entre outras coisas). Alguns dos primeiros pentecostais não estavam mais dispostos a servir uma religião "organizada" - conforme eles a identificavam. No decurso do tempo, entretanto, muitos dos primeiros líderes pentecostais perceberam a necessidade de algum tipo de estrutura através da qual a mensagem moderna do Pentecostes pudesse ser promovida. Consequentemente, as Assembleias de Deus foram organizadas como uma "comunhão" ou "movimento" (muitos ainda repudiavam o termo "denominação"), que enfatizava a liberdade dos membros dirigidos pelo Espírito. À medida que as Assembleias de Deus têm crescido e amadurecido, no decurso do século XX, é reconhecida também a necessidade de uma organização ainda melhor para manter-se à altura das exigências cada vez maiores impostas ao ministério.

Há diferenças de opinião no tocante a qual dos três tipos de governo eclesiástico é aceito pelas Assembleias de Deus. Talvez se possa sugerir que, de alguma forma, foram adotados os três. A estrutura organizacional global das Assembleias de Deus assemelha-se mais estreitamente à constituição eclesiástica presbiteriana (conforme já foi aludido). Desde a igreja local até os níveis de distrito e Concílio Geral, a ênfase maior recai na liderança representativa eleita. Os clérigos são comumente representados por "presbíteros", ao passo que os leigos são representados por delegados devidamente escolhidos. Por outro lado, o sistema congregacional de governo pode ser facilmente observado na igreja local. Embora muitas igrejas das Assembleias de Deus sejam consideradas "dependentes" por buscarem na liderança distrital a orientação e o apoio, muitas têm progredido até a condição "soberana". Possuem bastante autonomia na tomada das decisões (escolhem seus próprios pastores, compram e vendem propriedades, etc), mas conservam os laços de união, no tocante à doutrina e prática, com as demais igrejas da área ou distrito ou com o Concílio Geral. A forma episcopal, segundo alguns, também está presente até certo ponto nas Assembleias de Deus. Por exemplo, algumas das agências nacionais ou do Concílio Geral (a Divisão de

Missões Estrangeiras, a Divisão de Missões Nacionais, o Departamento da Capelania) têm motivos válidos para nomear indivíduos para áreas fundamentais, com base na sua vocação e aptidão para semelhantes ministérios.

O MINISTÉRIO DA IGREJA

O SACERDÓCIO DOS CRENTES

Uma das doutrinas mais importantes, ressaltada durante a Reforma Protestante, foi o sacerdócio de todos os crentes: cada um dos fiéis tem acesso direto a Deus mediante o sumo sacerdócio do próprio Jesus Cristo. Esta ideia, após ter passado o ministério muitos séculos sob o controle da Igreja Romana, emocionou as pessoas. A partir daí, reconheceram que Cristo outorgou ministérios a todos os crentes, visando o bem da totalidade do Corpo.

O conceito do sacerdócio de todos os crentes certamente está fundamentado nas Escrituras. Referindo-se aos crentes, Pedro os descreve como "sacerdócio santo" (1 Pe 2.5) e tira do Antigo Testamento outra analogia para a Igreja: "sacerdócio real" (1 Pe 2.9). João diz que os crentes foram feitos "reis e sacerdotes para Deus" (Ap 1.6; ver também 5.10). Independente de nossa situação ou vocação na vida, podemos desfrutar dos privilégios e responsabilidades de servir ao Senhor como membros de sua Igreja. Paul Minear refere-se ao conceito neotestamentário de cristãos como "acionistas (gr. *koinõnoi)* no Espírito e... acionistas na múltipla vocação que o Espírito atribui aos fiéis".[43] Este ponto de vista enfatiza que o ministério é uma vocação não somente divina mas também universal. Saucy sugere: "Na realidade, o ministério da igreja é o ministério do Espírito dividido entre os vários membros, sendo que cada um contribui com seu dom à obra total da igreja".[44] Os crentes dependem do Espírito para trabalhar, mas sua obra está à disposição de cada crente individualmente.

A Igreja, no decurso dos séculos, sempre tendeu a dividir-se em duas categorias gerais: o clero (gr. *klêros* - "sorte, porção", isto é, a porção que Deus separou para si) e o laicato (gr. *laos* - "povo"). O Novo Testamento, no entanto, não faz uma distinção tão marcante. Pelo contrário, a "porção" ou *klêros* de Deus, sua própria possessão, refere-se a todos os crentes nascidos de novo, e não somente a um grupo seleto (cf. 1 Pe 2.9). Alan Cole declara com perspicácia que "todos os clérigos são leigos, e todos os leigos também são clérigos, no sentido bíblico da palavra". [45]

CARGOS E FUNÇÕES DO MINISTÉRIO

Embora o Novo Testamento enfatize a natureza universal do ministério dentro do corpo de Cristo, indica também que alguns crentes são separados de modo especial a funções específicas do ministério. Frequentes alusões são feitas a Efésios 4-11: "Ele mesmo deu uns para apóstolos, e outros para profetas, e outros para evangelistas, e outros para pastores e doutores" - uma lista dos "cargos [ou melhor, "ministérios"] carismáticos" da Igreja Primitiva, conforme ocasionalmente são chamados. Diferenciados destes há os "cargos administrativos" (bispo, presbítero, diácono), descritos especialmente nas epístolas posteriores do Novo Testamento. Muitas outras maneiras têm sido sugeridas para descrever os vários cargos, ou categorias, do ministério neotestamentário. Por exemplo: H. Orton Wiley refere-se ao "ministério extraordinário e transicional" e ao "ministério regular e permanente"; Louis Berkhof prefere "oficiais extraordinários" e "oficiais comuns"; e Saucy, com razão, emprega designações mais simples: "ministérios gerais" e "oficiais locais".[46] O papel relevante/aos apóstolos, profetas e evangelistas no ministério da Igreja Primitiva é bem atestado no Novo Testamento. Para os propósitos do presente estudo, serão examinados os cargos considerados mais comuns à vida da igreja.

O atual cargo de "pastor" parece coincidir com a posição bíblica de bispo (gr. *episkopos)* ou presbítero (gr. *presbuteros)* qu de ambos. Parece que os dois termos eram usados de modo intercambiável no contexto global do Novo Testamento. Berkhof sugere que a palavra "presbítero" ou "ancião" surgiu dos anciãos que governavam a sinagoga judaica, e que o termo foi aproveitado pela Igreja.[47] Conforme sugere o próprio nome, "ancião" com frequência referia-se literalmente

aos mais velhos, respeitados pela sua dignidade e sabedoria. No decurso do tempo, o termo "bispo" passou a ser mais usado para o cargo, pois ressaltava a função de "supervisor" do ancião.

O termo "pastor" é usado hoje mais amplamente para quem tem a responsabilidade e supervisão espirituais da igreja local. E interessante que o termo grego *poimên* ("pastor") é usado uma única vez no Novo Testamento com referência direta ao ministério do pastor (Ef 4.11). O conceito ou função de pastor, no entanto, é encontrado por toda a Escritura. Conforme sugere o nome, pastor é aquele que cuida das ovelhas, (cf. o retrato que Jesus faz de si mesmo: o "Bom Pastor" - *ho poimên ho kalos,* em Jo 10.ll ss.) A conexão entre os três termos: "bispo", "presbítero" e "pastor" é clara em Atos 20. No verso 17, Paulo convoca os presbíteros (gr. *presbuterous)* da igreja em Éfeso. Posteriormente, naquele contexto, Paulo admoesta os presbíteros: "Olhai, pois, por vós e por todo o rebanho sobre que o Espírito Santo vos constituiu bispos [gr. *episkopous]"* (v. 28). Na declaração imediata, Paulo exorta os que acabam de ser chamados bispos ou supervisores a serem pastores [gr. *poimainein]* da Igreja de Deus (v. 28).

As responsabilidades e funções dos pastores de hoje, assim como as dos pastores neotestamentarios, são muitas e variadas. Três áreas principais a que os pastores devem se dedicar são: administração (cf. 1 Pe 5.1-4), cuidados pastorais (cf. 1 Tm 3.5; Hb 13.17) e instrução (cf. 1 Tm 3.2; 5.17; Tt 1.9). Quanto a essa última área de responsabilidade, é frequentemente notado que os papéis de pastor e mestre parecem ter muito em comum no Novo Testamento. Realmente, quando Paulo menciona os dois dons à Igreja, em Efésios 4.11, a expressão grega "pastores e mestres" *(poimenas kai didaskalous)* pode significar alguém que cumpre as duas funções: um "pastor-mestre". Embora "mestre" seja mencionado em outros textos separadamente de "pastor" (Tg 3.1,' por exemplo), o que indica que talvez nem sempre sejam considerados papéis sinônimos, qualquer pastor autêntico levará a sério a obrigação de ensinar o rebanho de Deus. Muita coisa pode ser dita a respeito de cada uma dessas três áreas de responsabilidade, mas basta dizer que os pastores do rebanho de Deus devem conduzi-lo por meio do seu próprio exemplo, nunca esquecendo que estão servindo como pasto-res-assistentes daquEle que é o verdadeiro Pastor e Bispo de suas almas (1 Pe 2.25). Foi Ele quem deu o exemplo de liderança servil (Mc 9.42-44; Lc 22.27).

Outro cargo ou função do ministério associado à igreja local é o de diácono (gr. *diakonos).* Este termo relaciona-se com *diakonia,* a palavra mais usada no Novo Testamento para descrever o serviço cristão normal. Tendo amplo uso nas Escrituras, descreve o ministério do povo de Deus em geral (Ef 4.12), bem como o ministério dos apóstolos (At 1.17,25). Até mesmo o próprio Jesus o utiliza, para descrever seu propósito primários "O Filho do Homem também não veio para ser servido *[diakonêthênai],* mas para servir *[diakonêsai]* e dar a sua vida em resgate de muitos" (Mc 10.45). Em termos simples: os diáconos são servos, ou "ministros", no sentido mais fiel da palavra. Esse fato é acentuado por Paulo ao listar as qualificações para o diaconato, em 1 Timóteo 3.8-13. Muitas das especificações nesse texto são as mesmas do cargo de bispo (ou pastor), mencionadas nos versículos anteriores (1 Tm 3.1-7).

No texto referente aos diáconos, em 1 Timóteo 3, a declaração de Paulo, no verso 11, que diz respeito às mulheres (literalmente: "Da mesma sorte as mulheres sejam honestas" - *gunaikas hõsautõs semnas),* tem despertado diferentes interpretações. Algumas versões (como a NVI e a KJV) preferem traduzir a expressão como uma referência à esposa do diácono» o que pode ser uma tradução aceitável. Outras (como a NASB e a RSV), porém, preferem traduzir *gunaikas* simplesmente como "mulheres", deixando em aberto a possibilidade de as mulheres serem diaconisas. Como sempre, a tradução de um termo depende do seu uso contextual. Neste caso, infelizmente, o contexto não é suficientemente claro para permitir uma solução dogmática. Muitos associam o texto de 1 Timóteo à referência de Paulo a Febe "a qual serve [gr. *diakonon]"*[18] na igreja" (Rm 16.1). Também neste caso o contexto de Romanos 16 não oferece evidências suficientes para determinar se Febe era diaconisa, ou se Paulo simplesmente estava dizendo que ela detinha um ministério valioso na igreja, qualitativamente semelhante aos serviços desempenhados por outros cristãos.

Quanto aos versículos de Romanos 16 e 1 Timóteo 3, os estudiosos ficam um pouco divididos entre si a respeito da tradução correta. Seja como for, a história da Igreja fornece evidências no sentido de mulheres servirem na função de diaconisas já a partir do século II. Conforme observa

certo estudioso: "O evangelho de Cristo deu às mulheres dos tempos antigos uma nova dignidade, e não somente lhes concedeu igualdade pessoal diante de Deus como também lhes ofereceu uma participação no ministério". [49]

AS ORDENANÇAS DA IGREJA

A seção final deste capítulo estuda uma área que tem sido foco de consideráveis controvérsias na história da doutrina cristã. A maioria dos grupos protestantes concordam 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.[50] (O protestantismo, seguindo os reformadores, tem rejeitado a natureza sacramental de todos os ritos menos os dois originais.) Desde os tempos de Agostinho, muitos têm seguido a opinião de que tanto o batismo quanto a Ceia do Senhor servem como "sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual". O problema não está na prática dos ritos, mas na interpretação do seu significado (por exemplo, o que subentende uma "graça interior e espiritual"?). Estes ritos históricos da fé cristã são normalmente chamados sacramentos ou ordenanças. Alguns empregam os termos de modo intercambiável, ao passo que outros defendem que o entendimento correto das diferenças entre os conceitos é importante para a correta aplicação teológica.

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 num 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 II, 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 *mustêrion* ("mistério"), o que veio a acrescentar uma conotação um tanto reticente, misteriosa, às coisas consideradas "sagradas".[51] Realmente, no decurso dos anos, os sacramentalistas tenderam, uns mais do que os outros, a ver os sacramentos como rituais que transmitem graça espiritual (frequentemente "graça salvífica") a quem deles participa.

O termo "ordenança" também se deriva do latim *(ordo* -"uma fileira", "uma ordem"). Relacionada ao batismo nas águas e à Santa Ceia, a palavra "ordenança" sugere que essas cerimônias sagradas foram instituídas por mandamento, ou "ordem", de Cristo. Ele 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. [52]

Devido, em grande parte, à conotação um tanto mística que acompanha a palavra "sacramento", a maioria dos pentecostais e evangélicos prefere o termo "ordenança" para expressar o seu modo de entender o batismo e a Ceia do Senhor. Já na era da Reforma, alguns levantavam objeções à palavra "sacramentos". Preferiam falar em "sinais" ou "selos" da graça. Tanto Lutero quanto Calvino empregavam o termo "sacramento", mas chamavam a atenção para o fato de que o usavam num sentido teológico diferente da implicação original da palavra em latim. O colega de Lutero, Philipp Melanchthon, preferia empregar o termo *signis* ("sinal").[53] Hoje, alguns que não se consideram "sacramentalistas", ou seja , que não acham que a graça salvífica seja transmitida através dos sacramentos, continuam usando os termos "sacramento" e "ordenança" de modo sinônimo. Devemos interpretar cuidadosamente o sentido do termo de acordo com a relevância e implicações atribuídas à cerimônia pelos participantes. As 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.

O BATISMO NAS ÁGUAS

A ordenança do batismo nas águas tem feito parte da prática cristã desde o início da Igreja. Era tão íntima da vida da Igreja Primitiva, que F. F. Bruce comenta: "A ideia de um cristão não batizado realmente sequer é contemplada no Novo Testamento".[54] 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). Antes do ministério público de Jesus, João Batista enfatizava um "batismo de arrependimento" àqueles que desejassem entrar no prometido Reino de Deus. A despeito de algumas semelhanças com esses vários batismos, o significado e propósito do batismo cristão vai além de todos eles.

Cristo estabeleceu o modelo para o batismo cristão quando Ele mesmo foi batizado por João, no início de seu ministério público (Mt 3.13-17). Posteriormente, ordenou que seus seguidores saíssem pelo mundo, fazendo discípulos, "batizando-os em [gr. *eis* - 'para dentro de'] nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo" (Mt 28.19). Cristo, portanto, instituiu a ordenança do batismo, tanto pelo seu exemplo quanto pelo seu mandamento.

Um propósito importante do batismo nas águas, para os crentes, é que ele simboliza a identificação com Cristo. Os crentes neotestamentários eram batizados "para dentro" (gr. *eis)* do nome do Senhor Jesus (At 8.16), o que indica que estavam sob o senhorio e autoridade soberanos de Cristo. No batismo, o recém-convertido "testifica que estava em Cristo quando Cristo foi condenado pelo pecado, que foi sepultado com Ele e que ressuscitou para a nova vida nEle". O batismo indica que o crente morreu para o velho modo de viver e entrou na "novidade da vida" mediante a redenção em Cristo. O ato do batismo nas águas não leva a efeito essa identificação com Cristo, "mas a pressupõe e a simboliza". O batismo, portanto, simboliza a ocasião em que aquele antes inimigo de Cristo faz "sua rendição final". [55]

O batismo nas águas também significa que os crentes se identificaram com o corpo de Cristo, a Igreja. Os crentes batizados são admitidos na comunidade da fé e, com sua atitude, testificam publicamente diante do mundo sua lealdade a Cristo, juntamente com o povo de Deus. Essa parece ser uma das razões principais por que os crentes neotestamentários eram batizados quase imediatamente após a conversão. Num mundo hostil à fé cristã, era importante que os recém-convertidos tomassem posição lado a lado com os discípulos de Cristo e se envolvessem imediatamente na vida total da comunidade cristã. Talvez um dos motivos por que o batismo com água não ocupa mais lugar de destaque em muitas igrejas seja por estar tão frequentemente separado do ato da conversão. O batismo é mais que ser obediente ao mandamento de Cristo. Relaciona-se com o ato de se tornar seu discípulo. [56]

Historicamente, são três as formas principais de batismo: a imersão, a afusão (derramamento) e a aspersão. A maioria dos estudiosos do Novo Testamento concorda que o significado essencial do verbo *baptizo é* "imergir", ou "submergir". Um dos documentos cristãos mais antigos, fora do Novo Testamento, o Didaquê, registra as primeiras instruções conhecidas que permitem o batismo por outro método que não seja a imersão. Depois de oferecer instruções pormenorizadas para o batismo - deveria ser realizado em "água corrente" ou, caso não houvesse, deveria ser utilizada água fria (e, como derradeira alternativa, água morna); deveria empregar a fórmula trinitariana, etc. - o Didaquê aconselha que, não havendo água suficiente para a imersão, deve-se "derramar água na cabeça três vezes, 'em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo'".[57] A aspersão começou a ser usada já no século III, mormente nos casos de batismos clínicos (para aqueles já próximos da morte e que desejavam o batismo cristão). Embora a imersão seja o modo geralmente aceito entre os evangélicos (inclusive os pentecostais), talvez ocasiões incomuns aconselhem o uso de outro método, como ao se batizar uma pessoa de idade avançada ou fisicamente incapaz. O método jamais deverá tornar-se mais importante que a identificação espiritual com Cristo na sua morte e ressurreição, que é simbolizada pelo batismo.

Uma questão que tem levado a muitas controvérsias, na história do Cristianismo, diz respeito aos candidatos ao batismo. Deve a Igreja batizar os bebês e filhos pequenos dos seus membros, ou somente os que creem, ou seja: os que de modo consciente e racional podem fazer a decisão de aceitar Cristo? Ê uma questão complexa, e boa parte do problema tem sua origem na dúvida entre ser o batismo um sacramento ou uma ordenança. O próprio ato em si mesmo transmite graça (sacramento) ou simboliza a graça já transmitida (ordenança)? Desde os primeiros pais da Igreja,

argumentos têm sido levantados a favor e contra o batismo infantil. No século III, por exemplo, Orígenes asseverou que "a Igreja recebeu uma tradição que ordena batizar até mesmo as criancinhas". Ao mesmo tempo, porém, Tertuliano argumentou contra o batismo de crianças: "Por que a idade da inocência se apressa para obter a remissão dos pecados?" Tertuliano declarou, ainda: "Deixe, portanto, que venham depois de mais crescidos, e então poderão aprender e ser ensinados quando devem vir; deixe-os tornar-se cristãos quando tiverem a capacidade de conhecer a Cristo".[58] A maioria das declarações feitas pelos primeiros pais da igreja sobre a questão não são suficientemente explícitas para determinar com certeza as atitudes da Igreja antiga. Muitos dos argumentos usados pelas duas partes envolvidas são baseados no silêncio e na conjectura.

Desde os tempos medievais, cristãos têm praticado o batismo de crianças. A prática tem sido usualmente justificada por três argumentos principais. O primeiro é a sugestão de ser o batismo de crianças o equivalente neotestamentário da circuncisão do Antigo Testamento. Nesta condição, é considerado um rito de admissão na comunidade pactuai dos crentes e concede aos batizados todos os direitos e bênçãos das promessas da aliança.[59] Embora o paralelo pareça razoável, falta-lhe apoio bíblico sólido. É certo que a Bíblia não está substituindo o batismo pela circuncisão, em Gálatas 6.12-18.

O segundo argumento em apoio ao batismo infantil é o apelo aos batismos de "famílias" na Bíblia, a que Joachim Jeremias chama fórmula *oikos.* Por exemplo: textos como Atos 16.15 (a casa de Lídia) e 16.33 (a casa do carcereiro filipense) e 1 Coríntios 1.16 (a casa de Estéfanas) significam, segundo se infere, que pelo menos algumas dessas famílias incluíam crianças pequenas entre os batizados.[60] De novo, trata-se em grande medida de um argumento do silêncio, baseado mais em conjecturas do que no que é declarado. Poderíamos inferir, com igual probabilidade, que os leitores bíblicos teriam entendido que os batismos de famílias inteiras incluíam somente os que pessoalmente haviam aceitado Cristo como Salvador, pois todos "creram" e todos "se alegraram" (At 16.34).

Um terceiro argumento frequentemente empregado é o do pecado original. A criança nasce com a culpa e precisa do perdão, que vem por meio do batismo. Essa ideia, entretanto, baseia-se em grande parte na teoria de que os seres humanos herdam biologicamente o pecado (por contraste ao pecado a eles imputado de modo representativo) e que o batismo tem o poder de realizar uma espécie de regeneração sacramental. No tocante à remissão do pecado original pelo batismo, Oliver Quick observa, com certa sagacidade: "Pelo menos dentro daquilo que a experiência consegue demonstrar, as tendências pecaminosas ou defeitos espirituais de uma criança batizada e de uma não batizada são bem semelhantes entre si". [61]

Conforme já foi sugerido, a maioria dos que sustentam ser o batismo uma ordenança, e não um sacramento, acredita que o batismo deve ser ministrado apenas aos crentes nascidos de novo. E note-se que até mesmo alguns dos teólogos não-evangélicos de maior destaque no tempos modernos, que geralmente sustentam uma teologia sacramen-talista, também têm rejeitado a prática do batismo infantil.[62] O batismo significa uma grande realidade espiritual (a salvação) que tem revolucionado a vida do crente. Mesmo assim, o símbolo em si mesmo não deve ser elevado ao nível daquela realidade superior.

A CEIA DO SENHOR

A segunda ordenança da Igreja é a Santa Ceia ou Santa Comunhão. Assim como o batismo, esta ordenança tem feito parte do culto cristão desde o ministério terrestre de Cristo, quando Ele próprio instituiu o rito na refeição da Páscoa, na noite em que foi traído. A Ceia do Senhor tem alguns paralelos em outras tradições religiosas (tais como a Páscoa judaica; outras religiões antigas também se valiam de refeições sacramentais para se identificar com suas deidades), mas ela vai muito além quanto ao seu significado e importância.

Seguindo as instruções dadas por Jesus, os cristãos participam da Comunhão em "memória" dEle (Lc 22.19,20; 1 Co 11.24,25). O termo traduzido por "lembrança" (gr. *anamnêsis)* talvez não signifique exatamente o que o leitor está imaginando. Hoje, lembrar-se de alguma coisa é pensar numa ocasião passada. O modo neotestamentário de entender *anamnêsis é* exatamente o inverso: significava "transportar uma ação enterrada no passado, de tal maneira que não se percam a sua

potência e a vitalidade originais, mas sejam trazidas para o momento presente".[63] Semelhante conceito é refletido até mesmo no Antigo Testamento (cf. Dt 16.3; 1 Rs 17.18).

Na Ceia do Senhor, talvez possamos sugerir um tríplice sentido de lembrança: passado, presente e futuro. A Igreja se reúne como um só corpo à mesa do Senhor, relembrando a sua morte. Os próprios elementos usados de modo simbólico na Comunhão representam o derradeiro sacrifício de Cristo, no qual Ele entregou seu corpo e sangue para redimir os pecados do mundo. Existe ainda um sentido bem presente, o convívio espiritual com Cristo à sua mesa. A Igreja vem proclamar não um herói morto, mas um Salvador ressuscitado e vencedor. A expressão: "mesa do Senhor" sugere estar Ele presente como o verdadeiro anfitrião, aquele que transmite o sentido de terem os crentes, nEle, segurança e paz (ver SI 23.5). Finalmente, há um sentido futuro neste relembrar, sendo que a comunhão da qual o crente agora participa com o Senhor não é o ponto final. Neste sentido, a Ceia do Senhor tem uma dimensão escatológica. Ao participarmos dela, antecipamos a alegria pela sua segunda vinda e pela reunião da Igreja com Ele para toda a eternidade (cf. Mc 14.25; 1 Co 11.26).

A comunhão com Cristo também denota comunhão com o sçu corpo, a Igreja. O relacionamento vertical entre os crentes e o Senhor é complementado pela comunhão horizontal de uns com os outros. Amar a Deus está vitalmente associado com o amar ao nosso próximo (ver Mt 22.37-39). Uma comunhão tão perfeita com os nossos irmãos e irmãs em Cristo exige o rompimento de todas as barreiras (sociais, econômicas, culturais, etc.) e o ajustamento de qualquer detalhe que tenda a destruir a verdadeira união. Somente assim a Igreja poderá genuinamente participar (ou ter *koinõnia)* do corpo e sangue do Senhor e ser verdadeiramente um só corpo (1 Co 10.16,17). Esta verdade é vividamente ressaltada por Paulo, em 1 Coríntios 11.17-34. Uma ênfase importante do apóstolo nessa passagem é o exame que os crentes devem fazer da sua conduta e motivos espirituais antes de participar da Ceia do Senhor - levando em conta sua atitude para com o próprio Senhor e também para com os demais membros do corpo de Cristo. [64]

Por ser a Ceia do Senhor uma verdadeira comunhão de crentes, a maioria das igrejas, nas tradições pentecostais e evangélicas, praticam a comunhão aberta. Significa que todos os crentes nascidos de novo, independente das suas diferenças menos relevantes, estão convidados a se reunir com os santos em comunhão com o Senhor à sua mesa.

Embora a maioria dos crentes concorde que o Senhor está presente à sua mesa, sua presença é interpretada de diferentes maneiras. A maioria dos cristãos harmoniza seus pontos de vista sobre este assunto com uma entre estas quatro tradições: católica romana, luterana, zuingliana e calvinista (reformada). Cada uma destas será considerada resumidamente.

A doutrina católica romana, oficialmente adotada no Quarto Concílio Laterano (1215) e reafirmada no Concílio de Trento (1551), é chamada transubstanciação. Este posicionamento teológico ensina que, quando o sacerdote abençoa e consagra os elementos - o pão e o vinho - ocorre uma mudança metafísica, de modo que o pão é transformado no corpo de Cristo, e o vinho, no seu sangue. O termo "metafísica" é usado porque a Igreja Católica ensina que características como a aparência e o sabor dos elementos (ou os "acidentes") permanecem os mesmos, mas que a essência interior, a substância metafísica, foi transformada. Fazem uma interpretação muito literal das palavras de Jesus: "Isto é o meu corpo... Isto é o meu sangue" (Mc 14.22-24), os católicos acreditam que a totalidade de Cristo está plenamente presente dentro da substância dos elementos. Como consequência, aquele que participa da hóstia consagrada está recebendo expiação dos pecados venais, ou seja: dos pecados perdoáveis (por contraste aos pecados mortais).

Uma segunda posição teológica provém dos ensinos de Martinho Lutero. Celebrando sua primeira missa como jovem sacerdote católico, Lutero chegou às palavras que proclamavam que um novo sacrifício de Cristo estava sendo apresentado: "Oferecemos a Ti, o Deus vivo, verdadeiro e eterno". Lutero, segundo suas próprias palavras, ficou totalmente estupefato e aterrorizado... Quem sou eu, para levantar meus olhos à Majestade divina, ou erguer minhas mãos contra Ele?... será que eu, um mísero pigmeu, vou dizer: "Quero isso, peço aquilo? Pois eu sou pó e cinzas, e cheio de pecado, e estou falando ao Deus vivo, verdadeiro e eterno.[65]

Reconhecendo que nenhum ser humano tem o poder sacerdotal para levar a efeito á mudança do pão e do vinho para o corpo e o sangue de Cristo, Lutero estava a caminho de um rompimento

final com a Igreja Católica Romana, juntamente com sua doutrina da transubstanciação. Embora Ijutero rejeitasse outras facetas da doutrina católica a respeito da Ceia do Senhor, não rejeitou totalmente a ideia de que o corpo e sangue de Cristo estivessem presentes. Lutero ensinava que o corpo e o sangue de Cristo estão "com, dentro de e abaixo de" os elementos do pão e do vinho, doutrina esta que posteriormente veio a ser chamada consubstanciação. Talvez possamos dizer que esta teoria, assim como a doutrina católica da transubstanciação, continua sendo altamente sacramental e ainda entende por demais literalmente as palavras figuradas de Cristo a respeito do seu corpo e sangue.

Um contemporâneo de Lutero que divergia dele na questão da presença de Cristo na Comunhão era Ulrich Zuínglio. A posição zuingliana é mais conhecida hoje como teoria memorial. Enfatiza que a Comunhão é um rito que comemora a morte do Senhor e a sua eficácia para o crente. Neste sentido é um sinal que aponta de volta para o Calvário. Zuínglio rejeitava qualquer noção da presença física de Cristo à sua mesa (quer transformada nos elementos, quer junto com os elementos). Ensinava, pelo contrário, que Cristo estava espiritualmente presente para os da fé. Muitos dos seguidores de Zuínglio eram tão fervorosos na sua rejeição à ideia da presença física de Cristo que, com efeito, repudiavam até mesmo a ideia de Cristo estar espiritualmente presente no culto da Comunhão. Por essa razão, muitos seguidores desse conceito tendem a ressaltar que a Ceia do Senhor é uma cerimônia comemorativa na qual o crente relembra a obra de Cristo na expiação.

A quarta opinião teológica principal a respeito da Ceia do Senhor é a calvinista, ou reformada. Assim como Zuínglio, João Calvino rejeitava totalmente a ideia de Cristo estar fisicamente presente nos elementos ou com eles. Mais que Zuínglio, porém, Calvino enfatizava grandemente a presença espiritual de Cristo à sua mesa. Entendia que se tratava de uma presença dinâmica (semelhante ao significado do termo grego *anamnêsis)* mediante o poder do Espírito Santo. A opinião teológica reformada ressalta que a eficácia da morte sacrificial de Cristo é aplicada e tornada relevante ao crente que participa da Comunhão com uma atitude de fé e confiança em Cristo.

Além dessas quatro opiniões concernentes à Ceia do Senhor, muitas modificações e combinações entre elas são sustentadas pelos cristãos contemporâneos. Esse fato fica especialmente evidente dentro dos movimentos pentecostais e carismáticos. O entendimento teológico de muitos dos seus membros tem sido grandemente influenciado pela antiga associação com organizações eclesiásticas mais tradicionais ou litúrgicas. E provável que a maioria dos pentecostais se sinta teologicamente mais à vontade com as posições expressas por zuinglianos ou reformados. Seja como for, todos os cristãos hoje devem levar a sério a ênfase e a instrução bíblicas sobre as duas ordenanças - o batismo nas águas e a Ceia do Senhor - e regozijar-se porque o seu significado continua sendo tão relevante e aplicável como o era para a Igreja do Novo Testamento.

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. Defina a relevância do termo *ekklêsia.* Você acha que o significado desse termo descreve com exatidão a Igreja, moderna? Por quê?
2. Explique as semelhanças e as diferenças entre a igreja local e a visível e a Igreja universal e a invisível. Quando descrevemos a Igreja universal, por que é importante distinguir entre o termo "universal" e os termos correlatos, "ecumênica" e "católica"?
3. De quais maneiras a Igreja é semelhante ao Reino de Deus? Em que é diferente?
4. Faça "um breve resumo da história da Igreja, desde os tempos do Novo Testamento em diante, passando pelo período patrístico, pela Idade Média e pelos períodos da Reforma e pós-Reforma.

De quais maneiras relevantes a Igreja tem-se alterado ou se mantido a mesma, no decurso de sua história?

5. A figura bíblica do corpo de Cristo sugere que a Igreja é uma "unidade na diversidade". O que significa isso? Cite alguns exemplos de como isso pode ser visto na sua própria igreja local.
6. Explique o significado dos seguintes nomes do povo de Deus usados no Novo Testamento: eleitos, santos, crentes, irmãos, discípulos.
7. Descreva resumidamente as facetas principais dos três tipos básicos de governo eclesiástico. Descreva no mínimo um aspecto positivo e um negativo de cada tipo. Qual forma de governo você prefere, e por quê?
8. Quatro aspectos primários da missão ou propósito da Igreja foram considerados neste capítulo. Pela sua própria experiência, você acha que sua igreja se envolve de modo adequado nessas quatro áreas de missão? Há outras áreas que você acha devem ser acrescentadas a essas quatro?
9. É aceitável batizar bebês e crianças pequenas nas águas? A liderança eclesiástica local deve recusar os elementos da Ceia do Senhor àqueles que não são salvos? Cite razões para sua posição teológica sobre essas duas questões.

CAPÍTULO DEZESSETE

A Missão da Igreja

Byron D. Klaus

Qualquer debate a respeito da missão da Igreja leva-nos a considerar os alicerces nos quais acha-se edificada a sua identidade. Os pentecostais certamente tornaram-se notórios pelo fervor de sua reação à missão redentora que nos confiou o Senhor Jesus Cristo. Mesmo assim, cada geração deve ter a sua própria apreciação da missão e propósitos nos quais centralizam-se a sua identidade. [1]

Nosso conceito da Igreja e de sua missão encontra-se profundamente arraigado à nossa experiência com Cristo e com o Espírito Santo. Sugerir que nos esquivemos dessa influência para, simplesmente, teorizarmos a respeito da Igreja e de sua missão, implica na remoção da parte essencial de nossa vocação. Embora algumas tradições religiosas considerem o Movimento Pentecostal como basicamente centralizado nas experiências, não devemos permitir que isso lance dúvidas à obra soberana de Deus reintroduzida no século XX. O Espírito tem, graciosamente, permitido que o nosso movimento sirva de testemunho do revestimento de poder necessário à Igreja ser o meio de levar a efeito a missão redentora que nos confiou Deus. [2]

A MISSÃO DA IGREJA SEGUNDO A BÍBLIA

Embora os temas do Pentecostes e da missão da Igreja sejam importantes à nossa reflexão, a compreensão bíblica torna-se indispensável. Desde a Criação até à Consumação, a Bíblia registra a reconciliação como o aspecto fundamental do caráter divino. A missão de Deus, que é reconciliar consigo mesmo a humanidade, segundo os registros autorizados das Escrituras, revela a origem de nossa motivação suprema quanto à missão da Igreja.

ALICERCES NO ANTIGO TESTAMENTO

O Antigo Testamento oferece-nos as figuras iniciais dos esforços de Deus em redimir um povo que lhe refletisse a glória. A história primitiva do povo de Deus está fixada no contexto de "as nações" (Gn 12.3; 22.17). Esse fato tem profunda relevância para o desdobramento da intenção de Deus: a redenção da humanidade. [3]

Gênesis 1.26-28 revela que a humanidade foi criada à imagem de Deus. Embora esse fato requeira explicações consideráveis, dois elementos fazem-se fundamentais: (1) Fomos criados para ter comunhão com Deus. (2) Temos a responsabilidade, pelo fato de termos sido criados à sua imagem, de manter esse relacionamento com Deus. A totalidade da raça humana compartilha de uma origem e dignidade comuns em virtudes de suas raízes também comuns. Jamais poderemos contemplar o mundo sem vermos a Deus como o Deus de toda a humanidade. Estamos sujeitos a Deus, e vivemos na esfera de sua atividade redentora. [4]

O Gênesis (capítulos 1-11) registra os inícios da História; o Apocalipse, a sua culminação. O caráter redentivo de Deus permeia o tema da salvação, tema este que abre caminho pelas complexidades da História, e que terá como auge a redenção de um número incontável de pessoas de cada "tribo e língua" reunidas em derredor do trono divino (Ap 5.9,10; 7.9-17). No relato da família de Abraão, vemos o início do escopo mundial da redenção (Gn 12.1-3). Não foi para excluir o restante da humanidade que Deus escolheu um homem ou um povo. Pelo contrário: Abraão e Israel foram escolhidos para que canalizassem as bênçãos divinas a todos os povos da terra (Gn 12.3).[5] Deus foi lidando com Abraão e com Israel a fim de exprimir suas reivindicações redentoras sobre todas as nações. [6]

Israel, como o povo de Deus no Antigo Testamento, tinha um triste histórico: esquecer-se do propósito para o qual fora escolhido por Deus. Seu orgulho veio a ser causa de muitas tragédias. Deus usava continuamente os profetas, inspirados pelo Espírito Santo, para lembrar ao povo de que sua identidade era de "luz para todas as nações" (Is 49.6). Êxodo 19.4-6 retrata como Deus salvou a Israel do Egito. O Senhor era, para com Israel, como se fosse uma águia vigiando seus filhotes no aprendizado do vôo. Israel era "propriedade peculiar" de Deus. A terra inteira era do Senhor, mas Israel devia ser "reino sacerdotal e povo santo". Santo no sentido de ser separado para Deus, a fim de cumprir o seu propósito de abençoar a todas as nações.

Num trecho paralelo (Dt 7.6-8), Deus induziu a seu povo a lembrar-se de que não mereciam essa condição por sua própria grandeza qualitativa ou quantitativa. Eram sua possessão preciosa pela sua própria escolha e graça, e porque Ele é amor. Como povo santo de Deus, deviam refletir-lhe o amor. Por isso, tornou-os um "reino sacerdotal". Nesse trecho, Deus estava fazendo seu povo lembrar-se de sua missão. Israel devia funcionar como intermediário entre as nações e Deus. Como "nação santa", teria de se dedicar completamente aos propósitos para os quais foram escolhidos e colocados. Sua identidade não tinha outra fonte senão o amor de Deus,.e seu propósito não tinha outra origem senão aquela definida pelo Senhor.[7]

Outro trecho do Antigo Testamento oferece-nos uma perspectiva clara acerca da intenção de Deus para o seu povo. O Salmo 67 é um cântico missionário; uma oração para que Deus abençoe o seu povo. As bênçãos divinas sobre os israelitas demonstrariam às nações que Ele é gracioso. Sua salvação seria então conhecida, e todas as nações da terra participariam de seu louvor jubiloso. Esse salmo era cantado regularmente em conexão com a bênção sacerdotal (Nm 6.24-26). Vemos aqui uma mensagem tanto ao povo de Deus no Antigo Testamento, quanto à Igreja: Deus entrega ao seu povo o papel central na tarefa mediadora de proclamar e demonstrar às nações o seu nome (ou seja: o seu caráter) e a sua salvação.

O povo de Deus é convocado (1) para proclamar às nações o seu plano (Gn 12.3); (2) para participar do seu sacerdócio como agentes de bênção para o mundo (Ex 19; Dt 7); e (3) demonstrar o seu propósito a todos os povos (SI 67). [8]

O **SERVO DO SENHOR**

A missão redentora de Deus, vista mais claramente em Jesus Cristo, deve ser examinada dentro do fundo histórico do que Deus já estava fazendo durante o período veterotestamentário. Esse fato é ressaltado nitidamente em Isaías 49.3-6. No v. 3, o Servo é chamado Israel, mas não pode haver referência à nação de Israel, pois o propósito de Deus é usar o Servo para trazer a restauração ao *próprio* Israel (v. 5).[9] Deus declara ao Servo: "Também te dei para luz dos gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra" (v. 6). O Espírito Santo pairava sobre Simeão quando este tomou o Menino Jesus nos braços, e louvou a Deus por Ele haver cumprido Isaías 49.6 (Lc 2.25-32). Jesus passou a comissão adiante aos seus seguidores em Lucas 24.47,48 e Atos 1.8, com o mandamento adicional de esperar a promessa do Pai: o poder do alto. O mesmo versículo (Is 49.6) oferece mais motivos para a salvação dos gentios (At 28.28).

A encarnação de Cristo, portanto, demonstrou, na carne humana, o caráter reconciliador de Deus. Ele, na sua graça soberana, procura restaurar a sua criação* a si mesmo. A identidade e a missão da Igreja acham-se arraigadas na pessoa de Jesus Cristo e naquilo que Deus tem realizado através dEle. Ao buscarmos entender a Igreja e a sua missão, devemos sempre voltar à missão redentora tão claramente articulada e exemplificada pelo Unigénito de Deus - Jesus Cristo. [10]

Em Jesus Cristo, vemos o testemunho mais fundamental do Reino de Deus. Este estava personificado em Jesus, conforme vemos no seu ministério e milagres. Sua vida, morte e ressurreição garantem-nos que, quando Ele vier de novo, esmagará a soberba que tem destruído a harmonia entre as nações bem como entre as pessoas. Em Jesus, vemos o poder de Deus que um dia neutralizará o governo humano, e encherá o mundo com um reino de justiça.[11] O reino, ou governo de Deus, através da vida e ministério de Jesus, revelou o poder para destruir o domínio sufocante que o pecado tem sobre a humanidade. Essa é a base da missão global da Igreja na era presente. [12]

A proclamação feita por Jesus das boas-novas do Reino deve ser entendida em termos da aliança com Abraão, cujas condições declaravam o propósito de Deus: abençoar a todos os povos

da terra (Gn 12.3).[13] Jesus não deixou dúvidas quanto ao Reino de Deus já ter entrado na História, embora sua derradeira consumação ainda esteja no futuro (Mt 24.14). Porque esse reino já está manifestado à destra do trono do Pai, onde Jesus está agora exaltado, e intercede por nós (At 2.33,34; Ef 1.20-22; Hb 7.25; 1 Jo 2.1) e de onde "tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vós agora vedes e ouvis" (At 2.33), a Igreja pode avançar com confiança. O testemunho autorizado do ministério terrestre de Cristo, registrado nos evangelhos, ajuda-nos a compreender onde acharemos o nosso propósito, e como devemos oferecer o nosso serviço no cumprimento da missão que nos confiou Cristo.

E essencial, para entendermos a natureza da Igreja e de sua missão, tomar consciência de que qualquer tentativa de se ministrar em nome de Jesus deve reduplicar seu ministério no seu propósito, caráter e poder. Nosso ministério é legítimo somente se representar de modo verídico o ministério de Cristo. Qualquer esforço que tenha por alvo o ministério de Cristo, deve refletir a solicitude do Salvador pela redenção eterna da humanidade. Cristo anda em nosso meio com a firme intenção de ministrar aos perdidos, aos quebrantados, aos cativos e aos oprimidos deste mundo. Ser cristão é perguntar onde Cristo está operando e como poderemos participar de sua obra. Esse propósito eterno é a única causa que merece a nossa filiação, e em direção da qual vale a pena levar o povo de Deus. [14]

ALICERCES NEOTESTAMENTÁRIOS

O Novo Testamento registra o testemunho, não somente do ministério terrestre de Cristo, como também do aparecimento da Igreja como a expressão mais plena do povo de Deus. São numerosos os temas que se acham nas Escrituras que, de maneira bastante clara, fornecem as bases adequadas para qualquer tentativa séria de reflexão teológica sobre a missão da Igreja. Vários textos fundamentais ajudam-nos a compreender devidamente o assunto.

O mandato para as missões acha-se em cada evangelho e em Atos dos Apóstolos. Porque toda a autoridade nos céus e na terra foi entregue a Jesus: "Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei. E eu estarei sempre com vocês, até ao fim dos tempos" (Mt 28.18-20 [NIV]).

"Vão" (gr. *poreuthentes)* não é um imperativo. Significa, literalmente, "tendo ido". Jesus toma por certo que os crentes irão, quer por vocação, por lazer, ou por perseguição. O único imperativo nesse trecho bíblico é "façam discípulos" (gr. *mathêteusate),* que inclui batizá-los e ensiná-los continuamente.

Marcos 16.15 também registra esse mandamento: "Tendo ido por todo o mundo, proclamem [anunciem, declarem e demonstrem] as boas novas a toda a criação" (tradução literal).

Lucas 24-45 narra como Jesus abriu a mente dos seus seguidores "para compreenderem as Escrituras". Em seguida, declara-lhes: "Assim está escrito, e assim convinha que o Cristo padecesse e, ao terceiro dia, ressuscitasse dos mortos; e, em seu nome, se pregasse o arrependimento e a remissão dos pecados, em todas as nações, começando por Jerusalém" (Lc 24.46,47). Deviam esperar, contudo, até que Jesus enviasse o que o Pai lhes prometera, até serem "revestidos de poder do alto" (Lc 24.49).

Jesus também disse que, "quando ele (o Espírito Santo) vier, convencerá o mundo do pecado, e da justiça, e do juízo" (Jo 16.8). E, posteriormente, quando os discípulos viram o Senhor ressuscitado, receberam dEle esta comissão: "Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio a vós" (Jo 20.21). Mas não teriam de ir com as próprias forças. As palavras de Jesus antes de sua ascensão confirmaram que o mandato deve ser levado a efeito no poder do Espírito (At 1.8). O Espírito, através deles, faria o trabalho da convicção e do convencimento do mundo.

Posteriormente, o apóstolo Paulo ofereceu um quadro de como a Igreja deve compreender a si mesma e à sua missão (2 Co 5.17-20). O v. 17 declara que o governo de Cristo veio em grande poder a fim de abrir uma era de vitória e reconciliação. Os vv. 18-20 deixam bem claro que a vitória de Cristo, agora, será tornada tangível pelos crentes que são chamados "embaixadores de Cristo". Paulo retrata a Igreja cujos membros, pelas suas ações, demonstram diante do mundo o que significa ser reconciliado com Deus. O apóstolo quer que haja uma Igreja que, mediante a sua

vida coletiva, demonstre ao mundo o caráter de Deus, o Deus da reconciliação. De modo confiante e ousado, como embaixadores de Cristo, devemos fazer um apelo à humanidade para que se reconcilie com Deus. Nossa missão como Igreja descobre a sua razão de ser ao compartilhar, com um mundo moribundo, um Deus cujo propósito é "ter um povo separado do meio de todos os povos". [15]

A Epístola aos Efésios retrata uma Igreja que centraliza sua atenção nas missões. Acaba com qualquer tentativa de se conceber a missão da Igreja como um mero programa, ou seja: a ideia de que as missões nacionais e estrangeiras devem receber uma ênfase meramente simbólica, sem prioridade sobre números ou programas. Efésios retrata uma nova comunidade de pessoas que refletem o governo do seu Rei vitorioso em todos os aspectos do seu relacionamento. Essa comunidade não é deixada em dúvidas sobre o que seus membros podem e devem fazer (Ef 1.9,10). Estão unidos na identidade que o próprio Senhor Jesus dá à comunidade. Seu interesse primário é o único grande propósito: a continuação da missão reconciliadora de Cristo, que a Igreja, revestida de poder, deve levar adiante. [16]

Paulo ressalta o fato de que todas as nossas considerações a respeito da Igreja e de sua missão não são meras abstrações, nem simples assuntos a serem estudados ou debatidos. A Igreja é uma comunidade visível que reflete a missão de um Deus reconciliador. A Igreja deve ser a "hermenêutica do Evangelho", o lugar onde as pessoas poderão ver o Evangelho retratado em cores vivas (2 Co 3.3). Como o Evangelho pode ser suficientemente fidedigno e poderoso a ponto de levar as pessoas a crerem que um homem pendurado na cruz realmente tem a derradeira palavra nos assuntos humanos? Sem dúvida, a única resposta, a única hermenêutica, é uma congregação que crê nisso e que vive à altura de sua fé (Fp 2.15,16). Isso quer dizer: somente uma igreja ativa na missão pode dar a razão adequada para a necessidade da reconciliação que o mundo está pedindo aos brados sem ter consciência disso. [17]

A Primeira Epístola de Pedro faz da Igreja um tema de destaque. No segundo capítulo, Pedro cita livremente dois temas do Antigo Testamento e os aplica à Igreja. Nos vv. 9 e 10 refere-se aos textos de Deuteronômio e Êxodo que já receberam um breve estudo neste capítulo. A Igreja deve ser uma demonstração coletiva da reconciliação, ou seja: um sacerdócio real. A Igreja é um povo santo, separado para uma missão bem definida. Os crentes declaram as boas-novas de que Deus os redimiu das trevas da autodestruição e do domínio de Satanás. Agora se acham na luz divina que revela a sua identidade e propósito como o povo de Deus. Pedro, nesses versículos, sintetiza seu conceito da Igreja e de sua missão. A missão da Igreja baseia-se na missão de Deus para reconciliar a humanidade consigo mesmo. A Igreja declara entre todos os povos o que Deus tem feito em Jesus Cristo. Pedro parece estar relembrando a admoestação do Salmo 96.3: "Anunciai entre as nações a sua glória; entre todos os povos, as suas maravilhas".[18]

Claramente, o Novo Testamento retrata uma comunidade revestida pelo poder do Espírito a fim de continuar a missão divina da reconciliação. Com Cristo e o Espírito, a Igreja já começou sua existência como o povo de Deus, não somente tendo suas raízes no passado, mas também, e do modo mais importante, enfocando o futuro. Essa última dimensão dá um senso de confiança e de coragem ao povo de Deus ao viver a *koinõnia* ("comunhão", "convívio", "parceria") do Espírito e ao dar poderoso testemunho das boas-novas de Jesus Cristo ao mundo inteiro. [19]

PODER PARA A MISSÃO

Para o cristão realmente entender o que ele realmente é, faz-se indispensável a afirmação de que a missão da reconciliação, revestida pelo poder do Espírito Santo, fornece a essência de nossa identidade: Somos um povo vocacionado e revestido pelo poder do alto (At 1.8) para sermos cooperadores de Cristo na sua missão redentora. A partir daí, o que significa ser um pentecostal está pelo menos parcialmente incorporado à avaliação da natureza e do resultado do batismo no Espírito Santo conforme registrado em Atos 2. Os pentecostais têm afirmado historicamente que esse dom, prometido a todos os crentes, é o poder para a missão.[20] Os pentecostais recebem esse nome, disse o missiólogo pentecostal Melvin Hodges, porque acreditam que o Espírito Santo virá aos crentes nos tempos atuais assim como veio aos discípulos no Dia de Pentecostes. Um encontro desse tipo resulta na presença poderosa do Espírito que passa a assumir a liderança. O resultado

também inclui manifestações evidentes do seu poder para redimir e para levar a efeito a missão de Deus. [21]

A **RELEVÂNCIA DO PENTECOSTALISMO**

No Dia de Pentecostes, Jesus concedeu aos discípulos o dom do Espírito. O prometido derramamento do Espírito sobre os que o esperavam, deu-lhes a possibilidade de continuarem a fazer e a ensinar as coisas "que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar" (At 1.1,2). O dom do Espírito sugere que os crentes foram revestidos, no Dia de Pentecostes, com a mesma unção que Jesus recebera para executar a sua missão. O revestimento de poder infundiu confiança nos 120 e nos que iam sendo acrescentados diariamente à Igreja. Não seriam deixados a cumprir a tarefa por conta própria. O Pentecostes, portanto, fazia parte essencial de como a Igreja passou a compreender a si mesma e ao seu propósito. Dois mil anos mais tarde, o Pentecostes continua sendo vital para a Igreja compreender a si mesma. Devemos buscar sempre e continuamente mais esclarecimento a respeito. [22]

No Dia de Pentecostes, passou a existir uma comunidade carismática como a residência primária do governo de Deus. Os crentes podiam ir adiante na sua declaração do Reino, porque o Cristo reinante chegara a todos eles mediante o Espírito. Agora, passariam a ser testemunhas do governo de Cristo, e ressaltariam com palavras e ações o caráter e o poder autorizados do Rei. "O Pentecostes é Deus quem se oferece a si mesmo, de modo totalmente adequado aos seus filhos, sendo que isso foi possibilitado pela obra redentora do seu Filho Jesus Cristo. O Pentecostes é a chamada de Deus aos seus filhos para serem purificados interiormente, e para serem revestidos de poder para testemunhar". A vinda do Espírito foi a primeira prestação do Reino e testemunha da realidade deste. Foi, também, testemunha da continuação da missão redentora de Deus, que é levada adiante até "às regiões além" com fervor incansável, obra esta que é sustentada pela distribuição dos dons. [23]

Conforme foi declarado antes, o Pentecostes é crucial para os pentecostais entenderem a sua existência. Não somente é um evento de relevância na História da Salvação, como também fornece implicações profundas para um debate sobre a Igreja e sua missão. Esse dom está vinculado à formação da missão da Igreja para proclamar as boas-novas, e também à sua missão para criar padrões de testemunho de vidas transformadas. [24]

O **MODO DE LUCAS ENTENDER A MISSÃO**

O modo de Lucas elaborar essa conexão crucial entre o batismo no Espírito e a eficácia da missão da Igreja pode ser visto no mútuo relacionamento de pelo menos três textos em Lucas e Atos. Lucas 24-49 oferece uma perspectiva missionária no seu enfoque da necessidade de poder para a tarefa que a Igreja tem diante de si: "E eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai; ficai, porém, na cidade de Jerusalém, até que do alto sejais revestidos de poder". O tema de revestimento de poder para a missão é retomado em Atos 1.8, onde Jesus, imediatamente antes de subir ao Pai, reafirma aos discípulos: "Mas recebereis a virtude 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 aos confins da terra". Essa promessa foi cumprida no Dia de Pentecostes, conforme se vê registrado em Atos 2. O batismo no Espírito Santo, com sua manifestação exterior do falar noutras línguas, é vital para o cumprimento da promessa que aparece em todos esses textos.

As palavras inspiradas de Pedro que seguiram o derramamento pentecostal demonstram que ele recebeu um esclarecimento relevante da missão que Cristo veio introduzir. Falando pelo Espírito, Pedro identificou as implicações apostólicas na profecia do antigo profeta Joel. O apóstolo viu claramente a vinda do Espírito no Dia de Pentecostes como uma confirmação de que já tinham chegado os "últimos dias" (At 2.14-21). Isto quer dizer que a Era da Igreja, a era do Espírito, é a última era antes da volta de Cristo para estabelecer seu reino na terra. Não haverá nenhuma outra era antes do Milênio. Pedro explicou, ainda, que a vinda do Espírito deixou claro que a obra de Cristo era vitoriosa, e que sua posição como Senhor e Cristo era garantida (At 2.34-36). [25]

Pedro passou, então, a experimentar um resultado surpreendente do revestimento de poder mediante o batismo no Espírito: tornou-se porta-voz do Espírito Santo para proclamar as boas-novas do perdão mediante Jesus Cristo, e fez um apelo aos ouvintes para que se reconciliassem com Deus. Ao mesmo tempo, Pedro levou os ouvintes a entender que uma resposta obediente à mensagem da reconciliação resulta em sua imediata integração à comunidade que demonstra vividamente, através de uma nova ordem redentora, o que significa ser reconciliado com Deus (At 2.37-40). O restante do capítulo dois oferece um pequeno relance da primeira igreja. Vemos como os crentes procuravam concretizar a chamada envolvida no batismo pentecostal para serem uma comunidade nascida do Espírito e comissionada a testemunhar por meio do Espírito de Cristo.

Uma teologia pentecostal da missão da Igreja deve levar a sério o fato de o batismo no Espírito ser uma promessa cumprida. A linha de argumento seguida pela totalidade de Atos dos Apóstolos demonstra a natureza do papel do Espírito no plano de Deus para a redenção. A estrutura em Atos demonstra que esse revestimento de poder tem a intenção de levar o povo de Deus a atravessar terrenos geográficos e culturais com as boas-novas do Evangelho. A Igreja irrompe da miopia do povo de Deus no Antigo Testamento, e começa a refletir a natureza universal do plano eterno de Deus para a redenção. [26]

O revestimento do poder pentecostal possibilita as várias expressões de ministério que aparecem em Atos. O Espírito Santo é o dirigente da missão. Não somente o Espírito capacita as pessoas a testemunhar, como também dirige quando e onde esse testemunho deve ser dado.

Vastas fronteiras culturais foram atravessadas quando o Evangelho avançou além das fronteiras de Jerusalém (At 8). Os cristãos que saíram de Jerusalém proclamavam o Evangelho "por toda parte" (v. 4). Os vv. 5-8 registram como Filipe anunciou o Evangelho aos samaritanos, bem como os poderosos encontros resultantes em que o Evangelho triunfou e trouxe "grande alegria".

Atos 10 demonstra como a Igreja foi levada a reconhecer que os gentios deviam ser incluídos no Reino de Deus. A Igreja deve abranger todos os povos, e dar testemunho ativo do fato de que o Evangelho é para todas as nações. A visitação angelical e os sonhos também parecem indicar que o sobrenatural pode, na realidade, ter sido bem normal nesse plano de Deus para a redenção, conforme Ele o tornava conhecido aos gentios.

Atos 11.19-26 revela que numerosos gentios foram acolhidos na igreja em Antioquia. Barnabé foi designado a ajudá-los, e avaliou essa igreja crescente como legítima. O resultado foi uma autêntica igreja multicultural que concretizava dois fatos: o Evangelho devia ser pregado com poder até aos "confins da terra", e aqueles que o ouviam deviam corresponder com uma mudança genuína na maneira de viver e nos seus mútuos relacionamentos. O fato de que "em Antioquia, foram os discípulos, pela primeira vez, chamados cristãos" (v. 26), demonstra que outras pessoas reconheciam tal transformação em suas vidas.

Esse testemunho incomparável do movimento poderoso do Evangelho através das fronteiras culturais e geográficas produziu muito fruto quando Antioquia veio a tornar-se uma igreja internacional, multicultural e missionária. Atos 13.2,3 registra seu processo de selecionamento e confirmação, quando enviou seus primeiros missionários, Paulo e Barnabé. Atos 13.4 demonstra que o Espírito Santo, além de instigar a igreja em Antioquia a enviar esses missionários, também lhes determinou os alvos a serem alcançados. Semelhantes atividades missionárias, guiadas pelo Espírito Santo, continuavam a avançar em círculos cada vez maiores, ultrapassando barreiras culturais. Atos 15 narra a orientação do Espírito Santo no sentido de afirmar que o Evangelho de Cristo abrange a todos, e que não é exclusivamente judaico. A decisão da conferência em Jerusalém, orientada pelo Espírito, levou Paulo, Barnabé e outros a atravessar barreiras ainda maiores.

Nos capítulos subsequentes de Atos dos Apóstolos, Lucas continua seu mapeamento do plano redentor de Deus, levado a efeito pelo Espírito Santo através dos homens revestidos pelo seu poder. Lucas enfatiza com clareza o fato de que esses apóstolos e crentes, descritos em Atos dos Apóstolos, recebiam poder e orientação do Espírito de modo bem semelhante a Jesus quando de seu ministério terreno. [27]

A maneira de Lucas tirar um paralelo entre o batismo no Espírito Santo e o revestimento de poder para a missão da Igreja pode ser resumida de modo sucinto: "A glossolalia, como parte integrante da experiência do batismo no Espírito em Atos 2, representava uma participação verbal no revestimento do poder do Espírito e... no poder criador do Espírito para dar início à ordem de vida redentora de Cristo Jesus". [28]

Em Atos 10 e 19, essa experiência também é mencionada explicitamente, e é subentendida em vários outros casos (At 4 e At 8). Faz parte crucial da teologia de Atos ligar o falar noutras línguas ao poder do Espírito para admitir uma pessoa e um grupo como testemunhas, participando individual e coletivamente na missão redentora de Jesus Cristo.

Em Atos 11.17 e 15.8, Pedro relata o fato de que a inclusão dos gentios na comunidade redentora está ligada a uma experiência comum no batismo no Espírito. Quando declara que Deus "lhes deu testemunho, dando-lhes o Espírito Santo, assim como também a nós" (15.8), coloca categoricamente o batismo no Espírito dentro da intenção do derramamento no Dia do Pentecostes. Em essência, diz a todos aqueles que ouvem a narração daquele dia tão importante na casa de Cornélio, que o batismo no Espírito Santo com a evidência do falar noutras línguas é parte integrante daquele encontro espiritual com Deus. Esse encontro assinala claramente o senhorio de Cristo: Ele está no comando de tudo. Evidencia a sua autoridade ao criar em" nós uma nova língua, demonstrando, assim, que Ele não somente é o Criador como também o Recriador. Ele é o Deus que está incorporando alguns de cada tribo e língua e povo e nação no seu reino, e as portas do hades não poderão prevalecer contra semelhante esforço (Mt 16.18; Ap 5.9). O mesmo encontro com Jesus Cristo, hoje, dá-nos poder para testemunhar da mensagem do Reino, e para participar de modo criativo da comunidade da redenção que conclama o mundo a reconciliar-se com Deus (2 Co 5.20). [29]

Concluindo: várias questões devem ser reiteradas no tocante à importância do Pentecoste para o desenvolvimento de uma teologia da Igreja e de missões. A conexão entre o batismo no Espírito dado no Dia de Pentecostes e nosso entendimento e implementação da missão da Igreja é estreita e intrínseca. "O Pentecoste significa que a vida eterna e sobrenatural do próprio Deus transbordou sobre a Igreja, e que o mesmo Deus, no seu ser e poder, estava presente no seu meio". [30]

O revestimento de poder, que está presente no batismo no Espírito Santo, visa levar o povo de Deus a atravessar fronteiras geográficas e culturais com as boas-novas do Evangelho. "A missão da Igreja é a continuação da missão de Jesus Cristo". Assim como o Espírito Santo foi dado a Jesus para o cumprimento de sua missão (Lc 3.22), assim também o Espírito é dado aos seus discípulos (At 1.8; 2.4) para continuar essa mesma missão (de reconciliação) - e isso de modo carismático. [31]

A CONEXÃO GLOBAL

"Cosmovisão" é um termo que os antropólogos empregam para descrever o que se acha no âmago de cada cultura. A cosmovisão é uma rede de percepções inter-relacionadas que orientam todas as facetas de nossa vida. E o modo de o universo humano ser percebido e entendido pelos membros de uma determinada sociedade. Fornece diretrizes para o emprego de nosso tempo, bem como para nossas suposições a respeito do mundo material. A cosmovisão faz perguntas tais como: O que causa essas coisas? Que poder está por trás dessa ação? Que forças estão operando no Universo? Que resultados trazem? E essas forças são pessoais ou impessoais? Ou ambas?

A cosmovisão pentecostal reflete um modo de entender que abrange a realidade de todos os aspectos da vida - naturais e sobrenaturais. A profecia, a orientação divina, as visões e os sonhos, as curas e os demais milagres, não são considerados exemplos estáticos daquilo que Cristo fazia. São realidades que continuamos a esperar nos dias de hoje; realidades estas que permitem que sejam demonstradas a grandeza e glória de Deus. O fato de que o Espírito Santo quer estar operando poderosamente em, e através da vida de cada crente, pode tornar novo e emocionante cada dia. Esse revestimento de poder abre a porta para que o Espírito dê ao cristão um senso daquilo que precisa ser feito, e a capacidade de fazê-lo. Os pentecostais não somente afirmam que os cristãos têm o direito de experimentar o envolvimento sobrenatural do Espírito de Deus, mas também esperam que o poder de Deus permeie a vida de cada seguidor de Cristo.

Não podemos entender a essência do Pentecostalismo sem reconhecer que nosso conceito dinâmico da causalidade realça a forma de nosso entendimento da missão da Igreja e da expressão

consequente dos ministérios cristãos. A lente através da qual os pentecostais olham para poderem agir, tem o rótulo da declaração do antigo profeta Zacarias: "Não por força, nem por violência, mas pelo meu Espírito" (Zc 4.6). Os pentecostais participam da missão da Igreja, afirmando que Deus cumprirá a sua Palavra. Seus propósitos reconciliadores são inabaláveis, e seu poder para levar a efeito tais propósitos faz parte integrante da ressurreição de Cristo. Afirmamos, também, que o Pentecoste é a garantia de que a missão redentora de Cristo continua intacta mediante o ministério do Espírito Santo. A porta de entrada à semelhante cosmovisão é o batismo no Espírito, conforme descrito em Atos 1.8 e 2.4. [32]

Embora todos os cristãos devam ver na Bíblia a sua derradeira fonte de autoridade, 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. Embora pentecostais responsáveis jamais proporão uma experiência espiritual como um fim em si mesma, afirmamos que um encontro genuíno com o Deus vivo deixará um impacto emocional considerável. Podemos dizer que se trata de "teologia cristocêntrica confirmada pela experiência".[33] A cosmovisão e, portanto, as pressuposições que os pentecostais têm ao refletirem sobre a Igreja e a sua missão, não pode ser removida desse encontro com Deus, pois faz parte integrante da nossa identidade. Isto não pode suplantar em evidencia o que procuramos expressar e concretizar conceptualmente através da missão da Igreja.[34]

A VISÃO DA MISSÃO

A REFLEXÃO TEOLÓGICA INICIAL

A história do Pentecostalismo não pode ser compreendida corretamente à parte da sua visão missionária. O surgimento do Movimento Pentecostal no início do século XX, produziu um aumento repentino dos esforços missionários. Até mesmo uma avaliação superficial dos primeiros registros do reavivamento pentecostal leva à observação de que foi firmado um relacionamento estreitíssimo entre o falar em línguas como evidência de se estar revestido de poder para o testemunho cristão, a fervorosa esperança na iminência da Segunda Vinda de Cristo, e seu mandamento de se fazer discípulos até aos confins da terra. O batismo no Espírito Santo, considerado o cumprimento da profecia de Joel a respeito dos "últimos dias", serviu para dinamizar o compromisso que os primeiros pentecostais tinham com os esforços evangelísticos agressivos, que rompiam barreiras culturais e geográficas. [35]

William J. Seymour, o líder negro do Movimento da Santidade no reavivamento na Rua Azusa, afirmou:

- Quem é batizado com o Espírito Santo tem o poder de Deus na sua alma e tem poder com Deus e com os homens, poder sobre os reinos de Satanás e sobre todos os emissários deste.

Quando o Espírito Santo vem sobre nós, e nos usa como seus instrumentos, esse é o poder que convence homens e mulheres e os leva a ver que servir a Jesus Cristo é a realidade.

O Espírito Santo é poder com Deus e com os homens. [36]

A Fé Apostólica, uma publicação da Missão da Rua Azusa, demonstra repetidamente que os primeiros líderes pentecostais consideravam o derramamento do Espírito Santo um cumprimento da profecia de Joel e, consequentemente, um motivo ainda maior para o envolvimento nos esforços missionários globais. Escreveram: "O Pentecoste certamente chegou até nós, acompanhado pelas evidências bíblicas... O verdadeiro reavivamento está apenas no início... deitando os alicerces para um poderoso vagalhão de salvação entre os inconversos". [37]

É digno de nota que o batismo no Espírito Santo, com a evidência de falar noutras línguas, tenha sido a experiência de incontáveis pessoas durante a manifestação soberana de Deus no começo deste século. E embora muitos críticos tenham chamado o Pentecostalismo de "movimento das línguas", os primeiros líderes, tais como William Seymour, deixaram bem claro que havia algo de maior relevância nesse avanço gracioso de Deus. Seymour admoestava as pessoas a

"não falar a respeito das línguas ao saírem das reuniões, para procurar levar as pessoas à salvação".[38]

Embora houvesse excessos, Seymour e outros líderes focalizavam muito mais o impacto cristológico do batismo no Espírito. Exaltar a Cristo era necessário para se receber a experiência. Essa cristocentricidade deve ser vista como um motivo fundamental para o evangelismo fervoroso do reavivamento. O impacto do batismo no Espírito aumentava essa consciência. Os pentecostais antigos acreditavam que a evidência bíblica das línguas era um sinal de que "os dias da Bíblia haviam voltado". Examinavam Atos dos Apóstolos, e viam que o revestimento do poder do Espírito fazia parte da continuação do ministério de Jesus Cristo atravessando fronteiras culturais. A lógica deles era simplesmente seguir o padrão bíblico, porque eles, também, haviam tido um encontro com o Senhor ressurreto mediante o batismo no Espírito. Esse encontro produziu uma consciência cada vez maior de que a missão e ministério reconciliadores de Cristo era obra para a qual eles também tinham sido comissionados a realizar. Seus olhos abriram-se para verem a orientação do Espírito. Os pentecostais antigos foram revestidos de poder para obedecer às ordens do Senhor Jesus.

Stanley Frodsham, participante do reavivamento na Rua Azusa e historiador pentecostal, insistia: a essência do Movimento Pentecostal, em seus primórdios, não era o falar em línguas, mas engrandecer a pessoa do Senhor Jesus Cristo.[39] Essa "teologia comprovada pela experiência" levou a fervorosos esforços missionários no âmbito local e na obra transcultural. Esse motivo teológico teve origem num encontro profundo e incomum com Jesus Cristo, e impulsionou quem dele participou a servir ao Senhor.

J. Roswell Flower, escrevendo em 1908, resumiu assim o significado do batismo no Espírito e seu impacto sobre a Igreja e sua missão:

O batismo no Espírito Santo não consiste simplesmente no falar em línguas. Tem um significado muito mais grandioso e profundo. Enche a nossa alma do amor de Deus pela humanidade perdida.

Quando o Espírito Santo entra em nosso coração, o espírito missionário entra junto; são inseparáveis entre si.... Levar o Evangelho às almas famintas deste país e dos demais não passa do resultado natural [de ser batizado no Espírito Santo]. [40]

Outro componente essencial da reflexão dos pentecostais antigos no tocante à missão da Igreja era a sua focalização intensa na verdade da Segunda Vinda de Cristo. Tal certeza forjou o fervor missionário do antigo movimento pentecostal. Os pentecostais afirmavam que as promessas do profeta Joel também eram para os seus dias. Passavam em revista as considerações bíblicas das chuvas "têmporas" e "serôdias" (Jl 2.23) e supunham que estivessem no meio do derramento do Espírito dos últimos dias, que ocorreria imediatamente antes da volta de Cristo.[41] Estava presente a mentalidade dos "últimos dias".

Embora muitos talvez vejam o Pentecostalismo simplesmente como um "movimento de línguas", os antigos pentecostais tinham um modo teológico de compreender a si mesmos que não pode ser desconsiderado como se fora mera emoção. Os pentecostais antigos demonstravam que mantinham na perspectiva certa as dimensões experimentais de sua espiritualidade, mormente quando vinculavam sua participação obediente aos esforços missionários da Igreja com o revestimento do poder recebido no batismo do Espírito Santo.

APROXIMANDO-NOS DO SÉCULO XX

Uma perspectiva pentecostal da Igreja e de sua missão não pode ser separada de suas raízes no começo do século XX. Ao entrarmos no século XXI, poderemos atingir o entendimento crucial de nós mesmos se examinarmos, como os pioneiros, o batismo no Espírito Santo. Nós, que vivemos num mundo onde o modo teológico se de entender as coisas é um reflexo da cultura popular em derredor, faríamos bem em contemplar o fervor evangelístico dos pentecostais antigos (ver Jo 4.35). Assim como Atos dos Apóstolos registra o evento do Pentecoste como garantia de que a missão de Cristo na redenção continuava intata, assim também obteremos a perspectiva dos pioneiros do Movimento Pentecostal. Afirmavam que o "Consolador chegara", e por isso anuncia-

vam uma seara para os últimos dias da qual participariam alegremente os crentes batizados no Espírito Santo e revestidos pelo seu poder.

O Movimento Pentecostal existe como testemunho a todos os cristãos que anseiam que Deus irrompa a vitalidade espiritual nas formas religiosas vazias, e encha a vida eclesiástica egocêntrica com a dinâmica de uma Igreja com uma missão no mundo. O Deus que graciosamente atuou entre os corações famintos na virada do século XX é o mesmo Deus da redenção; sua missão não mudou. Ele continua a revestir a Igreja com o poder do Pentecoste que sustenta e envia seu povo a cumprir sua missão reconciliadora.

A missão da Igreja é "realmente uma continuação da missão divina da reconciliação. A missão de Deus sempre foi suscitar um povo para refletir a sua glória (inclusive seu caráter e sua presença). A revelação que Deus faz de si mesmo sempre envolve seus esforços para reconciliar a humanidade consigo mesmo. Jesus é o quadro mais nítido de Deus e de sua missão. Com a sua vida, morte e ressurreição, vemos vitoriosamente completados todos os fatores necessários para se redimir a humanidade e para se restaurar a comunhão com Deus. A declaração dessas boas-novas foi iniciada na proclamação e ministério de Jesus Cristo. O Pentecoste garante-nos que a missão de Cristo permanece intacta. [42]

Melvin Hodges declarou que a missão da Igreja é facilitada por três aspectos inter-relacionados, sendo que cada um deles é igualmente importante, e que cada um deles é igualmente necessário para a eficácia dos outros dois. Primeiro, a Igreja é chamada a ministrar a Deus através da adoração. Segundo, é chamada a ministrar aos membros da própria Igreja. Os membros da Igreja devem exercer os dons e a *koinõnia* do Espírito num relacionamento de mútua edificação. Terceiro, a Igreja deve ministrar ao mundo, e proclamar as boas-novas do Evangelho de Jesus Cristo. Esses três aspectos inter-relacionados do ministério sempre devem ser vividos pela igreja local. Todos eles são necessários para a missão eficaz da igreja.[43]

Ministério a Deus. Qualquer estudo do que a Igreja deve ser ou fazer no mundo precisa necessariamente começar com o seu ministério principal a Deus: a adoração. Os cristãos obtêm consciência de quem são com o povo de Deus, e de até que ponto estão reunidos entre si ao se encontrarem com o Deus vivo mediante o ministério da adoração. O ministério ao mundo, refletindo os padrões do ministério de Cristo, deve estar ancorado no ministério fervoroso a Deus, pois somente Ele merece nossas honrarias.

A adoração leva-nos para além das barreiras do tempo e do espaço, e deixa-nos concretizar nossa experiência terrestre num âmbito eterno onde a vontade de Deus é cumprida. A partir desse encontro com o eterno, posicionamo-nos no meio da criação rebelde. E o fazemos com bom ânimo porque, mediante a adoração ao Deus que nos redime, vemos mais claramente o nosso papel: Refletir os propósitos divinos da reconciliação para com uma humanidade necessitada". [44]

A adoração deve ser marcada pelos vários ministérios do Espírito que edificam espiritualmente os adoradores e honram a Deus. Falar em línguas é uma parte vital do encontro através da adoração que nos relaciona diretamente com Deus (1 Co 14.2,14). Transcende as limitações comuns da linguagem, e alcança um nível de comunhão com Deus que vai além de nossos órgãos fonadores. Capacita o crente a agir à altura de novas possibilidades, nunca imaginadas, e que não provêm de percepções já existentes da realidade. Essa consciência crescente recebe um novo e autêntico caráter. O ministério a Deus através da adoração, pelo poder do Espírito, produz uma comunidade de crentes que provaram o "vinho novo". Agora, não são apenas pessoas que têm fome e sede de Deus e de sua justiça, mas também pessoas que querem agir segundo a motivação e capacitação do Espírito para fazerem parte do ministério contínuo de Cristo. [45]

A adoração pentecostal significa mais que se deleitar na experiência jubilosa do poder de Deus. Ela fica repleta de reverente temor e admiração ao contemplar a majestade de Deus, que muitas vezes deixa-nos assoberbados com o senso de nossa própria insuficiência (Is 6.5). Essa adoração produz uma maturidade que tem poder para dar testemunho das boas novas ao mundo inteiro. E assim, a atividade do Espírito na adoração deve ser contrabalançada por meio do Espírito que compele a Igreja a sair para um mundo necessitado. Deus não nos vocacionou para uma vida acomodada, mas para sermos co-participantes de sua santidade e cooperadores na sua seara. A Igreja não é Igreja a não ser que vidas sejam transformadas e se tornem diferentes do modo de ser e dos valores dos incrédulos.

Na adoração pentecostal, mormente através da manifestação de todos os dons do Espírito, transcendemos a rotinização que tão facilmente ocorre em nossa vida. Nossas tendências à racionalização devem ser contrabalançadas por encontros genuínos com Deus que nos deixam ministrar no Espírito. Nessa arena da "transcendência vivida na prática", conhecemos o Bom Pastor, e alcançamos intimidade com Ele, pois sua própria natureza é da interação com a sua criação, e leva-nos em direção aos seus propósitos no ministério da reconciliação. [46]

A comunidade pentecostal, na adoração, está, na realidade, envolvendo-se num ministério a Deus, por reconhecer a sua soberania sobre o Universo. Através do batismo no Espírito Santo e do envolvimento contínuo no falar noutras línguas, os pentecostais participam de uma atividade de adoração que edifica os alicerces de um ministério cristocêntrico. Adorar a Deus é encontrar-se com Jesus, que é o Salvador, o que batiza no Espírito Santo, o Médico dos médicos, e o Rei que há de vir em breve. Por isso, semelhante adoração obriga-nos a participar no ministério arraigado na historicidade de Cristo na terra, ministério este transposto numa forma, que se encaixa no contexto atual.

À medida que as comunidades dos crentes se encontram com Cristo na dinâmica da adoração espiritual, também ficam sabendo que a adoração a Deus nunca poderá ser totalmente compreendida a não ser que se realize no contexto dos irmãos na fé. Isso porque, todos os encontros genuínos com Deus, através da adoração, edificarão comunidades que se amadurecerão juntas. Mediante seu mútuo crescimento como canal da graça de Deus, devem avançar com testemunho sacrificial, vocacionados e capacitados pelo mesmo poder que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos.

Ministério à Igreja. A Igreja é o estandarte da reconciliação entre a humanidade e Deus, e dos seres humanos entre si. É "a comunidade dos pecadores justificados,... que experimentam a salvação, e que vivem nas ações de graças... Ela, com os olhos fitos em Cristo, vive no Espírito Santo".[47] O ministério que se estende à Igreja afirma que, aquilo que nos vincula num só, não pode ser resumido na forma de dogmas, mas tem muita coisa a ver com o ser incluído numa comunidade que reflete a comunhão com Deus e, subsequentemente, o convívio fraternal com uma humanidade redimida.

Os escritos do apóstolo João (especialmente João 17 e 1 João 4) sugerem um paralelo entre a comunhão dentro da Trindade e a comunhão potencial dentro da Igreja. João 17 registra a oração de Jesus na qual Ele faz um paralelo explícito entre a comunhão que Ele tem conhecido com o Pai e aquela que, segundo Ele está pedindo na oração, será manifestada entre os crentes da terra. O ministério dos irmãos na fé uns aos outros deve envolver atividades que fornecerão uma expressão sobrenatural da comunhão entre as Pessoas da Deidade e o povo de Deus na terra, ligando, portanto, entre si, os relacionamentos verticais e horizontais. Por isso, devemos tratar nossos irmãos, membros da Igreja, com a mesma atitude de comunhão e convívio amoroso que Deus nos oferece. A comunhão com Deus sem comunhão com nossos irmãos e irmãs no Senhor fica fora do alvo, bíblica e relacionalmente.[48]

O ministério à Igreja inclui o compartilhar da vida divina. Só temos a dinâmica daquela vida à medida que permanecermos nEle e continuarmos repassando a sua vida uns aos outros dentro do Corpo. Esse processo de edificação é descrito por Paulo como relacionamentos de mútua confiança: pertencemos uns aos outros, precisamos uns dos outros, afetamos uns aos outros (Ef 4.13-16).[49] Essa mútua confiança inclui abnegação para ajudarmos a suprir as necessidades uns dos outros. Não somos um clube social mas, sim, um exército que exige mútua cooperação e solicitude ao enfrentarmos o mundo, negarmos a carne e resistirmos ao diabo.

Deus não pede nossos conselhos a respeito de quem Ele trará à Igreja. Gálatas 3.26-29 deixa claro que todas as barreiras entre Deus e a humanidade, levantadas ao longo da história, bem como as barreiras entre uns seres humanos e outros, foram tornadas irrelevantes por Cristo. O Espírito transcendeu os vínculos e fronteiras humanos, e colocou-nos numa união onde vivemos na prática as implicações de pertencermos uns aos outros por causa de nossa mútua fraternidade em Cristo. Quer sejamos ricos ou pobres, cultos ou incultos, talentosos ou imperitos, e independentemente de nossa etnicidade, não devemos desprezar uns aos outros nem imaginar que temos uma posição de superioridade em relação aos outros diante de Deus. Não há favoritismo com Deus (Ef 6.8; Tg 2.1-9).

O emprego por Paulo da metáfora a respeito da Igreja reconhece que todas as partes do corpo "são interdependentes e necessárias à saúde do corpo".[50] A dinâmica do relacionamento não é meramente uma opção conveniente. Fomos feitos à imagem de Deus (Gn 1.26-28), e a Igreja tem o propósito de ser uma restauração corpórea da imagem quebrada. A Igreja não é simplesmente uma ideia genial, como também é essencial ao plano divino da redenção (Ef 3.10,11). Deus manifesta sua presença ao mundo através de um povo interdependente de pessoas que servem umas às outras. [51]

Porque o ministério à Igreja reflete uma figura bíblica que representa a Igreja como um organismo, podemos ver como a dimensão relacional da vida na Igreja é dinâmica, e não estática. Certamente exercemos algum efeito uns sobre os outros. O ministério à Igreja corrige a tendência da sociedade ocidental de enfatizar o indivíduo mais do que a comunidade. O ministério da Igreja inclui equipar um grupo de pessoas que vivem em mútua comunhão, capacitando-as a crescer até formarem uma entidade amorosa, equilibrada e madura. Paulo diz claramente em Efésios 4.11-16 que a equipagem dos santos para o serviço compassivo em nome de Cristo deve acontecer numa comunidade. O crescimento espiritual e o contexto em que ele ocorre de modo mais eficaz não surgem por mera coincidência. O amadurecer do crente não poderá acontecer fora da comunidade da fé. O discipulado não possui nenhum outro contexto que não seja a igreja de Jesus Cristo, porque não se pode seguir fielmente a Jesus à parte de uma participação cada vez mais madura com outros crentes na vida e no ministério de Cristo. [52]

Koinõnia ("convívio fraternal", "comunhão", "parceria", "participação") é um tema bíblico que oferece uma perspectiva enriquecedora para a compreensão do ministério à Igreja. E criada pelo Espírito Santo ao confirmar a afirmação que os crentes fazem em comum de que Jesus é Senhor da Igreja. A comunidade que mantém sua comunhão na fé consta, idealmente, como uma lembrança sempre presente diante do mundo de como parece a vida quando o Reino de Deus está presente.[53] Permeando essa *koinõnia*, há o caráter de Cristo, cujo efeito é ensinar e edificar a comunidade cristã.[54] Embora ensinar a verdade da Palavra de Deus certamente seja um ministério vital à Igreja, os discípulos são edificados, não somente mediante o ensino da verdade, mas também por estarem numa comunidade positiva, amorosa e generosa de pessoas que, juntas, estão sendo conformadas à imagem de Cristo.[55]

Os crentes estão amadurecendo para formar uma comunidade que demonstre o caráter, o poder e a autoridade de Cristo. Logo, as estruturas e processos que estabelecemos para nosso mútuo amadurecimento e equipamento em Cristo, devem facilitar o fruto e dons do Espírito. As igrejas que não permitem que a *koinõnia* do Espírito crie seu ministério uns com aos outros, perdem a comunhão com Cristo. Ele colocou a promessa "eis que estou convosco sempre" lado a lado com a ordem "ide e fazei discípulos".[56]

Ministério ao Mundo. É uma premissa da máxima importância que a identidade da Igreja acha-se vinculada ao seu ministério. Devemos, portanto, considerar seriamente as atividades nas quais nos envolvemos em nome de Cristo, e como essas atividades são uma réplica do ministério de Cristo na terra. E o ministério de Cristo que estabelece o padrão mediante o qual avaliamos o nosso ministério. Esse processo é crítico, conforme vemos em Mateus 7.21-23. Indica que não devemos tomar nosso ministério como padrão obrigatório. Somente se nosso ministério realmente adotar o seu caráter e propósito, e for referendado com o poder divino, é que poderemos aspirar por alinhar-nos ao ministério contínuo de Cristo. A possibilidade de fazermos assim é garantida pelo Pentecoste e pelo revestimento do poder do Espírito Santo.

Uma das declarações cristãs mais antigas, em forma de credo, é: "Jesus é Senhor". Esta afirmação, feita pela Igreja Primitiva, mostra que Cristo reina não somente sobre a Igreja mas também sobre o Universo e sobre os seus propósitos.[57] A declaração de quem Jesus Cristo é, e do que Ele tem feito e ainda fará, é a essência da proclamação bíblica. A Igreja não pode fugir do fato: confessar que Jesus é Senhor leva os crentes a proclamarem ao mundo inteiro essa realidade divina. Não poderemos confessar que Jesus é Senhor sem antes proclamar o seu senhorio sobre todas as nações.[58]

Esse tema bíblico certamente dá conteúdo ao ministério ao mundo. A declaração de que Jesus é o Senhor convoca todo ser humano a prestar contas diante de Deus. Todo e qualquer ministério deve levar consigo o ímpeto para declarar uma mensagem de consequências divinas; o Evangelho

das "boas-novas" (Mc 1.14) é uma palavra de juízo além de ser um caminho de arrependimento e a promessa de um novo modo de viver.[59]

A proclamação de Cristo e de sua oferta de salvação não é apenas uma afirmação para provocar meditação e diálogo - exige uma decisão (Mt 18.3). E uma exigência além de ser um convite para juntar-se ao povo de Deus, que agora desfruta das gloriosas riquezas de Cristo Jesus" (Fp 4.19). E, também, uma chamada para sermos totalmente dedicados a Deus e à humanidade. Deve haver urgência na proclamação desse evangelho, e uma disposição pela Igreja para conclamar ao arrependimento e à obediência à Palavra de Deus.[60]

Diakonia ("serviço", "ministério"). São os esforços no serviço a Cristo que continuam o ministério encarnacional que Ele realizou e que nos ajuda a realizar. O caráter desse ministério é servir; não imita o padrão da autoridade ou do propósito que este mundo impõe. A essência do ministério tem sido exemplificado por Cristo de uma vez para sempre (Mc 10.45) e, como consequência, servimos a Cristo por meio de servir à criação que está debaixo do seu senhorio. [61]

A dimensão de serviço no ministério leva-nos, além de divulgar as boas-novas com denodo e coragem, a participar do desejo de Deus que é alcançar de modo prático os marginalizados da sociedade. As pessoas que não têm ninguém para pleitear a sua causa, e que se encontram desconsideradas e abandonadas, também foram criadas à imagem de Deus. A Igreja, revestida pelo poder do Espírito, terá de passar das palavras para as ações se quer ver realizados os propósitos de Deus. Não poderá haver maneira de fugir deste fato: se vamos realmente servir no ministério continuado de Jesus Cristo, esse serviço deverá seguir o exemplo do seu ministério.

Lucas 4.18-21 enfatiza o ministério do tipo de servo. A regra do Senhor Jesus leva-nos adiante, para alguma coisa além de uma mera versão cristã da Cruz Vermelha. O mal que é perpetrado no mundo inteiro já foi vencido por Cristo. Como é que o ministério do servo demonstrará essa vitória mediante a compaixão no meio do mal? As incapacidades físicas não são impedimentos para o Reino de Deus. No meio da enfermidade e da tragédia física, temos o privilégio de dizer agora: "Levante-se e seja curado!" Àqueles que estão amarrados pelo demonismo, presos pelo poder destrutivo do maligno, podemos proclamar que a libertação está perto e que o "novo" governo de Deus liberta os cativos.[62] As numerosas massas que a sociedade tem abandonado à beira do caminho da vida, podemos demonstrar com autoridade, mediante os nossos atos tangíveis de misericórdia e compaixão, que o Reino de Deus traz dignidade e valor humanos a "um destes pequeninos" (Mt 25.40).[63]

Como pentecostais, devemos reconhecer que nosso crescimento explosivo entre os setores mais indigentes da humanidade exige que consideremos com seriedade como poderemos participar de modo mais poderoso e marcante no ministério de servo. O fato de estarmos crescendo de modo sem precedentes nalgumas partes não-ocidentais do mundo não é por acaso. E justamente nesses lugares que a população, de modo geral, está oprimida e sem dignidade. [64]

A Igreja, cheia do Espírito de Deus, pode crescer de modo criativo e agir com compaixão através do serviço (inspirado pelo coração reconciliador de Deus) de "um destes pequeninos". O poder de Deus para a nossa transformação reúne-nos em comunidades que refletem coletivamente a reconciliação com Deus (1 Co 12.13; 2 Co 5.17-20). Essas comunidades revestidas de poder não devem se restringir a determinadas pessoas, porque Deus já identificou com clareza o objeto de seu amor (Lc 4.18,19). Temos de imitar o nosso Supremo Comandante, que busca os que estão amarrados pelo pecado, mantidos cativos pelo diabo. O Espírito deseja dar ao seu povo poder para penetrar com ousadia nas arenas do desespero e da destruição, para que não nos tornemos uma Igreja do tipo censurada pelo profeta Amós - um povo com uma religião ritualizada, sem compaixão e sem conteúdo ético.[65] Para o bem do nosso testemunho, precisamos esquecer-nos dos nossos direitos, ser humildes e perdoadores no meio da perseguição, e "estai sempre preparados para responder com mansidão e temor a qualquer que vos pedir a razão da esperança que há em vós, tendo uma boa consciência" (1 Pe3.15,16).

Cumpre-nos repetir que a identidade pentecostal deve estar arraigada em At 1.8. Essas palavras declaram nitidamente que a existência da Igreja visa testemunhar ao globo terrestre inteiro. A *koinõnia* criada pelo Espírito, a proclamação que Jesus é Senhor e Salvador, e o ministério compassivo de servo produzem, no seu conjunto, um testemunho poderoso ao ministério contínuo de Jesus Cristo. [66]

O testemunho diante do mundo é a operação prática de nossa participação na missão de Deus: a reconciliação com o mundo. Proclamamos e demonstramos o caráter compassivo e o poder autoritativo de Cristo, que já irromperam nesta era. Por meio de palavras e de ações, damos testemunho das boas-novas de que Jesus ama os pobres, os doentes, os famintos, os endemoninhados, os fisicamente torturados, os emocionalmente feridos, os destituídos de amor e até mesmo os auto-suficientes. E então continuamos a amá-los e a cuidar deles, fazendo deles discípulos que já não sejam "meninos inconstantes, levados em roda por todo vento de doutrina, pelo engano dos homens que, com astúcia, enganam fraudulosamente" (Ef 4.14). [67]

Uma motivação primária do ministério pentecostal no mundo tem sido a crença de que ministramos como testemunhas do poder autoritativo de Cristo. Demonstrações do poder do Espírito, portanto, são um elemento essencial daquele testemunho (Mc 16.15-20), pois o ministério de Cristo continua intato pelo poder do Espírito Santo (Mt 28.19,20). A demonstração sobrenatural da presença e poder de Deus vence a resistência da humanidade ao Evangelho. Essas demonstrações são, na realidade, a presença do Cristo ressurreto que rompeu o domínio de Satanás e que agora está oferecendo um espetáculo público da insuficiência de qualquer potência que questiona a autoridade divina de Cristo (Cl 2.15). Quando as pessoas entram em contato com esse testemunho da autoridade de Cristo, ficam conhecendo a realidade de Deus e a comunidade do poder de Deus que dá testemunho autorizado do senhorio de Cristo sobre o mundo, a carne e o diabo. [68]

Esse poder autoritativo nas palavras e nas ações tem recebido uma renovação nos tempos presentes. A experiência pentecostal dá testemunho de que Deus tem reafirmado a todos quantos\recebem a Jesus como Senhor: Ele não os deixará órfãos (Jo 14.18). Pelo contrário: Ele os comissiona com poder para a continuação da sua missão redentora. O Pentecoste dá testemunho das "chuvas serôdias" (Os 6.1-3; Jl 2.23-27) pouco antes da Segunda Vinda de Cristo. Assim, somos enviados ao mundo com compaixão e paixão divinamente inspiradas. Entramos nessa batalha com expectativa e antegozo. Stanley Frodsham resumiu bem essa situação, ao escrever:

O tempo está curto; a vinda do Senhor está próxima; as oportunidades para se exercer o evangelismo não durarão muito.

Graças a Deus, porque Ele está derramando poderosamente o seu Espírito nestes últimos dias.

O fogo continua ardendo... e arderá até àquele dia alegre em que o Senhor Jesus Cristo descerá do Céu, e levará a sua Igreja para estar com Ele para sempre.[69]

PERGUNTAS PARA O ESTUDO

1. Por que a experiência pentecostal é crucial para uma perspectiva pentecostal da Igreja e da sua missão?
2. O que o estudo do povo de Deus no Antigo Testamento acrescenta ao nosso entendimento da Igreja contemporânea e da sua missão no mundo?
3. Como a Epístola aos Efésios ajuda-nos a ver a Igreja nas missões como mais do que um programa entre outros tantos programas?
4. O que há de exclusivo no modo de Lucas entender o Pentecoste e a missão?
5. Como o batismo no Espírito Santo e o nosso modo de entender a missão da Igreja estão intrinsecamente vinculados entre si?

6. Como os pentecostais antigos entendiam a conexão entre o derramamento do Espírito que começou em 1900 d.C. e o desenvolvimento de uma visão para a missão da Igreja?

7. Como o modo pentecostal de adoração aumenta o nosso fervor pelas missões?
8. Como se pode ver a palavra "missão" e o tríplice ministério da Igreja como uma inteireza integrada?

9. Como o Espírito cria a *koinõnia* bíblica?

10. Quais as maneiras de se esperar o poder de Cristo demonstrado no nosso ministério?

11. Passe em revista a declaração sucinta de Stanley Frodsham no fim deste capítulo. De que maneira ela é uma boa síntese da cosmovisão pentecostal e do modo pentecostal de se ver a Igreja e sua missão?

CAPÍTULO DEZOITO

As Últimas Coisas

Stanley M. Horton

O que a Bíblia diz a respeito dos últimos eventos da vida e da história não é mera reflexão.[1] O Gênesis demonstra que Deus tudo criou de conformidade com um plano que incluía seqüência, equilíbrio, correspondência e clímax.[2] Tais coisas não acontecem por acaso. Depois de Adão e Eva haverem pecado, Deus lhes fez a promessa de que o descendente da mulher esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15; cf. Ap 12.9). A partir daí, a Bíblia desdobra paulatinamente um plano de redenção com promessas feitas a Abraão (Gn 12.3), a Davi (2 Sm 7.11,16) e aos profetas do Antigo Testamento. Promessas estas que prevêem a vinda de Jesus e seu triunfo final. O Evangelho garante-nos ainda "que aquele que em vós começou a boa obra a aperfeiçoará até ao dia de Jesus Cristo" (Fp 1.6). Isto é: a Bíblia inteira focaliza o futuro. Um futuro assegurado pela própria natureza de Deus.

A ESPERANÇA DO CRENTE

Deus é revelado na Bíblia como o Deus da esperança que nos outorga paz e alegria à medida que confiarmos nEle (Rm 15.13). A garantia da esperança do crente é dupla: o amor de Deus que enviou Jesus para morrer em nosso lugar (Rm 5.5-10) e os atos poderosos do Espírito Santo que nos levam a "abundar em esperança pela virtude do Espírito Santo" (Rm 15.13).[3] Dessa maneira, o Espírito Santo que nos batiza e nos dá a sua plenitude é "o penhor [primeira prestação] da nossa herança" (Ef 1.14). Paulo também nos mostra que a nossa esperança não é incerta; é tão segura quanto qualquer coisa que já possuímos. O único motivo por que a promessa da nossa ressurreição, do nosso corpo glorificado, do nosso reinar com Cristo, e do nosso futuro eterno é chamada "esperança" é porque ainda não os alcançamos (Rm 8.24,25).[4] Essa esperança, porém, nunca nos decepcionará, nem nos envergonhará por termos confiado nela, porque ela é mantida viva e demonstrada como verdadeira pelo amor de Deus que o Espírito Santo derramou em nosso coração (Rm 5.5).[5] O fato de Ele ter enviado o seu Filho para morrer por nós é a demonstração suprema desse amor, e assegura-nos que esse mesmo amor fornecerá tudo quanto é necessário para nos acompanhar até chegarmos à glória eterna (Jo 3.16; Rm 5.8-10; 8.18,19).

Paulo declara enfaticamente que, sem Cristo, as pessoas não têm esperança (Ef 2.12); isto é: não têm o tipo de esperança a que a Bíblia se refere. Muitas outras religiões têm um conceito cíclico da História, como se tudo se repetisse, não oferecendo nenhum alvo futuro. O Hinduísmo busca cessar qualquer desejo pela vida a fim de sair da roda do nascimento, da morte e da reencarnação. Alguns gregos e romanos buscavam no passado leis que governassem aquilo que consideravam ser a repetição eterna da História, e os resultados eram usualmente pessimistas. Quando, portanto, as pessoas se interessavam pelo futuro, na maioria dos casos tratava-se do futuro imediato, que procuravam influenciar ou evitar mediante a astrologia, a quiromancia e várias práticas do ocultismo ou da adoração pagã. Muitos daqueles que se voltam contra a Bíblia hoje, abraçam vãs esperanças no progresso evolucionário ou nos sonhos comunistas. [6]

A Bíblia rejeita, como falsas, todas essas expectativas, pois vazias, sem sentido, degradantes, vilificantes. Os crentes têm uma melhor esperança, em e através de Cristo, que é pessoalmente a nossa esperança (Cl 1.27; 1 Tm 1.1). A Bíblia apresenta um conceito da História que é basicamente linear, que espera no presente e num futuro glorioso. A Epístola aos Hebreus conclama os que "pomos o nosso refúgio em reter a esperança proposta" a ficarmos grandemente

encorajados: "retenhamos firmes a confissão da nossa esperança, porque fiel é o que prometeu" (Hb 6.18; 10.23).

Conforme diz Paul Minear, essa esperança não é nenhuma "possibilidade vaga do futuro".[7] Desde o princípio, Deus tinha em mente as últimas coisas. E verdade que a Bíblia centraliza a sua atenção na primeira vinda de Cristo, que levou a efeito a salvação, e fez com que o futuro irrompesse no presente de forma promissora. Mas a Segunda Vinda de Cristo, que introduzirá a consumação do plano de Deus e da glória da qual compartilharemos, também está sempre em mira.

Os profetas do Antigo Testamento anteviam os últimos dias sem indicarem quando exatamente ocorreriam. Seu propósito não era satisfazer a curiosidade das pessoas, mas focalizar o propósito de Deus e usar as profecias como incentivo para obedecer à vontade de Deus no tempo presente. Isaías, por exemplo, contava a respeito de um tempo em que o monte da casa de Deus seria exaltado "e concorrerão a ele todas as nações. E virão muitos povos e dirão: Vinde, subamos ao monte do SENHOR... para que nos ensine o que concerne aos seus caminhos, e andemos nas suas veredas" (Is 2.2,3).

Então Deus traria juízo e paz. Essa verdade levava à convocação: "Vinde, ó casa de Jacó, e andemos na luz do SENHOR" (Is 2.5). Sofonias também usou o julgamento futuro para incentivar as atitudes certas no presente: "Buscai o SENHOR... buscai a justiça, buscai a mansidão; porventura sereis escondidos no dia da ira do SENHOR" (Sf 2.3).

De modo semelhante, o Novo Testamento emprega a esperança da Segunda Vinda de Cristo como motivação. "Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele; porque assim como é o veremos. E qualquer que nele tem *esta esperança* purifica-se a si mesmo, como também ele é puro" (1 Jo 3.2,3).

Como os discípulos imaginassem que o Reino futuro apareceria imediatamente, Jesus esclareceu-lhes que haveria alguma demora. Por isso, teriam de estar em estado de prontidão para o momento da sua vinda. Numa parábola, Jesus se comparou a um homem nobre que partiu para uma terra remota a fim de ser nomeado rei, e então voltar (Lc 19.11-27). Posteriormente, os discípulos entenderam que Jesus queria dizer que Ele tinha de subir ao céu, e ser entronizado aí antes de poder voltar como rei. Essa comparação enfatizava também que Ele ficaria ausente durante muito tempo.

Jesus não disse exatamente quanto tempo estaria ausente; somente o Pai sabe o tempo de sua volta (Mt 24.30,36; Mc 13.32,33). È possível que Deus tenha mantido essa informação em sigilo a fim de reduzir ao mínimo os perigos da demora. Muitos serão tentados a seguir o exemplo do mau servo em Mateus 24.45-51: "Se aquele mau servo disser consigo: O meu senhor tarde virá, e começar a espancar os seus conservos, e a comer, e a beber com os bêbados, virá o senhor daquele servo num dia em que o não espera e à hora em que ele não sabe, e separá-lo-á, e destinará a sua parte com os hipócritas; ali haverá pranto e ranger de dentes" (vv. 48-51). E melhor não sabermos a data da Segunda Vinda de Cristo. Deus quer que realizemos a sua obra. Temos mais probabilidade de sermos fiéis se soubermos que ternos de estar sempre alertas, prontos a todo momento para a sua vinda (Mt 24.42; 25.13).

Embora Jesus tenha dado outra indicação de que seria "muito tempo depois", (Mt 25.19), enfatizou repetidas vezes que a sua vinda seria tão repentina quanto inesperada. Os crentes fiéis não serão apanhados de surpresa, porque estarão trabalhando enquanto esperam a vinda do Senhor (Lc 12.35-38). Os cristãos só serão apanhados de surpresa se deixarem seus corações "se carregar de glutonaria, de embriaguez, e dos cuidados da vida". Nesse caso, "virá sobre vós de improviso aquele dia" (Lc 21.34). Jesus advertiu: "Vigiai, pois, em todo o tempo, orando, para que sejais havidos por dignos de evitar todas essas coisas que hão de acontecer e de estar em pé diante do Filho do homem" (Lc 21.36).

Entre as últimas palavras de Jesus registradas no Novo Testamento, lemos: "Eis que presto venho!" (Ap 22.7, 12). Os zombadores podem dizer: "Onde está a promessa da sua vinda?" (2 Pe 3.4). Devemos lembrar, porém, que Deus não considera o tempo da mesma maneira que nós: "Um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos, como um dia" (2 Pe 3.8). Além disso, Ele quer que mais pessoas cheguem ao arrependimento (2 Pe 3.9). Para nós, portanto, é melhor 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).

Jesus também comparou o mundo na ocasião da Sua Segunda Vinda ao mundo nos dias de Noé. A despeito das advertências, das pregações, da construção da Arca, do ajuntamento dos animais, o povo não prestava atenção nem se preparava para o inevitável. Não acreditavam que o juízo divino chegaria. Para eles, o dia do dilúvio raiou como qualquer outro dia. Tinham planejado suas refeições, seus serviços, suas festas e casamentos. Mas aquele dia trouxe consigo o fim do mundo que conheciam. Da mesma maneira, o presente mundo continuará cegamente, fazendo seus próprios planos. Mas um dia, Jesus voltará (Mt 24.37-39).

Para enfatizar que aquele dia será como qualquer outro, Jesus disse: "Então, estando dois no campo, será levado um, e deixado o outro; estando duas moendo no moinho, será levada uma, e deixada outra" (Mt 24-40,41). Isto quer dizer que as pessoas estarão cumprindo suas tarefas cotidianas quando, de repente, haverá a separação. "Levado" (gr. *paralãmbanetei)* significa "levado junto ou recebido". Jesus "levou consigo Pedro e os dois filhos de Zebedeu" (Mt 26.37). Ele mesmo prometeu: "Virei outra vez e vos *levarei* para mim mesmo" (Jo 14-3). Logo, aquele que é levado é recebido na presença de Jesus para estar com Ele para sempre (1 Ts 4.17). "Deixado" (gr. *aphietaí)* significa "deixado para trás", assim como em Marcos 1.18,20, a fim de enfrentar a ira de Deus e os seus juízos. Noutras palavras: não haverá aviso prévio no último momento, e nenhuma oportunidade de ficar pronto em tão curto prazo. A mesma verdade é ressaltada na Parábola das Dez Virgens (Mt 25.1-13). Tudo isso faz-nos lembrar que, a despeito da demora, devemos sempre considerar iminente a volta de Cristo.

Confirmando a exortação para estarmos constantemente prontos, Jesus também repetiu o fato de que ninguém sabe o tempo da sua volta a não ser o Pai (Mt 24.36, 42, 44; Mc 13.32-37). Isso era difícil para os discípulos compreenderem, por isso perguntaram: "Restaurarás tu *neste tempo* o reino a Israel?" (At 1.6). Jesus respondeu: "Não vos pertence saber os *tempos* ou as *estações* que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder" (v. 7). Noutras palavras: essas datas não são da responsabilidade deles.[8] A nossa responsabilidade é Atos 1.8: "Recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas... até aos confins da terra". Essas palavras excluem qualquer tentativa de fixar datas, inclusive todas as sugestões a respeito da época ou até mesmo da estação do ano em que Cristo poderá voltar.[9] A atenção dos crentes deve fixar-se em Jesus (Hb 12.2,3) e no cumprimento fiel da Grande Comissão (Mt 24.45,46; 25.21, 23).

Paulo confirma as advertências de Jesus ao reconhecer que "o Dia do Senhor virá como o ladrão de noite" (1 Ts 5.2). Os crentes, porém, não serão apanhados de surpresa, não porque saibam de antemão a data, mas porque são do dia, e vivem na luz da Palavra de Deus (não são da noite, nem pertencem às trevas da iniquidade). Como consequência, estão alerta, com domínio próprio, protegidos pela fé e amor como couraça, e tendo por capacete a esperança da salvação (1 Ts 5.4-9). Assim como o apóstolo Paulo, continuam ansiando pela sua vinda (2 Tm 4-8) porque o amam e confiam nEle. A esperança de Paulo não estava "ligada a uma data fixa, mas ao evangelho que declarava o cumprimento das promessas do Antigo Testamento, e conclamava as pessoas a viverem com confiança". [10]

Jesus também advertia contra o prestar demasiada atenção aos sinais. Falsos cristos (messias, "ungidos", inclusive pessoas que alegam ter uma unção especial) usarão sinais para enganar (Mt 24-4,5). Jesus explicou que guerras e rumores de guerras não são sinais. Tais coisas deverão ocorrer, porque elas - juntamente com as fomes, os terremotos, a perseguição, a apostasia, os falsos profetas, e a multiplicação da iniquidade - são simplesmente características da era inteira entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, a era na qual temos a responsabilidade de pregar o Evangelho ao mundo inteiro (Mt 24.6-14). Ao invés de focalizarmos a nossa atenção nos sinais, devemos tomar posição em Jesus, e erguer a nossa cabeça; isso é: devemos manter nossa atenção fixada em Jesus, porque a nossa redenção está próxima (Lc 21.28).

A graça salvífica de Deus "ensina-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" (Tt 2.12-14). "Bem-aventurada" (gr. *makarian)* implica numa plenitude de bênção, felicidade e alegria mediante

o favor gracioso e imerecido de Deus. Embora nós, como crentes, recebamos bênçãos agora, há muito mais para vir.

A maioria dos teólogos reconhece que "no Novo Testamento o futuro é visto como o desdobrar daquilo que nos é dado na ressurreição de Cristo".[11] Sua ressurreição era o tema principal na pregação da Igreja Primitiva. No Dia do Pentecoste, Pedro centralizou a atenção em Jesus. Paulo proclamou que "Cristo ressuscitou dos mortos e foi feito as primícias dos que dormem" (1 Co 15.20). "E, se o Espírito que dos mortos ressuscitou a Jesus habita em vós, aquele que dos mortos ressuscitou a Cristo também vivificará o vosso corpo mortal, pelo seu Espírito que em vós habita" (Rm 8.11). Pedro também falou de "uma viva esperança, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, incontaminável e que se não pode murchar" (1 Pe 1.1,4).

A ressurreição de Cristo mediante o Espírito é, portanto, a garantia de que seremos ressuscitados e transformados de tal maneira que nosso corpo ressuscitado será imortal e corruptível (1 Co 15.42-44,47,48,50-54). Conforme diz Ralph Riggs:

A ressurreição e trasladação dos santos possui uma extensão de glória que não conseguimos compreender... Virá o tempo em que o Espírito nos envolverá no seu poder, transformará o nosso corpo pela sua força, e nos transportará para a glória... Essa será a manifestação dos filhos de Deus, a gloriosa liberdade dos filhos de Deus... o clímax triunfante da obra do Espírito Santo. [12]

Nosso corpo ressurreto será semelhante ao seu (Fp 3.21; 1 Jo 3.2). Embora Deus tenha criado a humanidade à sua semelhança, e que a imagem divina no homem haja continuado a existir mesmo depois da queda (Gn 9.6), somos informados de que Adão "gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem" (Gn 5.3). Por isso, Paulo diz: "Assim como trouxemos a imagem do [homem] terreno, assim traremos também a imagem do [homem] celestial" (1 Co 15.49). Nosso novo corpo será tão diferente do atual quanto a planta é diferente da semente (1 Co 15.37).

O corpo ressurreto do crente também é descrito como "espiritual" em contraste com o nosso corpo "natural". Geralmente concorda-se que "espiritual" (gr. *pneumatikon)* não significa "consiste em espírito", pois esse corpo não é imaterial, etéreo ou sem densidade. Os discípulos sabiam por sua própria experiência que o corpo ressurreto de Cristo era real e palpável - não era fantasma, mas diferente, ajustável tanto a terra quanto ao céu, e não limitado às atuais condições de tempo e de espaço.[13] Por isso, nosso corpo ressurreto é chamado "celestial" (gr. *epouranios).*

Embora o corpo presente seja terreno, natural ou animal (gr. *psuchikon),* com as mesmas limitações que Adão tinha depois da queda, o corpo ressureto adotará qualidades e glórias sobrenaturais. Embora ainda sejamos seres finitos, totalmente dependentes de Deus, nosso corpo será um instrumento perfeito para capacitar-nos a corresponder ao Espírito Santo de maneiras novas e maravilhosas. [14]

Quando os crentes judeus clamam: *Abba!,* ou os crentes gentios suplicam: "Pai!", o Espírito Santo "testifica com o nosso espírito" que, o que estamos dizendo, não consiste em meras palavras. E, assim, confirma-nos que Deus é realmente nosso Pai. Nosso relacionamento filial com Deus não está limitado a esta vida. Ele nos torna herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo (Rm 8.17). Agora temos "as primícias do Espírito" (v. 23). A plenitude virá com a adoção e com a redenção do nosso corpo (v. 23), ou seja: por ocasião da ressurreição.

Entrementes, o Espírito nos prepara, de muitas maneiras, para o cumprimento de nossa esperança gloriosa. Ele nos ajuda a orar (Rm 8.26,27) enquanto "nós, pelo espírito da fé, aguardamos a esperança da justiça" (Gl 5.5). O dom do Espírito Santo é um selo e uma "primeira prestação" daquilo que receberemos em maior plenitude na nossa herança futura como filhos de Deus (Ef 1.13,14). E também "penhor" de que realmente o receberemos se conservarmos a nossa fé em Jesus, e continuarmos a semear para agradar ao Espírito, e não para agradar à nossa natureza pecaminosa (Gl 6.7-10; ver também Rm 2.10). [15]

Nos escritos de Paulo, a obra do Espírito, ao nos preparar para a era vindoura, fica em nítido relevo. A lição de Romanos 14.17 é que a justiça, a paz e a alegria no Espírito Santo, são a verdadeira demonstração de ainda estarmos debaixo do governo de Deus - que Deus é realmente Rei em nossa vida. Paulo, porém, não está limitando o Reino às bênçãos presentes. São, na realidade, bênçãos do Reino futuro. Mas, mediante o Espírito, também nos pertencem agora. Paulo

passa a mostrar-nos, ainda, a nossa esperança futura (Rm 15.13). Essa esperança estava por detrás da exclamação *Maranatha,* ou seja: "Vem, Senhor!" (1 Co 16.22).

Juntamente com essas primeiras prestações das bênçãos do porvir, podemos desfrutar de tempos de refrigério da parte do Senhor sempre que houver arrependimento ou uma mudança de atitude para com o Senhor (At 3.19). Mas, conforme já foi enfatizado, as advertências de Jesus devem ser levadas a sério. Repetidas vezes, Ele enfatizou a importância de estar pronto e de viver à luz da sua volta (Mt 24.42, 44, 50; 25.13; Lc 12.35, 40; 21.34-36). [16]

O ESTADO INTERMEDIÁRIO DA MORTE

A morte não será o fim de nossa esperança, pois temos *a* garantia de que, quando Cristo voltar, "os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro" (1 Ts 4.16). Não perderão nada da glória do arrebatamento e do prometido encontro nos ares (4.17). A Bíblia, entretanto, não nos conta tudo quanto gostaríamos de saber a respeito do estado da nossa existência entre a morte e a ressurreição. Acima de tudo, ela estimula-nos a que olhemos para frente, para a herança que será nossa quando Jesus vier de novo.

O ENSINO VETEROTESTAMENTÁRIO

O Antigo Testamento deixa muito claro que Deus é a origem de toda a vida, e que a morte está no mundo como resultado do pecado (Gn 1.20-27; 2.7,22; 3.22,23). A maioria dos israelitas, porém, olhava para a vida com uma atitude positiva (SI 128.5,6).[17] O suicídio era extremamente raro, e uma vida longa era considerada bênção de Deus (SI 91.16). A morte trazia tristeza, usualmente expressada com lamentações em voz alta e com luto profundo (Mt9.23; 1x8.52),

Os costumes israelitas de sepultamento eram diferentes daqueles praticados pelos povos em derredor. Os túmulos dos faraós ficavam repletos de móveis e de muitos outros objetos visando proporcionar-lhes o mesmo nível de vida no além. Os cananitas colocavam uma lâmpada, um vasilhame de óleo e um vaso de alimentos no esquife de cada pessoa sepultada.[18] Os israelitas agiam doutra forma. O corpo, envolvido em pano de linho, usualmente ungido com especiarias, era simplesmente deitado num túmulo ou enterrado numa cova. Isso não significava, porém, que não acreditassem na vida no além. Falavam da ida do espírito a um lugar que, em hebraico, era chamado *She'ol* ou, às vezes, mencionavam à presença de Deus.

Como os termos *she'ol;* "morte" (heb. *maweth);* "sepultura" (heb. qever); "cova" (Heb. *bor);* e "destruição" (heb. *'abaddon,* ou "Abadom") formam às vezes paralelos entre si (SI 30.3), alguns dizem que tanto *she'ol* quanto "cova" sempre significam o túmulo.[19] Mesmo assim, a Bíblia retrata as pessoas tendo algum tipo de existência no *she'ol* (Is 14.9-10). Outros interpretam *she'olno* sentido da vida no além, e dizem que nunca significa túmulo.[20]

Três passagens são frequentemente citadas com o intuito de se comprovar que *she'olé* de fato o túmulo. Salmo 6.5 diz: "Na morte não há lembrança de ti; no sepulcro [heb. *she'ol*] quem te louvará?" Essa lembrança, porém, forma um paralelo com o louvor. A mesma palavra ("lembrar") é usada para mencionar com solenidade o nome de Deus entre o povo (Ex 3.15). Refere-se a exaltação do nome de Deus aqui na terra, o que não acontece quando a pessoa morre. Logo, quando o espírito vai ao *she'ol,* cessa o louvor e o testemunho daquela pessoa na terra dos viventes.[21] Do ponto de vista dos vivos, a morte é considerada em termos de silêncio (SI 115.17). O salmista continua: "Mas nós bendiremos ao SENHOR, desde agora e para sempre" (SI 115.18), o que subentende uma esperança melhor e que não exclui o louvor na vida do além.

Ezequias declarou na sua oração: "Tu, porém, tão amorosamente abraçaste a minha alma, que não caiu na cova da corrupção, porque lançaste para trás das tuas costas todos os meus pecados. Porque não pode louvar-te a sepultura [heb. *She'oI],* nem a morte glorificar-te; nem esperarão em tua verdade os que descem à cova" (Is 38.17,18). Nesse texto, há a mesma preocupação com o testemunho e os resultados entre o povo - desta vez por parte de Ezequias. Este foi salvo, mediante o perdão divino dos seus pecados; não desceu ao lugar do castigo. Agora, estando curado, veria a fidelidade de Deus, e assim lhe foram acrescentados mais quinze anos de vida (Is 38.5).

Na realidade, *she'ol* é muitas vezes descrito como uma profundeza que se contrasta com as alturas do céu (Jó 11.8; SI 139.8; Am 9.2). Frequentemente, o contexto refere-se à ira de Deus (Jó 14.13; SI 6.1,5; 88.3,7; 89.46,48), e às vezes tanto à ira quanto ao fogo (Dt 32.22). Nalguns casos, as referências são breves, e parece que *she'olé* simplesmente o local ou estado dos mortos. Nele, os mortos são chamados *rephaim,* o que poderíamos chamar de "fantasmas" (Is 14.9; 26.14). Outros textos bíblicos referem-se a alguns dos mortos como *'elohim,* no sentido de "poderosos seres espirituais" (1 Sm 28.13).[22] Frequentemente, porém, fica claro que *she'ol* é o lugar para os ímpios e para "todas as nações que se esquecem de Deus" (SI 9.17; cf. SI 39.12,13; 55.15; 88.11,12; Pv 7.27; 9.18; Is 38.18).[23] Quando o Novo Testamento cita textos do Antigo Testamento que se referem ao *she'ol,* traduz esta palavra por *hadês;* este não é o lugar que os pagãos referiam-se sem clareza, mas, sim, um lugar de castigo.[24]

Tendo em vista esse fato, é importante notar que o Antigo Testamento não ensina que todos vão ao *she'ol.* E verdade, também, que Jó falou da morte como uma *beth mo'êd,* uma "casa de reunião" para todos os vivos (Jó 30.23), mas referia-se, simplesmente, ao fato de que todos morrem; não estava dando a entender que todos vão para o mesmo lugar depois de morrerem.

Pelo menos alguns dos santos do Antigo Testamento tinham uma melhor esperança. Enoque e Elias foram levados diretamente ao céu (Gn 5.24; 2 Rs 2.11). Quando Davi sentia a ira de Deus por causa do seu pecado, clamou por misericórdia para escapar ao *she'ol.* Mas quando predominava a sua fé, sua esperança era assim manifesta: "habitarei na casado SENHOR por longos dias" (SI 23.6; cf. 16.11; 17.15). Salmo 49.15, fazendo um contraste com os ímpios que vão vem direção ao *she'ol,* diz: "Deus, porém, remirá a minha alma da mão de *she'ol,* pois Ele me levará [a si mesmo]" (tradução do autor). Isto é: o *she'olé* personificado, como se quisesse agarrar o salmista e levá-lo para o lugar de castigo, mas Deus o redime e o salva de modo que não precisará mais ir para o *she'ol.* Asafe escreveu: "Guiar-me-ás com o teu conselho", durante a vida terrestre, "e, depois, me receberás em glória", ou seja: no céu (SI 73.24).[25] Salomão também declarou que "o caminho da vida leva para cima [ao lugar nas alturas] os sábios [os que temem ao SENHOR] a fim de se evitar o *she'ol,* embaixo" (Pv 15.24, tradução do autor). A mensagem de Deus a Balaão levou-o a reconhecer que a morte dos justos é melhor que a morte dos ímpios (Nm 23.10).

Possivelmente porque Jacó falara, chorando, em descer ao *she'ol* ao seu filho José, e porque os judeus dos tempos posteriores consideravam Jacó e José como justos, alguns deles levantaram a hipótese de haver divisões no *she'oh* um lugar para os justos e um para os ímpios (Enoque 22.1-14).[26] Jacó, porém, recusou-se a ser consolado naquela ocasião, pensando, por certo, que tanto ele quanto José estavam debaixo do juízo divino por algum motivo. Não há registro de Jacó ter buscado de novo ao Senhor a não ser depois de receber a notícia de que José ainda estava com vida (Gn 45.28-46.1). E provável que Jacó tenha considerado o *she'ol* um lugar de castigo. A verdade é que nenhum texto do Antigo Testamento necessita claramente postular a divisão do *she'ol* em dois compartimentos, um para o castigo, e outro para a bênção.

Ainda outra frase parece indicar que os santos do Antigo Testamento esperavam uma vida futura no além. Deus disse a Moisés que depois de este ter subido à montanha e olhado para a Terra Prometida à distância: "Serás recolhido ao teu povo, assim com foi recolhido teu irmão Arão" (Nm 27.13).

Arão, no entanto, foi enterrado no monte Hor, e ninguém sabe onde Deus sepultou Moisés (Dt 34-5,6). Logo, "ser recolhido ao seu povo" dificilmente pode se referir ao sepulcro.

O ENSINO NEOTESTAMENTÁRIO

A ênfase no Novo Testamento recai mais na ressurreição do corpo do que naquilo que acontece imediatamente depois da morte. A morte continua sendo uma inimiga,[27] mas já não é para ser temida (1 Co 15.55-57; Hb 2.15). Para o crente, o viver é Cristo e o morrer é lucro; isto significa que morrer é receber mais de Cristo (Fp 1.21). Logo, morrer e estar com Cristo é muito melhor que permanecer no corpo presente, embora devamos ficar aqui enquanto Deus considera que isso seja necessário (Fp 1.23,24). Depois disso, a morte nos trará o repouso ou cessação das nossas labutas e sofrimentos terrestres, e a entrada na glória (2 Co 4-17; cf. 2 Pe 1.10,11; Ap 14.13).

Jesus, em Lucas 16, descreve certo rico (sem citar o nome)[28] que se vestia como um rei e que celebrava todos os dias um banquete acompanhado por muitas diversões. Diante do seu portão

jazia um mendigo chamado Lázaro, coberto de chagas, que desejava as migalhas que eram varridas para a rua, onde os cães soltos as comeriam. Estes animais, impuros segundo a Lei, lambiam-lhe as chagas, deixando-o imundo também. Lázaro só tinha uma coisa a seu favor - o seu nome,[29] que significa "Deus é o meu socorro", indicando que, a despeito de tudo, ele conservara a sua fé em Deus. Quando Lázaro morreu, os anjos levaram-no ao seio de Abraão[30] que, certamente, era um lugar de bênção, pois aqui recebeu Lázaro o consolo. Mas o rico, depois de morrer, achou-se em agonia no fogo do Hades. Quando o rico ergueu os seus olhos (ao céu, cf. Lc 18.13), viu Abraão e Lázaro "ao longe". Mas era tarde demais para receber ajuda, conforme lhe explicou Abraão: "está posto um grande abismo entre nós e vós, de sorte que os que quisessem passar daqui para vós não poderiam, nem tampouco os de lá, passar para cá". Noutras palavras: os destinos tanto dos ímpios quanto dos justos não poderão ser mudados depois da morte.[31] Alguns tratam esse relato como parábola, posto que segue uma série de parábolas, mas Jesus, mesmo nas suas parábolas, nunca disse nada que fosse contrário à verdade.[32]

O desejo do apóstolo Paulo não era estar com Abraão, mas, sim, com o Senhor. Indicou que tão logo se ausentasse do corpo (ao morrer), estaria presente com o Senhor (2 Co 5.6-9; Fp 1.23). Essa foi a promessa de Jesus ao ladrão moribundo na cruz: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no Paraíso" (Lc 23.43).[33] Numa visão, Paulo foi arrebatado ao terceiro céu, que também chama de Paraíso (2 Co 12.1-5).[34] Jesus diz que se trata de um lugar preparado, onde há bastante espaço (Jo 14.2). E um lugar de grande alegria, de comunhão com Cristo e com os irmãos na fé, que ressoa adorações e cânticos (Ap 4.10,11; 5.8-14; 14.2,3; 15.2-4).[35]

Porque Paulo ansiava pelo corpo ressurreto que será imortal, que não estará sujeito à morte nem à decadência, e porque dá a impressão de repudiar a ideia de ser um espírito desnudado (2 Co 5.3,4), alguns ensinam que, no estado intermediário, entre a morte e a ressurreição, os crentes serão espíritos desencarnados, mas que serão consolados pelo fato de estarem com Cristo. Outros ensinam que os crentes, ao morrerem, receberão um corpo temporário e "celestial", notando que Moisés e Elias apareceram no Monte da Transfiguração com algum tipo de corpo, e que vestes brancas foram dadas às almas dos mártires no céu (Lc 9.30-32; Ap 6.9-11). Todavia, a ressurreição do corpo dar-se-á na ocasião da vinda de Cristo para buscar a sua Igreja (Fp 3.20,21; 1 Ts 4.16,17).[36]

OUTRAS IDEIAS DA VIDA NO ALÉM

Porque Jesus se referiu a Lázaro e à filha de Jairo como estando "dormindo", e porque Paulo se referiu à morte como sono (1 Co 15.6, 18, 20; 1 Ts 4.13-15), alguns têm desenvolvido a teoria do "sono da alma". Com isso, querem dizer que a alma, ou espírito, não está simplesmente num estado inconsciente depois da morte, mas que a pessoa como um todo morreu, e que a alma, ou espírito, cessa de existir até ser recriada na ressurreição. Moisés e Elias, porém, no monte da Transfiguração, sabiam o que acontecia, e conversavam com Jesus a respeito "da sua morte, a qual havia de se cumprir em Jerusalém" (Lc 9.31). Entendiam também que, para eles, significaria alguma coisa. Paulo achava que conseguiria sentir as coisas, quer fosse um espírito desencarnado, quer não. O "sono", portanto, pode aplicar-se somente ao corpo.[37] Outros supõem que a pessoa, depois da morte, não cessa de existir, mas fica num estado de letargia. Certamente, nem Lázaro, nem Abraão, nem o rico estavam inconscientes, ou em estado de letargia. Sabiam o que estava acontecendo, e Lázaro estava sendo "consolado" (Lc 16.25).

Os católicos romanos ensinam que todos, menos alguns santos e mártires especiais, [38] precisam passar pelo purgatório (uma condição mais do que um local) a fim de serem preparados para entrar no céu.[39] Agostinho introduziu essa ideia no século IV, mas a palavra "purgatório" não foi usada a não ser no século XII. E essa doutrina não foi elaborada completamente a não ser no Concílio de Trento no século XVI.[40] A doutrina do purgatório revelou ser lucrativa para a Igreja Católica Romana, mas dava a aparência de que Deus estaria demonstrando favoritismo aos ricos, cujos parentes não teriam dificuldade em pagar as missas exigidas para tirá-los rapidamente do purgatório.

Alguns católicos também conjecturaram que existe uma condição chamada Limbo para os nenés não batizados, e outra para os santos do Antigo Testamento, onde sofriam castigos temporários até à morte de Jesus. Então, a alma de Jesus desceu até este último Limbo "a fim de

lhes dar a visão beatifica de Deus", e desde a sua ascensão têm estado no céu. Limbo (para as criancinhas) "agora é geralmente rejeitado", preferindo-se a ideia de que as criancinhas e os severamente retardados receberão, depois da morte, a oferta divina da vida eterna, e que terão a possibilidade de aceitá-la ou rejeitá-la. [41]

O espiritismo ensina que médiuns conseguem comunicar-se com os mortos, e que os espíritos dos mortos permanecem perto da terra. G. W. Butterworth explica: "Há uma insistência quase universal, indicando que o mundo supraterrestre é composto de sete ou oito esferas, sendo cada uma um pouco mais alta do que a esfera anterior".[42] Isso contraria a garantia de que, na morte, o crente está "presente com o Senhor".

Várias religiões orientais, por causa do seu conceito cíclico da História, ensinam a reencarnação. Na morte, a pessoa recebe uma nova identidade, e nasce noutra vida como animal, um ser humano, ou até mesmo um deus. Sustentam que as ações da pessoa geram uma força, *karma,* que exige a transmigração das almas e determina o destino da pessoa na próxima existência.[43] A Bíblia, todavia, deixa claro que agora é o dia da salvação (2 Co 6.2). Não podemos salvar-nos mediante as nossas boas obras. Deus tem providenciado por meio de Jesus Cristo a salvação total que expia os nossos pecados, e cancela a nossa culpa. Não precisamos doutra vida para cuidar dos pecados e enganos desta vida, ou de quaisquer supostas existências anteriores. Além disso: "E como aos homens está ordenado morrerem uma vez, vindo, depois disso, o juízo, assim também Cristo, oferecen-do-se uma vez, para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o esperam para a salvação [inclusive a plenitude das bênçãos da nossa herança]" (Hb 9.27,28).

Fica claro, também, que quando Moisés e Elias apareceram no monte da Transfiguração, ainda eram Moisés e Elias. Jesus Cristo também manteve a sua identidade depois da sua morte e ressurreição, e "este mesmo Jesus", e não alguma reencarnação, voltará à terra (At 1.11).

OS TEMPOS DO FIM

Os seguidores de Jesus que o viram subir ao céu receberam a garantia da sua volta (At 1.11). Quando, então, o Evangelho veio aos gentios "em poder e no Espírito Santro, e em muita certeza", muitas pessoas "dos ídolos se converteram a Deus, para servir ao Deus vivo e verdadeiro, e esperar dos céus a seu Filho, a quem ressuscitou dos mortos, a saber, Jesus, que nos livra da ira futura" (1 Ts 1.5,9,10). Embora muitos sofressem a perseguição, acreditavam que "se sofrermos, também com ele reinaremos" (2 Tm 2.12). Em seguida, a visões de João na ilha de Patmos (registradas no Apocalipse) ofereceram 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). A partir da Ásia Menor, portanto, os conceitos premilenistas espalharam-se rapidamente. [44]

Até aos meados do século II, a maioria dos cristãos mantinham 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 V, 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. [45]

A Reforma trouxe renovada ênfase à autoridade da Bíblia e à atividade de Deus na História. Contudo, no tocante às últimas coisas, a atenção era dedicada à glorificação dos crentes, e havia poucas alusões à consumação da era e ao estado final. [46]

Na Inglaterra do século XVII, a crença num milênio tornou-se mais popular, especialmente entre os puritanos treinados por Joseph Measde, embora muitos ainda acreditassem que o Milênio

já era cumprido na História da Igreja. Aqueles que pregavam a Segunda Vinda de Cristo para inaugurar o Milênio, lesavam a sua própria causa ao fazer cálculos que colocavam a sua volta entre 1640 e 1660. [47]

Já no começo do século XVIII, Daniel Whitby popularizou a ideia de que Cristo não voltaria a não ser depois que um milênio de progresso houvesse colocado o mundo sob a autoridade do Evangelho.[48] Esse conceito passou a predominar na América do Norte no século XIX, porque se encaixava nas filosofias do progresso automático então vigentes. Já no fim do século, conferências bíblicas disseminavam novamente a esperança de um milênio futuro. Juntamente com (isso, veio a propagação do dispensacionalismo, cuja interpretação literal da profecia forma um extremo contraste com as interpretações figuradas dos pós-milenistas e dos amilenistas, e com aquelas dos liberais e existencialistas.[49]

Os liberais, que realmente eram anti-sobrenaturalistas, influenciados por Kant, Ritschl, Hegel e Schleiermacher, apagavam qualquer intervenção divina futura do Evangelho que pregavam. Para eles, o Reino de Deus era algo que os seres humanos podiam criar mediante a sua própria sabedoria, sem nenhum socorro do alto.

Esse anti-sobrenaturalismo atingiu seu auge com Albert Schweitzer e Rudolf Bultmann. Schweitzer diminuiu a apresentação bíblica de Jesus ao mínimo, fazendo dEle um mero homem que pensava erroneamente que o fim viria já naqueles dias. Schweitzwer tomava "liberdades extraordinárias com as evidências históricas". Assim também fez Bultmann quando excluiu da Bíblia os milagres; interessava-se somente pela existência presente, rejeitava o conceito linear da História oferecido pela Bíblia, e tratava a esperança bíblica como mera especulação.[31]

Também na Europa, o existencialismo, mediante o seu enfoque sobre o aspecto humano, desconsiderava "as dimensões cósmicas das Escrituras", e oferecia uma fuga de qualquer preocupação com o passado ou com o futuro. Entre eles, os neo-otodoxos procuravam recuperar doutrinas ortodoxas ao passo que, ao mesmo tempo, tratavam a Bíblia como um mero registro humano. Na Inglaterra, C. H. Dodd popularizou a ideia de que o Reino de Deus tinha chegado plenamente "de uma vez por todas" no ministério de Jesus, e que os escritores do Novo Testamento haviam entendido mal os seus ensinos e, por isso, desenvolveram a expectativa de que Ele voltaria. Uma modificação, chamada "escatologia inaugurada" por R. P. Fuller, ensinava que Jesus olhava para trás, em direção à vinda do Reino, diluindo em falsas explicações o registro no Novo Testamento, demonstrando que Ele antegozava um reino futuro. [52]

Tem havido várias reações contra Bultmann. Uma das mais destacadas tem sido a teologia da esperança de Jurgen Moltmann. Enfatizava que o "cristianismo... é esperança, que olha para o futuro e avança para frente, e assim também revoluciona e transforma o presente".[33] Juntamente com a teologia política do católico romano John Baptist Metz, ela inspirou o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que entende que o Reino de Deus é uma metáfora, e busca levar a efeito mudanças políticas e sociais radicais no presente.[54] Embora os cristãos tenham a responsabilidade de fazer o que puderem em favor do próximo, da maneira mais abnegada, não existe nenhuma base bíblica para os crentes neotestamentários se envolverem em mudanças políticas mediante a revolução armada. Nenhuma utopia política é possível por semelhantes meios. O Reino milenar não virá através dos esforços humanos. A Bíblia demonstra que a nossa única esperança é que Deus intervirá, pronunciará o seu juízo contra o presente sistema mundial, e enviará Jesus de volta à terra para estabelecer o seu governo e tornar eterno o trono de Davi.

O fato de que Jesus virá de novo à terra está mais que claro nas Escrituras. Os evangélicos em geral aceitam Atos 1.11 como garantia de sua volta pessoal e visível. Várias teorias têm surgido na tentativa de inventar explicações que cancelariam esse fato. Alguns dizem que Cristo voltou na pessoa do Espírito Santo no Dia de Pentecostes. Foi, no entanto, o próprio Cristo glorificado que derramou o Espírito Santo naquela ocasião (At 2.32,33). Outros dizem que a segunda vinda de Cristo ocorre quando Ele entra no coração do crente por ocasião da conversão deste (Ap 3.20 é usualmente citado), mas as Escrituras ensinam que aqueles que o recebem esperam a sua vinda (Fp 3.20; 1 Ts 1.10).[55] Ainda outros dizem que a sua vinda é cumprida quando Ele vem buscar o crente que morre. Os mortos e os vivos juntos, porém, serão "arrebatados juntamente" na sua vinda (1 Ts 4.17). As Testemunhas de Jeová dizem que Ele voltou invisivelmente em 1874. Outros dizem que Ele voltou invisivelmente no juízo quando Jerusalém foi destruída em 70 d.C.

Outros tiram do contexto a frase "a manifestação dos filhos de Deus" (Rm 8.19), e alegam que são eles mesmos os filhos manifestados. Dizem que a Segunda Vinda de Cristo está cumprida neles como seus filhos amadurecidos, que estão amadurecendo a Igreja para que esta assuma o domínio sobre os reinos deste mundo. Rejeitam o arrebatamento,[56] e alegam que eles o estão cumprindo ao serem "arrebatados" na maturidade espiritual. Alegam, também, que eles já são a Nova Jerusalém, e que também são as "nuvens" de poder e glória, e que Cristo já está aparecendo no meio deles, e que é através deles que Cristo reinará na terra.[57] Um grupo semelhante adota o nome de teonomistas, e quer introduzir o Reino por meio de sujeitar o mundo inteiro à lei de Deus, tratando-se especificamente de parte da Lei Mosaica ou da totalidade dela, ainda que isso leve vinte mil anos. Esses grupos tomam grandes liberdades na espiritualização de declarações bíblicas claras, e se esquecem de que ainda não possuímos a nossa esperança, mas "com paciência a esperamos" (Rm 8.25). A volta pessoal de Jesus Cristo à terra é a única maneira de recebermos a plenitude da esperança que estamos aguardando.

CONCEITOS DO LIVRO DO APOCALIPSE

Existe, entre os crentes bíblicos, uma variedade considerável na interpretação da sequência dos eventos dos tempos do fim. Parte da variedade provém da interpretação do Apocalipse como um todo, outra parte provém da interpretação de Apocalipse 20, e ainda outra parte depende de a hermenêutica a ser empregada tender ou não a interpretar a Bíblia mais literalmente ou mais figuradamente.

A teoria historicista do Apocalipse procura formar um paralelo entre os eventos no livro com a História da Igreja desde o primeiro século até hoje, chamando a atenção a coisas tais como a ascensão do papado e as invasões muçulmanas. Esse conceito evita a ideia de uma grande tribulação no fim da era. Uma das fraquezas dessa teoria é a tendência de cada geração rever a interpretação inteira para o desenlace final a ser datado nos seus próprios dias.

A opinião preterista[58] do livro procura ligar tudo, menos o próprio fim, com eventos no século I, sendo que Roma e os imperadores daquele período são os únicos protagonistas. As identificações são muito subjetivas e precárias, e os eventos do livro estão certamente ligados aos tempos do fim e à volta de Cristo na glória.

A opinião idealista[59] do livro não faz nenhuma identificação com eventos históricos. Entende que os símbolos e as figuras de linguagem no livro simplesmente simbolizam a luta contínua entre o bem e o mal. Mas embora o livro contenha muitas figuras simbólicas, todas elas representam realidades. O Anticristo é chamado uma *besta*, mas será uma pessoa bem real que cumprirá declarações já feitas noutras profecias (tais como 2 Ts 2.3-12). Jesus precisará vir pessoalmente para levar a efeito o triunfo final.

A opinião futurista do livro espera que tudo, ou quase tudo, depois do capítulo 4, seja cumprido num breve período no fim da Era da Igreja; período este de grande tribulação, ira e juízo que terá como auge a volta de Cristo na glória para destruir o exércitos do Anticristo e estabelecer o seu reino milenar.[60]

A maioria dos premilenistas, inclusive os dispensacionalistas e os não-dispensacionalistas, identificam a Tribulação com a Septuagésima Semana (período de sete anos) de Daniel 9.27. Depois de o Messias ser "tirado" (Dn 9.26), "o povo do príncipe, que há de vir" destruiria a cidade de Jerusalém e o Templo. Essa profecia foi cumprida em 70 d.C, sendo os romanos o povo em pauta. O versículo seguinte (Dn 9.27) passa a falar de um governante que virá e fará um concerto com Israel, que ele mesmo violará depois de três anos e meio. Em seguida, ele há de se declarar o próprio Deus, proibindo a adoração ao Senhor (cf. 2 Ts 2.4).

Alguns supõem que a Septuagésima Semana deu-se imediatamente após a morte de Jesus. Mas os romanos não fizeram nenhuma aliança com Israel naquela ocasião. Nem Tito o fez no ano 70 d.C. A profecia também não foi cumprida nem os sinais que Jesus profetizou foram cumpridos na destruição de Jerusalém em 70 d.C. O Antigo Testamento, nas suas profecias, frequentemente dá um pulo por cima de toda a Era da Igreja. (Compare Zc 9.9,10 onde o v. 9 trata da Primeira Vinda de Cristo, ao passo que o fim do v. 10 pula adiante para sua Segunda Vinda, sem indicar o período

•Interveniente). Não é, portanto, contrário à exegese sadia entender que a Septuagésima Semana de Daniel ainda está no futuro.[61]

Apocalipse 20.1-7 menciona repetidas vezes um período de mil anos: o Milênio.[62] Os amilenistas[63] ensinam que não haverá mMilênio, pelo menos não na terra. Alguns adotam uma opinião idealista, e dizem que não haverá nenhum milênio literal. Outros entendem que os mil anos já estão acontecendo no céu durante esta Era da Igreja.[64] A maioria entende que a cifra "mil" é um número simbólico que representa um período indefinido. Esperam que a Era da Igreja termine com uma ressurreição geral e o Juízo Final dos justos e dos ímpios ao mesmo tempo, seguidos pelo Reino eterno de novos céus e nova terra. No tocante ao Apocalipse como um todo, muitos são preteristas. Posto que não têm lugar no seu sistema uma restauração literal de Israel, nem para o reino de Cristo na terra, lançam mão das profecias do Antigo Testamento que se referem a Israel, espiritualizam-nas, e as aplicam à Igreja. Mas fica muito claro, por exemplo, em Ezequiel 36, que Deus restaurará Israel por amor ao seu santo nome, a despeito daquilo que essa nação tiver feito. [65]

Os pós-milenistas tratam os mil anos do Milênio como uma extensão da Era da Igreja, quando, mediante o poder do Evangelho, o mundo inteiro será conquistado para Cristo. [66] Da mesma forma que os amilenistas, muitos pós-milenistas são preteristas, e todos ensinam um juízo geral tanto dos justos quanto dos ímpios, seguido pelo reino eterno dos novos céus e da nova terra. [67] Eles, também, espiritualizam as profecias do Antigo Testamento e não têm lugar no seu sistema para uma restauração do Israel nacional ou um reino literal de cristo na terra. Embora alguns admitam que haverá um ressurgimento do mal imediatamente antes de Cristo voltar de modo "cataclísmico",[68] a maioria espera numa grande divulgação do Evangelho que trará mais perto a volta de Cristo. Desconsideram, no entanto, o fato de que os profetas do Antigo Testamento (bem como o próprio Jesus) demonstram que o Reino precisará ser introduzido mediante o juízo (Sf 3.8,9; Mt 24.29,30). Por exemplo: a estátua em Daniel 2 representa o sistema mundial atual. A rocha, que representa o reino de Cristo, não penetra na estátua para transformá-la. Bate nos pés da estátua (que representa o sistema mundial no fim desta era) e a esmaga, transformando-a em pó num só golpe. Somente então é que Deus estabelece o seu reino de tal maneira que enche a terra (Dn 2.44).

Um grupo de variedades modernas do pós-milenismo recebe nomes tais como "o reino agora", e "a teologia do domínio". Ensinam que essa era presente é o Reino de Deus, e que os cristãos devem lançar mão do poder de Deus para completá-lo, algo que "poderia ter acontecido há mil anos, se a igreja daqueles dias tivesse chegado à maturidade necessária". Acreditam que Cristo voltará a um mundo onde a Igreja terá assumido o domínio "sobre todos os aspectos da estrutura social". A Igreja deve reconquistar o controle sobre todos os reinos deste mundo. Alguns dizem que a Igreja precisa abater toda forma de governo que se opõe a Deus. Até mesmo a morte precisa ser "totalmente conquistada antes da volta de Cristo".[69] Esquecem-se de que o trigo e o joio existirão juntos durante a presente era até que Deus envie os seus anjos para fazer a colheita (Mt 13.36-43). Muitos não acreditam na doutrina do Arrebatamento e, pelo contrário, procuram a vitória e o domínio ao estabelecerem o Reino de Deus na terra. A maioria deles são preteristas, e acreditam que a Grande Tribulação aconteceu no século I. Acreditam, também, que "o Israel étnico foi excomungado pela sua apostasia" e que "Cristo transferiu as bênçãos do reino de Israel para um novo povo, a Igreja". Desconsideram os numerosos trechos bíblicos que demonstram que Deus ainda tem um propósito para o Israel nacional no seu plano. [70]

Os pré-milenistas entendem as profecias do Antigo Testamento, bem como as de Jesus e do Novo Testamento, de modo tão literal como seus contextos admitem. Reconhecem que o modo mais simples de interpretar essas profecias é colocar a Segunda Vinda de Cristo, a ressurreição dos crentes e o tribunal de Cristo antes do Milênio, depois dos quais haverá uma soltura temporária de Satanás, seguida por sua derrota final. Então virá o Julgamento do Grande Trono Branco do restante dos mortos, e finalmente, o reino eterno dos novos céus e nova terra.

No tocante ao Apocalipse como um todo, muitos pré-milenistas na década de 1800 eram historicistas. A maioria deles, hoje, é futurista. Não estão vendo o mundo melhorar nesta era, e sentem a importância de conclamar o mundo a fugir da ira vindoura por meio de se aceitar a Cristo

como Salvador e Senhor.'[1] Não são pessimistas, todavia. Aguardam, com alegre antegozo, a bendita esperança, a volta do nosso Senhor.

DOIS ASPECTOS DA SEGUNDA VINDA DE CRISTO

A Bíblia indica dois aspectos da Segunda Vinda de Cristo. Por um lado, Ele virá como o Preservador, Libertador ou Protetor "da ira vindoura" (1 Ts 1.10). "Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira" (Rm 5.9). Devemos manter-nos espiritualmente vigilantes, viver a vida sóbria, equilibrada com domínio próprio, e usar a armadura do Evangelho: a fé, o amor e a esperança da salvação, "porque Deus não nos destinou para a ira, mas para a aquisição da salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós, para que, quer vigiemos, quer durmamos, vivamos juntamente com ele. Pelo que exortai-vos uns aos outros e edificai-vos uns aos outros" (lTs 5.9-11).

Esses versículos de encorajamento referem-se à promessa já dada na mesma epístola de que "o mesmo Senhor descerá do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro; depois, nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor. Portanto, consolai-vos uns aos outros com estas palavras" (1 Ts 4-16-18).

Somente a ressurreição dos que morreram "em Cristo" está em mira aqui. São transformados, revestidos de imortalidade "num momento, num abrir e fechar de olhos" (1 Co 15.52; ver também vv. 53,54), transformados "para ser conforme o seu corpo glorioso" (Fp 3.21). Então, os crentes que ainda estiverem vivos serão transformados e arrebatados nos ares juntamente com aqueles, num só corpo. A única exigência tanto para os mortos e, obviamente para os crentes que estiverem vivos, é que estejam "em Cristo", ou seja: num relacionamento de fé e de fidelidade nEle.

"Arrebatados" (gr. *harpagêsometha)*[12] refere-se àquilo que é frequentemente chamado "o arrebatamento".[73] "A encontrar o Senhor"" (gr. *eis apantêsin tou kuríou)* pode ser traduzido "para um encontro com o Senhor". "Encontro" era frequentemente usado como termo técnico para os cidadãos marcarem um encontro com reis ou generais a alguma distância fora da cidade a fim de os escoltarem de volta a esta.[74] Essa expressão forma um paralelo com o uso da palavra *parousia,* "presença", "vinda", do Senhor (1 Ts 4.15), que tem um sentido técnico quando se refere à volta de Cristo, e se emprega mais frequentemente a respeito do Arrebatamento. [75]

Por outro lado, a justiça de Deus será vindicada "quando se manifestar o Senhor Jesus desde o céu, com os anjos do seu poder, como labareda de fogo, tomando vingança dos que não conhecem a Deus e dos que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo... quando vier para ser glorificado nos seus santos e para se fazer admirável, naquele dia, em todos os que creem" (2 Ts 1.7**,8**,10). Esse texto bíblico encaixa-se bem com outros tantos que demonstram que o Reino precisa ser introduzido através do juízo (Dn 2.34,35,44,45; Ap 19.11-16).

A maioria dos amilenistas e pós-milenistas, ao tratarem da Segunda Vinda de Cristo, entendem que esses dois aspectos ocorrem em conexão com uma só descida do Senhor Jesus, seguida pelo Juízo Final geral.[76] Os pré-milenistas, que são historicistas, concordam, porque não vêem um período especial de grande tribulação no fim da Era da Igreja.[77] Os pré-milenistas, que são futuristas, reconhecem uma "Grande Tribulação" no fim da presente era, mas estão divididos entre pré, midi, e pós-tribulacionistas.

A maioria dos pós-tribulacionistas interpretam que a ira da qual seremos livrados (1 Ts 5.9) é o estado final dos ímpios, o lago de fogo. O contexto, porém, é o do Arrebatamento. Preveem 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 dalguma maneira especial, talvez assim como Deus protegeu os israelitas das pragas do Egito.[78] Argumentam que o Novo Testamento não promete que os crentes escaparão das tribulações e sofrimentos. O que eles não percebem é que a Bíblia emprega a palavra "tribulação" para falar de duas coisas diferentes. Às vezes, a palavra se refere à aflição, perseguição, perturbação, pressão e angústia de coração que as circunstâncias exteriores podem trazer ao cristão que está servindo ao Senhor num mundo que rejeita a Cristo. A mesma palavra é usada nesse sentido por Paulo quando fala que "nossa leve e momentânea *tribulação* produz para nós um peso eterno de glória mui excelente" (2 Co 4-17). Mas

os juízos da Grande Tribulação não estão na mesma categoria. São a ira de Deus (Ap 6.16; 15.1,7; 16.1).

Os midi-tribulacionistas 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 for soada a sétima trombeta do Apocalipse (Ap 11.15), que eles identificam com a última trombeta de 1 Coríntios 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. A visão do sétimo selo, por outro lado, indicaria que a ira perdurará durante a totalidade dos sete anos (Ap 6.17).[79]

Alguns ensinam um arrebatamento parcial, no qual uma parte da Igreja passará pela Grande Tribulação. Outros ensinam múltiplos arrebatamentos.[80] Muitos destes dividem a Igreja em vários grupos, tais como a Noiva, os Amigos do Noivo, os Servos e os Convidados. Mas as parábolas de Jesus não lidam realmente com divisões separadas. Cada uma destas é um aspecto da Igreja verdadeira. Paulo deixa claro que todos os mortos em Cristo e todos os crentes que permanecerem são levados "juntos" num só corpo no arrebatamento (1 Ts 4.16,17). [81]

Os pré-tribulacionistas reconhecem 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" (1 Ts 5.9). A morte sacrificial de Cristo garante que, quer morrermos antes do arrebatamento, quer estivermos com vida naquela ocasião, viveremos "juntamente com ele" (1 Ts 5.10), pois Ele "nos livra da ira futura" (1 Ts 1.10). O mesmo verbo "livrar" (gr. *rhuomai) é* usado para o salvamento de Ló "antes" de o juízo divino ter caído sobre Sodoma (2 Pe 2.7). Alguns vêem uma contradição em Mt 24.30,31 dessa interpretação; no entanto, "então" (gr. rore) é muito geral no seu sentido. Jesus, falando a respeito da sua Segunda Vinda, trata de um período de tempo que inclui tanto a sua vinda para buscar seus eleitos ou escolhidos (os crentes genuínos) quanto a vinda que o mundo inteiro verá. Jesus, contudo, não trata desse período de modo cronológico. Assim como os profetas do Antigo Testamento, Ele vai para a frente e para trás, tratando dalgum aspecto e outro da sua vinda, nem sempre na ordem cronológica, e sem indicar o intervalo de tempo entre os eventos. Mas não deixa de estar presente esse intervalo de tempo. [82]

A teoria pré-tribulacionista encaixa-se melhor com a esperança futura que a Bíblia apresenta.[83] Os crentes, advertidos repetidas vezes a vigiar e a aguardar a vinda do Filho de Deus do céu (1 Ts 1.10), nunca são advertidos a "ficar esperando a Grande Tribulação ou o aparecimento do Anticristo". Esperar que tais coisas aconteçam antes do arrebatamento, destrói o ensino da iminência do qual o Novo Testamento está repleto".[84] O fato que alguns textos que lidam com o Arrebatamento falam da vinda de Cristo a fim de arrebatar os crentes para estarem com Ele (1 Ts 4.17), ao passo que outros textos falam de haver crentes junto com Ele na sua vinda (Cl 3.4; Jd 14), demonstra que é bíblico reconhecer duas fases da vinda de Cristo. O fato de não estarmos destinados à ira indica que a Grande Tribulação ocorre entre essas duas fases da sua vinda.[85]

A **TRIBULAÇÃO**

Depois de Jesus ter declarado que o Evangelho do Reino, o evangelho do poder e do domínio de Deus, precisa ser pregado a todas as nações antes da consumação desta era (Mt 24.14), Ele passou a falar da "abominação da desolação, de que falou o profeta Daniel" (Mt 24.15). O cumprimento inicial dessa profecia ocorreu em dezembro de 167 a.C, quando Antíoco Epifânio colocou um símbolo cultual pagão no altar dos holocaustos, e dedicou o templo de Jerusalém ao deus grego, Zeus.[86] Mas tanto Daniel quanto Jesus viram um cumprimento mais importante. Daniel 12.1 dá um pulo para a frente, para o tempo da Grande Tribulação, e a identifica como "um tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até àquele tempo". Jesus também identificou aquele tempo como a "grande aflição" (Mt 24-21). No mundo presente, muitos crentes já estão sofrendo aflição, mas a Grande Tribulação será marcada pela ira de Deus mais do que qualquer coisa que o mundo já tem conhecido, conforme indica Apocaplipse 6 - 18. Naquele período, também surgirá um ditador mundial, o Anticristo.

O **ANTICRISTO**

O apóstolo Paulo tinha de lidar com falsos mestres que diziam que o Dia do Senhor já tinha chegado (2 Ts 2.2 -NVI). Os tessalonicenses tornaram-se inquietos e alarmados porque esses mestres, segundo parece, negavam a volta literal do Senhor e "nossa reunião com ele" no arrebatamento (2.1). Obviamente, já não se encorajavam uns aos outros da maneira que Paulo lhes ordenara (1 Ts 4.18; 5.11). Por isso, Paulo explicou que aquele dia não viria "sem que antes venha a apostasia[87] e se manifeste o homem do pecado,[88] o filho da perdição" (2 Ts 2.3). Isto é: essa apostasia e a revelação do Anticristo seriam as primeiras coisas a acontecerem no Dia do Senhor. Assim não aconteceria enquanto "o mistério da injustiça" estivesse refreado (2 Ts 2.7). Posto que tais coisas ainda não tinham acontecido, o Dia do Senhor ainda não era chegado, e ainda podiam eles encorajar-se uns aos outros com a esperança certa de serem arrebatados para encontrar-se com o Senhor nos ares.

O nome Anticristo provém das epístolas de João, onde João dá a entender que este personagem virá futuramente. Os leitores, porém, precisavam tomar cuidado com os muitos anticristos (que falsamente alegavam ser "ungidos") e também com o espírito do anticristo que já operava (1 Jo 2.18,19,22; 4.2; 2 Jo 7). Por outro lado, o Anticristo final já está condenado à destruição, e seu tempo será comparativamente curto. [89]

Como o Anticristo "se opõe e se levanta contra tudo o que se chama Deus ou se adora", podemos entender que "anti" significa "contra". Apesar disso, a palavra grega *anti* significa mais frequentemente "em lugar de", ou "ao invés de",[90] e o Anticristo "se assentará, como Deus, no templo de Deus, querendo parecer Deus" (2 Ts 2.4). Isto é: o Anticristo não chamará a si próprio Anticristo. Ele será o maior e ulterior de todos os cristos falsificados, e provavelmente alegará ser o Cristo verdadeiro, bem como o verdadeiro Deus. (Cf. Mt 24.4,23,24).

Sua vinda será "segundo a eficácia de Satanás, com todo o poder, e sinais, e prodígios de mentira, e com todo engano da injustiça para os que perecem" (2 Ts 2.9,IO).[91] Essa descrição encaixa-se com a do ditador mundial que fará a aliança com Israel e depois a violará (Dn 9.27), bem como a da besta, do governante mundial blasfemo, que é fortalecido e habitado por Satanás, e cujo falso profeta realiza falsos milagres (Ap 13.1-17).[92] Já no meio da Grande Tribulação, ele exige que cada um receba uma marca na mão direita, ou na testa, marca esta que é "o nome da besta, ou o número do seu nome".

Esse número é identificado como 666, número este que tem dado origem a muitos tipos de especulação, mas "é numero de homem [de um ser humano]", de modo que, dalguma maneira, é identificado com o fato de que o Anticristo alega ser Deus mas é realmente mero homem.[93] Por esses meios, ele conseguirá o controle econômico e se tornará ditador do mundo inteiro. Mas não conseguirá impedir a queda do sistema mundial babilónico e o total colapso econômico do mundo (Ap 18.1-24). E depois, no fim da Grande Tribulação, comandará os exércitos de muitas nações arregimentados por Satanás, em Armagedom. E então que Jesus o "desfará pelo assopro da sua boca e o aniquilará pelo esplendor da sua vinda" (2 Ts 2.8). Esse acontecimento é retratado poderosamente em Daniel 2.34,35,44,45 e Apocalipse 19.11-21. Seu destino final será "no ardente lago de fogo e de enxofre" (Ap 19.20).

AS BODAS DO CORDEIRO

Quando Jesus aparecer para destruir o Anticristo e as suas tropas, os exércitos dos céus seguirão a Jesus, montados em cavalos brancos (que simbolizam o triunfo) "e vestidos de linho fino, branco e puro" (Ap 19.14). Esse fato identifica-os com a noiva do Cordeiro (a Igreja)[94] que participam das bodas do Cordeiro (Ap 19.7-9). Isto significa que já estiveram no céu, e já estão plenamente vestidos da "justiça dos santos" (v. 8). Esse fato também deixa subentendido que aqueles atos de justiça já estão completos, e que os crentes foram ressuscitados, transformados e levados ao céu. Ficaria subentendido, também, que já tinham comparecido diante do tribunal de Cristo (2 Co 5.IO).[95] Que tempo de alegria e deleite aquelas bodas serão!

O MILÊNIO

Apocalipse 20.1-3 e vv. 7-10 tratam da condenação de Satanás. Ficará preso no abismo durante mil anos. O abismo permanecerá trancado e lacrado acima dele, de modo que não terá nenhuma atividade na terra durante aquele período. Depois, será solto por um pouco de tempo, antes de seu castigo eterno no lago de fogo.

Entre esses dois eventos, a Bíblia fala em Apocalipse 20.4-6 daqueles que são sacerdotes de Deus e de Cristo, e que reinam com Ele durante mil anos. Durante esse reino, haverá o cumprimento de muitas profecias. [96]

Apocalipse 20.4 trata de dois grupos de pessoas: O primeiro assentava-se em tronos para julgar (isto é: "governar", conforme essa palavra frequentemente significa no Antigo Testamento). A mensagem a todas as igrejas (Ap 3.21,22) indica que são os crentes provenientes da Era da Igreja que permanecem fiéis, sendo vencedores (Ap 2.26,27; 3.21; 1 Jo 5.4). Entre eles, conforme a promessa de Jesus, estão os doze apóstolos julgando (governando) as doze tribos de Israel (Lc 22.30). Isso porque Israel, restaurado, purificado, com a plenitude do Espírito Santo de Deus, ocupará sem dúvida a totalidade da terra prometida a Abraão (Gn 15.18). [97]

Além dos vencedores provenientes da Era da Igreja, João viu "almas", ou seja: pessoas que teriam sido martirizadas durante a Grande Tribulação (Ap 6.9-11; 12.15). Esse dois grupos ficam juntos para reinarem com Cristo durante os mil anos. Será um período de paz e de bênçãos, durante o qual prevalecerá a justiça (Is 2.2-4; Mq 4.3-5; Zc 9.10). O Espírito Santo fará uma obra de restauração. Até mesmo o mundo natural refletirá a ordem, perfeição e beleza que Deus originalmente planejara para a sua criação.[98] O mundo animal será transformado (Is 11.6-8; 35.25; Ez 34.25). Mesmo assim, ainda haverá motivo para o castigo e a morte (Is 65.17-25). Fica subentendido que aqueles que nascerem durante o reino milenar de Cristo na terra, tendo pais incrédulos que sobreviveram a Grande Tribulação, ainda terão a necessidade de fazer a sua escolha no sentido de seguir a Cristo com fé e obediência.

Apocalipse 20.5 faz uma declaração clara (em parênteses) a respeito dos "outros mortos". Estes incluem todos aqueles que não estão nos dois grupos mencionados no v. 4. Trata-se de todos aqueles que morreram nos seus pecados sem terem recebido a graça salvífica de Deus. Não serão ressuscitados senão depois do reino milenar de Cristo.

"Esta é a primeira ressurreição" (v. 5) significa que aqueles que foram mencionados no v. 4 completam a primeira ressurreição. Jesus falou em duas ressurreições (Jo 5.29): a primeira é a da vida, para os que fizeram o bem que Deus determinou ao aceitarem a Cristo e viverem para Ele; a segunda, a do juízo para os que praticaram o mal por causa da sua incredulidade. Mas assim como os profetas do Antigo Testamento não demonstravam a diferença cronológica entre a Primeira e a Segunda Vinda de Jesus, assim também Jesus em João 5.29 não demonstrou a diferença cronológica entre as duas ressurreições. Seu propósito era encorajar as pessoas a viverem para Deus de modo que a diferença cronológica entre as duas não era relevante àquilo que estava ensinando.

Primeira Coríntios 15.20,23 oferece-nos mais entendimento desse assunto quando Paulo compara a primeira ressurreição com uma colheita. O Cristo ressurreto é "as primícias". A parte principal da colheita vem "por sua ordem" na ocasião da sua vinda para se encontrar conosco nos ares.[99] Depois, as respigas da colheita serão os martirizados durante a Grande Tribulação; a primeira ressurreição ficará então completa. A primeira ressurreição também é chamada "a ressurreição dos justos" (Lc 14.14). São identificados como bem-aventurados (Ap 20.6) porque desfrutarão da plenitude da bênção de Deus. São "santos", isto é: dedicados a Deus e à sua vontade. Porque a sua ressurreição é semelhante à ressurreição de Cristo, nunca mais morrerão. A "segunda morte" (o lago de fogo) não terá, portanto, nenhum poder sobre eles.

SATANÁS É SOLTO

O Apocalipse não oferece nenhum pormenor do Milênio, provavelmente porque as profecias anteriores já sejam suficientes. Depois dos mil anos, Satanás será solto, provavelmente para levar a uma vindicação final da justiça de Deus. Isto é: embora as pessoas tenham experienciado o governo maravilhoso de Cristo, parece que seguirão a Satanás na primeira oportunidade que se

lhes ofereça.[100] Assim fica demonstrado que, com ou sem conhecimento de como é o reino de Cristo, o inconversos se rebelam. Na sua justiça, Deus nada mais poderá fazer senão separá-los eternamente das suas bênçãos. Satanás, o grande enganador, também engana a si mesmo, a ponto de acreditar que ainda conseguirá derrotar a Deus. Mas sua derradeira tentativa fracassará. Nunca mais haverá rebelião contra Deus e o seu amor.

OS JULGAMENTOS

Na Bíblia inteira, Deus é visto como justo Juiz. Ele pronunciou juízos, nos tempos antigos, contra Israel e também contra as nações. No fim desta era, Ele continuará sendo o justo Juiz, só que esse juízo será realizado através do Filho, pois "o Pai a ninguém julga, mas deu ao Filho todo o juízo, para que todos honrem o Filho, como honram o Pai" (Jo 5.22,23; cf. 2 Tm 4.8).

O arrebatamento não é nenhuma "fuga". Os crentes estarão para sempre com o Senhor. Mas todos, sem exceção, estarão sujeitos ao juízo quando comparecerem na sua presença (Rm 14.10-12; 1 Co 3.12-15; 2 Co 5.10). O tribunal, ou trono (gr. *bêma*, Rm 14.10) de Deus, é também chamado o tribunal de Cristo (2 Co 5.10). Ali cada um receberá "segundo o que tiver feito por meio do corpo, ou bem [gr. *agathon*, "espiritual e moralmente bom ou útil aos olhos de Deus"] ou mal [gr. *pbaulos*, "sem valor, iníquo; inclusive egoísmo, inveja, e preguiça"] (2 Co 5.10).[101] Nada ficará oculto (Rm 2.16). Tudo será julgado: nossas palavras, nossos atos, nossos motivos, nossas atitudes e nosso caráter (Mt 5.22;12.36,37; Mc 4.22; Rm 2.541,16; Ef 6.8; 1 Co 3.13; 4.5; 13.3). De tudo, isso, nossos motivos (especialmente o amor) e nossa fidelidade parecem ser da maior importância (Mt 25.21,23; Lc 12.43; 1 Co 13.3; Cl 3.23,24; Hb 6.10). Poderão fazer a diferença entre nossas ações serem consideradas "ouro, prata, pedras preciosas" ou "madeira, feno, palha" (1 Co 3.12).

Esse julgamento inclui a possibilidade ou de "perda" (1 Co 3.15) ou de "galardão" (Rm 2.10; 1 Co 3.12-14; Fp 3.14; 2 Tm 4-8; 2 Jo 8). Devemos permanecer "nele [Cristo], para que, quando ele se manifestar, tenhamos confiança e não sejamos confundidos por ele na sua vinda" (1 Jo 2.28). Doutra forma, corremos o perigo de serem queimadas todas as nossas obras (1 Co 3.13-15). Somente aqueles que corresponderem com amor e fé à graça, às capacidades e às responsabilidades que Deus lhes tiver dado, ouvirão Jesus dizer: "Bem está, servo bom e fiel. Sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor" (Mt 25.21,23). Embora não sejamos salvos pelas nossas obras, fomos "criados em Cristo Jesus para as boas obras" (Ef 2.10). Assim como nos diz Romanos 1.7, o justo juízo de Deus dará a vida eterna "aos que, com perseverança em fazer bem, procuram glória, e honra, e incorrupção".

Depois de Satanás ter sido lançado no lago de fogo, aparece um enorme trono branco - branco porque irradia a santidade, majestade e glória de Deus (Ap 20.11). Em pé diante dele há os mortos, "grandes e pequenos", ou seja: independentemente da sua condição na terra. (Esse número não, inclui aqueles mencionados em Ap 20.4, pois estes já estão ressuscitados com novos corpos imortais que não poderão morrer nem sequer entrar em decadência). Foram ressuscitados para o julgamento. Posto que a ressurreição é corpórea, terão algum tipo de corpo, e serão julgados segundo as suas obras (pelos registros divinos, que sem dúvida incluem sua rejeição a Cristo e sua obediência a Satanás, bem como seus outros pecados, públicos e particular). O Livro da Vida também estará aberto nessa ocasião, provavelmente como evidência de que seus nomes não constam dele.

A Bíblia fala doutros julgamentos, mas sem oferecer pormenores da ocasião ou do local. Paulo menciona que os santos (todos os verdadeiros crentes, pois estão dedicados à adoração e serviço do Senhor) julgarão o mundo e os anjos, e contrasta esse fato com esta vida (1 Co 6.2,3). Isso pode acontecer durante o Milênio.

Alguns entendem que Mateus 25.31-46, onde se fala sobre a separação dos justos e injustos "uns dos outros, como o pastor aparta dos bodes as ovelhas" (v. 32), é um julgamento especial das nações no início do Milênio. E um julgamento de obras, que reconhece que o que é feito ou deixa de ser feito para o próximo, é feito ou deixa de ser feito para o próprio Cristo. Seja o que for que fizermos, devemos fazer como para o Senhor. A palavra "nações"[102] significa povos, e não estados nacionais. Os atos são feitos por indivíduos que se importam com os irmãos (e irmãs) de Cristo, ou que os negligenciam.[103] Os resultados são uma herança para os bem-aventurados, e o fogo eterno

para os demais, fogo este preparado para o diabo e seus anjos. Logo, o estado final, e não o Milênio, está em vista nesse quadro. James Oliver Buswell faz uma sugestão interessante. Posto que a cena é "de vasta perspectiva cósmica" é possível que Jesus tenha colocado o seu tribunal e o Grande Trono Branco num só quadro, visando a lição, sem indicar a diferença cronológica entre os dois. [104]

O ESTADO FINAL DOS ÍMPIOS

A Bíblia descreve o destino final dos ímpios como algo terrível e que vai além de toda a imaginação. São as "trevas exteriores", onde haverá choro e ranger de dentes por causa da frustração e do remorso ocasionados pela ira de Deus (Mt 22.13; 25.30; Rm 2.8,9; Jd 13). É uma "fornalha de fogo" (Mt 13.42,50), onde o fogo pela sua natureza é inextinguível (Mc 9.43; Jd 7). Causa perda eterna, ou destruição perpétua (2 Ts 1.9), e "a fumaça do seu tormento sobe para todo o sempre" (Ap 14.11; cf. 20.10).[105] Jesus usou a palavra *Gehenna* como o termo aplicável a isso.

Gehenna é um nome aramaico do Vale de Hinom, uma ravina estreita que vai do oeste ao sul de Jerusalém. Durante o declínio do reino de Judá, os judeus apóstatas ofereciam seus filhos ali como sacrifício ao deus amonita Moloque, através do fogo (2 Rs 23.10; Jr 7.31). Por isso, os judeus nos tempos do Novo Testamento fizeram deste um depósito de lixo municipal, e aí sempre havia fogo ardendo. E Jesus fez alusão figurada a ele como o lugar do juízo final, o lago de fogo.[106] Ali, as chamas de enxofre demonstravam quão desagradável o fogo será. As trevas também indicam que os ímpios estarão excluídos da luz de Deus. A fé, esperança e amor que sempre permanecem para nós (1 Co 13.13) faltarão eternamente naquele ambiente.[107] O "repouso" do qual desfrutaremos nunca estará à disposição deles, e nem a alegria e paz que nosso Senhor dá àqueles que creem. Será, também, um lugar de solidão, excluído da comunhão com Deus. E a amargura e o ranger dos dentes, bem como sua natureza caída e imutável, impedirá a comunhão uns com os outros. [108]

Depois do juízo final, a morte e o Hades serão lançados no lago de fogo (Ap 20.14), pois este, que fica fora dos novos céus e da nova terra (cf. Ap 22.15), será o único lugar onde a morte existirá.[109] E então que a vitória de Cristo sobre a morte, como o salário do pecado, será final e plenamente consumada (1 Co 15.26). Mas nos novos céus e terra não haverá mais morte (Ap 21.4).

O ESTADO FINAL DOS JUSTOS

Abraão estava disposto a habitar na Terra Prometida como forasteiro, porque "esperava a cidade que tem fundamentos, da qual o artífice e construtor é Deus" (Hb 11.9,10); Gl 4.26; Hb 11.16). Essa cidade, o lar eterno dos redimidos e a habitação de Deus, é a Nova Jerusalém que João viu, numa visão, descendo do céu para a nova terra. A morada e o trono de Deus estarão com o seu povo na terra (Ap 21.3, 22; 22.3). A cidade não terá templo, "porque o seu templo é o Senhor, Deus Todo-poderoso, e o Cordeiro"[110] (Ap 21.22). Isto é: a presença e a glória de Deus e de Cristo encherão a cidade de tal maneira que todos os que habitarem ali, estarão sempre envolvidos numa atmosfera de adoração e louvor. [111]

Inscritos nas doze portas da cidade, estão os nomes das doze tribos de Israel. Seus alicerces levam os nomes dos doze apóstolos. Fica claro que o verdadeiro povo de Deus, proveniente de todas as eras, tanto de Israel quanto da Igreja, será unido num só corpo de pessoas em Cristo, como o derradeiro cumprimento de Gálatas 3.28 (cf. 2.11-22). [112] Mais importante de tudo, João viu que "tinha a glória de Deus" (Ap 21.11). "Embora seja uma cidade literal, sua glória ultrapassará em muito a linguagem que João emprega para descrevê-la". [113]

Não obstante haver a descrição da Nova Jerusalém, os novos céus e terra não são descritos.[114] Alguns consideram que são os atuais céus e terra, renovados pelo fogo, e indicam trechos bíblicos que falam da terra que permanecerá para sempre (Ec 1.4). Mas isso provavelmente significa que sempre haverá uma terra, embora a atual venha a ser substituída por uma nova.

Quando o Grande Trono Branco for estabelecido, a terra e o céu fugirão da presença de Deus, "e não se achou lugar para eles" (Ap 20.11). Essa expressão sugere que cessarão de existir. O salmista contrasta a existência deles com a existência eterna de Deus: "Eles perecerão, mas tu permanecerás; todos eles, como uma veste, envelhecerão; como roupa os mudarás, e ficarão mudados. Mas tu és o mesmo" (SI 102.25-27; Hb 1.10-12). Mudar de roupas envolve tirar uma conjunto velho e vestir um novo. Há a ideia dalguma coisa novinha em folha, e não dalguma melhoria. Semelhantemente, Isaías viu que "todo o exército dos céus se gastará" (Is 34.4), que "os céus desaparecerão como a fumaça, e a terra se envelhecerá como uma veste" (Is 51.6). Jesus também reconhecia que os atuais céu e terra passarão (Mc 13.31). A mesma posição é manifestada por Pedro (2 Pe 3.10-12).[115] "Novo" (gr. *kainos)* usualmente significa totalmente novo, com a conotação de "maravilhoso", "desconhecido anteriormente".[116] Deus criará novos e maravilhosos céus e terra que ficarão para sempre livres de toda a mancha de pecado. Aí haverá uma alegria eterna. [117]

Nossa salvação traz-nos a um novo relacionamento que é muito melhor do que aquele que Adão e Eva desfrutavam antes da queda. A descrição da Nova Jerusalém demonstra que Deus tem para nós um lugar melhor do que o Jardim do Eden, com todas as bênçãos do Eden intensificadas. Deus é tão bom! Ele sempre nos restaura a algo melhor do que aquilo que perdemos. Desfrutamos da comunhão com Ele agora, mas o futuro reserva-nos a "comunhão intensificada com o Pai, o Filho e o Espírito Santo e com todos os santos".[118] A vida na Nova Jerusalém será emocionante. Nosso Deus infinito nunca ficará sem novas alegrias e bênçãos para oferecer aos redimidos. E posto que as portas da cidade sempre estarão abertas (Ap 21.25; cf. Is 60.11), quem sabe o que os novos céus e terra terão para explorarmos?

PERGUNTAS DO ESTUDO

1. De que maneira a esperança do cristão é diferente de quaisquer esperanças sustentadas pelos incrédulos?
2. Qual a importância em se reconhecer a iminência da Segunda Vinda de Cristo?
3. De que maneiras a ressurreição dos crentes relaciona-se com a ressurreição de Jesus?
4. Quais os fundamentos bíblicos para se pregar que há "um céu para se ganhar e um inferno para se evitar"?
5. De que maneiras os vários grupos têm interpretado Atos 1.11?
6. Quais as fraquezas do amilenismo e do pós-milenismo?
7. Quais os fundamentos para se crer que o Arrebatamento ocorrerá antes da Tribulação?
8. Como será o Milênio?
9. Tanto o tribunal de Cristo como o Julgamento diante do Grande Trono Branco serão julgamentos de obras. Como diferirão entre si?
10. O que a Bíblia enfatiza mais a respeito da Nova Jerusalém? (Inclua todos os textos bíblicos que lidam com o assunto).

Notas

CAPÍTULO 1

1. Segundo Killian McDonnell e George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), o batismo no Espírito Santo era parte integrante (normativa) da iniciação cristã durante os oito primeiros séculos da Igreja. Para um estudo correlato da igreja da África do Norte durante os séculos II e III, ver Cecil M. Robeck, Jr., *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian* (Cleveland: Pilgrim Press, 1993). Um levantamento de ocorrências dos dons carismáticos até o fim do século III é fornecido por Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984). Stanley M. Burgess fornece um estudo mais amplo dos escritores espirituais latinos, gregos e sírios até o fim do período medieval em *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1984) e *The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1989).

2. Para uma biografia útil, ver David D. Bundy, "Irving, Edward", em *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 470, 471, doravante chamado *DPCM*. Quanto à tese da doutrina de Irving, de que o falar em outras línguas serve como o "sinal permanente" do batismo no Espírito e forma um paralelo com o conceito posterior das línguas como a "evidência inicial", ver David W. Dorries, "Edward Irving and the 'Standing Sign' of Spirit Baptism", *Initial Evidence:*

   Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism, ed. Gary B. McGee (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1991), 41-56. Quanto ao reavivamento no Sul da India, ver G. H. Lang, *The History and Diaries of an Indian Christian* (Londres: Thynne and Co., 1939); *Memoir of Anthony Norris Groves*, 3ª ed. (Londres: James Nisbet and Co., 1869), 571-640.

3. Warfield e outros teólogos da escola do "Velho Princeton" de teologia representavam os sentimentos anti-reavivalistas no presbiterianismo norte-americano. Ver Mark A. Noli, ed. ecomp., *The Princeton Theology: 1812A921* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983); Jon Ruthven, "A Cessação dos Dons Espirituais: A Polêmica Protestante de Benjamin B. Warfield", *Pneuma: The Journal of the Society for Pente' costal Studies* 12 (Primavera de 1990), 14-31.

4. Isso fica evidente em Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 880-82.

5. Ver F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: E. J. Brill, 1965), e *German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1973); num nível popular, ver Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978). Sobre o Grande Despertamento na Grã-Bretanha e na América do Norte, ver Robert G. Tuttle, Jr., *John Wesley: His Life and Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978); Jonathan Edwards, *Religious Affections* (1746); Darrett B. Rutman, ed., *The Great Awakening* (Nova York: John Wiley and Sons, 1970).

6. Ver Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1987), e Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Metuchen, N.J.: Scarecrown Press, 1980). Ver também a série da "Vida Cristã Mais Sublime", uma coletânea de reimpressões pente-costais e da Santidade, publicada por Garland Publishing, Inc.

7. O apelo a essa promessa realmente deitou o alicerce para que as mulheres pudessem pregar e servir em outros ministérios. Para as bases racionais dessa interpretação, ver Donald W. Dayton, ed., *Holiness Tracts Defending the Ministry of Women* (Nova York: Garland Publishing, 1985); Joseph R. Flower, "Does God Deny Spiritual Manifestations and Ministry Gifts to Women?"

("Recusa Deus Manifestações e Dons do Ministério às Mulheres?"), 7 de novembro de 1979 (aposti-la).

8. John L. Gresham, Jr., *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1987).

9. Edith I. Waldvogel (Blumhofer): "The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism" ("A 'Vida Vitoriosa': Um Estudo das Origens do Pentecosta-lismo na Fé Evangélica Reformada", dissertação para Ph.D., Universidade de Harvard, 1977).

10. Charles W. Nienkirchen, *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992).

11. Dayton, *Theological Roots,* 104-6.

12. Paul G. Chappell, "The Divine Healing Movement in America" ("O Movimento da Cura Divina na América [EUA]", dissertação para Ph.D., Universidade Drew, 1983); para uma edição abreviada, ver Paul G. Chappell, "Healing Movements", *DPCM,* 353-74.

13. W. B. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces* (Cincinnati: God's Revivalist Office, 1895; reimpresso em *Six Tracts by W. B. Godbey,* ed. D. William [Nova York: Garland Publishing: 1985]); S. A. Keen, *Pentecostal Papers; or the Gift of the Holy Ghost* (Cincinnati: pelo autor, 1895), 151-90.

14. H. Vinson Synan, "Irwin, Benjamin Hardin", *DPCM,* 471, 472. Que Irwin afiliou-se posteriormente ao Movimento Pentecostal tornou-se evidente nas pesquisas de David D. Bundy, no seu artigo: "Spiritual Advice to a Seeker: Letters to T. B. Barratt from Azusa Street, 1906" ("Conselhos Espirituais a um Interessado: Cartas Escritas da Rua Azusa a T. B. Barratt, 1906"), *Pneuma: The Journal for the Society for Pentecostal Studies* 14, (outono de 1992), 167, 168.

15. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875-1925* (Nova York: Oxford University Press, 1979), e George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Nova York: Oxford University Press' 1980).

16. Kenneth Scott Latourette, *Missions Tomorrow* (Nova York: Harper and Brothers, 1936), 94-96; também William

    Hutchinson, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 99, 100.

17. Robert Needham Cust, *Evangelization of the Non-Christian World* (Londres: Luzac and Co., 1894), 106, 107. Ver também sua obra *Gospel Message* (Londres: Luzac and Co., 1896), 146. Para a perspectiva de Simpson sobre a restauração do dom de línguas, ver Nienkirchen, *A. B. Simpson,* 74-76.

18. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces,* 43; cf. Id., *Tongue Movement, Satanic* (Zarephath, N.J.: Pillar of Fire, 1918); reimpresso em Faupel, *Six Tracts,* 5.

19. William Charles Hiss, "Shiloh: Frank W. Sandford and the Kingdon, 1893-1948" (dissertação de Ph.D., Universidade Tufts, 1978), 101-4; para outros que buscavam, 163.

20. Dayton, *Theological Roots,* 173-79.

21. D. W. Kerr, "The Basis for Our Distinctive Testimony", *Pentecostal Evangel,* 2 de setembro de 1922, 4.

22. Charles Edwin Jones, "Holiness Movement", *DPCM,* 406-9; id., *Perfectionist Persuasion* (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1974).

23. James R. Goff, Jr., *Fields White Unto Harves: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville, Ark.: University of Arkansas Press, 1988).

24- Charles F. Parham, *A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, Kan.: Faculdade Bíblica da Fé Apostólica, reimpressão da ed. de 1910), 30-32; id., *The Everlasting Gospel* (Baxter Springs, Kan.: Faculdade Bíblica da Fé Apostólica, reimpressão da ed. de 1911), 63-69; ver também Goff, *Fields White,* 77-79.

25. Gordon Anderson, "Pentecostal Hermeneutics", estudo apresentado na 22ª reunião anual da Sociedade para Estudos Pentecostais, Springfield, Missouri, novembro de 1992, 12-14. Ver também Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 105-19.

26. Cecil M. Robeck, Jr., "Azusa Street Revival", *DPCM,* 31-36; também Frank Bartleman, *What Really Happened at "Azusa Street"/,* ed. John Walker (Northridge, Calif.: Publicações Cristãs "Voice", 1962; impressão original, 1925); e Douglas J. Nelson, "For Such a Time a This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival" ("Para um Tempo como Este: A História do Bispo William J. Seymour e o Reavivamento da Rua Azusa", dissertação para Ph.D., Universidade de Birmingham, 1981).

27. Para o legado de Parham, ver Goff, *Fields White;* também, id., "Initial Togues in the Theology of Charles Fox Parham" ("Línguas Iniciais na Teologia de Charles Fox Parham"), *Initial Evidence,* 57-71.

28. Para o legado de Seymour, ver Cecil M. Robeck, Jr., "William J. Seymour e 'the Bilble Evidence'", *Initial Evidence,* 72-95; Leonard Lovett, "Black Holiness - Pentecostalism", *DPCM,* 76-84; Walter J. Hollenweger, *Pentecost Between Black and White* (Belfast: Christian Journals, 1974).

29. Murray W. Dempster, "Pentecostal and Charismatic Scholars Call to End to Apartheid" ("Os Estudiosos Pentecostais e Carismáticos Exigem o Fim do Apartheid"), *Transfonnation* (Janeiro/Março de 1992), 32, 33.

30. Ver Gary B. McGee, "Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts" ("A Hermenêutica Pentecostal Primitiva: As Línguas como Evidência no Livro de Atos"), *Initial Evidence,* 96-118.

31. A. G. Garr, "Tongues, the Bible Evidence" ("Línguas, a Evidência Bíblica"), *A Cloud of Witnesses to Pentecost in India* (setembro de 1907), 42-44; Carrie Judd Montgomery, "The Promise of the Father" ("A Promessa do Pai"), *Triumphs of Faith* (julho de 1908), 149. Um estudo perspicaz do significado do Batismo no Espírito para os pentecostais primitivos acha-se em Edith L. Blumhofer, *Pentecost in My Soul* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1989), 17-38.

32. D. William Faupel, "William H. Durham and the Finished Work of Calvary" ("William H. Durham e a Obra Acabada do Calvário"), *Pentecost, Mission and Ecumenism,* ed. Jan A. B. Jongeneel (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), 85-95.

33. Frank J. Ewart, *The Phenomenon of Pentecost* (St. Louis: Pentecostal Publishing House, 1947). Para um estudo da Trindade do ponto de vista da Unicidade, ver David K. Bernard, *The Oneness of God* (Hazelwood, Mo.: Word Aflame Press, 1983). Para uma resposta trinitariana, ver Carl Brumback, *God in Three Persons* (Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1959). Para um estudo histórico, ver David A. Reed, "Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States" ("Origens e Desenvol-vimento da Teologia do Pentecostalismo da Unicidade nos Estados Unidos", dissertação para Ph.D., Universidade de Boston, 1978).

34. Ver cap. 5, pp. 181-87.

35. David A. Reed, "Oneness Pentecostalism", *DPCM,* 650, 651.

36. E. N. Bell, "Questions and Answers" ("Perguntas e Respostas"), *Pentecostal Evangel,* 27 de dezembro de 1919, 5.

37. Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism,* vol. 1 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1989), 197-213.

38. Russell P. Spittler, "Theological Style Among Pentecostals and Charismatics" ("Estilo Teológico Entre Pentecostais e Carismáticos"), *Doing Theology in Today's World,* ed. John D. Woodbridge e Thomas E. McComiskey (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 291-318; Walter J. Hollenweger, "Charismatic Renewal in the Third World: Implications for Mission" ("Renovação Carismática no Terceiro Mundo: Implicações para Missões"), *Occasional Bulletin of Missionary Research* [atualmente: *International Bulletin of Missionary Research]* 4 (abril de 1980), 68-75.

39. Atas do Concílio Geral, 1916, 10-13. Para uma perspectiva da Igreja Pentecostal Unida, ver Arthur L. Clanton, *United We Stand: A History of Oneness Organizations* (Hazelwood, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1970).

40. Atas do Concílio Geral, 1916, 10. É significativo que o documento também reflita a teologia de A. B. Simpson e da Aliança Cristã e Missionária; ver Nienkirchen, *A. B. Simpson,* 41-50.

41. Peter Toon, *The Development of Doctrine in the Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), ix-xi.

42. Atas do Concílio Geral, 1916, 10.

43. "A Great Move Forward" ("Urn Grande Passo à Frente"), *Pentecostal Evangel,* 1 de maio de 1926, 3. Ver também Gary B.

    McGee, *This Gospel Shall Be Preached: A History and Theology of the Assemblies of God Foreign Missions to 1959* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1986), 169-71.

44. Gary B. McGee, "Flower, Joseph James Roswell and Alice Reynolds", *DPCM,* 311-13.

45. J. G. Hall, "The Eternal Program of God of the Ages and Dispensations" ("O Programa Eterno de Deus nas Eras e Dispensações"), gráfico em cores (sem data); também Frank M. Boyd: *Ages and Dispensations* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1955).

46. Patrick H. Alexander, "Dake, Finis Jennings", *DPCM,* 235, 236; também Jimmy Swaggart, "In Memory: Finis Jennings Dake, 1902-1987" ("Lembrança de Finis Jennings Dake, 1902-1987"), *Evangelist* (setembro de 1987), 44.

47. Wayne Warner: "Herbert Buffum", *Assemblies of God Heritage 6* (outono de 1986): 11-14, 16.

48. Everett A. Wilson: "Harris, Thoro", em *DPCM,* 349-50.

49. Atas do Concílio Geral, 1917, 21; ver McGee, "Early Pentecostal Hermeneutics" ("A Hermenêutica Pentecostal Primitiva"), *Initial Evidence,* 103-10. Atas do Concílio Geral, 1918, 10.

50. D. W. Kerr, "Do All Speak in Tongues?" ("Falam Todos em Línguas?"), *Christian Evangel,* 11 de janeiro de 1919, 7; id., "Paul's Interpretation of the Baptism in the Holy Spirit" ("Interpretação de Paulo do Batismo no Espírito Santo"), *Pentecostal Evangel,* 21 de janeiro de 1922, 7; idem, "Not Ashamed" ("Não me Envergonho"), *Pentecostal Evangel,* 2 de abril de 1921, 5; idem, "The Bible Evidence of the Baptism with the Holy Spirit" ("A Evidência Bíblica do Batismo no Espírito Santo"), *Pentecostal Evangel,* 11 de agosto de 1923, 2, 3. Outras respostas acham-se em Gary B. McGee, "Popular Expositions of Initial Evidence in Pentecostalism" ("Exposições Populares da Evidência Inicial no Pentecostalismo"), *Initial Evidence,* 119-130.

51. Gary B. McGee, "Pridgeon, Charles Hamilton", *DPCM, 111.*

52. Entrevista com Joseph R. Flower, secretário geral do Concílio Geral das Assembléias de Deus, Springfield, Missouri, 27 de abril de 1988. .

53. "Opening of the Central Bible Institute" ("Inauguração-do Instituto Bíblico Central"), *Pentecostal Evangel,* 25 de outubro de 1924, 8.

54. Spittler, "Theological Style", *Doing Theology,* 298.

55. Alice E. Luce, "Paul's Missionary Methodes" ("Os Métodos Missionários de Paulo"), *Pentecostal Evangel,* 8 de janeiro de 1921, 6, 7; 22 de janeiro de 1921, 6, 11; 5 de fevereiro de 1921, 6, 7. Gary B. McGee, "Luce, Alice Eveline", *DPCM,* 543, 544.

56. Gary B. McGee, "The Indispensable Calling of the Pentecostal Scholar" ("A Vocação Indispensável do Estudioso Pentecostal", *Assemblies of God Educator* 35 (julho até setembro, 1990): 1, 3-5, 16.

57. Gary B. McGee, "Horton, Stanley Monroe", *DPCM,* 446, 447.

58. Wayne E. Warner, "Stanphill, Ira", *DCPM,* 810.

59. Os informes posicionais até 1989 (inclusive) estão encadernados em *Where We Stand* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990). Pesquisa recente sobre as mulheres no ministério pode ser adquirida separadamente, e será incluída na próxima edição da dita obra.

60. Charles B. Nestor, "Position Papers", *Agora* (inverno de 1979), 10-11.

61. "Divine Healing: An Integral Part of the Gospel" ("A Cura Divina: Uma Parte Integrante do Evangelho"), *Where We Stand,* 53, 51. Cf. Lilian B. Yeomans, M.D., *Healing from Heaven* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1926, ed. revisada, 1973).

62. Harold Lindsell, ed., *The Church's Worldwide Mission* (Waco, Tex.: Word Books, 1966), 8. Para um estudo do impacto da NAE sobre os pentecostais, ver Cecil M. Robeck, Jr., "National Association of Evangelicals", *DPCM,* 634-36.

63. Atas do Concüio Geral, 1916, 10. Atas do Concílio Geral, 1961, 92. Quando ao significado da mudança da linguagem na declaração a respeito das Escrituras, ver Gerald T. Sheppard, "Scripture in the Pentecostal Tradition", (Parte 1), *Agora* (primavera de 1978), 4,5,17-22; (Parte 2) (verão de 1978), 14-19.

64. Frederick Dale Brunner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970).

65. William W. Menzies, "The Methodology of Pentecostal Theology: An Essay on Hermeneutics" ("A Metodologia da Teologia Pentecostal: Um Ensaio sobre a Hermenêutica"), *Essays on Apostolic Themes,* ed. Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1985), 1-22; Ben Aker, "New 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"), em Faces *of Renewal,* ed. Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988), 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 Pente-costalismo Clássico"), em *Initial Evidence,* 145-56; William G. MacDonald, *Glossolalia in the New Testament* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, c. de 1964); Fee, *Gospel and Spirit,* 83-119. Para o debate atual, ver 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, Mo., 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), 1-14.

66. John G. Hall, *Dispensations,* 2ª ed. (Springfield, Mo.: Inland Printing Co., 1957); D. V. Hurst e T. J. Jones, *The Church Begins* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1947); cf. Gerald T. Sheppard, "Pentecostalism and the Hermeneutics os Dispensacionalism: Anatomy of an Uneasy Relationship" ("O Pentecostalismo e a Hermenêutica do Dispensacionalis-mo: Anatomia de um Relacionamento Incômodo"), *Pneuma* 6 (outono de 1984), 5-33.

67. Dr. C. I. Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1896), 5-12; e, posteriormente, Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965). Ver também Vern S. Poythress, *UnderstandingDispensationalists* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987); French L. Arrington, "Hermeneutics, Historical Perspectives on Pentecostal and Charismatic" ("Perspectivas Históricas sobre a Hermenêutica Pentecostal e Carismática"), *DPCM,* 376-89.

68. Ernest S. Williams, *Systematic Theology,* vol. 3 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), 95; id., "Thy Kingdom Come" ("Venha o Teu Reino"), *Pentecostal Evangel,* 31 de julho de 1966, 8; Stanley M. Horton, *The Promise of His Coming* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1967), 91; para uma perspectiva histórica, ver Dwight Wilson, *Armageddon Now! The Premillarian Response to Russia and Israel since 1917* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977).

69. Melvin L. Hodges, "Mission - And Church Growth" ("Missões - E o Crescimento da Igreja"), *The Church's Worldwide Mission,* ed. Lindsell, 141, 145.

70. Ruth A. Breusch, "The Church and the Kingdom" ("A Igreja e o Reino"), *Mountain Movers,* julho de 1987, 9.

71. "Kingdom of God" ("Reino de Deus"), por Peter Kuzmic. Extraído do livro *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander. Citado com permissão de Zondervan Publishing House.

72. Peter Kuzmic, "History and Eschatology: Evangelical Views" ("História e Escatologia: Conceitos Evangélicos"), *In Word and Deed*, ed. Bruce J. Nicholls (Exeter, Inglaterra: Paternoster Press, 1985), 135-64; Murray W. Dempster, "Evangelism, Sical Concern, and the Kingdom of God" ("O Evangelismo, a Solicitude Social, e o Reino de Deus"), *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*, ed. Murray Dempster, Byron D. Klaus e Douglas Peterson (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1991), 22-43. Para um estudo proveitoso das respostas das Assembléias de Deus diante de questões-chaves sociais, ver Howard N. Kenyon, "An Analysis of Ethical Issues in the History of the Assemblies of God" ("Uma Análise das Questões Éticas na História das Assembléias de Deus", dissertação para Ph.D., Universidade Baylor, 1988).

73. Ver *Where We Stand*, 185-94; William A. Griffin, "Kingdom Now: New Hope or New Heresy?" ("O Reino Agora: Nova Esperança ou Nova Heresia?"), estudo apresentado na 17ª reunião anual da Sociedade para Estudos Pentecostais, Virginia Beach, Virginia, 14 de novembro de 1987; Gordon Anderson, "Kingdom Now Theology: A Look at Its Roots and Branches" ("A Teologia do Reino Agora: Um Exame de Suas Raízes e Ramificações"), *Paraclete* (verão de 1990), 142; e "Kingdom Now Doctrines Which Differ from Assemblies of God Teaching" ("Doutrinas do Reino Agora que Diferem dos Ensinos das Assembléias de Deus"), *Paraclete* 24 (verão de 1990), 19-24.

CAPÍTULO 2

1. Ver cap. 3, pp. 66-73.

2. Os começos da sistematização podem ser vistos em alguns livros bíblicos, especialmente em Romanos.

3. J. Rodman Williams, *Renewal Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 22,23.

4. Agostinho, The *Confessions of Saint Augustine*, vol. 18, trad. John K. Ryan (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1960), 43.

5. H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 1 (Kansas City, Mo.: Beacon Press, 1940), 17.

6. Os 39 livros do Antigo Testamento e os 27 do Novo Testamento; ver cap. 3, pp. 113-15 para saber mais sobre o cânon.

7. A maioria das seitas têm livros adicionais a que atribuem autoridade. Nós sustentamos que somente a Bíblia tem autoridade.

8. Ver cap. 3.

9. As Assembleias de Deus elaboraram uma *Declaração de Verdades Fundamentais*, que contém 16 verdades consideradas essenciais para estabelecer e manter comunhão entre seus membros. Nem por isso a Bíblia deixa de ser considerada a derradeira autoridade. Para um estudo mais completo, ver William W. Menzies e Stanley M. Horton , *Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal* (Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 1995).

10. Para uma boa avaliação da vida e obra de Schleiermacher, ver Richard R. Niebuhr: "Friedrich Schleiermacher", em *A Handbook of Christian Teologians*, ed. Martin E. Marty e Dean G. Peerman (Cleveland: World Publishing Company, 1965), 17-35. Ver também Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Nova York: Harper, 1963).

11. A escola filosófica do existencialismo (promovida especialmente por S0ren Kierkegaard e Martin Heidegger) diz que o único caminho de acesso à verdade é mediante a nossa experiência da realidade e nossa participação nela. Essa idéia influenciou a neo-ortodoxia e boa parte do anti-sobrenaturalismo recente na teologia (como no caso de Rudolf Bultmann).

12. Para um melhor entendimento do papel da experiência religiosa e de sua influência na teologia, ver John Jefferson Davis, *Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 48.

13. Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1974), 48.

14. Para um estudo do racionalismo, ver Colin Brown, *Christianity and Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements*, vol. 1: *From the Ancient World to the Age of Enlightenment* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1990), 173-96.

15. O Dr. Stanley M. Horton relata que um dos seus professores na Universidade de Harvard, Robert Pfeiffer, fez uma declaração na sala de aula, contradizendo uma verdade ensinada na Bíblia. Quando os alunos perguntaram qual era a autoridade para sua declaração, Pfeiffer indicou a sua própria cabeça.

16. Millard J. Erickson: *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 21.

17. Davis, *Fundations,* 43.

18. Para um estudo sobre as mudanças do significado e do uso do termo "teologia" desde a Grécia antiga (e até as mudanças futuras conjeturadas), ver F. Whaling: "The Development of the Word 'Theology'", *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 289-312.

19. Walter C. Kaiser, Jr. *Toward an Exegetical Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 47, 138.

20. Por enquanto, usamos "exegese" no sentido de o intérprete ativar-se num processo que permite, ou ressalta, o que o Espírito pretendia dizer através do autor bíblico. A exegese não diminui, de modo algum, o papel do Espírito, quer na inspiração, quer na interpretação.

21. A revelação outrogada em tempos posteriores ao do texto em estudo não deve ser atribuída ao dito texto (por exemplo, o Novo Testamento não deve ser atribuído ao Antigo Testamento)', embora semelhante revelação, conforme diz Kaiser, "pode (e realmente deve) ser introduzida em nossa *conclusão ou resumo depois* de termos estabelecido com firmeza, em bases exegéticas, exatamente qual o significado do texto". Kaiser, *Exegetical Theology*, 140.

22. Obviamente, o calvinismo passou por algumas modificações nos ensinos de alguns dos sucessores de Calvino.

23. Todos os cinco pontos do acrônimo baseiam-se num conceito específico da soberania de Deus: Omite o fato de Deus ser soberano sobre si mesmo e, portanto, capaz de se limitar em áreas de sua escolha, de modo que possamos ter verdadeiro livre-arbítrio, o qual nos torna capazes de optar por sermos seus filhos, ao invés de seus títeres.

24. R. W. A. Letham, "Arminianism", *New Dictionary of Theology*, ed., Sinclair B. Ferguson, David F. Wright e J. I. Packer (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988), 45, 46.

25. Ver cap. 10 para um estudo adicional do calvinismo e do arminianismo.

26. H. M. Conn, "Liberation Theology", New *Dictionary of Theology*, 387.

27. Para estudos adicionais a respeito da teologia da libertação, ver Rubem Alves, *A Theology of Human Hope* (Washington: Corpus Books, 1969); Leonardo Boff, *Jesus Cristo Liberator* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978); Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation,* trad, e ed. Irmã Caridad Inda e John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973); José Miguez-Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation,* trad. John Drury (Philadelphia: Fortress Press, 1975); e Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1976).

28. 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). Essa disposição também tem controlado a teologia bíblica, com poucas exceções. O uso de um único centro, no entanto, tem limitações; por exemplo, não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo. O que agora está se tornando mais

aceitável à maioria dos teólogos é ver um sistema disposto em volta de vários centros. Ver Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1991), 282-85; Gerhard Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), especialmente 204-20; D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology", *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), 65-95; Robert B. Sloan, "Unity in Diversity: A Clue to the Emergence of the New Testament as Sacred Literature", *New Testament Criticism & Interpretation*, ed. David Alan Black e David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 437-68.

29. Referimo-nos aqui a uma teologia sistemática. Talvez envolva o emprego de um sistema diferente de disposição. Muitos vêem uma etapa adicional de desenvolvimento abrangendo a história eclesiástica. Ver, por exemplo, Osborne, *Hermeneutical Spiral*, 268-69. William Menzies argumenta contra essa etapa ao fazer uma apreciação de Gordon Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1991). Ver seu resumo em *Paraclete* 27 (Inverno de 1993), 29-32.

30. Howard C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1989). Ver especialmente 50-64. Bruce Malina levanta a mesma questão em *The Social World of Luke-Acts*, ed. Jerome H. Neyreys (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1991), 3-23. Essas abordagens são sócio-lingüísticas.

31. O uso do gênero está bem estabelecido no método exegético.

32. De modo geral, a hermenêutica aplicada a Atos deve ser a mesma aplicada a Lucas, pois tratam-se de narrativas, nas duas obras. Existem, porém, algumas diferenças. O evangelho é narrativa episódica; Atos, narrativa sustentada.

33. Ou seja: seu propósito é ensinar verdades teológicas, e não simplesmente satisfazer a curiosidade histórica. Ver I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 21-52; e Roger Stronstad,
The Charismatic Theology of St. Luke (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984), 5-9.

34. Ver cap. 13, pp. 440-45.

35. Por crítica entendemos a arte da investigação e da análise. Pode ser tanto positiva quanto negativa.

36. Os próprios manuscritos originais (autógrafos) foram provavelmente desgastados ao serem copiados repetidas vezes durante muitos anos.

37. Essas diferenças são chamadas variantes textuais. Ver cap. 3,pp. 112, 113.

38. Os especialistas empregam a palavra "provável", porque não possuímos os autógrafos. Mesmo assim, investigações cuidadosas revelam que podemos ter certeza de que possuímos o que os escritores originais escreveram, em tudo menos a décima parte de um por cento dos textos variantes, e a maioria daqueles a respeito dos quais não podemos ter certeza são variações mínimas, tais como detalhes de ortografia. Nenhuma dessas variações afetam qualquer dos grandes ensinos da Bíblia.

39. 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 freqüentemente ignora o grande volume dos ensinos de Jesus e a inspiração pelo Espírito Santo). Muitos crentes bíblicos empregam de modo cuidadoso o primeiro e o terceiro 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 anti-sobrenatural) 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). Ver Malina, *World of Luke-Acts,* 3-23, para uma refutação à crítica da reação do leitor.

40. Uma das características significativas da teologia é a sua "obrigatoriedade". Com isso quero dizer que ela possui algum tipo de compulsão, e isto em alguns aspectos mais do que em outros.

41. A teoria de Walter C. Kaiser é referida, comentada e apresentada em Ben C. Ollenburger, Élmer A. Martens e Gerhart F. Hasel, eds., *The Flowering of Old Testament Theology,* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992), 233. Na realidade, em muitas das abordagens da teologia bíblica, a história é relevante, mas de maneiras diferentes.

42. Não é realmente um sermão, no sentido comum da palavra, mas uma manifestação do dom da profecia, proveniente do Espírito Santo.

43. Ver cap. 3, pp. 106, 107. Todos os evangélicos e pentecos-tais devem considerar cuidadosamente Jeremy Begbie, "Who is this God? - Biblical Inspiration Revisited", em *Tyndale Bulletin* 43 (novembro de 1992): 259-82. Ressalta fraquezas relevantes nos conceitos da Trindade e da salvação, manifesto na descrição da inspiração feita por B. B. Warfield. A falta de atenção bíblica de Warfield à teologia do Espírito leva-o a cair naquelas fraquezas. Segundo Begbie, James Barr incorre em erros semelhantes.

44. Essa definição contraria a de Norman L. Geisler, em *Miracles of the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 14, que, depois de considerar as definições, chega à conclusão: "A lei natural descreve regularidades com causas naturais; um milagre é uma singularidade com causas sobrenaturais". Essa abordagem aos milagres é bastante típica ao evangélico racional, que diz terem os milagres cessado depois de completado o Novo Testamento.

45. O que estamos sugerindo aqui pertence à epistemologia -modos de conhecer e perceber a realidade. Infelizmente os ocidentais, tanto os conservadores quanto os liberais, sus-tentam uma epistemologia primariamente racional, inadequada para os pentecostais. O mundo da Bíblia não é aquele do racionalista, pois aquele reconhece o sobrenatural e as experiências sobrenaturais outorgadas por Deus.

46. Stronstad, *Charismatic Theology,* 81.

CAPÍTULO 3

1. Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), 20.

2. Dewey M. Beegle, "The Biblical Concept of Revelation", *The Authoritative Word,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983), 95. Beegle sugere mais de trinta termos associados ao conceito de revelação usado na Bíblia.

3. James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion,* vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), 183.

4. Declarações que dizem algo a respeito de Deus.

5. Ou seja: conhecimentos que vêm através da experiência individual da pessoa.

6. Clark H. Pinnock, *Biblical Revelation - The Foundation of Christian Theology* (Chicago: Moody Press, 1971), 24.

7. Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1972), 37.

8. Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978), 63.

9. Brunner, *Revelation and Reason,* 23, 30.

10. J. Gresham Machen, *The Christian Faith in the Modern World* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1936), 14, 15.
11. J. Rodman Williams, *Renewal Theology, vol.* 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 31.
12. Karl Barth, *Church Dogmatics,* vol. 1 (Edimburgo: T. &T. Clark, 1975), 321.
13. Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 2 (Waco, Tex.: Word Books, 1976), 19.
14. Ver *O Catecismo Maior,* Pergunta e Resposta 1.
15. Brunner, *Revelation and Reason,* 42.
16. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 31.
17. Pinnock, *Biblical Revelation, 29.*
18. *Confissões de Santo Agostinho,* Livro 1, cap. 1.
19. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 38.
20. Ibid., 50.
21. Ibid., 48.
22. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament,* vol. 1 (Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 226.
23. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 2, 72, 73.
24. A teologia natural desenvolve suas idéias mediante o emprego da razão humana, e muitas vezes de tal maneira que critica ou até mesmo rejeita a revelação divina. Muitas vezes faz da própria razão do indivíduo a derradeira autoridade.
25. Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 34.
26. Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 36.
27. Demarest, *General Revelation,* 238.
28. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 98.
29. Demarest, *General Revelation,* 128.
30. Ibid., 229, 243.
31. Os judeus tinham a Lei tanto escrita quanto no coração.
32. Gr. *suneidêsis* ("saber juntamente", "consciência consciente, espiritual ou moral").
33. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 85.
34. Incluem os fatos de que Deus existe (SI 19.1; Rm 1.19); que Ele é incriado (At 17.24); que Ele tem padrões (Rm 2.15): requer que as pessoas pratiquem o bem (Rm 2.15) e condena o mal (Rm 2.15-16); que Ele é o Criador (At 14.15), Sustentador (At 14.17; 17.25) e Senhor (At 17.24); e que é auto-suficiente (At 17.24), transcendente (At 17.24), imanente (At 17.26,27), eterno (SI 93.2), grandioso (SI 8.3,4), majestoso (SI 29.4), poderoso (SI 29.4; Rm 1.20), sábio (SI 104.24), bom (At 14.17), justo (Rm 1.32), soberano (At 17.26) e digno de ser adorado (At 14.15; 17.23). Demarest, *General Revelation,* 243.
35. Ibid.
36. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 170.
37. *Henry, God, Revelation and Authority,* vol. 1, 129.
38. Ver, por exemplo, o esquema das religiões segundo Raimundo Panikkar em obras como *The Unknown Christ of Hinduism* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1964).
39. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 130, 136.

40. James Montgomery Boice, *The Sovereign God* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1978), 34.
41. Erickson, *Christian Theology,* 173.
42. Ibid.
43. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 86.
44. Demarest, *General Revelation,* 128.
45. A neo-ortodoxia não se refere ao Cristo histórico, isto é, a Jesus, mas ao Cristo proclamado na igreja.
46. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 1, 80. Ver Barth, *Church Dogmatics,* vol. 1, cap. 1, pelo ponto de vista da neo-ortodoxia.
47. Demarest, *General Revelation,* 128.
48. Erickson, *Christian Theology,* 179, 180.
49. Ibid., 180, 181.
50. Ibid., 180.
51. Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 37.
52. Kenneth S. Kantzer, "The Christ-Revelation as Act and Interpretation", *Jesus of Nazareth: Savior and Lord,* ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1966), 252.
53. George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1967), 27.
54. Pinnock, *Biblical Revelation,* 34.
55. Barth, *Church Dogmatics,* vol. 1, 99ss.
56. Benjamin B. Warfield, "The Divine and Human in the Bible", *The Princeton Theology 1812-1991,* ed. Mark A. Noll (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 278.
57. Benjamin B. Warfield, Tiie *Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1970), 161.
58. Carl F. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 3 (Waco, Tex.: Word Books, 1979), 455.
59. Erickson, *Christian Theology,* 196-97.
60. J. I. Packer, "'Sola Scriptura' in History and Today", *God's Inerrant Word,* ed. John Warwick Montgomery (Minneapolis, Minn.: Bethany Fellowship, 1974), 45.
61. John Bright, *The Authority of the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1967), 31.
62. Barth, *Church Dogmatics,* vol. 1, 110.
63. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 3, 462.
64. David Martyn Lloyd-Jones, *Authority* (Londres: Inter-Varsity Fellowship, 1958), 7, 8. Observe-se, no entanto, que a *Declaração das Verdades Fundamentais das Assembléias de Deus* coloca a inspiração e autoridade das Escrituras em primeiro lugar.
65. Erickson, *Christian Theology,* 244, 245.
66. Ao fazer assim, desconsideram a orientação bíblica de que "outros devem pesar cuidadosamente na balança o que é dito" (1 Co 14.29).
67. Charles Hodge, "The Scrptures Are the Word of God" em *The Princeton Theology 1812-1921,* ed. Mark A. Noll (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 133.
68. Reuben A. Torrey, *The Bible and Its Christ* (Nova York: Fleming H. Revell, 1904), 26.
69. Josh McDowell, *Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidence for the Christian Faith* (San Bernadino, Calif.: Campus Crusade for Christ International, 1972), 19, 20.
70. F. F. Bruce, The *Books and the Parchments,* ed. rev. (Westwood, NJ.: Fleming H. Revell, 1963), 88.

71. Uma das razões por que alguns livros antigos não foram incluídos no cânon das Escrituras é que não se encaixavam na harmonia das Escrituras nem contribuíam para ela. Ver o estudo do cânon.

72. Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Londres: Pickering &Inglis, 1907), 175.

73. Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology,* ed. rev. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 48.

74. Floyd Hamilton, *The Basis of Christian Faith* (Nova York: Harper and Brothers, 1927), 297.

75. McDowell, *Evidence,* caps. 9 e 11. Josh McDowell fornece noventa páginas de análises de profecias bíblicas de predição com seus respectivos cumprimentos.

76. Peter W. Stoner, *Science Speaks* (Chicago: Moody Press, 1963), 106.

77. Até 1992, as Escrituras haviam sido traduzidas para muitos idiomas: 1.964 idiomas possuíam algumas partes das Escrituras; 276 tinham a Bíblia inteira; 676, apenas o Novo Testamento inteiro. Barbara F. Grimes, ed. *Ethnologue: Languages of the World,* 12ª ed. (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992), 931.

78. Thiessen, *Systematic Theology,* 47.

79. Keith N. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus* (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), 194.

80. McDowell, *Evidence,* 24.

81. William F. Albright, *The Archaeology of Palestine,* ed. rev. (Nova York: Pelican Books, 1960), 127, 128.

82. Kenneth S. Kantzer, "Biblical Authority: Where Both Fundamentalists and Neoevangelicals Are Right", *Christianity Today,* 7 de outubro de 1983, 12.

83. O Novo Testamento no grego original existe em 88 papiros, 257 manuscritos de couro com letra uncial (maiúscula), 2.795 manuscritos com letra minúscula e mais de 2.200 lecionários (manuscritos com porções do Novo Testamento dispostas em ordem para leituras diárias ou semanais). Ver Kurt Aland e Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism,* trad. Erroll F.

    Rhodes (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 102, 105, 128, 160. Tais cifras podem ser comparadas à *Ilíada,* de Homero, conservada em 457 papiros, 2 manuscritos unciais e 188 manuscritos minúsculos. Ver Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restauration,* 3ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1992), 34.

84. Emery H. Bancroft, *Christian Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1949), 360.

85. Sidney Collett, *All About the Bible,* 20ª ed. (Nova York: Fleming H. Revell Company, 1934), 63.

86. Norman Geisler, *Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 308.

87. Bruce M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963), 148-51.

88. Geisler, *Apologetics,* 308.

89. John W. Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1973), 22.

90. Geisler, *Apologetics,* 362.

91. Wenham, *Christ and the Bible,* 47.

92. Ver "A Inspiração das Escrituras", pp. 98-102.

93. Geoffrey W. Bromiley, "The Inspiration and Authority of Scripture", *Eternity,* agosto de 1970, 20.

94. Thiessen, *Systematic Theology,* 68.

95. "Tanto a aplicação de Paulo quanto a ordem das palavras gregas, em 2 Tm 3.16, exigem a tradução: 'Toda a Escritura é inspirada por Deus.'" "The New Testament Greek-English Dictionary", Zeta-Kappa, vol. 13, *The Complete Biblical Library* (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library, 1990), 87.

96. Erickson, *Christian Theology,* 201.

97. A Bíblia indica que a orientação divina começava desde o momento da concepção (Jr 1.5). O Espírito Santo dirigia os autores, não somente enquanto escrevia, como também através de todas as suas experiências e seu crescimento espiritual, de modo que até mesmo o seu vocabulário foi preparado para escrever a verdade da maneira que o Espírito Santo queria que fosse registrada.

98. No século IX, o escolasticismo começava a asseverar que a razão era superior à autoridade bíblica, através de escolásticos como João Scoto. Ver "The Church Doctrine of Biblical Authority", Jack B. Rogers, *The Authoritative Word,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1983); Pinnock, *Biblical Revelation;* Robert D. Preuss, "The View of the Bible Held by the Church: The Early Church through Luther", *Inerrancy,* Norman L. Geisler, ed. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979).

99. Pinnock, *Biblical Revelation,* 74, 154.

100. Agostinho, "The Confessions and Letters of St. Augustine, with a Sketch of His Life and Work", em *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, reimpressão 1988), carta 32.

101. R. C. Sproul, *Knowing Scripture* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1978), 34.

102. Geisler, *Innerrancy,* 375.

103. Ibid. 391.

104- Ibid. A dissertação de Kenneth Kantzer é uma excelente defesa das opiniões de Calvino a respeito da inerrância.

105. Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 4 (Waco, Tex.: Word Books, 1979), 164.

106. Pinnock, *Biblical Revelation,* 74.

107. Kenneth S. Kantzer, "Os Evangélicos e a Doutrina da Inerrância", *O Alicerce da Autoridade Bíblica,* ed. J. M. Boice, trad. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 1989), 169.

108. Henry, *God, Revelation, and Authority,* vol. 4, 204. Note que a linguagem científica não foi inventada senão nos tempos modernos. A Bíblia emprega a linguagem cotidiana; por exemplo, fala do pôr-do-sol assim como nós falamos. Quando, no entanto, a Bíblia oferece ensinos específicos na área das ciências ou da história, sustentamos que esses ensinos são inerrantes.

109. Os católicos romanos e alguns outros grupos incluem, adicionalmente, 14 livros dos apócrifos do Antigo Testamento. Esses livros foram incluídos na versão da LXX. A Igreja Primitiva, como um todo, considerava que era válida a sua leitura, mas não os tinha por inspirados. Alguns livros, como 1 Macabeus, contêm valiosa matéria histórica. Outros contêm erros e doutrinas contrárias ao restante da Bíblia. Jerônimo, tradutor da Vulgata Latina, não os considerava no mesmo nível dos 66 livros do cânon. Todos os reformadores os rejeitaram.

110. Lee Martin McDonald, Tiie *Formation of the Christian Biblical Canon* (Nashville: Abingdon Press, 1988), 40.

111. O Sinédrio judaico mudou para Jâmnia Qabneel, Jabné) ao sul-sudoeste de Jerusalém, após a destruição desta. Poucas evidências existem de qualquer debate oficial ou "Concílio de Jâmnia". Seja como for, durante esse período houve um consenso geral, provavelmente mediante o uso comum. Ver William LaSor, David Hubbard, Frederic Bush, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 22.

112. F. F. Bruce, "Tradition and the Canon of Scripture", em *The Autoritative Word,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983), 65.

113. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology,* 60, 61.

114. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 275.

115. João Calvino, *Commentary on the Book of Pslams,* vol. 2, trad. James Anderson (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 205.

116. João Calvino, *Commentaries on the Prophet Ezekiel,* vol. 1, trad. John Owen (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 392.

117. Calvino, *Commentary on Psalms, 229.*

118. Stanley M. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro: CPAD, 1993).

119. Calvino, *Instituías,* I, vii, 4, 5.

120. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

121. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 4, 282.

122. Pinnock, *Biblical Revelation,* 215.

123. Erickson, *Christian Theology,* 253.

124. RuthB. Edwards, "Word", *The International Standard Bible Encyclopedia,* vol. 5, ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1915), 3105.

125. Pinnock, *Biblical Revelation,* 37.

CAPÍTULO 4

1. Os filósofos têm tentado fazer assim. Para um breve resumo das chamadas provas racionais (ontológicas, cosmológicas, teleológicas, morais e etnológicas) em favor da existência de Deus, ver L. Berkhof, *Systematic Theology,* 4ª ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), 26-28. Alguns consideram tratar-se mais de indicadores que de provas.

2. Essa teoria tem sido expressa com numerosas variações e passou a fazer parte das filosofias e teologias anti-sobrenaturais de Wellhausen, Freud e Nietzsche, bem como das dos nazistas e comunistas.

3. Ver Don Richardson, *O Fator Melquisedeque,* trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Edições Vida Nova, 1986).

4. Cf. Rm 1.21-23,25. Os registros egípcios confirmam esse fato. Ver Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt,* trad. John Baines (Ithica, N.Y.: Cornell University Press, 1982), 98-99, 171. Quando os árias chegaram à índia, já eram politeístas, mas só adoravam poucos deuses. Hoje, muitos deuses são adorados na índia e também há mais animismo.

5. Ver cap. 3, p. 82.

6. Ver cap. 5 sobre a Trindade.

7. "Um" representa a palavra hebraica *'echad,* que pode significar uma unidade composta ou complexa.

8. Ver o estudo sobre Yahweh, p. 143, 144.

9. Jo 1.18, *exêgêsato.* Posto que ninguém tem visto o Pai nem pode compreendê-lo totalmente, o Lodoso torna conhecido, ou "faz exegese" dEle para nós, explicando através de palavras e ações. Ver cap. 9, pp. 308-10.

10. Dt 33.27: "Deus eterno"; SI 102.12: "Permanecerás para sempre"; v. 27 "E os teus anos nunca terão fim".
11. Gr. *rhaphidos.* Lc 18.25 emprega a palavra mais clássica, *belonês,* usualmente empregada para a agulha do cirurgião.
12. Frequentemente classificado como imutabilidade; cf. S1 33.ll; 102.27; Tg 1.17.
13. Embora a partícula "so", em inglês, possa significar quantidade ou qualidade, o advérbio grego *houtõs* é usado por João no sentido de "maneira", "tipo", "dessa maneira"; Jo 3.8; 21.1; l j o 4.11.
14. *Tsedeq,* R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. e Bruce K. Waltke, eds. *Dicionário Teológico do Antigo Testamento,* trad. Márcio Loureiro Redondo, rev. Gordon Chown, vol. 2 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1996).
15. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker BookHouse, 1985), 288-98.
16. Por exemplo: Elias significa "Yahweh é meu Deus". Dar um nome pode ser o modo de os pais expressarem grande emoção. Raquel, nos momentos finais da sua vida, chamou seu último filho Ben-Oni ("filho da minha aflição"); Jacó, porém, chamou ao menino Benjamim ("filho da minha destra", ou seja: "filho da bênção", Gn 35.18).
17. Geoffrey W. Bromiley, ed., *International Standard Bíble Encyclopedia,* vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 41-43.
18. Os judeus e a maioria dos teólogos liberais entendem que se trata de um "plural intensivo" ou "plural de majestade"; no entanto, não há nenhum fundamento gramatical real para isso. O plural pode estar refletindo a Trindade. Ver cap. 5, p. 159.
19. Eissfeldt, Otto, trad. H. H. Rowley e P. R. Weiss, "El e Yahweh", *Journal of Semitic Studies* 1.25-37; janeiro 1956. Harris, *Dicionário Teológico,* vol. 1.
20. Quarenta e um dos 55 versículos que contêm esse termo, no Antigo Testamento, acham-se no livro de Jó.
21. *Shaddai* provém de uma palavra antiga que significava "montanha". O Novo Testamento a traduz por *pantokratõr* ("Todo-poderoso", "Onipotente").
22. *'Elyon é* um adjetivo superlativo derivado do verbo que significa "subir", e assim tem a idéia de "mais alto", "exaltado", "supremo".
23. *Serafe* significa "ardente" ou "de fogo" e sugere que esses seres vivos ardiam literalmente com fogo, eram purificados pelo fogo de Deus ou refletiam de tal maneira a glória de Deus que pareciam arder como fogo. A colocação de suas asas subentende sua experiência com Deus: cobrem seus rostos em reverência a Deus, cobrem seus pés como gesto de humildade na sua presença e voam como expressão dos poderes reais e sobrenaturais que Deus lhe concede para cumprirem os seus propósitos. A tríplice repetição de "santo" significa supremamente santo. Ver p. 139 sobre o significado de santo.
24. Baseado numa pesquisa de texto em computador, usando MacBible 2.4 Módulo Hebraico de Zondervan Corp., 1991.
25. Ou *hawah* ou *hayah.* Para um estudo mais completo da etimologia e história da interpretação, ver Harris, *Dicionário Teológico,* vol. 1, 210-14.
26. Em Ex 3.12, Deus diz: "Eu serei contigo" (heb. *'ehyeh 'immakh).* Sendo assim, o nome divino envolve propósito e ação, e não apenas existência.
27. Nos tempos do Antigo Testamento, o alfabeto hebraico continha 22 consoantes e nenhuma vogal. Por isso, o texto original continha YHWH, que era provavelmente pronunciado "Yahweh" (aportuguesado "Javé"), embora os judeus posteriores do Egito o tenham pronunciado *Yahu.*
28. Os numerosos versículos que atraem a nossa atenção ao "nome" focalizam menos o senhorio de Deus e mais a sua presença fiel e a existência absoluta (Dt 28.58; SI 83.18j Is 42.8).
29. Essa reverência foi desconsiderada pelos tradutores da Septuaginta, que adotaram o texto marginal e substituíram o tetragrama pela palavra grega *kurios,* que é basicamente o equivalente de *'adonai,* com o significado de "mestre", "dono", "senhor".

30. Transliterado como Sabaote (Rm 9.29; Tg 5.4 - KJV).

31. Em português, temos Jeová-Jiré.

32. A forma *Jehovah rapha* não está na Bíblia. *Rapha'* significa "Ele curou" ou "Ele curava". *Roph'ekha* combina *rophe',* um particípio traduzido por "médico" em Jr 8.22, e *kha,* pronome que significa "de ti", "seu". *Kha* está no singular e enfatiza que Deus é o médico para cada pessoa, individualmente.

33. Harris, *Dicionário Teológico,* vol. 2, 583.

34. Ibid., 931.

35. Ver cap. 9, pp. 30840.

36. Sessenta e cinco vezes nos sinóticos; mais de cem vezes em João.

37. Ocasionalmente os manuscritos gregos continuavam a empregar as palavras hebraicas ou aramaicas mais antigas para ressaltar uma lição ou para manter o impacto original da lição ou figura de linguagem. Em hebraico, Deus seria chamado *Ha'av;* no aramaico usado pelos judeus nos tempos do Novo Testamento, *'Abba,* sendo que os dois termos significam: "O Pai" ou "O Pai", sendo ambos os termos muito respeitosos.

38. Os judeus posteriores fizeram de *'Abba* um termo de trato informal: "Uma criancinha não pode dizer *'abba* (papai) e *'imma* (mamãe) antes de ter saboreado o trigo [i.é, antes de ter sido desmamado]", Talmud Sanhedrin, 8:70B:VII:G. No Novo Testamento, porém, era um termo de respeito. Ver *The New Testament,* The Complete Biblical Library, vol. 11, *Greek English Dictionary Alpha-Gamma* (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library, 1990), 20, 21.

39. Marvin R. Wilson: *Our Father Abraham: The Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), 56, 57.

40. Tanto as Escrituras (1 Ts 2.13; Hb 4.12) quanto o Messias (Jo 1.1; 1 Jo 1.1).

41. Para um estudo sobre a eleição, dos pontos de vista calvinista e arminiano, ver cap. 2, pp. 53-55 e cap. 10, pp. 360, 361-67.

CAPÍTULO 5

1. R. O. P. Taylor, *The Athanasian Creed in the Twentieth Century* (Edimburgo: T. 6k T. Clark, 1911), 57

2. John Warwick Montgomery, *Principalities and Powers: The World of the Occult* (Minneapolis: Pyramid Publications for Bethany Fellowship, Inc., 1975), 25.

3. Citado por Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther,* trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 199.

4- A palavra "trindade" não aparece nas Escrituras. Mas à luz dos dados bíblicos, a Igreja está obrigada a fazer uso de palavras tais como "trindade" visando sistematizar os ensinos da Bíblia e desmascarar doutrinas errôneas de falsos mestres. O termo "trindade", portanto, meramente pretende expressar o que a Bíblia comunica com clareza a respeito da natureza do único Deus verdadeiro.

5. Montgomery, *Principalities and Powers,* 45, 46.

6. "Um" (heb. *'echad)* pode significar uma unidade composta ou complexa. O hebraico tem outra palavra, *yachid,* que pode significar "somente um", jamais usada nos textos relacionados à natureza de Deus.

7. John Warwick Montgomery, *How Do We Know There Is a God?* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1973), 14.

8. Ibid.

9. Ver cap. 4.

10. Alguns, especialmente entre os judeus, entendem que os plurais aqui são o plural da majestade - assim como um escritor refere a si mesmo como "nós" -, mas não há paralelo para isso na Bíblia.

11. Gr. *Logos.* É relevante que João opta por identificar Cristo no seu estado pré-encarnado com o *Logos* e não como *Sophia* (sabedoria). João evita as contaminações dos ensinos pré-gnósticos que negavam a humanidade do Cristo ou separavam o Cristo do homem Jesus. O *Logos,* que é eterno, "tornou-se carne" *(sarx egeneto,* v. 14).

12. Citado por Archibald Thomas Robertson, *Word Pictures in the New Testament,* vol. 5 (Nashville, Tenn.: Broadmen Press, 1932), 3. "No princípio" (en *archei)* é semelhante ao hebraico *(berêshittí)* em Gênesis 1.1. Nem archei nem *rêshith* tem o artigo definido, mas este fato não tem relevância para a interpretação do texto, a não ser que nos indica o próprio começo antes de todos os demais começos.

13. Robertson observa: "Um verbo bem diferente *(egeneto* -'tornou-se') aparece no v. 14 para o começo da encarnação do Logos". Ibid.

14. Robertson observa: *"Pros* com o acusativo apresenta um plano de igualdade e de intimidade, face a face um com o outro. Em 1 Jo 2.1 temos um uso semelhante de *pros:* 'Temos um Advogado para com o Pai' *(paraklêton echomen pros ton patera).* Ver *prosõpon pros prosõpon* ('face a face', 1 Co 13.12), um uso tríplice de *pros".* Ibid.

15. Robertson comenta: "Com sua linguagem exata e cuidadosa, João nega o sabelianismo ao evitar dizer *ho theos ên ho logos.* Isto significaria que a totalidade de Deus era expressada em *ho logos* e que os termos seriam intercambiáveis, sendo que cada um tinha o artigo". Ibid., 4. Note-se também que, no Novo Testamento, Deus Pai é freqüentemente referido como *theos,* sem o artigo, e que Jesus é chamado *ho theos* (Jo 20.28). Jesus, portanto, é tão plenamente divino e tão plenamente Deus como o Pai. Para estudos adicionais, ver E. Colwell, "A Definite Rule for the Use of the Article of the Greek New Testament", *Journal of Biblical Literature* 70 (1933), 12-21. Cf. B. M. Metzger, "On the Translation of John 1.1", *Expository Times* 73 (1951-52), 125, 126; C. F. D. Moule, "The Language of the New Testament", preleção inaugural feita na Universidade de Cambridge, 23 de maio de 1952, 12-14-

16. Nossa Bíblia traz "o Filho unigénito" *(ho monogenês huios).* No entanto, alguns dos manuscritos gregos mais antigos (Aleph, B, C, L) dizem *monogenês theos. Monogenês,* já nos tempos do Novo Testamento, perdera o significado de "unigénito" 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). "Deus o único e exclusivo" é uma tradução correta, apoiada por João 1.1, que declara nitidamente que o *Logos é* deidade *(theos);* e João 1.14 emprega o termo *monogenês* como uma descrição da incomparabilidade do Logos na sua identificação com o Pai.

17. Ap 3.14 diz: "O princípio da criação de Deus". A NVI diz: "O soberano da criação de Deus". "Princípio" ou "soberano" é *archê,* palavra da qual derivamos "arquiteto", que faz projetos de construção. Assim também Jesus Cristo. Ele é o Projetista, o Arquiteto de toda a criação. *Archê* é também traduzido por "principado" (Ef 1.21) ou "governo" (Ef 1.21, NVI). Logo, essa segunda tradução também é apropriada.

18. O verbo *eimi* ("eu sou") com o *egõ* ("eu") enfático significa claramente que Jesus está anunciando que Ele é um "ser que transcende o tempo" e, portanto, que é Deus. O contexto não oferece a possibilidade de nenhuma outra interpretação.

19. O fato de Jesus não saber a datada sua volta (Mt 24-36) era indubitavelmente uma limitação a que Ele próprio se submetia enquanto estava aqui na Terra, identificando-se assim com a raça humana. Cf. John Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1972), 45, 46. Ele certamente possui esse conhecimento agora, após ter voltado à glória que sempre compartilhava com o Pai (Jo 17.5).

20. Para maiores estudos da personalidade do Espírito Santo, ver cap. 11, pp. 384-86.

21. *Alios* ("outro do mesmo tipo") é distinguido de *heteros* ("outro de tipo diferente"); cf. Gl 1.6.

22. João Calvino, *As Instituías,* Trad. Waldyr Carvalho Luz (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1985), vol. 1.

23. James Oliver Buswell: *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), 102.

24. "Consubstancialidade", isto é, as três Pessoas são da mesma "substância" ou "essência", e, portanto, cada uma é revelada como Deidade.

25. Lutero, seguindo Agostinho, inferiu que as três "pessoas" não podem ser distinguidas teologicamente entre si por outra coisa senão seus mútuos relacionamentos como Pai, Filho e Espírito. (Martinho Lutero, *Os Artigos de Smalcald,* Parte 1, Declaração 1.)

26. Gr. *dia,* usada para a ação secundária, como quando Deus falou "através" dos profetas. Jesus era o único Mediador na criação.

27- Outros textos que revelam os relacionamentos do Deus Trino e Uno incluem 1 Co 6.11; 12.4,5; 2 Co 1.21,22; Gl 3.11-14; 1 Ts 5.18,19; 1 Pe 1.2. Ver J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres: Longman's, 1950), 23, para uma lista mais completa de textos relevantes sobre a doutrina da Trindade.

28. Citado aqui com permissão de Cambridge University Press. Citado por John Warwick Montgomery, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis: Bethany Fellowhip Inc., 1970), 298.

29. Citado em Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1984), 154.

30. Tentativas contemporâneas no sentido de pular por cima do labirinto (por exemplo, o transcendentalismo da neo-orto-doxia de Barth) ou o esforço resoluto para cavar um túnel debaixo do labirinto para o "momento" (por exemplo, o existencialismo de Bultmann) não são opções para o cristão ortodoxo. Pelo contrário, a teologia bíblica sadia é um "mapa", conforme diz J. I. Packer, "a ser usado para o crente achar seu caminho na sua peregrinação pessoal de seguir ao Senhor". *Hot Tub Religion* (Wheaton, III: Tyndale House Publishers, 1987), 14.

31. Ver cap. 9, pp. 308-10. .

32. Posteriormente referido como *hypostasis,* conforme definida em Calcedônia, 451.

33. JackN. Sparks, *Saint Irenaios'The Preaching of the Apostles* (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1987), 11.

34- Do grego *gnõsis* ("conhecimento"). Os gnósticos usavam uma abordagem dualista à realidade e acreditavam que o espírito é bom, e a matéria, má. Ensinavam que a humanidade permanece escravizada porque "os poderes" têm escondido dela um tremendo segredo cósmico. Esse conhecimento secreto podia ser obtido através dos professores gnósticos. Do ponto de vista gnóstico, o Deus Criador ficara contaminado, pois se corrompera ao criar coisas materiais, como a própria Terra e os seres humanos. Mediante a *gnõsis,* um ser humano podia transcender o Deus Criador, se avançasse através das esferas espirituais chamadas emanações, relacio-nando-se, assim, com o Deus supremo, que está muito acima das corrupções da matéria.

35. Brown, *Heresies,* 84.

36. Do grego *dokeõ* ("parecer ou ter a aparência de").

37. Região que corresponde ao Noroeste da Turquia atual.

38. Brown, *Heresies,* 84.

39. Ibid.

40. *Sitzungsberichte der königlich preussischen akadamie der Wissenschaften zu Berlin,* junho de 1895, 595. Em Benjamin Breckinridge Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine* (Westport, Conn.: Greenwood Press, Publishers, reimpressão 1970), 5, 6.

41. Praxeas era provavelmente um representante mais antigo da heresia que Tertuliano esforçou-se posteriormente por desmascarar e derrotar.

42. Benjamin B. Warfleld, *Studies in Tertullian and Augustine* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970), 7.

43. Tertuliano filiou-se posteriormente aos montanistas, alguns dos quais não eram tão heréticos como seus oponentes alegavam. Ver, no entanto, Brown, *Heresies,* 66-68.

44. Warfield, *Studies in Tertullian,* 24-

45. Orígenes era um escritor prolífico que lidava virtualmente com todos os aspectos do Cristianismo. Embora tenha contribuído de modo relevante ao desenvolvimento da teologia trinitariana, era dado a extremos excêntricos. Três séculos depois do seu martírio, Origines foi condenado postumamente como herege pelo Quinto Concílio Ecumênico (553). Ver Brown, *Heresies,* 88.

46. João se refere ao *Logos* como o "único e exclusivo" (Jo 1.14,18). A palavra grega *monogenês* foi usada a respeito de Jacó (Hb 11.17), embora Abraão tivesse outros filhos. Logo, o significado bíblico da palavra é "único" no sentido de "incomparável", "especial", "único do seu tipo", e subentende amor especial (Gn 22.2). É aplicada a Jesus para enfatizar que Ele é, pela sua natureza, o Filho de Deus num sentido incomparável e especial, como nenhum outro pode ser.

47. É provável que Orígenes tenha proposto a palavra *homoousios,* pois o termo aparece no texto em latim do seu *Commentary on Hebreus.* Ver J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* 2ª ed. (Londres: Longmans, 1960), 215, 245.

48. Brown, *Heresies,* 91.

49. Isto é: *a* - "sem"; *logi*- "palavra".

50. Formas modernas do monarquianismo dinâmico têm sido representadas na obra do teólogo do século XIX Friedrich Schleiermacher, que pensava em Jesus como o maior exemplo da teoconsciência. Albrecht Ritschl, no mesmo século, focalizava as virtudes de Jesus, definindo a sua natureza pelo senso perfeito do dever revelado na vida dEle. No século XX, o anglicano John A. T. Robinson asseverou que Jesus era "o homem que vivia pelo próximo", ressaltando que Ele foi o exemplo mais notável na história das características piedosas.

51. Brown, *Heresies,* 99.

52. Plotino e outros modificaram os ensinos de Platão. Concebiam o mundo como uma emanação do Único, com o qual a alma podia ser reunida em algum tipo de transe ou êxtase.

53. Ver nota de rodapé 46.

54. Apolinário, o Jovem, de Laodicéia (m. c. de 390), divulgou a idéia de que o *Logos* substituiu a alma humana em Jesus Cristo. O problema desta teoria é que, colocada uma entidade espiritual, o *Logos,* no lugar de uma alma humana, Cristo não teria uma verdadeira humanidade. Apolonário entendia "carne" (Jo 1.14) no sentido de "corpo físico" ao invés de "natureza humana", que é o significado comum no Novo Testamento.

55. Citado em Brown, *Heresies,* 115.

56. A Nice moderna, no Sudeste da França.

57. Ver nota de rodapé 46.

58. Ver Joseph Henry Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reimpressão, 1976), 476, 477, para uma explicação do emprego do predicativo *para* com o genitivo, por João, que aqui indica a possessão mútua em Cristo da natureza eterna de Deus.

59. J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres: Adam and Charles Black, 1964), 18.

60. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* 2ª edição (Londres: Longmans, 1960), 315.

61. Isto é: *homousios* ("essência" ou "substância"); lat. *substantia;* gr. *hupostasis.* Em contradistinção com *ousia,* no entanto, a linguagem teológica grega emprega *hupostasis* com o significado de "realidade pessoal individual".

62. O termo *filioque* era aplicado ao Espírito de modo análogo à "filiação" do Filho.

63. 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 Espíri-to 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 IX, e os interesses separados do Oriente finalmente resultaram no rompimento entre o Oriente e o Ocidente, em 1054.

64- Calvino, *Instituías,* vol. 1

65. Brown, *Heresies,* 154.

66. A palavra hebraica para árvore (*'ets)* também significa madeira, lenha ou qualquer coisa feita de madeira. Assim, inclui a cruz, o madeiro.

67. Ver cap. 10, pp. 346, 352-55.

68. Esse raciocínio deriva-se do argumento clássico de Anselmo, arcebispo de Canterbury, no século XI, conforme registrado no seu brilhante tratado *Cur Deus Homo!* ("Por Que Deus [tornou-se] Homem?"), 2.8-10.

69. Francis Schaeffer, *The Complete Works of Francis Schaeffer,* vol. 2, *Génesis in Space and Time* (Wheaton, HL: Crossway Books, 1982), 8.

70. Francis Schaeffer, *The Trilogy* (Wheaton, 111.: Crossway Books, 1990), 283.

71. Muitos, inclusive Myrtle (Fisher) Horton, mãe do editor geral, o Dr. Stanley M. Horton, foram advertidos de que perderiam a sua salvação, caso não fossem batizados de novo.

72. Estes incluíam Andrew Urshan, T. Haywood, Glenn A. Cook, C. O. Opperman, George B. Studd e Harvey Shearer.

73. C. S. Lewis, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970), 90.

74. Nathaniel A. Urshan, superintendente geral da Igreja Pentecostal Unida, Internacional, citado em *The "Jesus Only" or "Oneness" Pentecostal Movement* (San Juan Capistrano, Calif.: The Christian Research Institute, 1970).

75. David A. Reed, "Oneness Pentecostalism", *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 649.

76. Ibid.

77. Ver a condenação de Calvino ao unitarismo dos seus dias, em *Instituías.*

78. Gordon Magee, *Is Jesus in ihe Godhead or Is the Godhead in Jesus?* (Pasadena, Tex.: Gordon Magee, sem data).

79. Ver R. C. H. Lenski, *The Inierpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), 759-61. Note que em João 17.21 Jesus ora em favor dos seus discípulos, "para que todos sejam um" [gr. *hen],* que claramente não significa que seus discípulos iriam perder sua própria personalidade e individualidade.

80. Uma pessoa diferente da mesma raça. William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 39.

81. Hank Hanegraaf, "Is the United Pentecostal Church a Christian Church?" (Perspective paper, Irvine, Calif.: The Christian Research Institute, sem data).

82. Alguns dizem que a palavra "nome", no singular, em Mt 28.19, significa que Jesus é o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Mas a palavra é distributiva, assim como também no texto hebraico de Rute 1.2, onde "nome" aparece no singular e se refere tanto a Malom quanto a Quiliom, e não faz confusão entre eles. Se tivesse sido empregado o plural, "nomes", a Bíblia precisaria dar mais de um nome a cada.

83. Um documento do século I, o *Didaquê* ("O Ensino dos Doze Apóstolos"), apoia essa interpretação. O *Didaquê* ressalta que a Santa Comunhão está aberta somente àqueles que foram batizados "em nome do Senhor". Com o subtítulo "Batismo" o *Didaquê* passa a asseverar: "Acerca do batismo... batizai *em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo".* Ver *Didaquê,* VII, 1 (São Paulo, Imprensa Metodista, 1957), 70.

84- Ver o segundo artigo de fé na *Declaração de Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus,* Artigo V da Constituição e Estatutos.

CAPÍTULO 6

1. Tim Unsworth, "Angels: A Short Visit with Our Heavenly Hosts", *U. S. Catholic* 55 (March 1990), 31.

2. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 434.

3. Thomas Howard, "The Parts Angels Play", *Christianity Today* 24 (12 dezembro 1980), 20.

4- Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: Judson Press, 1947), 443. Herbert Muschamp, em "Angels", *Vogue* 179 (dezembro de 1989), 278, diz que essa pergunta talvez pareça "o próprio símbolo do absurdo escolástico", mas para os escolásticos era uma pergunta sincera. Os anjos eram "como protons e elétrons [funcionando] como força que liga o Universo".

5. Howard, "Angels", 20.

6. Ver *O Livro de Mórmon, A Doutrina e as Alianças* e *Pérola de Grande Valor.* Supostamente, um anjo chamado Moroni apareceu ao fundador do mormonismo, Joseph Smith, e revelou a localidade de placas de ouro (supostamente gravadas com o Livro de Mórmon) ao sopé da colina de Cumorah. O mormonismo também defende, erroneamente, um "dom para ver anjos e espíritos ministradores", *A Doutrina e as Alianças.*

7. Provavelmente uma referência aos "santos" de Dt 33.2.

8. Robert P. Lightner, *Evangelical Theology: A Survey and Review* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), 129.

9. Unsworth, "Angels", 30.

10. Ibid.

11. James Drummond, *Philo Judaeus: Or the Jewish Alexandrian Philosophy in Its Development and*

    Completion, vol. 2 (Edimburgo: Williams and Norgate, 1888), 146. Para bibliografia sobre a teoria de anjos sustentada por Filo, ver Roberto Radice e David T. Runia, *Philo Judaeus: Or the Jewish Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion* (Nova York: E. J. Brill, 1988); William S. Babcock, "Angels", *Encyclopedia of Early Christianity,* David M. Scholer, E. F. Ferguson, M. P. McHugh, eds. (Nova York: Garland Publishers, 1990), 38-42.

12. Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1878, 1972), 264.

13. F. L. Cross e E. A. Livingston, "Angels", *Oxford Dictionary of the Christian Church,* 2ª ed. (Londres: Oxford University Press, 1974), 52, 53.

14. Unsworth, "Angels", 31. As Escrituras não confirmam expressamente os anjos da guarda como uma classe especial. Falam, sim, de anjos que guardam.

15. Pseudo-Dionísio Areopagita, *The Divine Names and Mystical Theology,* trad. John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 153.

16. Unsworth, "Angels", 31.

17. Tomás de Aquino, *Great Books of the World: The Summa Theologica, Aquinas,* Robert Hutchinson, ed., vol. 19 (Chicago: Encyclopedia Britannica), 269-585. Aquino passou finalmente a odiar o seu método teológico. Depois de uma "experiência espiritual maravilhosa", cessou de escrever para sempre, dizendo: "Tudo quanto já escrevi e ensinei

parece-me agora de importância mínima". Alexander Whyte, *The Nature of Angels* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 7. Johannes DunsScotus (1265-1308), Alberto Magno (1193-1280) e Francisco de Suarez (1548-1617) pensavam de maneira semelhante a Aquino.

18. Unsworth, "Angels", 31. Muschamp, "Angels", 279, diz que os anjos "sofreram perdas na Renascença". Para a apresentação histórica dos anjos na pintura e na literatura, ver Gustav Davidson, *The Dictionary of Angels, Including the Fallen* (Nova York: Free Press, 1971) e Theodora Ward, *Men and Angels* (New York: Viking Press, 1969).

19. Unsworth, "Angels", 32.

20. João Calvino, *Instituías.*

21. Martinho Lutero, "Protective Angels and Destructive Demons, Between November 24 and December 8, 1532, no. 2829". Luther's Works: *Tabletalk,* Helmut T. Lehman, ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 54-172.

22. Dabney, *Lectures,* 264.

23. Kaufmann Kohler, *Jewish Theology* (Nova York: Ktav Publishing House, Inc., 1968), 180.

24. Augustus H. Strong, Alexander Whyte e Robert L. Dabney eram alguns dos estudiosos conservadores desse período.

25. Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (Nova York: Harper & Row, 1968), 94. Ver também James M. Wall, "Unlearning Skepticism: An Angelic Meditation", *The Christian Century,* 28 de setembro de 1988, 827.

26. Karl Barth, "The Kingdom of Heaven, The Ambassadors of God and Their Opponents", *Church Dogmatics: Doctrines of Creation,* T. F. Torrance e Geoffrey W. Bromiley, eds., vol. 3 (Edimburgo: T. &T. Clark, 1960), 369.

27. Erickson, *Christian Theology,* 434.

28. Unsworth, "Angels", 32. Roland Buck, *Angels on Assignment* (Kingwood, Tex.: Hunter Books, 1979). Malcolm Godwin, *Angels: An Endangered Species* (Nova York: Simon & Schuster, 1990), descreve como alguns anjos se disfarçam como discos voadores. Para testemunhos conservadores a respeito de visitações angelicais, ver W. Norman Day, "Guardian Angels", *The Pentecostal Testimony,* outubro de 1986, 34, 35; Carolyn Hittenberger, "Angel on the Fender", *Pentecostal Evangel,* 5 de julho de 1987, 10; Melvin E. Jorgenson, "Angelic Escort", *Pentecostal Evangel,* 21 de dezembro de 1980, 7, 8; e Ann Wedgeworth, *Magnificent Strangers* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1979). Para avaliações de visitações angelicais, ver B. Zerebesky, "What About All Those Angel Stories?" *Charisma* (dezembro de 1983), 76-78; J. Rodman Williams, *Renewal Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 195; e id., "Comprehensive Critique of *Angels on Assignment* Including a List of Five Tests for Angelic Visitations" (publicado pelo autor). Charles e Annette Capps, *Angels!* (Tulsa: Harrison House, 1984), encorajam os crentes a mandar os anjos ajudá-los. As Escrituras, no entanto, retratam os anjos dando ordens às pessoas (Mt 1.24; 2.19-21; At 8.26; 10.3-5, 22; 11.13; 12.7,8; Ap 11.1).

29. Marilyn Hickey, *Treading\with Angels* (Denver: Layman's Library, 1980), 8. Todos os benefícios da salvação, no entanto, inclusive a proteção pelos anjos, baseiam-se nos esforços de Deus, e não nos nossos. Cf. Guy P. Duffield e Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles: L.I.F.E. Bible College, 1983), 478, que acrescentam: "Em nenhum lugar somos ordenados a orar aos anjos e a pedir a sua ajuda". Ver também Kenneth D. Barney: "Supernatural Bodyguards", *Pentecostal Evangel* (22 de fevereiro de 1981), 8, 9.

30. William Baker, "Angels: Our Chariots of Fire", *Moody Monthly,* 6 de janeiro de 1986, 85.

31. "Meus anjos" ocorre em Ex 23.23; 32.34; Ap 22.16. "Seus anjos", em Gn 24.40; Jó 4.18; SI 91.11; 103.20: 148.2; Dn 6.22; Lc 4.10; At 12.11; Ap 3.5; 12.7; 22.6. Os anjos "do Filho do Homem", em Mt 13.41; 16.27; 24.30,31; Mc 13.26,27).

32. Allan K. Jenkins, "Young Man or Angel?", *The Expository Times* 94 (maio de 1983), 237-40. Duvida que o "jovem", em Marcos 16.5, fosse um anjo. Vincula as vestes brancas com o martírio.

33. Erickson, *Christian Theology,* 439.

34. Os anjos frequentemente mediam o juízo divino (2 Sm 24.16; 2 Rs 19.35; 1 Cr 21.14,15; SI 78.49; Ap 1.1-15; 5.2-11; 6.7,8; 8.2-13; 9.1-15; 10.1-10; 14.18-20; 15.1-8; 16.1-5,17; 17.1-17; 18.1, 21; 19.17,18). Declaram, também, a mensagem de Deus (Jz 2.1-5; 3.3-22; 5.23; 2 Rs 1.3-15; Is 37.6; Zc 1.9-14, 19; 2.3-13; 3.1-10; 4.1-14; 5.5-11; 6.4-8; Mt 28.5; Lc 2.9-21; Jo 20.12; At 7.53; 8.26; 10.3,7,22; 11.13; Hb 2.2; Ap 1.1).

35. A maioria dos comentaristas acredita haver bem poucas evidências em favor de um culto universal aos anjos pelos judeus. Essa heresia era meramente um problema local, em Colossos. Ver E. K. Simpson e F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1957), 247, 248. Ver também Peter T. O'Brien, *Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon,* David Hubbard, Glenn W. Barker, eds., vol. 44 (Waco, Tex.: Word Books, 1982), 142, 143.

36. Zane C. Hodges, "Problem Passages in the Gospel of John, Part 5: The Angel at Bethesda - John 5:4", *Bibliotheca*

    Sacra (janeiro a março, 1979), 25-39. Cita evidências de peso, tiradas dos manuscritos, em favor da autenticidade de Jo 5.4, e assim, aceita a existência do anjo em Betesda.

37. Strong, *Systematic Theology,* 445.

38. Duffield e Van Cleave, *Foundations,* 467, interpretam de modo literal Ap 5.11. Os estudiosos medievais procuraram calcular qual poderia ser o número mínimo de anjos, empregando a numerologia bíblica, isto é, "calcular palavras em termos de cifras, e cifras em termos de palavras". Tendo por base este sistema, os cabalistas do século XIV supunham que existiam 301.655.722 anjos. Ver Gustav Davidson, *The Dictionary of Angels,* xxi.

39. Durante as conquistas da República, uma legião romana consistia em 4-200 soldados de infantaria e trezentos de cavalaria. *The Complete Biblical Library,* vol. 14 (Springfield, Mo.: 1986), 38.

40. Irineu (130-200 d.C.) e Dionísio (500 d.C.) especulavam a respeito da hierarquia angelical. As Escrituras expressam uma hierarquia simples: anjos e um anjo principal (o arcanjo Miguel; 1 Ts 4.16; Jd 9). Meyer lembra que qualquer tentativa de estabelecer com precisão alguma ordem "pertence aos domínios imaginativos da teosofia". Ver Henry Alford, *The Greek Testament,* vol. 3 (Chicago: Moody Press, 1856), 205.

41. Os anjos são enviados segundo Deus ordena (Gn 24.7; 24.40; Êx 23.20; 23.23; 32.34; 33.2; 2 Cr 32.21; Dn 6.22; Mt 13.41; 24.31; Lc 1.26; 4.10; At 12.11; Ap 22.6; 22.16).

42. Ver Everitt M. Fjordbak, *An Exposition and Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Dallas: Wisdom House Publishers, 1983), 39-42.

43. A presença de querubins antes da morte do ser humano parece ser evidência adicional de que os seres humanos não se tornam anjos depois da morte.

    Escavações no Oriente Médio têm revelado imagens de querubins com rosto humano, corpo de animal, quatro pernas e duas asas. Tais figuras aparecem repetidas vezes na mitologia e na arquitetura do Oriente Próximo. Ver R. K. Harrison, "Querubins", *O Novo Dicionário da Bíblia,* J. D. Douglas et ai, eds. (São Paulo: Edições Vida Nova), 1357; "Querube", *Dicionário Teológico do Antigo Testamento,* R. Laird Harris,

    Gleason L. Archer, Jr. e Bruce K. Waltke, eds. (São Paulo: Edições Vida Nova, 1996).

44. Ibid. Harris declara que os quatro rostos representam "aves, animais domésticos, animais selvagens e homens servindo a Deus".

45. A tríplice repetição: "Santo, santo, santo" significa que Deus é "diferente", "incomparável", "totalmente aparte", e enfatiza a santidade de Deus. Alguns também vêem a Trindade subentendida aqui.

46. Os rostos cobertos dos serafins retratam um "reverente temor, que não ousavam olhar diretamente para a glória". Os pés cobertos ilustram "a humildade do seu serviço glorioso". O seu adejar revela a prontidão em sair para cumprir as tarefas dadas por Deus. Ver W. E. Vine, *Isaiah: Prophecies, Promises, Warnings* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), 29.

47. Henry Alford, *The Greek Testament,* vol. 4 (Cambridge: Deighton Bell and Co., 1866), 599, sugere que os seres vivos são "formas compostas dos pormenores mais significativos de mais do que uma visão do Antigo Testamento".

48. A. D. "Watchers", em *The International Standard Bible Encyclopedia,* Geoffrey W. Bromiley, ed., vol. 4 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 1023. Alguns acreditam que os "vigilantes" são uma classe especial de anjos que afetam a história da humanidade. Ver C. Fred Dickason, *Angels: Elect and Evil* (Chicago: Moody Press, 1975), 59. Outros acreditam que "vigilantes" era simplesmente uma expressão para denotar a vigilância dos anjos. Ver John F. Walvoord, Daniel: *Key to Prophetic Revelation* (Chicago: Moody Press, 1971), 102.

49. T. E. McComiskey, "Anjo do Senhor", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* Walter A. Ellwell, ed., trad. Gordon Chown (São Paulo, Edições Vida Nova, 1988), 74, 75.

50. Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 181. Williams classifica essas teofanias como "visitas temporárias da segunda Pessoa da Trindade antes da sua vinda em carne humana".

51. Os anjos, nos evangelhos, funcionam da mesma maneira que no Antigo Testamento. No entanto, "diferentemente do AT e de outros escritos judaicos, a angelologia dos evangelhos é cristocêntrica, assim como os próprios evangelhos". Somente em duas ocasiões trazem revelação direta da parte de Deus: no nascimento e na ressurreição de Cristo. "Nesse ínterim, Ele mesmo é a revelação preeminente de Deus". M. J. Davidson, "Angels", *Dictionary of Jesus and the Gospels,* Joel B. Green, Scot McKnight, eds. (Downers Grove, 111.: Intervarsity Press, 1992), 11.

52. *Blumhardt's Battle: A Conãict with Satan,* trad. F. S. Boshold (Nova York: Thomas E. Lowe, 1970), 18, 21, 22, 54, 55. Frank D. Macchia, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism* (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1993).

53. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (Nova York: Scribner, 1959), 65.

54. C. S. Lewis, *Cartas do Inferno* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1964), Introdução.

55. W. Foerster, "DAIMON, DAIMONION", *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel, trad. G. W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964), 140.

56. J. Ramsey Michaels, "Jesus and the Unclean Spirits", em *Demon Possession, a Medical, Historical, and Theological Symposium,* ed. J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), 41-57.

57. G. Aulen, *Christus Victor, an Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement,* trad. A. G. Hebert (Nova York: Macmillan, 1969).

58. Favorecendo a interpretação de Ef 4.9, de que Cristo desceu até ao inferno dos demônios, temos Donald Bloesch, "Descida ao Inferno", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* ed. W. Elwell, trad. Gordon Chown (São Paulo, Edições Vida Nova, 1988), 414, 415. Esta opinião também é apoiada por Markus Barth, *Ephesians 4-6, The Anchor Bible,* ed. W. F. Albright, D. N. Freedman (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960), 477. Um exemplo de opinião contrária, que alega referir-se o texto à encarnação, é J. M. Robinson, "Descent into Hades", *Interpreter's Dictionary of the Bible,* ed. G. A. Buttrick, et al., vol. 1 (Nashville: Abington, 1962), 826-28. No tocante a 1 Pedro 3.18-20, veja o excelente estudo de Bo Reicke em *The Epistle of James, Peter, and Jude, The Anchor Bible* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 109; 138, n. 37. Segundo ReickeyPedro descreve a proclamação que Cristo fez no inferno aos governantes maus desde os tempos de Noé, como um exemplo para a Igreja. Se Cristo proclamou a sua vitória até mesmo aos governantes rebeldes das mais ímpias gerações, quanto mais a Igreja deve pregar às autoridades governantes de seus dias, que ainda poderão arrepender-se. A frase "no qual" em 1 Pe 3.19 (en *hõ)* deve ser traduzida "na qual ocasião", associando a pregação aos espíritos em prisão à ocasião da morte de Cristo. Não há aqui, no entanto, nenhuma implicação de que essa proclamação realmente tenha outorgado às pessoas no inferno uma oportunidade de arrepender-se, o que levaria à possibilidade do universalismo.

    Nos primeiros séculos, havia algum desacordo se o *hadês* onde Cristo desceu era o âmbito em que as almas perdidas eram mantidas em cativeiro pelas forças das trevas ou, com base em uma interpretação de Lucas 16, "o seio de Abraão". Semelhantemente, muitos católicos ensinavam que Cristo desceu ao *limbus patrum,* um lugar de repouso para os santos do Antigo

Testamento, a fim de proclamar a sua obra de redenção. Essa opinião já não é sustentada pela Igreja Católica. De qualquer maneira, *hadês* e *abussos* subentendem conexões com o reino das trevas, conforme observado supra. Ver J. B. Russell, *Satan, the Early Christian Tradition* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), 117.

59. Outro ensino a ser evitado é o de E. W. Kenyon, que entende o fato de que "àquEle que não conheceu pecado [Jesus], [Deus] o fez pecado por nós" (2 Co 5.21) como a transformação de Jesus em pecador, que precisava nascer de novo no inferno para nos salvar. Mas 2 Co 5.21 certamente refere-se à morte vicária de Cristo em nosso favor na cruz. Jesus, que não conheceu pecado, veio a ser uma oferta pelo nosso pecado, para nos redimir (a palavra hebraica para "pecado" também pode significar "oferta pelo pecado"). Até mesmo a opinião de Calvino, de que a descida ao inferno completou a obra da expiação, deve ser rejeitada. A obra redentora de Cristo estava completa mesmo sem a descida ao inferno, que só visava proclamar a vitória da cruz. Jesus morreu exclamando: "Está consumado!" (Jo 19.30).

60. O dualismo teve sua origem no zoroastrianismo da Pérsia, e estava presente no Oriente e no Ocidente, na forma de heresias como o maniqueísmo. Este último influenciou Agostinho (354-430) no começo da sua carreira. Mas Agostinho passou a resistir ao dualismo, acentuando a soberania de Deus e acreditando que o mal é a "privação" ou falta do bem. Posto que o mal é também uma força destrutiva, Agostinho foi longe demais, no seu esforço para evitar o dualismo, quando o definiu como mera falta do bem.

61. O monismo era sustentado, por exemplo, pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716), que argumentava que toda a realidade acaba sendo uma só: Deus. O mal apenas forma sombras que acentuam a tapeçaria artística da criação por Deus, a mera conseqüência da limitação necessária da realidade finita.

62. Ver J. Hick, *Evil and the God of Love* (Nova York: Collins World, Fount, 1977), e P. S. Shilling, *God and Human Anguish* (Nashville: Abington, 1977).

63. Assim foi o caso, por exemplo, do zoroastrianismo persa.

64. A teoria de Rahner é debatida em J. P. Newport, "Satan and Demons: A Theological Perspective", *Demon Possession, a Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium,* ed. J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), 342.

65. Embora Tillich não acreditasse em demônios como seres literais, entendia a categoria do demonismo e sua relevância para a teologia. Ver P. Tillich, *The Interpretation of History,* trad. R. A. Rasetzki, E. L. Talmey (Nova York: Scribner, 1936).

66. Citado em D. G. Kehl, "The Cosmocrats: The Diabolism in Modern Literature", *Demon Possession, a Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium,* ed. J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), 111.

67. Notar o estudo de Barth em *Church Dogmatis,* 3.2: 599; 3.3: 519; 4-3: 168-71. A única dificuldade está na sua referência ao demonismo como "o nada", que parece contrariar sua insistência global de que as forças demoníacas representam oposição genuína contra a obra divina da redenção.

68. R. Guelich, "Spiritual Warfare: Jesus, Paul, and Peretti", *Pneuma,* 13.1 (Primavera de 1991), 33-64.

69. Argumentando em favor da possibilidade de demônios possuírem o corpo do crente, há, por exemplo, Derek Prince, *Expelling Demons* (Ft. Lauderdale, Fl.: Derek Prince Pub., sem data). Para uma opinião contrária, ver Opal Reddin, ed., *Power Encounter: A Pentecostal Perspective* (Springfield, Mo.: Central Bible College Press, 1989), 269-77.

70. M. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature,* 272, 273, citado em D. G. Kehl, *The Cosmocrats,* 109.

71. Uns poucos que defendiam a teoria do resgate até mesmo davam a entender que Deus "enganou" o diabo ao persuadi-lo a aceitar um resgate que destruiria a ele e aos seus demônios. Em outras palavras, é sustentado que o diabo tinha direito sobre o mundo, mas que Deus ganhou o mundo de volta mediante uma manobra fraudulenta! Poderíamos achar divertida essa teologia, mas ela não pode ser levada a sério do ponto de vista bíblico.

72. Ver R. Guelich: "Spiritual Warfare", 59.

CAPÍTULO 7

1. Frank E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary,* vol. 12 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), 498. Explica o mistério de Ap 10.7 com "os propósitos de Deus para o homem e para o mundo, conforme foram revelados aos profetas do AT e do NT".
2. H. Orton Wiley, *Christian Theology,* vol. 1 (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), 447.
3. Ver T. Vincent, *The Shorter Catechism Explained from Scripture* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1980 no texto de 1674), 13.
4. Bruce K. Waltke, "The Literary Genre of Genesis, Chapter One", Crux 27.4. (Dezembro de 1991), 3.
5. T. E. McComiskey, "'asa", *Dicionário Teológico do Antigo Testamento,* vol. 2, R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., e Bruce K. Waltke, eds.; trad, vários; rev. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 1996).
6. Ibid. *Bara'* em todas as ocorrências atribui a criação a Deus (Gn 1.27; 2.3; 5.1,2; SI 148.5; Is 42.5; 45.18) ou chama-o Criador (Ec 12.1; Is 40.28).
7. Ver Waltke: "Literary Genre", 3, onde indica que a expressão hebraica "os céus e a terra" é um exemplo do que os gramáticos chamam hendíadis - o emprego de duas palavras independentes ligadas entre si por uma conjunção a fim de expressar uma só idéia ou conceito (por exemplo: "Envelheci e encaneci", 1 Sm 12.2).
8. Gn 2.7,8,19; SI 95.5; Is 45.18; Jr 33.2.
9. Mt 19.4; 23.35; Mc 10.6; 13.19; Lc 3.38; 17.26; Jo 8.44; At 14.15; Rm 5.12-19; 8.20,21; 1 Co 11.3,8,9; 15.21,22,45-49; 2 Co 11.3; Ef 3.9; 5.31; Cl 1.16; Hb 4.4; 11.4,7; Tg3.9; 1 Pe 3.10; 2 Pe 3.6; 1 Jo3.12; Ap 22.3.
10. SI 104.30; 107.9; 145.15,16; 147.9; Mt 5.45; 6.26; 10.29; Jo 5.17.
11. Gn 1.1; SI 96.5; Is 37.16; 44.24; 45.12; Jr 10.11,12.
12. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House: 1985), 373.
13. Gn 1.1; 2.1,4; 2 Rs 19.15; 1 Cr 16.26; SI 8.3; 19.1; 33.6; 96.5; 102.25; 113.6; 136.5,6; Pv 3.19; Is 42.5; 45.12,18; 51.13,16; Jr 10.11; 32.17; At 4.24; Hb 1.10; 2 Pe 3.10 etc.
14. Mt 25.34; Lc 11.50; Jo 17.5,24; Rm 1.20; Ef 1.4; Hb 4.3; 1 Pe 1.20; Ap 13.8; 17.8.
15. Miley se opõe àqueles que argumentam que, se Deus é bom e criar é bom, Ele tinha a obrigação moral de criar. Ver John Miley, *Systematic Theology,* vol. 1 (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1989), 296, 297; ver também R. A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), 230.
16. Thomas C. Oden, *The Living God* (San Francisco: Harper &Row, Publishers, 1987), 198,199, 233. Ver também Walter C. Kaiser, Jr., *Teologia do Antigo Testamento,* trad. Gordon Chown (São Paulo, Edições Vida Nova).
17. Charles Hodge, *Systematic Theology,* vol. 1 (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1887), 568.
18. Gr. *panta,* todas as coisas no céu e na terra. Ver pp. 223, 224, 226.
19. Muller, *Arminius,* 234, 257, 258; *The Writings of James Arminius,* trad. J. Nichols e W. R. Bagnall, vol. 1 (Grand Rapids: Baker Book House, reimpressão 1977), 70, onde Armínio diz: "A finalidade da providência" indica, entre outras coisas, "o bem da totalidade". Ver, também, p. 251 onde a providência é definida como a demonstração por Deus "de uma solicitude especial por todas as suas criaturas [inteligentes] sem nenhuma exceção". Ver também vol. 2, 487.
20. "Bom" no sentido de apropriado às intenções de Deus. Compare com o uso de "bom" quando a bola passa pelo aro da cesta ("A jogada foi boa!").

21. Ver Donald G. Bloesch, *Essenciais of Evangelical Theology* vol. 1 (Nova York: Harper &Row, Publishers, 1979), 38-40.
22. Ver também SI 102.25,26; Is 13.10, 13; 34-4; 51.6; Mt 24.35; 2 Co 4.18; Ap 20.11. Ver cap. 18, pp. 643-45.
23. Realmente, "firmamento" traduz a palavra hebraica *raqi'a,* que é melhor traduzida por "expansão" e se refere à atmosfera terrestre onde as nuvens flutuam e as aves voam.
24. W. White, "Astronomy", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible,* M. Tenney, ed. vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing Corporation, 1975), 395.
25. H. J. Austel, *"shmh" Vocabulário Teológico.*
26. Por exemplo: Oden argumenta: "A matéria é criada ex *nihilo* num sentido primário, radicalmente dada por Deus, mas que emerge e se desenvolve através de causas secundárias... Uma vez que algo é criado do nada, outra coisa poderá, no devido tempo, ser criada a partir das condições que prevalecem e se desenvolvem" *(The Living God,* 265).
27. G. H. Pember, *Earth's Earliest Ages and Their Connection with Modern Spiritualism and Theosophy* (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1876), 19-28. Ver também F. J. Dake, *God's Plan for Man: The Key to the World's Storehouse of Wisdom* (Atlanta: Bible Research Foundation, 1949), 76. Outros versículos que os adeptos da teoria da lacuna reivindicam como apoio a um período pré-adâmico incluem Jó 38; SI 8.3-8; 19.1-6; Pv 8.22-31; Jo 1.3,10; At 17.24-26; Cl 1.15-18; Hb 1.1-12; 11.3; Ap 4.11.
28. Is 14.12-14; Jr 4.23-26; Ez 28.11-17; Lc 10.18; 2 Pe 3.4-8. Pember, *Earth's Earliest Ages,* 36. Ver também Dake, *God's Plan,* 94, 118-24.
29. Arthur C. Custance, *Without Form and Void: A Study of the Meaning of Genesis 1.2* (Brockville, Ontario: doorway Publications, 1970), 116.
30. Dake, *God's Plan,* 124. Na realidade, empregava-se *katabolê* no sentido de semear sementes ou fazer um primeiro pagamento ("entrada"), bem como para "fundação" ou "começo" - jamais no sentido de derrubar. O uso da palavra, e não sua derivação, é que determina o seu significado.
31. Pember, *Earth's Earliest Ages,* 83.
32. Custance, *Without Form.*
33. Ibid., 122, 124- Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949), 164.
34. Ibid.
35. Pember, *Earth's Earliest Ages,* 81. Dake, *God's Plan,* 134.
36. Ibid., 118.
37. C. I. Scofield, *The Scofield Reference Bible: The Holy Bible* (Nova York: Oxford University Press, 1909), 4, nota 3. Pember, *Earth's Earliest Ages,* 35.
38. Waltke, "Literary Genre", *Crux, 3.*
39. W. W. Fields, *Unformed and Unfilled* (Nutley, NJ.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976), 70, 71.
40. A nossa Bíblia (ARC 1995) sempre traduz *male'* como "encher", sem nenhuma possibilidade de se interpretar por "encher de novo".
41. Fields, *Unformed,* 88-97. Versículos citados para pelos adeptos da teoria da lacuna para sustentar o significado de "tornou-se" têm, na realidade, outra construção em hebraico e outro contexto. Normalmente, quando a palavra significa "tornou-se", o hebraico diz "era para" ou emprega uma forma no imperfeito.
42. A. C. Custance, "The Flood: Local or Global?", *Doorway Papers No. 41* (Brookville, Ontario: Doorway Publications, 1989.
43. J. C. Dillow, *The Waters Above: Earth's Pre-Flood Vapor Canopy,* 2ª ed. (Chicago: Moody Press, 1981), 13.

44. Gn5.3-28; 7.6; 11.10-26; 21.5; 25.26; 47.9; Êx 12.40. Henry M. Morris, *The Biblical Basis of Modern Science* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984); J. C. Whitcomb e Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961), 485.

45. Morris, *Biblical Basis,* 117.

46. Ibid., 261, 262; Whitcomb, *Genesis Flood,* 334. R. V. Gentry, *Creation's Tiny Mystery,* (Knoxville: Earth Science Associates, 1986), 164; Morris, *Biblical Basis,* 477-80; Henry M. Morris e Gary E. Parker, *What Is Creation Science/* (San Diego, Calif.: Creation-Life Publishers, Inc., 1982), 252.

47. Ibid., 274.

48. Whitcomb, *Genesis Flood,* 116, 117, 265, 291.

49. A distribuição fóssil na coluna geológica é explicada por três mecanismos: (1) zoneamento ecológico pré-dilúvio (elevação do habitat); (2) mobilidade animal; e (3) distribuição hidrodinâmica por causa da gravidade específica respectiva de cada organismo. Morris; *Biblical Basis,* 361, 362.

50. Ibid., 123. Whitcomb, *Genesis Flood,* 455, 456. Adão recebeu a tarefa de cuidar do jardim (literalmente: "lavrá-lo e guardá-lo"), que por certo teria incluído a poda da vegetação; mas isto teria resultado na morte de células somente, e não na morte humana.

51. Essas pegadas receberam destaque na série de filmes: *Origins: How the World Carne to Be.* J. D. Morris, "Identification of Ichnofossils in the Glen Rose Limestone, Central Texas", *Proceedings of the First International Conference on Creationism* (Pittsburgh: Creation Science Fellowship, 1986), 89, 90.

52. H. J. Van Till, D. A. Young e C. Mennings, *Science Held Hostage: What's Wrong with Creation Science and Evolutionism* (Downer's Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988), 47,48. Apoiado por T. Norman e B. Setterfield, "The Atomic Constants, Light, and Time", (Menlo Park, Calif: SRI International, 1987). Negado por G. E. Aardsma, "Has the Speed of Light Decayed Recently?" *Creation Research society Quarterly 25* (junho de 1988), 40, 41.

53. Por exemplo: para produzir evidências favoráveis à co-exis-tência entre seres humanos e dinossauros antes do dilúvio (crença obrigatória do criacionismo fiat), Henry Morris sugere que a palavra hebraica *tseph'oni* (que ocorre em Pv. 23.32; Is 11.8; 59.5; Jr 8.17 e que é chamada *tsepha'* em Is 14-29) denota um fóssil vivo, talvez uma serpente voadora (dinossauro?) de algum tipo. Morris, *Biblical Basis,* 359, 360. Os estudiosos do hebraico, por outro lado, consideram *tsepha'* um termo onomatopéico (a pronúncia da palavra produz um som sibilante não muito diferente do de uma serpente), apropriado para descrever uma serpente, agora identificada como a víbora do Egeu *(Vípera xanthina).* William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 310.

54. Dan Wonderly, *God's Time-records in Ancient Sediments: Evidence of Long Time Spans in Earth's History* (Flint, Mich.: Crystal Press, 1977).

55. R. C. Newman e H. J. Eckelmann, Jr., *Genesis One and the Origin of the Earth* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977).

56. P. P. T. Pun, *Evolution: Nature and Scripture in Conflict/* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 228, 256-59.

57. Ramm explica a sua teoria da criação progressiva: "Deus, criando diretamente e de modo soberano *fora* da natureza, leva a efeito, agora, aquela criação através do Espírito Santo, que está *dentro* da natureza". Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1954), 78.

58. Newman, *Genesis One,* 85, 86.

59. Pun, *Evolution,* 238-39, 247.

60. Isto é: uma centopeia, no período cambriano, era tão centopeia quanto o é agora; um equinodermo, no período cambriano, era tão equinodermo quanto nos dias de hoje.

61. Van Till, *Science Held Hostage,* 124.

62. Hugh Ross, *The Fingerprint of God.* 2ª ed. (Orange, Cal.: Promise Publishing Co., 1991), 144, 145.

63. Pun, *Evolution,* 247, 299. Por exemplo: Ross, *Fingerprint,* 144-45; Davis Young, *Christianity and the Age of the Earth,* 154, 155.

64. Larkin fez isso ao incorporar a hipótese nebular de La Place (1796) na sua interpretação da criação. Clarence Larkin, *Dispensational Truth,* ed. rev. (Philadelphia: Clarence Larkin: 1918), 20-22.

65. J. P. Moreland, *Christianity and the Nature of Science* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 195-98.

66. Ramm, *The Christian View,* 162-168. Ramm depende demasiadamente de J. Laurence Kulp.

67. Ver P. Davis e D. H. Kenyon, *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins* (Dallas: Haughton Publishing Co., 1989); M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (London: Burnett Books Limited, 1985); C. Thaxton, W. L. Bradley e R. L. Olsen, *The Mystery of Life's Origin: Reassessing Current Theories* (Nova York: Philosophical Library, 1984).

68. Emprego com reserva essa metáfora, dando a entender, neste caso, que os processos verdadeiramente aleatórios do "acaso" têm sido controlados de tal maneira que os resultados confirmarão as pressuposições.

69. E. Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? Reflection of a Bultmannian Turned Evangelical,* trad. R. Yarbrough (Grand Rapids: Baker Book House, 1990), 111.

70. Derivado de *'adamah* ("terra", "solo") e *'edom* ("marrom avermelhado"). Muitos entendem com isso que Adão, ao ser criado, possuía um conjunto completo de fatores de hereditariedade (genes) que podiam separar-se nos várias cores de pele que hoje conhecemos. Ver Walter Lang, *Five Minutes with the Bible and Science,* (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), 44.

71. O feminino *'ishsha* significa "mulher" ou "esposa".

72. *Anêr é* o termo empregado para um homem individual ou marido; *gunê* significa "mulher" ou "esposa".

73. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 52, n. 22.

74. H. Vorlander, *"anthrõpos", Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* Colin Brown, ed.; trad. Gordon Chown, vol. 2 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1982), 375.

75. 1 Tm 2.3-6; 4.10; Tt 2.11; Hb 2.9; 2 Pe 3.9; 1 Jo 2.2; Ap 22.17. H. Wayne House, "Creation and Redemption: A Study of Kingdom Interplay", *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (março de 1992), 7.

76. Gn 1.26,27; 2.7; 3.19; 5.1; 6.7; Dt 4.32; SI 90.3; 103.14; 104.30; Ec 3.20; 12.7; Is 45.12; 1 Co 11.9; 15.47. Ver Rankin: "The Corporeal Reality of Nephesh and the Status of the Unborn", *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (junho de 1988), 154, 155.

77. D. Müller, "Vontade, Propósito", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 4, 781.

78. Rankin, "Corporeal Reality", 156.

79. Para uma análise completa de *nephesh,* ver R. L. Harris, *Man - God's Eternal Creation: Old Testament Teaching on Man and His Culture* (Chicago: Moody Press, 1971), 9-12; E. Brotzman, "Man and the Meaning of *Nephesh", Bibliotheca Sacra* 145 (outubro-dezembro de 1988) 400-09.

80. Colin Brown, "Alma", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 1., 149-159.

81. O Aramaico diz, literalmente: "Quanto a mim, Daniel, meu espírito ficou aflito no seu invólucro". A Septuaginta, no entanto, divide as palavras de modo diferente: "por causa disso", ao invés de "no seu invólucro".

82. J. B. Payne, *"ruach", Dicionário Teológico do Antigo Testa-mento.*

83. Colin Brown, "Espírito", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* Vol. 2, 122. Rm 8.16; Gl 6.18; Fp 4.23; 2 Tm 4.22; Fm 25; Hb 4.12; Tg 4.5. Brown, "Espírito", vol. 2, 123.

84. Erickson, *Christian Theology,* 520; Myer Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* trad. N. Lawrence Olson (São Paulo: Vida).

85. Wiley, *Christian Theology,* vol. 2, 18. Wiley cita outros exemplos de erros históricos devidos à falta de equilíbrio ao lidar com os elementos dentro do tricotomismo.

86. Erickson, *Christian Theology,* 521.

87. Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* 101.

88. Erickson, *Christian Theology,* 523, 524.

89. D. B. Fletcher, "Monismo", *Enciclopédia Histórico-Teológi-ca da Igreja Cristã,* Waler Elwell, ed.; trad. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 1990), vol. 2, 548.

90. Erickson, *Christian Theology,* 526.

91. Lc 22.43; 2 Co 5.6,8; Fp 1.21-24. Ver também cap. 18, pp. 617-22.

92. Ver cap. 8, pp. 286, 287.

93. J. S. Wright, "Homem", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* 378-80.

94. Ver Dr. Liley, em J. C. Willke, *Abortion: Questions and Answers,* ed. revisada (Cincinnati: Hayes Publishing Co., Inc., 1990), 51, 52.

95. Não resumiremos teorias pagãs, tais como a reencarnação, que contraria o conceito linear da história mantido pela Bíblia.

96. Charles Hodge, *Systematic Theology,* vol. 2 (Nova York: Scribner, Armstrong, and Co., 1877), 66.

97. Louis Berkhof, *Systematic Theology,* 4ª ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), 199.

98. Strong, *Systematic,* 491, 492.

99. Ibid., 493, 494.

100. Thiessen, *Lectures,* 165.

101. Lc 1.35; Jo 14.30; Rm 8.3; 2 Co 5.21; Hb 4.15; 7.26; 1 Pe 1.19; 2.22.

102. Para a interação com Aquino e outros que diziam que o homem e a mulher levavam igualmente a imagem no sentido primário mas que eram desiguais num sentido secundário, ver H. Lazenby, "The Image of God: Masculine, Feminine, or Neuter?", *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (março de 1987), 63, 64.

103. O grego especifica que as esposas estão submissas aos seus "próprios" *(idiois)* maridos.

104. Note que os cidadão estão submissos aos governantes (Rm 13.1); a igreja, ao seu líder (1 Co 16.16); e o jovem, ao velho (lPe5.5).

105. M. K. Mayers, "Race", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible,* Merrill C. Tenney, ed. vol. 5 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), 22. Note que todos os descendentes de Caim morreram no dilúvio. E, também, que a maldição de Noé repousava somente sobre Canaã, ancestral dos cananeus, e não sobre os descendentes africanos de Cão. Sem dúvida, a família de Noé possuía fatores hereditários que acabariam produzindo as raças de pessoas que temos hoje.

106. Erickson, *Christian Theology,* 541.

107. Ver W. Kaiser, Hare? *Sayings of the Old Testament* (Downer's Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988), 78-84.

108. Essa doutrina errônea tem achado apoio entre os preletores da chamada Palavra da Fé.

109. Gordon Anderson, "Kingdom Now Theology: A Look at Its Roots and Branches", *Paraclete* 24 (verão de 1990), 8-11.

110. Wiley, *Christian Theology,* vol. 2, 32-39.

111. Ver M. Cosgrove, *The Amazing Body Human: God's Design for Personhood* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 163, 164.

112. *Writings of James Arminius,* vol. 1, 526; ver também vol. 2, 472, 473.

113. 1 Rs 8.47; 2 Cr 20.20; Pv 1.23; Is 31.6; 43.10; Ez 14.6; 18.32; Jl 2.13,14; Mt 3.2; 18.3; Mc 1.15; Lc 13.3,5; Jo 6.29; 14.1; At 2.38; 3.19; 16.31; 17.30; Fp 1.29; 1 Jo 3.23.

CAPÍTULO 8

1. O termo técnico para o estudo do pecado é "hamartiologia", derivado do grego *hamartia* ("pecado").

2. Ver Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology,* vol. 2 (Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1947), 227, 228, 252, 253.

3. Para um resumo de muitas destas opiniões, ver Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 581-95.

4- Sobre o existencialismo cristão, S0ren Kierkegaard, Tiie *Concept of Dread,* 2ª ed., trad. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1957; id., *Fear and Trembling* e Tiie *Sickness unto Death,* trad. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1954). Para uma teoria mais plenamente desenvolvida: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation,* vol. 1 *Human Nature* (Nova York: Charles Scriber's Sons, 1964), 178-86.

5. PaulTillich, *Systematic Theology,* vol. 2 (Chicago: University of Chicago, 1957), 19-78; J. Isamu Yamamoto, *Beyond Buddhism: A Basic Introduction to the Buddhist Tradition* (Downer's Grove, 111.: InterVarsity, 1982); Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1976); Karen Hoyt, *The New Age Rage* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1987).

6. Mary Baker Eddy, *Science and Health with a Key to the Scriptures* (Boston: First Church of Christ, Scientist, 1934), 480.

7. Frederick R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin* (Londres: Cambridge University Press, 1902).

8. Alfred T. Hennelly, ed., *Liberation Theology: A Documentary History* (Nova York: Orbis, 1990), uma antologia de origens documentárias primárias.

9. R. C. Zachner, *The Teachings of the Magi, A Compendium of Zoroastrian Beliefs* (Nova York: Oxford University Press, 1956).

10. Royce Gordon Gruenler, *The Inexhaustible God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), uma crítica geral da teologia de processo.

11. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islâmica, 1980).

12. Paul Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1973), 15, 16.

13. È crucial para o presente argumento que as narrativas da criação e, por extensão, da Queda, são fatos históricos. *Where We Stand* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990), 105.

14. Ver cap. 6, p. 206.

15. Ver cap. 6, p. 219.

16. O pelagianismo nega a imortalidade adâmica. A imortalidade "contingente" aparece pela primeira vez em Teófilo de Antioquia (115-68-81): "A Autólico", 2.24.

17. Meir Zlotowitz, *Bereishis, Genesis,* vol. 1 (Nova York: Mesorah Publications, 1977), 102, 103; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* Part 1 (J[erusa]lénr: The Magnes Press, 1972). Alguns, nessa conexão, dizem que Adão e Eva "se tornaram mortais". Mas a Bíblia deixa muito claro que somente Deus tem imortalidade (1 Tm 6.16). "Certamente morrerás" ocorre em 12 outras ocasiões no Antigo Testamento, e sempre se refere a um castigo pelo pecado, à morte antes do tempo como castigo. Ver Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17: New International Commentary of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), 173-74. J. H. Hertz, ed. *The Pentateuch and Haftorahs,* 2ª ed. (Londres: Soncino Press, 1978); H. C. Leupold, *Exposition of Genesis* vol. 1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1782), 128. Ressalta: "O argumento de que o Antigo Testamento desconhece a morte espiritual simplesmente porque não emprega aquela exata expressão é uma racionalização superficial, que interpreta erroneamente o teor inteiro do Antigo Testamento".

18. Note o simbolismo possível das cobertas dadas por Deus, que obrigaram ao derramento de sangue, o que sugere expiação (cf. Gn 4.2-5; Hb 9.22).

19. Os arminianos não definiriam a aceitação da oferta feita por Deus, a salvação, como um ato meritório. H. Orton Wiley, *Christian Theology,* vol. 2 (Kansas City: Beacon Hill, 1940), 138; Armínio (1560-1609), "Public Disputations", *The Writings of James Arminius,* vol. 3, trad. W. R. Bagnall (Grand Rapids: Baker Book House: 1986), 375. Ver também Carl Bangs, *Arminius, A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abington, 1971), 343. João Wesley, "Sermon LXII - On the Fall of Man", *Sermons on Several Occasions,* vol. 2 (Nova York: Carlon & Porter, sem data), 34-37.

20. Andrew T. Lincoln, *Ephesians,* Word Biblical Commentary: vol. 42 (Dallas: Word Books, 1990), 99.

21. Ibid., também o tratamento que G. Braumann dá a *teknon,* no artigo "Criança", em *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* Colin Brown, ed., trad. Gordon Chown, vol. 1 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1989), 550.

22. Por estipular o período entre Adão e Moisés, Paulo deve estar pensando primariamente nos adultos que desobedecem a um mandamento direto que Deus, que acarretava a pena da morte, assim como fez Adão no Eden e Israel depois da lei mosaica. Isto é, se o pecado da Adão acarretava a morte, Deus estava sendo justo ao decretar que seus pecados produzissem a morte. Isto pode referir-se às crianças (conforme pensam alguns), mas somente por extensão.

23. O espaço não é suficiente para entrarmos em sutilezas tais como a natureza exata da corrupção e dúzias de outras posições teológicas, tais como o realismo filosófico de Odo e a *Constituição e Aprovação Divinas Arbitrárias,* de Edwards. Resumos mais completos, ainda que tendenciosos, incluem Henri Rondet, *Original Sin, the Patristic and Theological Background,* trad. C. Finegan (Staten Island, N.Y.: Alba House, 1972); F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin* (Londres: Cambridge University Press, 1903); Norman P. Williams, *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study* (Londres: Longmans, Green and Co. Ltd., 1927).

24- Talmude: Berakoth 61a e Nedarim 32b; Genesis Rabbah 9.10; Testament of Asher 1.5. A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Nova York: Schocken, 1949), 88-93. Baruque 56.11-16; 1 Enoque [Etíope] 1.5; 10.8-15; 12.2-4; 13.10; 14.1-3; 15.9; 39.12,13; 40.2; e Jubileus 4.15,22; 7.21; 8.3; Testamento de Ruben 5.6; Documento de Damasco (Fragmento Zadoquita) 2.17-19; Apócrifo de Gênesis (l QapGen) 2.1. No Talmude: Shabbath 88b, 104a; Pesahim 54a; Behoraoth 55b; Tamid 32b. Nos apócrifos e pseudo-epígrafes: Apocalipse de Moisés (A Vida de Adão e Eva em grego) 14, 32; 2 Baruque 17.2-3; 23.4; 48.42,43; 54.15-19; 56.5-10; Eclesiástico ou A Sabedoria de Jesus, Filho de Siraque 14-17; 25.24; 2 Enoque 30.14-31; 4 Esdras 3.7, 21,22; 4.30-32; 7.116-18; Vida de Adão e Eva 44; Sabedoria de Salomão 2.23,24; cf. 10.1-4. Rabbah 9.8, cf Aboth5.18.

25. Os que apoiam incluem Pedro Lombardo (c. de 1100-1160), Sentenças II 30.5; Os concílios de Trento (1545-63) e Vaticano II (1962); G. W. Bromiley, "Sin" em *The International Standard*

Bible Encyclopedia, ed. Geoffrey W. Bromiley, vol. 4 (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1988), 519,520.

26. Pelágio (c. de 360 - c. de 420), Celéstio (c. 411), Rufino Tirrânio (c. de 355 - c. de 410), Juliano de Eclano (nascido 380 - morreu entre 425 e 455) e muitos teólogos liberais modernos sustentam essa posição.

27. Os apoiadores principais incluem João Cassiano (c. de 360 -c. de 435), Hilário de Aries (c. de 401 - c. de 450), Vicente de Lerins (c. c. de 450); alguns arminianos posteriores e os presbiterianos da Escola Nova (século XIX).

28. Por exemplo: John Miley, *Systematic Theology,* vol. 1 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989), 505-9.

29. Os principais apoiadores são: Placeu (1596-1655 ou 1665) e a Escola de Saumur.

30. Ver cap. 7, pp. 254, 255.

31. E.g., "On Marriage and Concupiscence" vol. 1, 27, em *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* ed. Philip Schaff, trad. Peter Holmes e R. E. Wallis (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, reimpresso 1971), vol. 5, 274, 275.

32. William G. T. Shedd, *Theological Essays,* reimpressão (Minneapolis: Klock & Klock, 1981), 209-64. O realismo começou com Tertuliano (c. 200) e tem sido sustentado por muitos teólogos a partir de então.

33. Ver Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 103-9. Hb 7.9,10 pode servir de apoio a um traducianismo genérico.

34. Ver cap. 7, pp. 254, 255.

35. Prenúncios pouco estimados do federalismo acham-se, pela primeira vez, em Irineu (c. de 130 - c. de 200; *Contra Heresias:* Adão e Cristo: III. 22.3,4; Adão e a raça: II. 19.6; 21.2; 21.33; 23.8; 33.7; IV. 22.1; V. 16.2; 17.1; 26.2; o efeito de Adão na raça: III. 22.10; 23.8; IV. 22.1; culpa: V. 34.2). Muitos reformados sustentavam essa teoria (Hodge: *in extremis),* assim como Armínio ("Controvérsias Públicas" XXX.9; mas cf. a ênfase realista de VII. 16), mas nem todos os seus seguidores. As matérias essenciais de Wesley são cautelosamente federalistas *(Notes on the New Testament,* Rm 5.12-21; *Doctrine of Original Sin,* ver VI-VII), assim como também são muitos de seus seguidores (Wiley). Os wesleyanos tendem ao traducianismo.

36. Essa teoria é compatível com a dicotomia e com a triconomia, e também com o criacionismo ou um traducianismo em que a personalidade surge na concepção humana.

37. É de certa importância que Adão e Eva pronunciaram contra si mesmos a sentença da separação de Deus, ao terem medo e se esconderem dEle antes de o próprio Deus pronunciar a sentença contra eles.

38. Essa é a questão principal da teodicéia.

39. O hebraico não indica qualquer ação de Deus nisso.

40. William Henricksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans,* New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 325, 326.

41. O alvejante doméstico tem apenas uns dois por cento de cloro.

42. Agostinho pensava que essa desordem acontecia quando uma criatura buscava outra coisa que não fosse o sumo bem *(Cidade de Deus,* 12.6-8); cf. Rm 1.25.

43. Sustentado por Irineu e muitos dos pais orientais.

44. Sustentado por Agostinho e muitos dos pais ocidentais.

45. Ver Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology,* vol. 2 (Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1974), 229-34.

46. Boas introduções incluem Norman Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), 311-403; e o liberal John Hick, *Evil and the God of Love* (Nova York: Harper and Row, 1966).

47. Para um bom resumo, ver Erickson, *Christian Theology,* 577-80; sobre a idolatria, ver Tertuliano, *Da Idolatria,* 1.

48. Sobre a filosofia moral ver, por exemplo: Emanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason.* Ironicamente, "consciência", termo tão relativizado na sociedade de hoje, deriva-se do latim *conscientia* ("com conhecimento" ou "conhecimento compartilhado").

49. "Cauterizado" pode significar "ferreteado". Os criminosos habituais eram ferreteados. Por isso, uma consciência cauterizada age como a consciência do criminoso e permite o pecado.

50. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders,* 3ª ed. rev. (Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1987), 335-58, alista cerca de 11 tipos de distúrbios da personalidade.

51. Ver cap. 7, p. 251.

52. A formulação clássica é: soberba, cobiça, concupiscência, glutonaria, ira e preguiça. A literatura relevante inclui João Cassiano, *Conferência* 5; Gregório Magno, *Moralia on Job* 31.45; e especialmente Aquino, *Summa Theologica* 2.2.

53. Muitos rabinos consideravam o assassínio menos grave do que seduzir outra pessoa ao pecado. Porque o assassínio remove apenas uma pessoa deste mundo, ao passo que o pecado impede a pessoa de entrar no Céu (Sifr. Deut. seç. 252; 120a; Sanhedrin 55a. 99b). Cohen, *Everyman's Talmud,* 102.

54. Note o hebraico *resha'* ("iniquidade" ou "perturbação", Jó 3.17; Is 57.20,21), com relação à ideia geral de pecadores provocando aflições.

55. Em Lv 4.1-5.13, "por erro" e "errar" *(shagage shagah),* que temos na ARC, são traduções exatas, por contraste com "na ignorância", na KJV, e "não intencionalmente", na NIV. Claro está que alguns desses pecados foram cometidos conscientemente, mas por fraqueza humana, e não por rebelião (5.1). O contraste parece estar entre os pecados "de desafio" ou, literalmente, pecados cometidos com a "mão levantada" (Nm 15.22-31). R. Laird Harris, "Leviticus", *Expositor's Bible Commentary,* Frank E. Gaebelein, ed., vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 547, 548.

56. Higagah 16a.

57. Ver G. C. Berkouwer, *Sin,* trad. Philip C. Holtrop (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 302-14; Loraine Boettner, *Roman Catholicism,* Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1956.

58. Hermann Wolfgang Beyer, *"Blasphemia", Theological Dictionary of the New Testament,* Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trad., vol 1 (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1964), 621-25. Para um paralelo fascinante, ver os Rolos do Mar Morto: "O Documento de Damasco", seção 5, que focaliza a falta de discernimento entre o povo.

59. Que esses trechos das Epístolas falam do pecado imperdoável que leva à perda da salvação está em harmonia com a posição das Assembleias de Deus: *Where We Stand,* 108.

60. A posição oposta é frequentemente atribuída a Jerônimo (Carta 42) e a Crisóstomo ("Homílias sobre Mateus", 49; Mt 12.25-26, ver 5). Parece, porém, especialmente para Crisóstomo, que uma rejeição refere-se ao testemunho interior do Espírito em qualquer período. Esse último conceito pode ser conferido em John A. Broadus, *Commentary on the Gospel of Matthew* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886), 271-73.

61. William Henricksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans,* New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 325, 326.

62. O alvejante doméstico tem apenas uns dois por cento de cloro.

63. Agostinho pensava que essa desordem acontecia quando uma criatura buscava outra coisa que não fosse o sumo bem *(Cidade de Deus,* 12.6-8); cf. Rm 1.25.

64. Sustentado por Irineu e muitos dos pais orientais.

65. Sustentado por Agostinho e muitos dos pais ocidentais.

66. Ver Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology,* vol. 2 (Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1974), 229-34.

67. Boas introduções incluem Norman Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), 311-403; e o liberal John Hick, *Evil and the God of Love* (Nova York: Harper and Row, 1966).

68. Para um bom resumo, ver Erickson, *Christian Theology,* 577-80; sobre a idolatria, ver Tertuliano, *Da Idolatria,* 1.

69. Sobre a filosofia moral ver, por exemplo: Emanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason.* Ironicamente, "consciência", termo tão relativizado na sociedade de hoje, deriva-se do latim *conscientia* ("com conhecimento" ou "conhecimento compartilhado").

70. "Cauterizado" pode significar "ferreteado". Os criminosos habituais eram ferreteados. Por isso, uma consciência cauterizada age como a consciência do criminoso e permite o pecado.

71. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders,* 3ª ed. rev. (Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1987), 335-58, alista cerca de 11 tipos de distúrbios da personalidade.

72. Ver cap. 7, p. 251.

73. A formulação clássica é: soberba, cobiça, concupiscência, glutonaria, ira e preguiça. A literatura relevante inclui João Cassiano, *Conferência* 5; Gregório Magno, *Moralia on Job* 31.45; e especialmente Aquino, *Summa Theologica* 2.2.

53. Muitos rabinos consideravam o assassínio menos grave do que seduzir outra pessoa ao pecado. Porque o assassínio remove apenas uma pessoa deste mundo, ao passo que o pecado impede a pessoa de entrar no Céu (Sifr. Deut. seç. 252; 120a; Sanhedrin55a. 99b). Cohen, *Everyman's Talmud,* 102.

54- Note o hebraico *resha'* ("iniquidade" ou "perturbação", Jó 3.17; Is 57.20,21), com relação à ideia geral de pecadores provocando aflições.

55- Em Lv 4.1-5.13, "por erro" e "errar" *(shagage shagah),* que temos na ARC, são traduções exatas, por contraste com "na ignorância", na KJV, e "não intencionalmente", na NIV. Claro está que alguns desses pecados foram cometidos conscientemente mas por fraqueza humana, e não por rebelião (5.1). O contraste parece estar entre os pecados "de desafio" ou, literalmente, pecados cometidos com a "mão levantada" (Nm 15.22-31). R. Laird Harris, "Leviticus", *Expositor's Bible Commentary,* Frank E. Gaebelein, ed., vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 547, 548.

56. Higagah 16a.

57. Ver G. C. Berkouwer, *Sin,* trad. Philip C. Holtrop (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 302-14; Loraine Boettner, *Roman Catholicism,* Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1956.

58. Hermann Wolfgang Beyer, *"Blasphemia", Theological Dictionary of the New Testament,* Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trad., vol 1 (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1964), 621-25. Para um paralelo fascinante, ver os Rolos do Mar Morto: "O Documento de Damasco", seção 5, que focaliza a falta de discernimento entre o povo.

59. Que esses trechos das Epístolas falam do pecado imperdoável que leva à perda da salvação está em harmonia com a posição das Assembleias de Deus: *Where We Stand,* 108.

60. A posição oposta é frequentemente atribuída a Jerônimo (Carta 42) e a Crisóstomo ("Homílias sobre Mateus", 49; Mt 12.25-26, ver 5). Parece, porém, especialmente para Crisóstomo, que uma rejeição refere-se ao testemunho interior do Espírito em qualquer período. Esse último conceito pode ser conferido em John A. Broadus, *Commentary on the Gospel of Matthew* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886), 271-73.

61. Era o que sustentava o bispo rigorista Novaciano (c. meados do séc. III) a respeito dos *"lapsi"* (lat. "os que caíram ou falharam"; aplicado aos cristãos que adoraram a deuses falsos a fim de

escapar da perseguição de Décio, 249-251 d.C). A *Epístola 42,* de Jerônimo contém a descrição e a refutação.

62. Essa teoria, essencialmente, era sustentada por Agostinho, por muitos luteranos e pela maioria dos teólogos arminianos. Para uma boa análise, ver Stanley M. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro: CPAD, 1993).

63. Muitas vezes, a blasfêmia contra o Espírito Santo tem sido distinguida da impenitência final ou do desrespeito consistente pelo testemunho do Espírito que leva à salvação. No entanto, especialmente na soteriologia arminiana, a rejeição contínua (o repúdio total) da oferta que o Espírito Santo faz da salvação resulta numa dureza de coração que impede qualquer possibilidade de arrependimento e reduz a distinção até mera aparência.

64- Diga-se de passagem que a declaração de Jesus a respeito da impossibilidade do perdão "no futuro" (Mt 12.32) não subentende o perdão após a morte nem o purgatório (cf. Mc 10.30). Ê provavelmente uma negação peremptória da esperança rabínica de que a blasfêmia pode ser perdoada na morte. Ver John Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica,* vol. 2 (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1979), 206, 207. Seu argumento é reforçado pelo uso de Is 22.14 no Talmude: Yoma 86b.

65. Embora Dt 27.26 não contenha a palavra "todas", há vários bons motivos para que a consideremos subentendida: (1) é exigida pelo contexto de Dt 28.1; (2) é traduzida assim na LXX; (3) Paulo a inclui na sua citação em Gl 3.10; (4) e, embora esteja em vista a lei mosaica, Paulo claramente entende que esta e a "lei da natureza" (Rm 2.13-15) estão estreitamente vinculadas entre si.

66. Por exemplo: Melvin Konner, Tiie *Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit* (Nova York: Holt, Reinhart and Winston, 1982).

67. Não no sentido de tolerar o comportamento homossexual, mas de condenar a violência anti-homossexual.

68. Esse trecho não se refere a pessoas. (1) Os crentes são mencionados separadamente (Rm 8.18, 21-25); (2) os pecadores não esperariam com ansiedade "os filhos de Deus" (8.19,21); (3) estaria subentendida a salvação universal; (4) Paulo emprega *ktisis* no sentido de "criação", em outros lugares (cf. Rm 1.20); (5) é consistente com a maldição divina contra a terra (Gn 3.17); (6) é consistente com a escatologia (2 Pe 3.13; Ap 21.1-2). Para a defesa, ver William Hendricksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans,* New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 266-69.

69. Alguns veem esse conceito em Is 10.20,21, mas semelhante interpretação parece contrária à expiação. Sobre Is 10.20,21, ver Erickson, *Christian Theology,* 610.

70. Louis Berkhof, *Systematic Theology,* 4ª ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941) 255-61, é útil no assunto da penalidade e do castigo.

71. Ibid., 258, 259. Parece adotar posição extrema ao declarar: "A Bíblia desconhece a distinção".

72. Ver cap. 18, pp. 642, 643.

CAPÍTULO 9

1. O estudo de Cristo pela Bíblia é normalmente chamado cristologia, do grego *Christos* ("Messias", "Cristo", "Ungido") e *logos* ("palavra", "discurso").

2. A *Declaração das Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus* reforça essa ênfase mediante seu delineamento cuidadoso do relacionamento entre-o Pai e o Filho na Declaração 2: "O Único Deus Verdadeiro". A centralidade de Cristo é indicada, ainda mais, pela Declaração 3: "A Divindade do Senhor Jesus Cristo". Ver William W. Menzies e Stanley M. Horton, *Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal,* trad. João Marques Bentes (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), 60-74.

3. Carl E. Braaten, "Revelation, History, and Faith in Martin Kahler", *The So-Called Historical Jesus* por Martin Kahler, trad. ed. CarlE. Braaten (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 23. Ver também Werner G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems,* trad. S. M.' Gilmour e H. C. Kee (Nashville: Abington Press, 1970), 203.

4. Anthony Thisteton: *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980) 3-47, 283-92.
5. Por "crítica racionalista" referiam-se a métodos que rejeitam o sobrenatural e têm sua autoridade no próprio raciocínio do estudioso. Alguns a chamavam "científica".
6. "Querigma" é a forma portuguesa do grego *kêrugma* ("proclamação", "pregação"). Aqui, o termo tem o significado mais técnico da pregação da Igreja Primitiva durante os trinta ou quarenta anos imediatamente após a ressurreição de Jesus.
7. Albert Schweitzer resumiu as abordagens ao problema do Jesus histórico durante os séculos XVII e XIX. Sua resposta era que Jesus foi um visionário apocalíptico, cuja escatologia era consistente com a de sua época. Ver Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede,* trad. J. M. Robinson (Nova York: Macmillan Publishing, 1968).
8. Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* trad. J. Marsh (Nova York: Harper & Row, 1963), 3, 4.
9. Ibid., 4.
10. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament,* trad. Kendrick Grobel, vol. 1 (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951), 26.
11. Na realidade, não teve sucesso, pois acabou acreditando que não podia saber nada a respeito do Jesus histórico.
12. Ernst Kãseman, "The Problem of the Historical Jesus", *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 15-47.
13. Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth,* trad. F. Mcluskey com J. M. Robinson (Nova York: Harper, 1960).
14. Gerhard Ebeling, "The Question of the Historical Jesus and the Problem of Christology", *Word and Faith,* trad. J. W. Leitch (Londres: SCM Press, 1963) 288-304.
15. Ernest Fuchs: "The Quest of the Historical Jesus", *Studies of the Historical Jesus,* trad. A. Scobie (Londres: SCM Press, 1964), 11-31.
16. Nils Âlstrup Dahl, "The Problem of the Historical Jesus", *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg Publishing, 1974) 48-89.
17. Charles H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Nova York: Macmillan Publishing, 1970), 101, 102.
18. Joachim Jeremias, TZie *Problem of the Historical Jesus,* trad. N. Perrin (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 11-24; Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* trad. J. Bowden (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1971).
19. A ontologia lida com a natureza da existência.
20. Um bom exemplo desse tipo de cristologia pode ser achado em James Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press, 1980).
21. Um bom exemplo desse tipo de cristologia acha-se em Millard J. Erickson, *The Word Became Flesh* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991).
22. Outros autores têm procurado um equilíbrio entre as duas abordagens. Ver, por exemplo, Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament,* trad. S. Guthrie e C. Hall (Philadelphia: Westminster Press, 1959).
23. Ver, por exemplo, Mt 1 e 2, onde o cumprimento dos seguintes textos do Antigo Testamento é relatado:
    Mt 1.23-Is 7.14; Mt 2.6-Mq 5.2; Mt 2.15-Os 11.1; Mt 2.18-Jr 31.15.
24. Ver Cullmann, *Christology,* 5, 6.

25. O debate erudito a respeito dos discursos em Atos dos Apóstolos tem testemunhado a ascensão de duas teorias principais: (1) que os discursos são relatórios exatos do que Pedro, Paulo e outros disseram; (2) que Lucas criou os discursos para se encaixarem nos seus propósitos ao escrever Atos dos Apóstolos. Essa última teoria atribui mais valor à criatividade de Lucas do que tem sido tradicionalmente aceito.

    Algumas obras que favorecem a primeira teoria são: George Ladd, "The Christology of Acts", *Foundations* 11 (1968) 27-41; O. J. Lafferty, "Acts 2,14-36: A Study in

    Christology", *DunwoodieReview*6 (1966), 235-53; William Ramsey, *The Christ of the Earliest Christians* (Richmond: John Knox Press, 1959). Algumas obras que favorecem a segunda/teoria são: Donald Jones, "The Title *Christos* in Luke-Acts", *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), 69-76; Jacques M. Menard, *"Pais Theou* as Messianic Title in the Book of Acts", *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957), 83-92.

26. Gr. *archêgos* ("líder", "governante", "príncipe", "originador").

27. Ver cap. 18, pp. 638, 639.

28. Josué (heb. *Yehoshu'a* - "o Senhor é salvação") tem uma forma posterior, *Yeshu'a,* que foi transliterada no grego como *Iêsous* - "Jesus", em português.

29. Cullmann, *Christology,* 251, 252.

30. Alguns argumentam que "era Deus" significa "era um deus", pois em grego *theos* não tem o artigo *ho* ("o"), na frase. No entanto, *theos* sem o artigo ocorre em João 1.18, onde se refere claramente a Deus Pai. E, na confissão de Tomé ("Meu Senhor e meu Deus") "Meu Deus" é *ho theos mou,* e tem o artigo. Portanto, em João 1.1, "era Deus" exige "D" maiúsculo.

31. Ver cap. 5, p. 160.

32. Tanto no caso de Ezequiel quanto no de Jesus, pode haver a conotação de um homem representativo.

33. Geza Vermes: "The use of *bar 'enash/bar 'enasha* in Jewish Aramaic", *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden: E. HJ. Brill, 1975): 147-65.

34. Do grego *apokalupsis* ("revelação", "desvendamento", no sentido de linguagem rica em simbolismo que se relaciona com o futuro Reino de Deus).

35. A teoria coletiva foi promovida por Ibn Ezra (1092-1167), mas não se popularizou antes do século XX. Ver Arthur J. Ferch, *The Son of Man in Daniel Seven* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1979), 20-27.

36. Barnabas Lindars, "Re-Enter the Apocalyptic Son of Man", *New Testament Studies 22* (outubro de 1975), 52-72. Também John J. Collins, "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), 50-66.

37. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* vol. 2 *Pseudepigrapha* (Londres: Oxford Univ. Press, 1913), 214, 215.

38. Matthew Black, "Aramaic *Barnasha* and the 'son of Man'" *Expository Times 95* (1984), 200-06. Outro livro apocalíptico que trata do assunto é IV Esdras. Ver Howard C. Kee, "The Man' in Fourth Ezra: Growth of a Tradition", *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers,* ed. K. Richards (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981), 199-208. Ver também Joachim Jeremias, New *Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* trad. J. Bowden (Londres: SCM Press, 1971), 257-76.

39. Cullmann, *Christology,* 113, 114-

40. Ibid., 114-16; também Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Nova York: Collins, 1965), 23-31, 158-62, 191,192.

41. Alguns críticos têm procurado demonstrar que o próprio Jesus rejeitava esse título, porém foram mal-sucedidos. Ver Marinus de Jonge, "The Earliest Christian Use of Christos: Some Suggestions", *New Testament Studies* 32 (1986): 321-43; também Cullmann, *Christology,* 125-27.

42. Judas era um nome de grande honra entre os judeus daquele período. Judas Macabeu, o heróico libertador judaico do século II a.C, obteve a vitória sobre o reino dos selêucidas, rompendo o jugo de seu'domínio sobre a nação de Israel (1 Mc 3.1-5.28).

43. Josefo, *Antiguidades dos Judeus,* 20.5.2; *Guerras dos Judeus,* 2.8.1. Outra pessoa que parece ter sido um "messias" é "o egípcio" (At 21.37,38). Josefo, *Antiguidades dos Judeus,* 20.8.6, descreve essa pessoa.

44. Cullmann, *Christology,* 125, 126.

45. Aqui há uma questão textual. Algumas Bíblias não contêm a palavra "Cristo" (gr. *ho christos)* na declaração dos demônios. As que a incluem têm o apoio dos manuscritos antigos A, Q , Q , Y e outros. Para nosso argumento aqui, a ausência ou presença de *ho christos* não importa, posto que está certamente presente na declaração de Lucas, no fim do versículo.

46. João, escrevendo em Éfeso, traduz o termo hebraico-aramaico visando o benefício dos cristãos gentios que falavam grego.

47. "Manual of Discipline", 9.11 em Theoldor H. Gaster, ed.: *The Dead Sea Scriptures* (Garden City: Anchor Press, 1976) 63, 64.

48. Ver abaixo. Ver também cap. 5, p. 166.

49. Para o desenvolvimento dessas controvérsias, ver cap. 5, pp. 167-74.

50. Ver cap. 5, p. 166.

51. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 714.

52. *Ebion* significa "pobre". Talvez se refira à cristologia empobrecida deles.

53. Tese inédita: "The Problem of the Expansion of Christianity as Faced by the Hebrew Christian in New Testament Times", de Stanley M. Horton (Gordon Divinity School, junho de 1944), demonstra que a maioria dos crentes judaicos que foram dispersos depois de 70 d.C. e 135 d.C. afiliaram-se a igrejas cristãs ortodoxas.

54. Especificamente Jo 1.1; 8.58; Fp 2.6,7; Cl 1.15-20.

55. Erickson, *Christian Theology,* 731.

56. Ver cap. 5: "Ortodoxia Trinitariana: Saindo do Labirinto", pp. 174, 175.

57. Erickson, *Christian Theology,* 715, 716.

58. Ver cap. 5, pp. 167-72.

59. Ver cap. 5, pp. 157, 160-64.

60. Isso chega a ser alegado num livro apócrifo chamado *Protevangelion* 14.1-17.

61. Morton Enslin, "The Christian Stories of the Nativity", *Journal of Biblical Literature* 59 (1940), 317-38. Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religöser Idee* (Leipzig: B. G. Teubner, 1924).

62. Edward J. Young, *The Book of Isaiah,* vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), 287.

63. O sinal sobrenatural acha seu cumprimento completo na Pessoa de Jesus. Mesmo assim, um quase cumprimento, nos tempos de Isaías, tal como o nascimento de um filho da esposa de Isaías, que prenunciaria o cumprimento vindouro, é proposto por alguns estudiosos.

64- Gr. *soma,* um corpo literal de carne, osso, sangue, músculos, etc.

65. Cullmann, *Chrístology,* 250.

66. Erickson, *Christian Theology,* 771.

67. João Knox, *The Humanity and Divinity of Christ: A Study of Pattern in Chrístology* (Londres: Cambridge Univ. Press, 1967).

68. Essa posição é exposta por Dunn, *Chrístology in the Making,* 1-11, 33-46.

69. A doutrina da kenosis é explicada extensivamente por Donald Dawe, *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif* (Philadelphia: Westminster, 1963).

70. A teoria do encarnacionalismo é apresentada, como historicamente defensável, por Erickson, *The Word Became Flesh.*

71. C. F. D. Moule, "The Manhood of Jesus in the New Testament", *Christ, Faith, and History: Cambridge Studies in Chrístology,* S. W. Sykes e J. P. Clayton, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 95-110.

72. Richard A. Norris, Jr., trad, e ed., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 141, 142.

73. Ibid., 146.

74. Ibid., 159.

75. Erickson, *Christian Theology,* 736.

76. Erickson, *The Word Became Flesh,* 554-56.

77. Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 347-50.

78. Tem sido sugerido que o Espírito Santo, na encarnação, possibilitou a Jesus manter na sua única Pessoa um conjunto completo de qualidades divinas e outro de qualidades humanas impecáveis, porém de tal maneira que não interferissem um com o outro. No decurso da história, os cristãos, como um todo, têm considerado a encarnação um mistério. Ver James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1963), 18.

79. J. Rodman Williams, no entanto, descreve a união do divino e do humano em Jesus como o paradoxo supremo. *Renewal Theology,* vol. 342.

80. James Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM Press, 1970), 27-28. Dunn, *Christology in the Making,* 12-64.

81. Em hebraico, é mais uma fórmula técnica usada pelos reis que apresentavam um filho e o declaravam rei, co-regente com seu pai (conforme fez Davi a Salomão).

82. Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984), 12 (grifos meus).

83. Ver Hb 6.19 - 10.39, para uma descrição bíblica da obra sumo-sacerdotal de Jesus.

CAPÍTULO 10

1. Ver cap. 3, pp. 114, 115, para um debate sobre a viabilidade da afirmação de que o cânon das Escrituras está fechado.

2. Ver os seguintes verbos nas suas raízes: *ga'al* ("redimir", "libertar"); *chayah* ("vivificar", "reavivar"); *chalats* ("soltar-se", "libertar", "livrar"); *yathar* ("sobrar", "deixar sobrar", no sentido de "preservar com vida"); *malat* ("escapulir", "livrar"); *shuv* ("virar para trás", "voltar"). Esses verbos, incluindo seus muitos significados possíveis, ocorrem mais de 1750 vezes. O número de verbos que transmitem ideia de "salvamento" ou "salvação", bem como a frequência com que ocorrem, indica como a questão permeia o pensamento e cultura hebraicos.

3. Primariamente na raiz *hiphil,* que enfatiza a causalidade.

4. Embora aqui a ênfase recaia igualmente no efeito do seu pecado, que o expõe à zombaria dos tolos.

5. John E. Hartley, *"Yasha",* em R. Laird Harris, ed., vários trads., rev. Gordon Chown, *Dicionário Internacional da Teologia do Antigo Testamento,* vol. 1 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1996).

6. A abordagem literal não busca nenhum significado oculto que fosse conhecido apenas por algum "gnóstico" da elite espiritual. Simplesmente aceita as palavras como estão, no seu sentido literal, histórico e cultural, a não ser quando, em razão do contexto do gênero literário, das figuras de linguagem, etc, não pode nem deve ser tão literalista.

7. J. Rodman Williams, *Renewal Theology,* vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 279.

8. Hartley, *Dicionário Internacional da Teologia do Antigo Testamento,* vol. 1.

9. Muitas palavras e expressões relacionam-se com a natureza e o efeito da obra de Cristo. Fazem parte do estudo que se segue neste capítulo.

10. Aparecem cerca de 180 vezes. O verbo composto *diasõzõ* ("trazer com segurança até ao fim", "salvar", "libertar") não é usado num sentido religioso. Outros dois são *exaireõ* e *hruomai.* Os dois significam "libertar", ou "livrar", enfatizando o livramento natural (At 7.10; 12.11; 2 Tm 4.17; 2 Pe 2.7,9). Em alguns lugares são de relevância teológica (Rm 7.24; Gl 1.4; Cl 1.13; 1 Ts 1.10).

11. Karl H. Rengstorf, "Jesus, Nazareno, Cristão", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* Colin Brown, ed., Gordon Chown, trad., vol. 2 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1989), 484. No Antigo Testamento, nove pessoas e uma aldeia têm o nome "Josué" *(yêhoshua),* ou na sua forma posterior "Jeshua" *(yeshua).*

12. Ver exceções em At 7.25; 27.34; Hb 11.7.

13. Inclusive a negação do pecado original.

14. Anne Frank, *The Diary of a Young Girl,* trad. B. M. Mooyaart-Doubleday (Nova York: The Modern Library, Random House, 1952), 278.

15. Ver Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, The Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989), 34, 36, 165; Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 36, para exemplos de semelhante tendência. Mas note um apelo em favor do equilíbrio em Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1941), 368.

16. Lembremo-nos, entretanto, de que a Bíblia também diz que "Deus é luz" (1 Jo 1.5) e que Ele é "fogo consumidor" (Hb 12.29). Por certo, essas metáforas equivalem a dizer "Deus é santidade" ou "Deus é justiça".

17. Pinnock, *Grace of God,* 35, 130. Teria essa tendência de elevar um atributo divino acima de outro contribuído para o grande abismo que faz separação entre os calvinistas e os arminianos? Não estamos sugerindo que procurar ver Deus \
de modo holístico eliminará todas as diferenças de opinião. Mas, será que não ajudaria? Quando a Bíblia diz: "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigénito" (Jo 3.16), estaria querendo dizer que sua justiça era inativa? Romanos 3.25,26 desmente semelhante idéia. Reconhecemos que, quando Deus age de modo específico (no juízo, por exemplo), sua justiça e sua santidade ficam mais evidentes. Mas Ele cessa de chorar quando julga? Lucas registra que Jesus chorou sobre Jerusalém, e então passou a profetizar a sua destruição aterrorizadora (19.41-44).

    Ver Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 379, os três últimos parágrafos de sua dissertação sobre as teorias da expiação, onde apela a se pensar em Deus de modo holístico, especialmente em relação à obra da salvação. O conceito bíblico da verdade não "abrange antítese", diz Helmut Thielecke, *The Evangélica! Faith,* trad. e ed. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977), 394. Ver David W. Diehl, "Justiça", em Walter A. Elwell, ed., Gordon Chown, trad. *Enciclopédia Históríco-Teológica da Igreja Cristã* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1990), vol. 2, 382.

18. "Embora não haja distinção entre retidão e justiça no vocabulário bíblico, há quem aplique a palavra "retidão" ao atributo de Deus em si mesmo, e "justiça" para se referir às ações de Deus com respeito à sua criação" (Diehl, *Enciclopédia Históríco-Teológica da Igreja Cristã,* 383).

19. Q u e a natureza de Deus proíbe sua tolerância ao mal é um fato consumado para o profeta. Por isso ele fica desnorteado quando lhe parece que Deus está tolerando o mal.

20. Naturalmente, Deus não expressa sua retidão e justiça somente no juízo. Samuel, no seu discurso de despedida, refere-se ao Êxodo e ao período dos juízes: "Contenderei convqsco perante o Senhor, sobre todas as justiças do Senhor, que fez a vós e a vossos pais" (1 Sm 12.7). No Novo Testamento, 1 Jo 1.9 afirma que Deus perdoará porque Ele é justo.

21. Douglas Miller, "Bom, Bem, Bondade", *Enciclopédia Históríco-Teológica da Igreja Cristã,* vol. 1, 202-205.

    Esse versículo não apoia o argumento de que *boulomai* reflete a disposição da "determinação", e *thelõ,* a da "inclinação". Ver os estudos em Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the*

New Testament (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 285-286, quanto a *thelõ;* e Dietrich Müller, "Vontade, Propósito", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 4, 781-785, quanto a *boulomai.*

22. Aparece nove vezes na NIV (por exemplo, Ex 34.6; Nm 14.18; Ne 9.17). Em Jr 15.15, a NIV traduz a mesma frase hebraica por "longanimidade".

23. Não há nenhuma distinção clara entre *makrothumia* e *anochê. A* primeira "é sem dúvida menos ativa e vigorosa... Além disso, tem fortes implicações escatológicas e antevê o derradeiro juízo divino, ao passo que *anochê* denota o período da graciosa tolerância de Deus, com referência especial em Romanos a Israel e ao período até a cruz de Cristo" (Ulrich Falkenroth e Colin Brown, "Paciência, Firmeza, Perseverança", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 3, 370-73). *Anochê* aparece apenas duas vezes no Novo Testamento - aqui e em Rm 3.25.

24. Devemos lembrar, no entanto, que o amor, graça, misericórdia de Deus e sua decisão soberana de redimir são todos ativos.

25. São: *chamai* ("poupar" ou "ter dó de"); *racham* ("ter compaixão"); *chanan* ("ser gracioso"); *chus* ("olhar com dó"); e, provavelmente o mais importante, *chesedh* ("amor" ou "bondade"). Estas palavras também se referem à misericórdia que os seres humanos expressam. Os conceitos hebraicos têm um fundo jurídico pactuai, e assim se diferem do ponto de vista predominantemente psicológico do grego. Ver Hans-Helmut Esser, "Misericórdia, Compaixão", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 3, 176-183.

26. Nenhuma das palavras nesse grupo aparece em qualquer dos escritos joaninos, possivelmente porque predomina a noção do amor.

27. O v. 58 não tem nenhum aspecto redentor. A palavra "amor" é notável pela sua ausência. Lucas enfatiza a misericórdia de Deus ao oferecer a salvação, pensamento este que forma um paralelo com o Antigo Testamento, que enfatiza *chesedh.*

28. Freqüentemente, o profeta emprega o tempo passado para referir-se aos eventos futuros, pois aos olhos de Deus já é como se tivessem acontecido. Ver, por exemplo, Is 53.

29. A expressão em grego *tous pantas* enfatiza a unidade coletiva da raça.

30. Paulo diz essencialmente a mesma coisa, em Gl 3.22, mas aqui a Bíblia, a expressão da vontade de Deus, nos declara presos (gr. *sunekleisen)* devido ao pecado. Enfatiza a promessa, a fé e a crença mais que a misericórdia, porém, a promessa "pela fé em Jesus Cristo" refere-se a receber a vida e a justiça (v. 22), isto é, a salvação.

31. Gr. *Chrêstotês* ("bondade", "benevolência", "generosidade").

32. Gr. *philanthrõpia* ("benignidade amorosa com a humanidade", "benevolência com bom coração").

33. Ver Jr 9.24. O versículo acha-se numa passagem que é universal em seu escopo, isto é, vv. 23-26.

34- Para uma exceção notável, ver At 15.11.

35. Hans Conzelmann, "Charis", *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. 9 (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1974), 393, 394- Sua espontaneidade reflete o "elemento de liberdade espontânea" que se acha em *chesedh.* Ver Gl 2.21.

36. Devemos notar a freqüência com que o Antigo Testamento reúne em Deus essas quatro características. Ver Êx 34.6; Ne 9.17; SI 86.15; 103.8; 145.8; Jl 2.13; Jn 4.2. Ver também Rm 2.4; Ef 2.4,5,7.

37. Ver também Dt 4.37; 10.15.

38. Leon Morris: "Expiação" em *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* vol. 2, 138.

39. Compreende-se que assim aconteceu, quando nos damos conta de que nenhum dos credos antigos (Nicéia, 325 d.C; Constantinopla, 381 d.C, Calcedônia, 451 d.C.) formulou uma teoria sobre a expiação. Contentavam-se em declarar, apenas, que Cristo levou a efeito a salvação na cruz; não debatiam como.

40. Intelectual francês, filósofo, professor e teólogo (1079-1142).

41. Alister E. McGrath, *The Mystery of the Cross* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 100.

42. A idéia foi de Gregório de Nyssa (c. de 330 - c. de 395). Para um resumo muito breve do fundo histórico das várias teorias, ver o artigo "Expiação", *Baker's Dictionary of Theology,* Everett F. Harrison, ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1960), 71-75. Para um tratamento mais completo dos cinco primeiros séculos, ver J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine,* 2ª ed. (Nova York: Harper & Row, Publishers, 1960), 375-400.

43. Gustaf Aulen, *Chrístus Victor,* trad. A. G. Hebert (N.Y.: Macmillan, 1969). Ver Williams, *Renewal Theology,* para um breve comentário sobre a doutrina que aparece entre alguns pentecostais - de que a vitória de Cristo foi conquistado no Hades, e não na cruz. Ver também D. R. McConnell, *A Different Gospel* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988), 116-33.

44. Teólogo medieval e arcebispo de Cantuária (1033-1109).

45. Às vezes chamada teoria comercial porque faz do sacrifício de Cristo uma transação para satisfazer a honra de Deus. Ver Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949), 319.

46. Devemos lembrar que Anselmo vivia nos tempos dos cavaleiros e da fidalguia quando, então, a honra pessoal era estimada acima de tudo.

47. Berkhof, *Systematic Theology,* 388; Leon Morris, "Expiação, Teorias da", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* 143.

48. Berkhof, *Systematic Theology,* 389.

49. A preposição grega *huper* talvez seja o significado em Gl 2.20 e Ef 5.25, mas não pode ser em Jo 11.50, 2 Co 5.15 e Gl 3.13.

50. Para o sistema sacrificial, ver Lv 4.1 - 6.7; 6.24-30; 7.1-6; 8.14-17; 10.3-20. Oferecer a Deus o primogênito de todo animal puro era "no lugar de" um filho primogênito (Êx 13.1-16). O bode expiatório era um substituto que carregava sobre si os pecados (Lv 16.20-22). Ver Hb 2.17;

7.27; 9.15,28; 10.10, para a idéia da substituição nos sacrifícios. Ver exemplo de proclamação direta: Is 53.4-6,8,12. Para o registro no Novo Testamento, ver Mc 10.45; Jo 3.17; 10.11,15; Rm 3.21-26; 2 Co 5.21; Gl 3.13; 2 Pe 2.24 etc. As referências são muitas e variadas.

51. Essa idéia reflete a doutrina do pecado original segundo o pelagianismo

52. Não devemos, obviamente, entender aqui qualquer forma de patripassianismo, a idéia de que o Pai sofreu e morreu na cruz. Ver o monarquianismo modalístico, ou sabelianismo, cap. 5, pp. 171, 172. Ver Thielicke, *The Evangélica! Faith,* vol. 2, 405-6.

53. Ver Berkhof, *Systertiatic Theology,* 377. Por exemplo, alguns animais fêmeas faziam parte do ritual do sacrifício, mesmo nas ofertas pelo pecado (Lv 4.28,32). O Novo Testamento não entra em muitos pormenores no tocante aos sacrifícios levíticos. Ressalta a idéia do sacrifício, não os tipos específicos.

54. No Antigo Testamento, referências à ira de Deus aparecem cerca de seiscentas vezes. No Novo Testamento, são menos freqüentes, mas não deixam de constar.

    "Hilaskomai", *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 4, 52. Ver C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder & Stoughton, 1935), 82-95; Buschel "Hilaskomai", *Theological Dictionary,* vol. 3, 310-23 para exemplos dessa teoria. J. Rodman Williams diz: "Embora 'propiaciação' transmita um elemento importante da verdade, é menos satisfatória [que expiação]" (Williams, *Renewal Theology,* vol. 1, 361, nota 20). Ver Roger Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *Westminster Theological Journal,* 17:117-157; e Leon Morris, *TheApostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1956), caps. 4 e 5, para uma crítica de Dodd. Ver também H. C. Hahn, "Ira, Raiva" em *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 2, 441-49; G. C. Berkouwer, *The Work of Christ* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), 275, 276; Morris, "Propiciação", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* vol. 3, 192. *Hilasmos* e seus cognatos aparecem apenas oito vezes no Novo Testamento, mas na Septuaginta ocorrem muito mais que duzentas vezes, mais freqüentemente em conexão com *kipper* ("cobrir com um preço", "pacificar" ou "propiciar"). Na Septuaginta, *exhilaskomai* e *hilasmos* são mais freqüentes.

56. A NIV traduz *hilaskomai* e as formas correlatas como "atonement" ("reparação"), e nunca como "propitiation" nem "expiation" que não são de uso comum no Inglês moderno.

57. Nem todos ficarão satisfeitos com uma solução tão simples. Ver 2 Rs 24.3,4; SI 78.38; Rm 3.25, para exemplos da ira ou castigo divinos ligados ao perdão ou ao sacrifício expiador.

58. Observe o sofrimento nos salmos messiânicos 22 e 69 e na profecia a respeito do Servo, em Is 53. Para nós, trinitarianos, a afirmação de que "Deus morreu" na cruz é absurda. Obviamente Deus não pode morrer. Mas Jesus era e continua sendo o Deus-homem, perfeito Deus e perfeito homem. Deus não pode nascer tampouco, mas Ele estava em Jesus. Os melhores textos gregos de Atos 20.28 sustentam a interpretação: "Sede pastores da igreja de Deus, que Ele [Deus] comprou com seu próprio sangue". Alguns traduzem a frase *dia tou haimatos tou ídíou* como "mediante o sangue do seu próprio", isto é, "seu próprio Filho". O estudo do uso do adjetivo *idios* demonstrará que o uso absoluto no singular é raro: aparece no máximo quatro vezes se excluirmos At 20.28 - Jo 15.19; At 4.32; Rm 3.30; e possivelmente 1 Co 12.11. Em cada caso, o contexto deixa explícito o que é referido por *idios.* Hb 9.12 e 13.12 apresentam uma ordem diferente: *dia tou idiou haimatos,* mas reflete apenas uma posição comum do adjetivo quando o escritor deseja ressaltar o substantivo ao invés de o adjetivo. A diferença não demonstra que a tradução, em Atos 20.28, deva ser "mediante o sangue do seu próprio Filho".

59. A palavra "reconciliar" não ocorre sob nenhuma forma na NIV do Antigo Testamento. Na KJV, geralmente traduz palavras hebraicas que se relacionam com "fazer expiação" (por exemplo, o grupo *kipper,* cf. Lv 6.30 e 8.15). Aparecem 16 vezes no Novo Testamento da NIV, em 12 delas no sentido relgioso. O verbo duplamente composto, *apoktallassõ,* não aparece em qualquer literatura grega antes de Paulo. Ele cunhou a palavra. Ver Ef 2.16; Cl 1.20,22.

60. A tradução mais literal da primeira frase de 2 Co 5.19 é: "Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo" *(thoes ên en Christõ kosmon katallassõn heautõ).* Refere-se a expressão "em Cristo" à palavra anterior, ên ("era"), ou ao verbo posterior, *katalassõn* ("reconciliando") ? Em outras palavras, afirma a divindade de Cristo (isto é: "Deus estava em Cristo") ou refere-se à obra que Deus realizou em Cristo (isto é: "... em Cristo Ele estava reconciliando o mundo") ? A posição das palavras talvez favoreça a primeira interpretação, mas a segunda é mais coerente

com o contexto (ou seja, está em vista a obra de Cristo, e não o seu caráter). Ver a NIV e a NRS.

61. Excetuando-se 2 Co 5.19, o tempo verbal empregado é o aoristo, que expressa quão decisiva é a obra de Deus: Está feito! Nossa resposta deve ser igualmente decisiva: Seja reconciliado! (5.20).
62. Ver acima, no tocante à teoria da expiação segundo Anselmo. A idéia precisa ser ampliada aqui. Quando é Deus quem resgata, a Bíblia nunca coloca a ênfase no preço pago, mas no resultado: livramento e liberdade.
63. O contexto dessas referências em Isaías demonstra que ele olha para além do futuro imediato, para os tempos do fim.
64. Aqui os "muitos" ficam contrastados com a morte da "única" pessoa: Jesus; portanto, inclui todos, e não meramente alguns. Ver R. W. Lyon, "Resgate", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* 3, 287; Pinnock, *The Grace of God,* 59, 60, 78. Thayer, *Greek-English Lexicon,* 65.
65. Essa doutrina difere de uma idéia básica da teologia católica romana: a expiação cobre o pecado original e a penalidade eterna dos pecados mortais após o batismo. O catolicismo ensina que a penalidade pelos pecados temporais (venais) deve ser paga por nós, neste mundo, através de penitências e, no mundo vindouro, no purgatório. Ver cap. 18, p. 623 para um estudo do purgatório.

    Sendo assim, como explicar Cl 1.24? Aqui, Paulo diz: "Regozijo-me, agora, no que padeço [gr. *pathêmasin]* por vós e na minha carne cumpro o resto das aflições de Cristo [gr. *ta husterêmata tõn thlipseõn],* pelo seu corpo, que é a igreja". Paulo parece estar dizendo que havia algo deficiente no sacrifício expiador de Cristo. É claro que um versículo isolado não pode afetar tudo quanto o Novo Testamento tem para dizer a respeito da obra incomparável e definitiva de Cristo. Seria absurdo supor que Paulo estivesse sugerindo, de alguma maneira, que a obra de Cristo não era suficiente (cf. Cl 2.11-15). Mas o que ele quer dizer com isso? A palavra que ele emprega para "aflições" (gr. *thlipsis,* do verbo *thlibõ* - "oprimir", "sobrecarregar", "afligir") refere-se aos fardos comuns da vida num mundo caído, e não aos sofrimentos de Cristo para a nossa expiação. O Novo Testamento escolhe *paschõ* ou *pathêma* para se referir àquela idéia (cf. At 17.3; Hb 13.12; 1 Pe 2.21, 23). O contexto da declaração de Paulo é o princípio da nossa união com Cristo. Aquela união, pela sua própria natureza, subentende o sofrimento. Jesus disse: "E sereis aborrecidos por todos por amor do meu nome" (Mc 13.13). Em At 9.4, Ele diz: "Saulo, Saulo, por que me persegues?" (Ver também Mt 10.25; Jo 15.18-21; At 9.4,5; Rm 6.6; 8.17; 2 Co 1.10; 4.10; Fp 3.10 etc). Perseguir a Igreja é perseguir a Jesus. Desta maneira, Ele entra nas aflições que a Igreja experimenta. Paulo não está sozinho , no entanto, em "cumprir o resto das aflições de Cristo". A Igreja inteira, em mútua solidariedade e em união com a Cabeça, tem sua participação nisso. De Cristo, "acabaram-se os sofrimentos pessoas, mas continuam os seus sofrimentos no seu povo". Ver Frank E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary,* vol. 11 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976-92), 190.
66. Tais ensinos remontam aos pais gregos, tais como Clemente de Alexandria, Orígenes e Gregório de Nyssa. Orígenes acreditava que essa fosse uma possibilidade.
67. Ver Thielicke, *The Evangelical Faith,* vol. 3, 453-56. Diz: "A essas alturas (até mesmo numa teologia sistemática) só posso exprimir uma convicção pessoal. Na minha opinião, algumas verdades e circunstâncias teológicas - no presente caso, a situação dos perdidos - não pode ser tema de declarações teológicas, mas somente de oração" (456).
68. Walter A. Elwell, "Expiação, Extensão da", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* 138.
69. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 835.
70. A referência aos "descendentes de Abraão" (Hb 2.16) simplesmente expressa a ideia de que Cristo assumiu natureza humana, e não angelical. Não apoia o particularismo em relação à obra de Cristo.
71. Ver também Is 53.6; Mt 11.28; Rm 5.18; 2 Co 5.14,15; 1 Tm 4-10; 2 Pe 3.9. Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 242.

72. Desde Vaticano II, os católicos chamam à extrema-unção "a unção dos enfermos", e já não a limitam aos últimos ritos.

73. Ou seja: foram escolhidos para um ministério específico. Como no caso de Israel, a escolha era para uma obra, não para a salvação. Mas aquela obra só poderia ser feita à medida que permanecessem em comunhão com Ele.

74. Observe que em nenhum dos dois casos está em vista a salvação pessoal.

75. Os termos "eleger" (verbo ou substantivo) e "eleição" sempre se referem aos que são o povo de Deus, seja Israel (Rm 11.28) ou a Igreja (1 Pe 1.1; 2 Pe 1.10). Não são apenas potencialmente o povo de Deus, mas já o são realmente. Os eleitos, portanto, são os escolhidos, os crentes. Mas a doutri' na bíblica da eleição não demonstra nem comprova com clareza a doutrina da eleição incondicional. Baseando-se em declarações enfáticas a respeito dos decretos de Deus (ver teólogos calvinistas: Berhof, Buswell, Hodge e outros) essa doutrina tem diante de si duas dificuldades. (1) Não apresenta um conceito satisfatório da liberdade humana. Seria a liberdade meramente a capacidade de agir segundo a nossa natureza ou desejos? Ou a verdadeira liberdade envolve a capacidade real de escolher entre opções opostas entre si? (2) Se a eleição é incondicional, como evitamos a doutrina corolária da dupla predestinação? Se Deus elegeu incondicionalmente alguns, por essa mesma decisão Ele ativamente consignou o restante à perdição. Referir-se a essa ação divina como "preterição" (por exemplo, Deus deixou de lado os não-eleitos) transforma o termo em eufemismo teológico para a dupla predestinação.

76. A ênfase recai sobre um corpo eleito. Ver Robert Shank, *Elect in the Son* (Springfield, Mo.: Westcott Publishers, 1970).

77. O Novo Testamento apresenta claras evidências do conceito do plano da salvação que remonta à eternidade passada (cf. 2 tm 1.9-11; Tito 1.2,3; 1 Jo 1.1-3; 1 Pe 1.18-21).

78. Atos 13.48 diz: "E os gentios, ouvindo isto, alegraram-se e glorificavam a palavra do Senhor, e creram todos quantos estavam ordenados para a vida eterna". O versículo faz uma declaração marcante a respeito da ordenação de alguns para a vida eterna. Embora o fato não seja diretamente mencionado aqui, é Deus quem assim ordenou. Aqueles entre nós que não temos fortes convicções calvinistas não devemos enfraquecer essa declaração, a fim de torná-la mais adequada à nossa posição teológica. Algumas coisas podem ser ditas. Lucas não diz qual a base dessa ordenação, mas talvez seja semelhante a idéia que ele expressa alhures, de que a morte e a ressurreição de Cristo são o resultado do "propósito e presciência" de Deus (At 2.23). Além disso, há também a possibilidade de que o verbo (gr. *tetagmenoi*, de *tassõ)* esteja na voz média, e não na passiva. Em At 13.46, Paulo diz aos judeus: "Visto que... vos não julgais dignos da vida eterna, eis que nos voltamos para os gentios". Não se colocaram em situação de receber a vida eterna. O verbo tassõ significa basicamente "colocar" ou "posicionar num lugar fixo". Se o verbo estiver na voz média, poderá ser traduzido: "Creram, isto é, os que se colocaram em posição de receber a vida eterna". Os judeus não fizeram assim, ao contrário dos gentios. Referindo-se a At 13.48, Arndt e Gingrich dizem que o verbo, no passivo, transmite a idéia de "pertencer a, estar classificado entre os que possuem" - o que fica muito próximo da voz média.

79. A ideia de que a presciência pode ter o significado de "amar de antemão" não nos força a adotar a posição da eleição incondicional, assim como uma teoria específica do sentido bíblico da eleição e da predestinação não nos força a isso. H. C. Thiessen diz: "A presciência, a eleição e a predestinação são atos simultâneos de Deus, embora haja uma seqüência lógica entre cada uma delas" (Thiessen, *Lectures,* 259).

80. Efésios está falando a respeito de um corpo eleito. Ver Shank, *Elect.*

81. Lothar Coenen, "Chamar", *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* vol. 1, 429-34.

82. Com a expressão "graça preveniente", os calvinistas geralmente se referem à iniciativa graciosa de Deus ao prover redenção para os pecadores. Baseados na obra de Cristo na cruz, os wesleyanos entendem tratar-se da iniciativa graciosa de Deus em atrair os pecadores a si mesmo (Jo 6.44; 12.32), sendo que, sem isso, ninguém poderia chegar a Ele.

83. Na história do jovem rico, que desejava saber o que era necessário fazer para herdar a vida eterna, mas recusou as condições impostas por Jesus (Mc 10.17-22), teríamos outro exemplo de quem resistiu à chamada da graça divina?

84. Devemos lembrar, também, que Deus quer filhos, e não marionetes. Ele poderia nos ter programado para corresponder de modo politicamente correto, mas isso não seria amor.

85. O Novo Testamento sugere, também, que o arrependimento não ocorre sem a ajuda divina. Ver At 11.18; 2 Tm 2.25.

86. Devemos, é óbvio, evitar qualquer sugestão de que a fé de Abraão veio a ser uma obra merecedora de justificação. A Bíblia nunca considera a fé um ato meritório.

87. O substantivo não aparece em nenhum lugar no evangelho de João, só duas vezes em 1 Jo e quatro vezes no Apocalipse, o que parece sugerir que João ressalta a atividade da fé obediente. O grego emprega comumente a preposição *eis*

88.]. I. Packer, "Fé", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* vol. 2, 153-156.

89. Berkhof, *Systematic Theology,* 503; Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 28, 29. Ver cap. 12, pp. 409, 420, 421, 426, 427.

90. Ver também Jo 1.13; 3.5,7,8; 1 Pe 1.23; 1 Jo 2.29; 3.9; 4.7; 5.1,18. Ver cap. 16, pp. 570-73, para um estudo do relacionamento entre o batismo nas águas e a regeneração. Billy Graham, *Mundo em Chamas* (Minas Gerais: Betânia, 1968). Ver cap. 12, pp. 423, 424.

91. Do hino "And Can It Be?", *Sing His Praise* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1991), 294.

92. Afirma certa doutrina que, por causa da criação, todos os seres humanos são filhos de Deus. Embora em certo sentido isto seja verdade, no Novo Testamento somente os que estão "em Cristo" são filhos adotivos de Deus, com direitos integrais de serem herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo. Ver McConnell, *A Different Gospel.* Especialmente o cap. 7: "A Doutrina da Identificação", 116-33.

93. As versões em Inglês diferem aqui na maneira de traduzir *pneuma.* RSV, NRS e NASB não escrevem a palavra com maiúsculas, embora NASB o faça numa nota de rodapé. KJV, NIV e NEB entendem, corretamente, que se refere ao Espírito Santo.

94- Como acontece quando os cristãos são chamados filhos ou irmãos, o significado é genérico e inclui filhas e irmãs.

95. Paulo sugere contrastes interessantes ao usar o termo. Ver Rm 8.15,23; 9.4; Gl 4.5,7; Ef 1.3-7.

96. Tendo conhecido os extremos, por experiência pessoal e dentro do âmbito acadêmico, já fiquei assustadíssimo pela presunção arrogante que alguns expressam e entristecido pelo terror que alguns experimentam.

97. Assim acontece com a maioria das doutrinas e declarações de verdades, a não ser (naturalmente) que sustentemos as noções relativistas da assim chamada Nova Era.

Ou Deus existe, ou não existe; ou Cristo é divino, ou não é; e aèsim por diante.

98. Ver o tratamento excelente dos dados no Novo Testamento em Robert Shank, *Life in the Son* (Springfield, Mo.: Westcott Publishers, 1961).

99. Millard J. Erickson, *Does It Matter What I Believe?* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 134.

100. Ver Shank: *Life,* cap. 19: "Is Apostasy Without Remedy?" pp. 307-29, para um estudo da impossibilidade da restauração. Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Bok House, 1992), debate Hb 6 com relação à perseverança, mas não o presente texto bíblico.

101. Nas três vezes que aparece, a palavra traduzida por "conhecer" é a raiz *epiginõskõ.* A palavra composta transmite uma plenitude de conhecimento que vai além da mera informação no cérebro. Ver 1 Co 13.12; Ef 1.17; 4.13; Fp 1.9; Cl 1.6,10; 3.10; 1 Tm 2.4; 4-3; 2 Pe 1.2. Ao comentar esses versículos, a *NIV Study Bible* refere-se àqueles que dizem que a "pessoa descrita aqui não pode ter sido genuinamente salva". Tendo em vista o significado de *epiginõskõ,* esta parece ser uma posição impossível de ser adotada.

102. Erickson, *Christian Doctrine,* 321, 322.

103. Ver William T. Abraham, "Predestination and Assurance" em Pinnock, *The Grace of God, The Will of Man,* 231-42; R. E. O. White, "Perseverança", *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã,* 844, 845, para estudos equilibrados, moderados e úteis.

104- *Salmos* e *Hinos* (São Paulo: Edições Vida Nova), 109.

CAPÍTULO 11

1. Alguns extremos dos montanistas, o primeiro desafio importante à Igreja universal, podem ser vistos em Stanley Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc., 1984), 49-53.

2. O mesmo se aplica a qualquer pessoa que sugira que a palavra viva e dinâmica do Espírito Santo deve ter a precedência sobre a Palavra escrita. Ver Mark D. McLean, "Toward a Pentecostal Hermeneutic", *Pneuma* 6.2 (Outone de 1984), 36, n. 9.

("para dentro de", "até") com o verbo para enfatizar que a fé não é mero assentimento intelectual. No Novo Testamento, a fé não é passiva. Até mesmo o substantivo ressalta o sentido ativo da obediência confiante.

5. Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987), ix. Cf. Gordon Kaufman, "Nuclear Eschatology and the Study of Religion", *Harvard Divinity Bulletin* 13.3 (fevereiro/março 1993), 6-10.

6. Ver *A New Concordance of the Old Testament,* ed. Abraham Even-Shoshan (Jerusalém: "Kiryat Sefer" Publ., 1989), 1063-66. *New Brown-Driver-Briggs Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1979; doravante chamado BDB), diz a respeito de pesquisas da raiz e significado originais de 'e/e *'elohim:* "A questão é complexa, e as conclusões, duvidosas". Esta, porém, é a base da sua tradução: "vento poderoso". Ver também Stanley M. Horton, *O Que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro: CPAD, 1993), 18, 19.

5. O mesmo problema ocorre com as doutrinas da encarnação e da inspiração.

6. Emprego o termo "teologia escolástica" com referência às teologias tradicionais que ressaltam a transcendência de Deus ao 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. Ver Mark McLean, "Transcendence, Immanence and the Attributes of God", *Papers of the Twenty-second Annual Meeting of the Society of Pentecostal Studies,* 2 vols. (12-14 de novembro de 1992), vol. 2, Rl-34.

7. Note que esta é uma pergunta à qual a resposta é: "Ninguém". Não é uma comparação.

8. Alguns autores lidam com os nomes, títulos e símbolos do Espírito Santo durante o estudo da Trindade; outros colocam esse tema dentro da doutrina do Espírito Santo. Cf. J. Rodman Williams, *Renewal Theology,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 139-48; Guy P. Duffield e Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles: L.I.F.E. Bible College, 1983), 107-14; e Myer Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia, l-* ed., trad. N. Lawrence Olson (São Paulo: Vida, 1990), 180-84.

9. Embora "Espírito Santo" ocorra em SI 51.11 e Is 63.10-11.

10. Ver Timothy Ferris, *Corning of Age in the Milky Way* (Nova York: Wm. Marrow, 1988), 61-101, para um resumo interessante das descobertas de Copérnico e de Galileu e da oposição por eles enfrentada. Note-se porém que, na Bíblia, a "revelação progressiva" não significa colocar fatos no lugar de erros. Pelo contrário, acrescenta cada vez mais verdade e entendimento à verdade já outorgada.

11. Essa é uma declaração de fé da Igreja cristã.

12. Se Yahweh deve ser entendido como um *Hiphil* ou um *Qal* do verbo *hyh,* ainda está em discussão. A teologia escolástica tende ao *Qal.* Assim, seria uma declaração de existência

estática: "aquele que é". A teologia do púlpito tende ao *Hiphil,* ao grau causativo, de modo mais dinâmico: "aquele que cria". Ver *BDB,* 218.

13. Gr. *paraklêtos,* com o significado básico de "ajudador". Ver Stanley M. Horton, "Paraclete", *Paraclete* 1:1 (Inverno de 1967), 5-8.

14- Os pentecostais rejeitam a idéia de que os símbolos religiosos funcionam somente para fornecer substância às idéias abstratas criadas pelos seres humanos. Deus, Jesus Cristo e a Torá são mais do que invenções humanas a serem destruídas e reconstruídas para se adaptar ao bel-prazer e pressuposições de qualquer sociedade humana. Cf. Kaufman, "Nuclear Eschatology", 7-8.

15. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* 92-98.

16. Deve ser notado, também, que a pomba era o substituto do cordeiro, no caso dos pobres, e que identificava Jesus como o Cordeiro de Deus que, pelo seu sacrifício no Calvário, tira o pecado.

17. Cap. 12, pp. 424-26. Ver também William W. Menzies e Stanley M. Horton, *Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal,* trad. João Marques Bentes (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), 153-61. Cf. Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* 161-70; Williams, *Renewal Theology,* 83-117; Duffield, *Foundations,* 236-45.

18. Ibid., 267.

19. Joel 3.1,2 no texto massorético hebraico.

20. Urias significa "minha luz é Javé".

21. Não estou procurando ser anacrônico. Há um nítido paralelo entre "conhecer o Senhor", no Antigo Testamento, e ser "nascido de novo", no Novo Testamento.

22. Ver cap. 10 para um estudo da salvação no Antigo Testamento.

23. Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* 211, 212; Duffield, *Foundations,* 276-84; "O Espírito Santo dá testemunho da filiação do crente" (277).

24. Hobart E. Freeman, *An Introduction to Old Testament Prophets* (Chicago: Moody Press, 1969), 58-66.

25. Os pentecostais antigos não ganharam a alcunha de "rodapiadores santos" como elogio à formalidade inflexível dos seus cultos de adoração. Mas onde há "fogo" sempre há o risco de "fogo fátuo", ou mesmo de "incêndio". Infelizmente, alguns se procupam tanto com o incêndio que não permitem qualquer tipo de fogo.

26. Note, no entanto, o contraste com a dignidade e simplicidade da oração de Elias, que fez descer o fogo do céu (1 Rs 18.36-38). Os profetas genuínos nunca imitavam o êxtase dos falsos profetas ou dos profetas de Baal.

27. 2 Reis 9.11,12 reflete a atitude ambivalente do povo diante dos profetas. Os oficiais de Jeú perguntaram: "Vai tudo bem? Por que veio a ti este louco?" Jeú responde: "Bem conheceis o homem e o seu falar". Mas os homens de Jeú não hesitaram em tocar as trombetas e proclamar que Jeú era rei, quando ouviram o que o "louco" tinha dito.

28. Roger Stronstad, "'Filled with the Holy Spirit' Terminology in Luke-Acts", *The Holy Spirit in the Scriptures and the Church,* ed. Roger Stronstad e Laurence M. Van Kleek (Clayburn, B.C., Canadá: Western Pentecostal Bible College, 1987), 1-13.

29. Ver o cap. 13 para um estudo extensivo das questões envolvidas. Basta observar que onde o batismo no Espírito Santo passa a ser considerado agradável mas não necessário, ali o batismo no Espírito Santo cessa de existir.

30. Embora eu não possa concordar que a pessoa não é salva antes de ter sido batizada no Espírito Santo, com a evidência física inicial de falar em línguas, essa doutrina certamente remove a ambigüidade do indivíduo quanto à sua posição no corpo de Cristo.

31. A palavra *paraklêtos* é traduzida por "Consolador" na KJV e por "Conselheiro" na NIV e na RSV. Nesses versículos, o significado é de alguém que ajuda ou intercede, ao invés de alguém que oferece conselhos jurídicos ou advocacia. Ver Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* 2ª ed., trad. William F. Arndt e

Wilbur Gingrich, rev. e aumentado por F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 623, 624.

32. Duffield, *Foundations,* 285-86.

33. Êx 23.19; 34.26 e Dt 14.21 advertem Israel: "Não cozerás o cabrito com o leite da sua mãe".

34. Heribert Mühlen, *A Charismatic Theology,* trad. Edward Quinn e Thomas Linton (Nova York: Paulist Press, 1978), contracapa.

35. Finis Jennings Dake, *Revelation Expounded* (Atlanta: Bible Research Foundation, 1948), 10. A obra foi escrita em 1926, quando Dake tinha 24 anos. Foi publicada pela primeira vez em 1931, e de novo em 1948. Dake prometeu que sua obra ofereceria: "Predições Cem por Cento Corretas das Coisas do Porvir. Este livro responde a centenas de perguntas a respeito das profecias e ressalta muitas novas verdades, nunca antes ensinadas no mundo profético - verdades estas que, segundo as nossa predições, revolucionarão completamente os ensinos modernos sobre as profecias. Este livro garante que comprovará, pelas Escrituras em inglês claro, as seguintes verdades: ..."

36. Sinto dificuldade em concordar com a sugestão de J. Rodman Williams (172) de que os Doze e os Setenta não eram "ungidos" pelo Espírito Santo ao pregar, ensinar, curar e expulsar demônios. Por certo, a unção desses discípulos não seria menor que a dos profetas do Antigo Testamento quando proclamavam a Palavra de Deus e operavam milagres mediante o Espírito.

37. Começo cada teste para meus alunos com a seguinte oração breve, porém sincera: "Senhor, ajuda esses alunos a se lembrarem de tudo quanto têm estudado".

38. Ver Ez 18.30-32 e o debate acima.

CAPÍTULO 12

1. O vento não é meramente um símbolo do Espírito de Deus. O vínculo é ainda mais estreito, pois as palavras em hebraico e grego para "espírito" também significam "vento" ou "hálito". O vínculo comum entre as três traduções possíveis é o conceito de alguma coisa invisível, porém com vida. Isso certamente se aplica ao Espírito Santo.

2. Ver cap. 11, pp. 387-89.

3. Alemão *Heílsgeschichte,* conceito este desenvolvido por teólogos alemães para distinguir o tipo de história que se acha na Bíblia com aquilo que consideravam o estudo "objetivo" da história.

4. Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Old Tappan: N. J.: Fleming H. Revell, 1907; reimpressão: 1974), 869.

5. Charles Hodge, *Systematic Theology:* vol. 3 (Nova York: Scribner, Armstrong, and Co., 1872), 213.

6. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 968.

7. Para um estudo histórico mais detalhado dessa doutrina, ver Wilber T. Dayton, "Entire Sanctification: The Divine Purification and Perfection of Man", *A Contemporary Wesleyan Theology,* ed. Charles W. Carter, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), 521-69, especialmente a bibliografia extensiva, 567-69.

8. Louis Berkhof, *Systematic Theology,* 4ª ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949), 529.

9. Inácio, *Magnésios,l2.l.*

10. Robert R. Williams, *A Guide to the Teachings of the Early Church Fathers* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1960), 142.

11. Berkhof, *Systematic Theology,* 529. No *Enchiridion,* cap. 65, Agostinho recusava o perdão àqueles que estavam fora da Igreja, porque somente a Igreja "tem recebido o penhor do Espírito Santo, sem o qual não há perdão dos pecados". Citado em Geoffrey W. Bromiley, *Historical Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), 114.

12. Ver cap. 8, p. 290.

13. Berkhof, *Systematic Theology*, 529, 530.

14. Ibid., 530; Bromiley, *Historical Theology*, 238.

15. R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: An Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life* (Nova York: Humanities Press, 1968), 276.

16. João Wesley, *Sermons on Several Occasions* (Londres: Epworth Press: 1977), 473-76. C. W. Conn, "Christian Perfection", *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 169-80.

17. Ibid., 170; Edith I. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, vol. 1 -Até 1941 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1989), 42. Essa terminologia para descrever a experiência da santificação proveio do amigo de Wesley, John Fletcher. No entanto, por causa da ascensão do movimento pentecostal, a maioria dos grupos da Santidade prefere, agora, a "terminologia do altar", de Phoebe Palmer, que disse que Cristo é o altar do cristão, e quem tocasse nesse altar seria santo (Ex 29.37); ligava a santificação com o "sacrifício vivo", de Rm 12.1. Ver Melvin E. Dieter, "The Wesleyan Perspective" em Dieter, et ai, *Five Views on Santification* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987), 39. Blumhofer, *Assemblies of God*, vol. 1, 41-50.

18. Ibid., 58.

19. Ibid., 50-57.

20. Stanley M. Horton, "The Pentecostal Perspective", em Melvin Dieter et al., *Five Views on Sanctification* (Grand Rapids: Academic Books, 1987), 107.

21. Francis Brown, S. R. Driver e Charles A. Briggs, eds., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1979), 872.

22. O. Procksch e K. G. Kuhn, *"hagios"*, em Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. G. W. Bromiley, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), 88-114.

23. BDB, 372.

24- Ver David Baron, *The Vision and Prophecies of Zechariah* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1972 a partir da 2ª edição em 1919), 459, 506.

25. J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs*, 2ª ed. (Londres: Soncino Press, 1978), 973; também Jacob Neusner, trad., *The Talmud of Babylonia: An American Translation, Tractate Sukkah*, Brown Judaic Studies, vol. 74 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1984), 3:340.

26. Opinião sustentada por Charles C. Torrey, *The Four Gospels* (Nova York: Harper Brothers, 1933), 201. Ver também R. H. Lightfoot: *St. John's Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 183, 184- No entanto, muitos autores recentes realmente indicam Jesus como a fonte.

27. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, trad, por F. H. e C. H. Cave (Londres: SCM Press,1969), 51, 52. Ver também Josefo, *Guerras dos Judeus* 3.3:5 (parte de *História dos Judeus*, CPAD), onde Jerusalém é chamada o umbigo do país.

28. Muito freqüentemente, jovens cristãos sentem tremendo remorso porque acreditam que blasfemaram contra o Espírito Santo e não podem ser perdoados. O remorso, por si só, é a melhor evidência de que a pessoa não rejeitou o Espírito, pois é somente o Espírito que traz a convicção. O réprobo genuíno não sente nenhum remorso. Em outras palavras, os que desejam o perdão poderão sempre achá-lo em Deus. Ver cap. 8, pp. 292, 297.

29. Ver cap. 10, pp. 362-68.

30. Este é freqüentemente chamado o aspecto "posicionai" da santificação - estando "em Cristo" o crente está santificado instantaneamente. Ver Horton, "Pentecostal Perspective", 116. Este é aumentado necessariamente pelo aspecto progressivo da santificação notado embaixo nos temas (a), (b) e (c).

31. Horton, "Pentecostal Perspective", 114.

32. Ver cap. 14, pp. 473, 475, 479, 486.

33. Sugerimos que semelhante ministério, pelo Espírito, seja ainda mais proveitoso. Durante nossos anos de pastorado, ficamos conhecendo pessoas que conviviam com lembranças dolorosas, talvez amargas. Algumas delas deram testemunho de terem sido libertas de tais lembranças, sentindo-se totalmente purificadas, pouco depois do batismo no Espírito Santo. O processo envolvia, em muitos casos, a intercessão, primeiro em línguas e depois com interpretação. Durava até mesmo uma ou duas semanas. Esses crentes conseguiram, pela primeira vez, entregar ao Senhor aquelas experiências. Como resultado, alcançaram tremendas vitórias e grande alegria. Afinal de contas, a intimidade cada vez maior com o Espírito e a obediência à sua orientação dizem que Ele recebe nossa plena cooperação na sua obra santificadora, e assim nos libera para um ministério mais eficaz.

CAPÍTULO 13

1. William Barclay, *The Promise of the Spirít* (Philadelphia: Westminster, 1960), 11; Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority,* vol. 4 (Waco, Tex.: Word Books), 272.

2. Na primavera de 1984, freqüentei um curso de pós-graduação de história do cristianismo norte-americano na Universidade de Baylor. Num dos períodos letivos, o preletor convidado era o renomado historiador eclesiástico Edwin Gaustad. Durante o período de debates, um companheiro de classe fez uma pergunta a Gaustad, nos seguintes termos: Quando chegarmos ao próximo século, e os historiadores eclesiásticos relembrarem o século presente, qual será o acontecimento que considerarão o mais importante no cristianismo norte-americano? Sem hesitação, a resposta de Gaustad foi: a ascensão e crescimento do movimento pentecostal.

3. Frederick D. Bruner, *Teologia do Espírito Santo* (São Paulo: Edições Vida Nova); James D. G. Dunn, *Baptism in the HolySpirit* (Londres: SCM Press, 1970); W. J. Hollenweger, *The Pentecostals* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1972), xix-xx; Henry P. Dusen, "The Third Force in Christendom", *Life* 44 (9 de junho de 1958), 113-24; Gordon F. Atter, The *Third Force* (Petersborough, Ont.: The College Press, 1965), x-xi; Dunn,Baprj'sm, 2.

4. Ver Bruner, *Theology,* 58, 59.

5. Dunn, *Baptism,* 224, 225.

6. Essa é a posição de Dunn, *Baptism,* e de Bruner, *Theology.*

7. Dunn, *Baptism,* 224-29; Bruner, *Tehology,* 163, 168, 169, 280-82.

8. T. M. Jackson, ed., *Bible Doctrines - Foundationm of the Church* (Hazelwood, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1984), 91. (publicação oficial da Igreja Pentecostal Unida, Internacional).

9. J. Kenneth Grider, *Entire Sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1980), 11, 24, 41, 141.

10. Ver P. C. Nelson, *Doutrinas Bíblicas,* trad. Etuvino Adiers (São Paulo: Editora Vida).

11. J. Rodman Williams, *Renewal Theology,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 198, n. 68.

12. Roger Stronstad, "'Filled with the Spirit': Terminology in Luke-Acts", *The Holy Spirit in the Scriptures and in the Church,* ed. Roger Stronstad e Laurence M. Van Kleek (Clayburn, B.C.: Western Pentecostal Bible College, 1987).

13. Howard M. Ervin, *Spirit Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), 35. Stanley M. Horton, *O Livro de Atos,* trad. Amantino Adorno Vassão (São Paulo: Editora Vida, 1983).

14. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 203.

15. Ibid, vol. 2, 199, 200.

16. Bruner, *Theology,* 15, 153; Dunn, *Baptism,* 4-

17. Ervin, *Spirit-Baptism,* 3. Ver também Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984); Stanley M.

Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,* trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro, CPAD, 1993).

18.' Essa é a verdade, porque as epístolas foram escritas a pessoas que já haviam recebido o batismo no Espírito Santo.

19. Bruner, *Baptism,* 61, 69. *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws* (Springfield, Mo.: The General Council of the Assemblies of God, 1991), 129.

20. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

21. Esse parágrafo resume a opinião pentecostal a respeito do tema, tirado de obras tais como Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo;* Ervin, *Spirit Baptism,* 14-20, 68-80; J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 186-96, 206.

22. Dunn, *Baptism,* 4, 52-53, 63, 68, 74, 77, 78, 80, 81, 83, 86, 88.

23. Bruner, *Theology,* 163, 168, 169; 173-75, 178, 190-97, 207-14.

24. Dunn, *Baptism,* 74, 77, 78; Bruner, *Theology,* 173, 174. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 97.

25. Cornélio já sabia os fatos do Evangelho. É provável que tenha pensado que teria de se converter ao Judaísmo a fim de ser salvo e batizado no Espírito Santo. As palavras de Pedro estimulam a fé para essas duas coisas.

26. Ervin argumenta fortemente em favor da teoria de que os discípulos nasceram de novo na tarde do dia em que Jesus ressuscitou, segundo João 20.19-23. *Spirit Baptism,* 14-20.

27. Sustento que os 120, no dia de Pentecostes, haviam experimentado a regeneração neotestamentária antes daquele dia, e que os discípulos em Éfeso eram cristãos completos antes de Paulo ter chegado ali. Também, pela lógica, Cornélio poderia ter experienciado a regeneração momentos antes de experimentar o batismo no Espírito Santo. Mas nenhum desses argumentos é absolutamente necessário para sustentar que o batismo no Espírito Santo é sempre uma experiência distintiva.

28. William W. Menzies, "Synoptic Theology: An Essay on Pentecostal Hermeneutics", *Paraclete* 13 (inverno de 1979), 20.

29. *Fee, Gospel and Spirit,* 84, 85.

30. Anthony A. Hoekma, *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), 23, 24; John R. W. Stott, *The Baptism and the Fullness of the Holy Spirit* (Downers Grove, 111.: InterVarsity. 1964), 8.

31. Fee, *Gospel and Spirit,* 86, 90-92, 97.

32. Ibid., 85, 90-94, 98, 102.

33. Roger Stronstad, "The Hermeneutics of Lucan Historiography", *Paraclete* 22 (outono de 1988), 6, 10-11; Menzies, "Synoptic Theology", 18, 19.

34. Stronstad, "Hermeneutics", 11, 15, 16.

35. A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdans, 1963), 3, 4, 19.

36. Stronstad, "Hermeneutics", 8.

37. I. Howard Marshall, *Luke, Historian and Theologian,* ed. aumentada (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 13-21; William W. Menzies, "Book Reviews", *Paraclete* (inverno de 1993), 32; Gary B. McGee, "Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts", *Initial Evidentce: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism,* ed. Gary B. McGee (Peabody Mass.: Henrickson Publishers, 1991), 111.

38. Donald A. Johns, "Some New Directions in the Hermeneutics of Classical Pentecostalism's Doctrine of Initial Evidence", em McGee: *Initial Evidence,* 162.

39. Ver cap. 14, pp. 476, 477-84, para um estudo da natureza do falar em línguas.

40. Henry, *God, Revelation,* vol. 4, 287.

41. Brunner, *Theology,* 281.

42. Hoekma, *Holy Spirit Baptism,* 33, 40, 43, 44, 48, 53-54.

43. Bruner, *Theology,* 281. /

44. Henry I. Lederle, "Initial Evidence and the Charismatic Movement: An Ecumenical Appraisal", em McGee, *Initial Evidence,* 136-37.

45. Ibid, 132, 136. Lederle cita P. H. Wiebe, "The Pentecostal Initial Evidence Doctrine", *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (dezembro de 1984), 465-72.

46. J. Rodman Williams, "Baptism in the Holy Spirit", *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989), 44; *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God,* 130. Bruner, *Theology,* 76.

47. Ralph Riggs, *O Espírito Santo* (São Paulo: Editora Vida); Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo* (Rio de Janeiro: CPAD, 1993); Ervin, *Spirit Baptism,* 79. Ver F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1966), 57; Bruner, *Theology,* 163-164; e
Hoekma, *Holy Spirit Baptism,* 33. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 211.

48. Ervin, *Spirit Baptism:* 74. Bruce, Acts, 181; A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament,* vol. 3 (Nova York: Harper & Brothers, 1930), 107.

49. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 211. Ver Fee, *Gospel and Spirit,* 102. No caso dos convertidos samarita-nos, Lucas deixa claro que houve alguma manifestação incomum, especificamente observável, quando Pedro e João lhes impuseram as mãos, ilustrando, assim, a prática de Lucas em considerar coisas tais como ser batizado no Espíri-to Santo sem citar todos os pormenores. Ver o argumento de Irvin em *Spirit Baptism,* 77.

50. Ibid., 84.

51. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 309, 314, 319.

52. Donald Gee, *Pentecoste,* trad. Roseli Coelho Araújo (Rio de Janeiro: CPAD, 1987).

53. Ervin, *Spirit Baptism,* 66.

54. Donald Gee, *Dons do Ministério de Cristo* (São Paulo: Editora Vida).

55. Ervin, *Spirit Baptism,* 67.

56. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 325-27.

57. Ibid., vol. 2,311,312. Ernest S. Williams, *Systematic Theology,* vol. 3 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), 47.

58. Bruce, *Acts,* 76, declara uma posição mais antiga, que parece praticamente abandonada hoje: "O batismo no Espírito... foi... algo que aconteceu de uma vez por todas, no dia do Pentecostes". Ver a qualificação dessa posição por Hoekma em *Holy Spirit Baptism,* 20.

59. Dunn, *Baptism,* 7.

60. Paul Enns, *The Moody Handbook of Theology* (Chigaco: Moody Press, 1989), 73.

61. Ervin, *Spirit Baptism,* 174-76. Ver também Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 642-46; e Leon Morris, *I Coríntios,* trad. Odayr Olivetti (São Paulo: Edições Vida Nova, 1981), sen-do que estes dois concordam com Mare e Ervin.

62. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo;* Nelson, *Doutrinas Bíblicas.* Realmente, "longe" refere-se aos gentios. A frase "a tantos quantos Deus, nosso Senhor, chamar" demonstra que a promessa se aplica aos cristãos hoje.

63. Ver Ervin, *Spirit Baptism,* 26, 27; Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

64. Menzies, "Synoptic Theology", 20; Ervin, *Spirit Baptism,* 26.

65. Ver pp. 433 e 434 para uma breve consideração desses termos.

66. Riggs, *O Espírito Santo.*

67. Bruner, *Theology,* 160; Hoekma; *Holy Spirit Baptism,* 20, 54.

68. Dunn, *Baptism,* 54.

69. J. R. Williams, "Baptism in the Holy Spirit", 46.

70. Fee, *Gospel and Spirit,* 118, 119.

71. Roger Stronstad, "The Holy Spirit in Luke-Acts", *Paraclete* 23 (primavera de 1989), 26.

72. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 179.

73. J. R. Williams, "Baptism in the Holy Spirit", 46. Myer Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* 195-97; Robert P. Menzies, "The Distinctive Character of Luke's Pneumatology", *Paraclete* 25 (outono de 1991), 18.

74. Nelson, *Doutrinas Bíblicas.* Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

75. J. Ramsey Michaels, "Evidences of the Spirit, or the Spirit as Evidence? Some Non-Pentecostal Reflections", em McGee: *Initial Evidence,* 216. E. S. Williams, *Systematic Theology,* vol.3, 47, 51.

76. Fee, *Gospel and Spirit,* 119.

77. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

78. William W. Menzies e Stanley M. Horton, *Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal,* trad. João Marques Bentes (Rio de Janeiro: CPAD, 1995).

79. J. R. Williams, *Renewal Theology:* vol. 2, 171, Horton, O *Livro de Atos* (Editora Vida). Menzies, *Doutrinas Bíblicas.*

80.J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 295, 298-302, 305,306

81.Bruner, *Theology,* 88, 115.

82.Ibid, 57, 115, 129, 262.

83.Horton, *Livro de Atos.*

84. Pearlman, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia.*

85. J. R. Williams, "Baptism in the Holy Spirit", 48.

86. J. R. Williams, *Renewal Theology,* vol. 2, 295-305.

87. *Minutes of the 44th Session of the General Council,* 129.

88. Henry, *God, Revelation,* vol. 4, 272.

89. Dunn, *Baptism,* viii.

90. Ibid, 102, n. 24.

91. Fee, *Gospel and Spirit,* 119.

CAPÍTULO 14

1. David B.yBarrett, "Statistics, Global", *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* ed. Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988).

2. Para estudos mais pormenorizados dos textos, ver David Lim, *Spiritual Gifts: A Fresh Look* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1991); Stanley M. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo,*Trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro: CPAD, 1993).

3. Para ir um passo além, ver Roger Stronstad, Tiie *First Epistle of Peter* (Vancouver, B.C.: CLM Educational Society, 1983), 52, 53. Delineia um paralelo entre 1 Pe 4-7-11; Rm 12.6-21; e 1 Co 12.1 - 13.13. O ensino de Pedro "forma um paralelo com o de Paulo, embora seja mais sucinto e inverta a ordem paulina". Por exemplo: Pedro discute acerca do amor à luz da vinda de Cristo (1 Pe 4.7-9) antes de discorrer sobre o exercício dos dons (4.10-11).

4. Omitido em Rm 12.

5. Ralph Martin, *Adoração na Igreja Primitiva,* trad. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 1982), abrange 1 Co 15, na seção que fala de adoração, sugerindo um problema: uma escatologia concebida com alguns exageros. Martin acha que alguns mestres em Corinto negavam a necessidade da ressurreição porque imaginavam que o Reino de Deus já estava plenamente à disposição daqueles que pudessem alcançar aquele nível espiritual.

6. Lim, *Spiritual Gifts,* 186-87.

7- Observe Ernst Kásemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), 325-50; Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4-6,* Vol. 34A, The Anchor Bible Series (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1974), 451; Max M. B. Turner, "Spiritual Gifts Then and Now", *Vox Evangélica* 15 (1985), 28, 29. Esses estudiosos entendem que as semelhanças entre os textos não são pormenores secundários. Káseman entende que a totalidade de Rm 12 relaciona-se com a comunidade carismática. Barth vê em Ef 4 a comunidade carismática (a igreja) envolvida na adoração e na atuação, tendo em vista o derradeiro juízo divino. Turner demonstra o correlacionamento entre 1 Co 12 e Rm 12. Durante um período demasiadamente longo, os estudiosos têm deixado passar desapercebidos os correlacionamentos íntimos entre os textos. ^

8. Ver *Platão,* vol. I, trad. Harold N. Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914), 485.

9. Charles W. Carter, J *Corinthians,* The Wesleyan Bible Commentary Series (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc., 1986), 200. Harold Horton, The *Gifts of the Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1975), 27.

10. Cristo também concede dons, mas são pessoas levadas cativas pelo Cristo ressurreto e dadas para "a obra do ministério, para edificação do corpo de Cristo" (Ef 4.12; ver também 4.7-11).

11. Lim, *Spiritual Gifts,* 65-86.

12. Tanto Fee quanto Carson propõem que, se o agrupamento tem alguma validade, baseia-se no emprego de *heteros.* Carson não oferece conclusões específicas. Donald A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 37. Fee entende que as categorias um e três têm a ver com os problemas em Corinto, ao passo que a categoria do meio refere-se aos dons sobrenaturais. Gordon D. Fee, *The Epistle to the First Corinthians: The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 590, 591. Minha opinião é que Paulo não está apenas solucionando um problema em Corinto: está ensinando os propósitos e o exercício dos dons.

13. Veja exemplos em At 4.8-14,19-21; 6.1-10; 10.47; 15.13-21; 16.35-40; 21.12-14.

14. Donald Gee, *Os Dons do Ministério de Cristo* (São Paulo: Editora Vida), 27-34, 110-19; S. Horton, O *que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.* Calvino, Alford, Morris, Pulpit, Meyer e um grande número de escritores pentecostais concordariam com essa definição. Hodge, Osiander e MacGorman acrescentam a dimensão de uma comunicação especial da verdade, de tal maneira concedida que os crentes possam realmente apropriar-se dela.

15. Donald Gee, *Os Dons do Ministério de Cristo.*

16. Howard Carter, *Spiritual Gifts and Their Operation* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1968), 27-36; Horton, *Gifts,* 51-64. L. Thomas Holdcroft: *The Holy Spirit: A Pentecostal Interpretation* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1979), 148-50.

17. S. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

18. Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today* (Westchester, 111.: Crossway Books, Good News Publishers, 1988), 71-74.

19. Fee, *First Corinthians,* 596, 597.

20. Essa percepção pode incluir "uma vasta gama da humanidade, do demonismo e até mesmo dos anjos". J. Rodman Williams, *Renewal Theology,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 389.

21. Alguns exemplos podem ser achados em At 5.3; 8.20-23; 13.10; 16.16-18.

22. S. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

23. Muitos entendem a última parte de 1 Co 14.5 no sentido de as línguas interpretadas terem uma mensagem para a congregação. Ver S. Horton, *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

24. Para uma consideração de outras categorias de dons, ver S. Horton: *O que a Bíblia Diz Sobre o Espírito Santo.*

25. Essas orientações são de Lim, *Spiritual Gifts,* 208-10.

26. Existem diferentes opiniões a respeito da fé para profetizar: o ato de nos apossarmos da fé e exercê-la; o poder dado a cada cristão; a quantidade de fé concedida a cada um de nós; os dons que recebemos como resultado da nossa fé; ou simplesmente a fidelidade. Todas essas definições têm fundamento bíblico válido. A melhor definição é encarnacional, que envolve tanto Deus quanto o homem: "A fé é o *pneuma* dado ao indivíduo e por este recebido. È objetiva porque ninguém pode produzi-la nem tomá-la para si mesmo, e é subjetiva porque cada- um deve recebê-la sem haver terceiros nem intermediários". Kásemann, *Romans,* 335.

27. As línguas sem interpretação realmente edificam a pessoa (1 Co 14-4). Nada há de errado nisso, pois precisamos ser edificados espiritualmente. Mesmo assim, as mensagens em línguas no culto público precisam ser interpretadas.

28. 1 Co 12.11 *diairoun* ("dando", "distribuindo") é um particípio presente na voz ativa e, portanto, ação contínua.

29. Fee, *First Corinthians,* 619, 620.

30. *Poikilois* é usado em 1 Pe 1.6 e 4.10. Ef 3.10 descreve a variedade infinita da sabedoria de Deus, que será revelada aos principados e potestades através da Igreja (é empregada a forma mais enfática: *polypoikilos).* Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 1-3,* Vol. 34, The Anchor Bible Series (Garden City: N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1974), 345, sugere que o adjetivo "múltiplo", ou "vários", "provavelmente denotava originalmente o caráter de um enfeite primorosamente bordado num tecido, ou de flores". Que ilustração do desígnio soberano de Deus! Podemos ver o desenho complexo das provações. Deus vê os resultados finais.

31. Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 425. Ver também Lim, *Spiritual Gifts,* cap. 3.

32. Kãsemann, *Romans,* 344.

33. As três passagens que discorrem sobre o amor têm elementos semelhantes a hinos. Barth, *Ephesians 4-6,* 429, 435, 473, 557.

34. Da palavra grega *eschatos* ("último"); por isso a conduta tendo em vista as últimas coisas profetizadas. No começo do século XX, Albert Schweitzer e outros falavam da teologia de Paulo como "ética interina". Diziam que tanto Jesus quanto Paulo estavam enganados no tocante à segunda vinda. Por isso, Paulo e outros escreviam a respeito de um modo de vida radicalmente exigente, uma ética interina, tomando por certo que a volta do Senhor estava muito próxima. Supostamente, explicavam-se assim algumas das declarações contundentes a respeito da santidade, do casamento, do amor aos inimigos e do fazer o bem àqueles que nos

lesam. Semelhante explicação, no entanto, baseava-se em pressuposições errôneas a respeito da autoridade e inspiração da Palavra. Os princípios articulados por Paulo são válidos durante toda a história eclesiástica; a Igreja *deve mesmo* viver como se Jesus pudesse voltar a qualquer momento, dando um testemunho fiel, chegue Cristo dentro de dois dias ou de dois séculos. Deus é Juiz, a sua justiça será vindicada, a Igreja será vitoriosa e Satanás será vencido. Nossa vida, revestida pelo poder do Espírito, deve expressar esse fato.

35. Kãsemann, *Romans,* 349, e Barth, *Ephesians 4-6,* 526, falam da conduta escatológica.

36. A questão surge, não apenas entre carismáticos mas também nos meios pentecostais, especialmente no mundo ocidental. William Richardson, "Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14.26c-33a", *New Testament Studies* 32 (janeiro de 1986): "Numa era em que uma abordagem mais cerebral à religião é fortemente ressaltada, é concebível que o conselho de Paulo realmente pudesse enfatizar a necessidade de mais 'oração no Espírito', ao invés de menos".

37. O. Palmer Robertson, "Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing", *Westminster Theological Journal* 38 (outono de 1975), 52.

38. Ver cap. 3, pp. 67, 68, 72, 87, 119.

39. É nesse sentido que os estudiosos atualmente entendem a situação em Corinto. Ver Fee, *First Corinthians;* Carson, *Showing the Spirit;* Martin, *Adoração na Igreja Primitiva.*

40. Embora a palavra grega em 1 Co 14.16 seja *idiôtês,* e se refira ao interessado que está querendo saber mais, entendo que o versículo também se aplica ao incrédulo. Devemos ter por certo que todos aqueles que comparecem têm fome no coração, ansiando por um encontro com o Deus vivo, quer tenham consciência disso ou não. Assim, até mesmo os incrédulos *(apistos,* 14.22) podem entender basicamente o que acontece no culto, embora não compreendam tudo.

41. F. F. Bruce, *Commentary on Galatians,* The New International Greek Commentary Series (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 251.

42. A opinião comum, desde Lutero até F. F. Bruce e Roland Fung, nos seus excelentes comentários sobre Gálatas, é que o tema-qprincipal é a justificação pela fé. Gordon Fee (en-quanto ensinava sobre Gálatas no Seminário Teológico Asi-ático do Pacífico, nas Filipinas, em janeiro de 1988) sugeriu numa palestra que o sentido global de Gálatas era andar no Espírito: Gl 3.3 - depois de começar no Espírito; 5.16 - viver pelo Espírito; 5.18 - guiado pelo Espírito; 6.1 - vós, que sois espirituais, restaurai-o com mansidão; 6.8 - semear para agradar ao Espírito. Nesse âmbito, não há lei. Assim como o auge de Romanos é o capítulo 8, o andar dinâmico no Espírito, também este é o tema enfocado em Gálatas. Há 13 referências ao Espírito Santo.

43. Ver Jack V. Rozell, *Aconselhamento Cristão: Terapia Ágape,* trad. Gordon Chown (Campinas: FAETAD), para um estudo bem elaborado de como o amor afeta a totalidade do viver cristão.

44. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* 2ª edição, trad. F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 3. Também Bruce, *Commentary on Galatians,* 252.

45. Aristóteles, *Ética a Nicômaco,* 2.1108a.

46. Bauer, *Greek-English Lexicon,* 216.

47. Donald Gee, *Para que Deis Frutos* (São Paulo: Vida).

48. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), 18.

49. R. B. Chapman, "The Purpose and Value of Spiritual Gifts", *Paraclete* 2:4 (outono de 1968), 28.

CAPÍTULO 15

1. Howard Clark Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 9.

2. Hans-Ruedi Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation,* trad. Elke Jessett (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 55.

3. Paul S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement* (Louisville: Westminster,(John Knox, 1989), 4.

4. James L. Crenshaw, ed. *Theodicy in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 142.

5. Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology,* trad. J. R. DeWitt (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), 92.

6. Ibid.

7. Ernst Kasemann, *Commentary on Romans,* trad, e ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), 233. "Genesis Rabbah" 12.6, *Midrash Rabbah,* Rabbi H. Freeman, trad. (Nova York: The Soncino Press, 1983), 92.

8. R. T. France, *Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985), 158; David Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), 161.

9. Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1984), 180.

10. Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 137, 14647. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament,* vol. 2, trad. J. A. Baker (Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 406.

11. Christoph Barth, *God With Us: A Theological Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), 35. Howard Clark Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Nova York: Cambridge University Press, 1986), 15.

12. Peter C. Craigie, *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50,* vol. 19 (Waco, Tex.: Word Books, 1983), 303; A. A. Anderson: *Psalms,* vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977), 753.

13. J. Barton Payne, "1 and 2 Chronicles", *Expositor's Bible Commentary,* ed. Frank E. Gaebelein, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 491.

14. Klaus Seybold e Ulrich B. Mueller, *Sickness and Healing* (Nashville: Abingdon Press, 1981), 166.

15. William L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974), 94.

16. Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Nova York: Doubleday, 1982) ,59. Ver também J. Christian Becker, *Paul's Apocalyptic Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 42.

17. Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976), 62.

18. Eduard Schweitzer, *The Good News According to Luke* (Atlanta: John Knox Press, 1984), 222; I. Howard Marshall, *Commentary on Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), 561.

19. France, *Matthew,* 173. Para mais exemplos de enfermidades relacionadas à possessão demoníaca, ver Johann Michel, "Demon", *Encyclopedia of Biblical Theology,* ed. Johannes B. Bauer (Nova York: Crossroad Pub. Co., 1981), 191-94.

20. Lloyd G. Patterson, "Healings", em Everett Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity* (Nova York: Garland Publishing Co., 1990), 413.

21. Murray J. Harris, "2 Corinthians", *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), 396.

22. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 565.

23. Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities & Powers in Paul's Letters* (Downer's Grove, 111.: InterVarsity Press, 1992), 133; Ralph Martin: *2 Corinthians* (Waco, Tex.: Word

Books, 1986), 415. Para um estudo extensivo das questões levantadas pelo chamado movimento carismático da Terceira Onda, da perspectiva pentecostal clássica, ver Opal L. Reddin, ed., *Power Encounters: A Pentecostal Perspective* (Springfield, Mo.: Central Bible College Press, 1989). O artigo de Douglas Oss, "The Hermeneutics of Power Encounter" (21-40), é de utilidade especial. Oss demonstra que as fontes principais de autoridade, para aqueles que articulam a posição de que os cristãos podem sofrer possessão demoníaca, são primariamente a experiência e o raciocínio humanos, fontes estas que, na melhor das hipóteses, são inadequadas e muito enganosas.

24. Horst Balz e Gerhard Schneider, eds, *"daimonizomai", Exegetical Dictionary of the New Testament,* vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), 274.
25. Howard Clark Kee, "Medicine and Healing", *The Anchor Bible Dictionary,* David Noel Freedman, ed., vol. 4 (Nova York: Doubleday, 1992), 659.
26. Kee, *Medicine, Miracle and Magic,* 10.
27. Walter Kaiser, "Exodus", *Expositor's Bible Commentary,* Frank E. Gaebelein, ed, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 399.
28. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics,* trad. Darreil L. Guder, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans: Baker Book House, 1951), 84.
29. R. K. Harrison, "Heal", *The International Standard Bible Encyclopedia,* Geoffrey W. Bromiley, ed, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 644.
30. Ibid.
31. Kee, "Medicine and Healing", 659.
32. Pieter A. Verhoef, *The Books ofHaggai andMalachi* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 330; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974), 74.
33. Rene Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* (Nova York: Paulist Press, 1988), 19-21.
34. Ladd, *A Theology of the New Testament,* 76.
35. Craig L. Blomberg, "Healing", *Dictionary of Jesus and the Gospels,* Joel B. Green e Scot McKnight, eds. (Downers Grove, III.: InterVarsity Press, 1992), 300.
36. Michael Harper, *The Healings of Jesus,* The Jesus Library, Michael Green, ed. (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986), 15.
37. Blomberg, "Healing", 303.
38. Há controvérsias a respeito de quem seja o ladrão referido por Jesus. Alguns sugerem que são os falsos mestres, mas a sugestão de Raymond Brown é provavelmente correta: "No sermão da Festa dos Tabernáculos, em 8.44, ouvimos que o diabo é assassino, de modo que a oposição entre o ladrão e o pastor reflete a oposição entre Satanás e Jesus". *The Gospel According to John* I-XII. (Nova York: Doubleday, 1966), 394.
39. F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983), 226.
40. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Nova York: Oxford University Press, 1981), xiii.
41. J. Patout Burns, S.J, *Theological Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 7.
42. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (Edimburgo: T. T. Clark, 1958), 5.
43. J. H. S. Burleigh, ed., *Augustine: Earlier Writings* (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 165, 180; Angelo Di Bernardino ed, *Patrology,* vol. 4 (Westminster, Md.: Christian Classics, 1986), 405.
44. Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), 234.

45. Spykman, *Reformational Theology,* 235; para uma perspectiva completamente diferente dessa questão, ver Richard A. Muller, *Post-Reformation Dogmatics* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 17-22. Muller argumenta, basicamente que o escolasticismo é um método, e não necessariamente um conteúdo específico.

46. Ladd, *Theology of the New Testament,* 457; Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 216; Francis A. Schaeffer, *The Complete Works of Francis Schaeffer,* vol. 1 (Westchester: Crossway Books, 1982), 224; G. C. Berkouwer, *Man the Image of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962), 203.

47. John Cooper, *Body, Soul & Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), 49-50.

48. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1941), 192; Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 536.

49. Stuart Fowler, *On Being Human* (Blackburn, Australia: Foundation for Christian Scholarship, 1980), 3, 4. Charles A. Wannamaker, Tiie *Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), 207; Robert L. Thomas, "1, 2 Thessalonians", *The Expository Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 294, 295.

50. Hugh Jeter, *By His Stripes* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1977), 11.

51. É evidente que, assim como Mateus tem em mente primariamente a cura física (Mt 8.17), Pedro refere-se à cura espiritual (1 Pe 2.24). Mas, aproveitando a mesma figura de linguagem para definir a obra de Jesus na restauração espiritual, não está excluindo o reconhecimento por Mateus da cura física. Ambas estão na expiação.

52. Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 31, 172.

53. Ibid, 173.

54. Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 477, 478; Ray Anderson, *On Being Human,* 174-

55. H. D. McDonald, *Salvation* (Westchester, 111.: Crossway Books, 1982), 13.

56. Ladd, *Theology of the New Testament,* 74.

57. Maurice Wiles, *The Christian Fathers* (Londres: SCM Press Ltd, 1966), 92.

58. Torrance, *Space, Time and Resurrection,* 66.

59. Weber, *The Cross,* 55.

60. Herbert M. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1985), 216.

61. C. K. Barrett, *The First Epistle to the Romans* (San Francisco: Harper 6k Row Pub, 1968), 22.

62. R. K. Harrison, "Healing", *Interpreter's Dictionary of the Bible,* George Butrick, ed, vol. 2 (Nova York: Abingdon Press, 1962), 547; H. I. Strack e Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vol. 1 (Munique: Beck, 1961), 481-83.

63. John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downer's Grove, III: InterVarsity Press, 1986), 245; Leon Morris, *The Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), 198; Herman Hendrickx, *The Miracle Stories* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 78.

64. D. A. Carson, "Matthew", *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984), 207.

65. B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (Londres: The Banner of Truth Trust, 1918), 176, 177.

66. Craig Blomberg, *Matthew* (Nashville: Broadman Books, 1992), 145.

67. Erickson, *Christian Theology,* 840.

68. J. B. Torrance, "The Vicarious Humanity of Christ", *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, Thomas F. Torrance, ed. (Edim-burgo: The Handsel Press, 1981), 138.

69. Kee, *Medicine, Miracle and Magic,* 15.

70. Harold W. Attridge, *Hebrews* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 170.

71. Ladd, *Theology of the New Testament,* 76.

72. Robert H. Mounce, *Matthew* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 91.

73. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (Nova York: Verso, 1987). Para um estudo da questão da racionalidade científica e suas implicações na teologia, ver Nancy Murphy, *Theology in an Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Philip Clayton, *Explanations from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989).

74. Colin Brown, *That You May Believe: Miracles and Faith Then and Now* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, Pub. Co, 1985), 35.

75. Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rqapids: Wm. B. Eerdmans, 1984), 5; Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978).

76. Kee, *Medicine, Miracles and Magic,* 126; A. E. Harvey, *Jesus and the Constructions of History* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 110. Blomberg, "Healing", 304.

77. John MacQuarrie, *An Existential Theology* (Londres: SCM Press Ltd., 1955), 4.

78. Ernst e Marie-Luise Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 190.

79. Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), 5.

80. MacQuarrie, *An Existential Theology,* 186.

81. Harper, *The Healing of Jesus,* 30.

82. Warfield, *Counterfeit Miracles,* 6.

83. Ronald Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), 87.

84. John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 13547, 209.

85. Francis A. Sullivan, S. J, *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical Theological Study* (Ann Arbor: Servant Books, 1982), 112.

86. Ibid, 155.

87. Ver *Retractaiones* 12, 7; 13, 5; *De Civitate Dei* 22, 8.

88. Ver Patterson, "Healings"; Justino, 2 Apol. 13; Dial. 17; 30; Irineu, Haer. 3.184; 4.20.2; 5.3.lss.; Orígenes, Cels. 7.32; Cipriano, Ep, 74-2; 76.2); sobre o fato de o corpo ser bom (Justino, 1 Apol. 18ss.; Taciano Orat. 6; 16; 20; Teófilo, Autol. 1.7; 2.26; Irineu, Haer, 5.12.16; Orígenes, Cels. 5.19); a possibilidade da ressurreição (Tertuliano, Ressurr. 12; Gregório de Nyssa, Horn. opif. 25.6ss; Agostinho, civ. Dei, 22.5, 8ss.) Para mais considerações sobre a cessação dos carismas, ver cap. 13, p. 452.

89. Ken Blue, *Authority to Heal* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1987), 21-51.

90. Ibid, 41.

91. Nestes últimos anos, foram publicados vários livros, como Gordon Fee, *The Disease of the Health and Wealth Gospels* (Beverly, Mass.: Frontline Publishing, 1985), e D. R. McConnell, *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1988), que tratam detalhadamente dos erros do chamado Movimento da Fé.

92. McConnell, *A Different Gospel,* 150.

93. As opiniões de E. W. Kenyon, Kenneth E. Hagin e Kenneth Copeland são basicamente as do Novo Pensamento, com sua negação da realidade do mundo físico. Negam que a doença tenha alguma "causa física ou orgânica"; pelo contrário, tudo é definido em termos espirituais.

94. Essek W. Kenyon, *Jesus the Healer,* 19ªed. (Seattle: Kenyon Gospel Publishing Society, 1968), 44 (cf. 32).

95. McConnell, *A Different Gospel,* 149-50.

96. Ibid, 160.

97. Ibid, 159.

98. Ver Steve D. Eutsler, "Why Are Not All Christians Healed?" *Paraclete!!* (primaverade 1993), 15-23; JohnKatter, "Divine Healing" *Paraclete* 27 (primavera de 1993), 24-29.

99. Ladd, *New Testament Theology,* 76.

100. J. Sidlow Baxter, *Divine Healing of the Body* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979), 116, 269.

101. Virgil Warren, *What the Bible Says about Salvation* (Joplin, Mo.: College Press Publishing Co, 1982), 545, 546.

102. Hans Dieter Betz, *Galatians* (Philadelphia: Fortress Press. 1979), 224; Frank J. Matera, *Galatians* (Collegeville: Michael Glazier Books, 1992), 159.

103. Betz, *Galatians,* 224.

104. Gerald F. Hawthorne, *Philippians,* vol. 43 (Waco, Tex.: Word Books, 1983), 118.

105. J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (San Francisco: Harper & Row Pub. Co, 1960), 129. Ver Atanásio, *Banquete,* 2, 24; Plínio, *História Natural* 14.18.

106. "O Vinho nos Tempos do Novo Testamento" (1 e 2), *Bíblia de Estudo Pentecostal,* Donald C. Stamps, trad. Gordon Chown (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), 1517, 1573.

107. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publisher; 1991), 95.

108. M. Dennis Ham, "Gifts of Healing", *The Anchor Bible Dictionary,* David Noel Freedman, ed, vol. 3 (Nova York:
Doubleday, 1992), 89; Peter Davids, *James* (San Francisco: Harper & Row, 1983), 94.

109. C. Samuel Storms, *Healing & Holiness: A Biblical Response to the Faith-Healing Phenomenon* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1990), ix.

110. Ver cap. 10, p. 338.

111. Sophie Laws, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 194; D. Edmond Hiebert, *The Epistle ofJames: Tests of a Living Faith* (Chicago: Moody Press, 1979), 322.

112. P. T. Forsyth, *The Soul of Prayer* (Londres: Independent Press, 1966), 90.

113. C. Samuel Storms, *Healing and Holiness: A Biblical Response to the Faith-Healing Phenomenon* (Phillipsburg, Penn.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1990), ix.

114. Friedrich Graber e Dietrich Muller, "Curar", *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* Colin Brown, ed.; trad. Gordon Chown, vol. 1 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1981), 577-585.

CAPÍTULO 16

1. Karl L. Schmidt, *"Ekklêsia", Theological Dictionary of the New Testament,* Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, eds, trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 3 (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1965), 513. Cf. Lothar Coenen, "Igreja", *Dicionário Internacional de Teologia do*

Novo Testamento, ed. Colin Brown, trad. Gordon Chown, vol. 2 (São Paulo: Edições Vida Nova, 1982), 393-407.

2. Isto indica que, já nos tempos do Novo Testamento, a palavra perdera o significado de "chamado para fora"; era simplesmente uma "assembleia de cidadãos" - chamados ou não para fora.

3. Thoralf Gilbrandt, ed, *The Complete Biblical Library,* vol. 12 (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library), s.v. "Ecclesia", 334-35; William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 265. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 1032.

4- Joseph Henry Thayer, *The Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), 600.

5. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* vol. 2 (Edimburgo: T.& T. Clark, ed. rev. 1979), 429, nota 12.

6. R. B. Kuiper, *The Glorious Body of Christ* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, sem data), 21, 22. Charles Hodge, *Systematic Theology,* vol. 3 (N.Y.: Scribner Armstrong & Co;, 1877), 549. Ver também Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), 570. Cf. Raymond M. Pruitt, *Fundamentals of the Faith* (Cleveland, Tenn.: White Wing Publishing House and Press, 1981), 350.

7. Representantes desse ponto de vista incluem Ethelbert Bullinger e J. C. O'Hair. Citado em Robert L. Saucy, *The Church in God's Program* (Chicago: Moody, 1972), 57. Erickson, *Christian Theology,* 1048.

8. Neste volume, a Igreja oriental não recebe maior tratamento que alusões como esta, porque teve pouco efeito sobre a história e o desenvolvimento das igrejas do Ocidente e da América do Norte.

9. Berkhof, *Systematic Theology,* 561.

10. Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia, Pa.: Westminster, 1960), 173.

11. Saucy, *The Church,* 19.

12. Embora o termo "cristão" tenha sido amplamente usado no decurso dos anos para identificar os que seguem os ensinos e o caminho de Cristo, é encontrado apenas três vezes no Novo Testamento: em Atos' 11.26 (modo como os pagãos de Antioquia adotaram para referir-se aos seguidores de Cristo);. Atos 26.28 (usado pelo rei Agripa ao conversar com Paulo); 1 Pe 4-16 (usado por Pedro ao referir-se àqueles que sofrem pelo nome de Cristo).

13. Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship,* 2ª ed. (Nova York: The Macmillan Company, 1959), 47.

14. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 607.

15. Ibid., 602.

16. Claude Welch, *The Reality of the Church* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1958), 165.

17. Aqui, Jesus é comparado à cabeça. Note que Paulo também compara a cabeça e partes dela (olho, ouvido etc.) com os membros do corpo (1 Co 12.16-21). A linguagem figurada (símile, metáfora etc.) usualmente enfatiza um só aspecto do que é usado na comparação, e essa linguagem não deve ser levada além do significado imediato.

18. E. Mack, "Cornerstone", *The International Standard Bible Encyclopedia,* G. Bromiley, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 784.

19. Cf. Edward G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1961), 158.

20. Cf. Erickson, *Christian Theology,* 1039.

21. Cf. Agostinho, *Da Doutrina Cristã,* 3.34; Martinho Lutero, "Prefácio ao Apocalipse"; João Calvino, *Instituías da Religião Cristã,* 4-1.7.

22. Cf, Berkhof, *Systematic Theology,* 565, 566.

23. Erickson, *Christian Theology,* 1047, 1048.

24. Ibid., 1040.

25. Muitas obras excelentes confirmam essa declaração. Entre as melhores, Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Henrickson, 1984), e Stanley M. Burgess, *The Spirit and the Church Antiquity* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984).

26. Emery H. Bancroft, *Christian Theology,* 2ª ed. rev. (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 286.

27. George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Nova York: Harper and Row, 1964), 259, 260.

28. Berkhof, *Systematic Theology,* 568, 570.

29. Erickson, *Christian Theology,* 1054.

30. E. F. Harrison, "Worship", *Evangelical Dictionary of Theology,* Walter A. Ellwel (Grand Rapids: Baker, 1984), 1192.

31. A palavra grega comum para "adorar", *proskuneõ,* significava originalmente "beijar em direção a", e pode ter sido usada no sentido de beijar os pés de um superior. Chegou a significar "curvar-se em reverência e humildade"; no Novo Testamento, é usada no tocante à adoração e louvor a Deus, atribuindo-lhe glória (Ap 11.16-17).

32. Note que a ciência hoje demonstra que nada é mais altamente organizado que um organismo vivo, mesmo que seja uma simples célula. Quando uma célula viva perde a sua organização, ela morre.

33. Cf. Erickson, *Christian Theology,* 1069.

34- Berkhof, *Systematic Theology,* 579.

35. Inácio, "To the Ephesians", *Early Christian Fathers,* ed. Cyril C. Richardson, vol. 1 (Nova York: Macmillan, 1970), 88.

36. Inácio, "To the Trallians", *Early Christian Fathers,* 99.

37. Cipriano, "On the Unity of the Church", em Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought,* vol. 1 (Nashville, 1970), 249.

38. Embora exista uma forte tradição de que Pedro foi martirizado em Roma, não há nenhuma evidência real de que ele era "bispo" ali.

39. No entanto, ao invés de ser um moderador, Tiago simplesmente anunciou uma palavra de sabedoria no Espírito Santo. A carta enviada dizia: "Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós", e não: "a Tiago e a nós" (At 15.28). A decisão foi tomada pelos "apóstolos e anciãos, *com toda a igreja"* (15.22).

40. A palavra traduzida por "eleito" (gr. xeírotonêsantes) significa que houve uma eleição mediante a contagem de mãos levantadas. Paulo e Barnabé haviam, sem dúvida, informado os membros da igreja quais eram as qualificações (assim como em 1 Tm 3.1-10), encorajando-os a considerar o caráter, os dons espirituais, a reputação e o fruto do Espírito nas pessoas que elegiam.

41. W. D. Davies, *A Normative Pattern of Church Life in the New Testament: Fact or Fancy!* (Londres: Clark, sem data), 21.

42. Saucy, *The Church,* 119.

43. Minear, *Images of the Church,* 262.

44. Saucy, *The Church,* 128.

45. Alan Cole, *The Body of Christ* (Londres: Hodder & Stoughton, 1964), 40.

46. H. Orton Wiley, *Christian Theology,* vol. 3 (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1943), 129-35; Berkhof, *Systematic Theology,* 585-87; Saucy, *The Church,* 137-40.

47. Berkhof, *Systematic Theology,* 585.

48. Posto que *diakonõn* é masculino, pode muito bem referir-se ao cargo de diácono.

49. Para um argumento interessante pró-diaconisa, ver Homer

A. Kent, Jr., *The Pastoral Epistles* (Chicago: Moody, 1958), 140-42. Para um argumento típico anti-diaconisa, ver John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), 226, 227.

Por exemplo, Plínio, o Jovem, escreveu ao Imperador Trajano em 112 d.C. a respeito de duas empregadas cristãs, chamadas diaconisas, que ele mandara torturar. A *Dídascalia* síria do século III resume as funções da diaconisa, inclusive a ajuda no batismo de mulheres, ministrar aos enfermos e àqueles que precisavam de cuidados pessoais, etc. Ver H. M. Shepherd. Jr., "Deaconess: KJV Servant", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George A. Buttrick, vol. 1 (Nashville, Tenn.: Abington, 1962), 786, 787. Saucy, *The Church*, 161.

50. A Igreja Católica Romana, no Concílio de Trento, século XVI, reafirmou sua crença nos sete sacramentos: o batismo e a Ceia do Senhor, mais a ordenação, a confirmação, o casamento, a penitência e a extrema unção. (Desde o Vaticano II a "extrema unção" tem sido chamada "a unção dos enfermos".)

51. Cf. Wiley, *Christian Theology*, vol. 3, 155. Cf. Saucy, *The Church*, 191.

52. Ibid.

53. Berkhof, *Systematic Theology*, 617.

54. F. F. Bruce, *The Book of Acts*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Wm.
B. Eerdmans, 1954), 77.

55. Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, ed. rev. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 324; G. R. Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* (Nova York: St. Martin's, 1966), 43.

56. Cf. Saucy, *The Church*, 196.

57. "The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache", *Early Christian-Fathers*, 174.

58. Citado em W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres: S.P.C.K, 1964), 132-33. Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* (Londres: SCM Press, 1963), 49.

59. Flemington, *The New Testament Doctrine*, 131.

60. Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Londres: SCM Press, 1960), 21, 23.

61. Sobre se as crianças pequenas precisam do batismo para ser salvas e o destino delas quando morrem, ver John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), 287-305. Flemington, *The New Testament Doctrine*, 139.

62. Isso incluiria: Karl Barth, que rejeitava o batismo como um meio de graça, declarando que o evento salvífico foi completado e aperfeiçoado em Cristo; Emil Brunner, que achava faltar ao batismo infantil um relacionamento tipo "eu-tu" com Deus; Jurgen Moltmann, que acredita que uma igreja responsável só batizará pessoas responsáveis, isto é, aqueles que correspondem livremente à chamada do discipulado. Ver Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Nova York: Harper, 1977), 232-39. Ver também Dale Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity* (Philadelphia, Pa.: Westminster, 1967), 51-65.

63. Ralph P. Martin, *Adoração na Igreja Primitiva*, trad. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 1982).

64- Para o cristão, é ainda pior não participar na Ceia do Senhor do que participar de modo indigno. Recusar-se a participar é negar o valor do sangue de Cristo e não querer ver o corpo de Cristo nos outros crentes (cf. 1 Co 10.16).

65. Roland H. Bainton, Here / *Stand: A Life of Martin Luther* (Nova York: New American Library, 1950), 30.

CAPÍTULO 17

1. Ray S. Anderson, "A Theology for Ministry", *Theological Foundations for Ministry,* Ray Anderson, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 6, 7.
2. Vinson Synan, *In the Latter Days* (Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1984), 7.
3. Roger E. Hedlund, *The Mission of the Church in the World.* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), 33.
4. Ibid., 22, 23.
5. Alguns os têm comparado com os comandos da Segunda Guerra Mundial. Os comandos eram grupos especiais, que penetravam no território inimigo para estabelecer uma cabeça de ponte, a fim de que os outros pudessem seguir.
6. Johannes Verkuyl, "The Biblical Foundation for the Worldwide Mission Mandate", *Perspective on the World Christian Movement,* Steven C. Hawthorne e Ralph D. Winter, eds. (Pasadena, Calif.: Institute of International Studies, 1981), 36.
7. Walter C. Kaiser, Jr., "Israel's Missionary Call", *Perspectives on the World Christian Movement,* 26, 27.
8. Ibid., 26.
9. Edward J. Young, *The Book of Isaiah,* vol. 3 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), 274.
10. Darrell Guder, *Be My Witnesses* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985), 14, 15.
11. George E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1973), 31.
12. Gordon Fee, "The Kingdom of God and the Church's Global Mission", *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective,* ed. Murray A. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 14.
13. Ibid., 7.
14. Essa é a lição de 2 Tm 4.7. Paulo havia combatido "o bom combate", o único que valia a pena travar.
15. Stanley A. Ellisen, "Everybody's Question: What Is God Trying to Do?", *Perspectives on the World Christian Movement,* 23.
16. Charles Van Engen, *Povo Missionário, Povo de Deus. Por uma redefinição do papel da igreja local.* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1996).
17. Lesslie Newbigin, *Sign of the Kingdom* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), 61, 63. Id, *The Household of God* (Nova York: Friendship Press, 1953), 169, 170.
18. Hedlund, *Mission of the Church,* 256, 257.
19. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit* (Peabody: Henrickson Publishers, 1991), 137, 138.
20. Robert P. Menzies, ed. "The Essence of Pentecostalism", *Paraclete* 26 (verão de 1992), 4, 5.
21. Melvin Hodges, "A Pentecostal's View of Mission Strategy", *The Conciliar-Evangelical Debate: The Crucial Documents, 1964-76,* 2ª ed, Donald McGavran, ed. (South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1977), 142.
22. Roger Stronstad, *Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 1984), 49-53.
23. Frank B. Stanger, *The Church Empowered* (Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1989), 33; Newbigin, *Sign of the Kingdom,* 41.
24. Murray W. Dempster, "The Church's Moral Witness", *Paraclete* 23 (inverno de 1989), 2.

25. As palavras de Pedro não eram um sermão, no sentido comum da palavra, mas uma manifestação do dom de profecia. "Disse-lhes" (gr. *Apephthenxato,* em At 2.14) é uma forma do mesmo verbo traduzido "falassem" (gr. *apophthengesthai),* na expressão "conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem". A. T. Lincoln, "Theology and History in the Interpretation of Luke's Pentecost", *Expository Times* 96 (abril de 1985), 204-9.

26. Dempster, "Moral Witness", 3; Donald Senior e Carroll Stuhlmueller, The *Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1983), 259.

27. James B. Shelton, *Mighty in Word and Deed* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 125, 126.

28. "Falar em línguas" provém das palavras gregas *glõssa* ("língua") e *lalia* ("fala"). Dempster, "Moral Witness", 3.

29. Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984), 41, 42.

30. T. F. Torrance, "The Mission of the Church", *Scottish Journal of Theology* (junho de 1966), 132.

31. Arnold Bittlinger, "The Significance of Charismatic Experiences for the Mission of the Church", *International Review of Mission,* 75 (abril de 1986), 120.

32. Tais conceitos faziam originalmente parte de um trabalho escrito em grupo, para um curso de pós-graduação oferecido no verão de 1990 pelo Centro de Estudos na Costa Rica, em San José. Esse centro participa dos estudos de mestrado oferecidos pela Faculdade das Assembleias de Deus da Califórnia do Sul, em Costa Mesa. Os participantes do curso foram Bob Akair, Kathleen Jingling e Denise Johnson-Ryan. Os supervisores foram Byron D. Klaus e Douglas Petersen.

33. William Macdonald, "A Classical Viewpoint", *Perspectives on the New Pentecostalism,* Russell P. Spittler, ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 6.

34. Roger Stronstad, "Pentecostal Experience and Hermeneutics", *Paraclete* 26 (inverno de 1992), 16, 17.

35. Gary B. McGee, "Early Pentecostal Missionaries - They Went Everywhere Preaching the Gospel", *Azusa Street and Beyond,* ed., L. Grant McClung, Jr. (South Plainfield, N J.: Bridge Publishing, Inc.), 33.

36. L. Grant McClung, Jr., "Truth on Fire: Pentecostals and an Urgent Missiology", *Azusa Street and Beyond,* 50.

37. *The Apostolic Faith* (setembro de 1906), I; citado em Gary B. McGee, *This Gospel Shall Be Preached,* vol. 1 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1986) 44.

38. McClung, "Truth on Fire", 50.

39. Ibid, 51.

40. J. Roswell Flower, *The Pentecost,* editoral (agosto de 1908), 4; citado em McGee, *This Gospel Shall Be Preached,* vol. I, 45, 46.

41. McClung, "Truth on Fire", 51, 52.

42. Tom Bohnert, "A Pentecostal Theology of Church Mission in Its Implications for Ministry", (tese de mestrado, maio de 1992). Devo muito à obra de Tom Bohnert, que tem explorado aspectos da reflexão teológica pentecostal sobre a Igreja e sua missão.

43. Melvin L. Hodges, *A Theology of the Church and Its Ministry: A Pentecostal Perspective* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1977), 77. As Assembleias de Deus, no Artigo V, 10, da *Declaração de Verdades Fundamentais,* na sua Constituição declara esse fato em termos de prioridade: "Posto que o propósito de Deus no tocante ao homem é buscar e salvar o que era perdido, ser adorado pelos homens e edificar um corpo de crente à imagem de seu Filho, a razão prioritária para sermos as Assembleias de Deus como parte da Igreja é:

    "a. Sermos uma agência de Deus para a evangelização do mundo (Mt 28.19,20; Mc 16.15,16; At 1.8).

"b. Sermos um corpo coletivo no qual o homem pode servir a Deus (1 Co 12.13).

"c. Sermos um canal do propósito divino de edificar um corpo de santos sendo aperfeiçoados à imagem de seu Filho (1 Co 12.28; 14.12; Ef 4.1146)".

A adoração e os estudos bíblicos contribuem ao evangelismo e nos preparam para evangelizar. A preparação para a evangelização é parte importante da edificação dos crentes.

44. Byron D. Klaus, "A Theology of Ministry: Pentecostal Perspectives", *Paraclete* 23 (verão de 1989), 1-10. Pensamentos e conceitos compartilhados nesta seção apareceram na sua forma inicial nessa revista. Tais conceitos, numa forma atualizada, serão desenvolvidos no decurso das seções.
45. Klaus, "A Theology of Ministry", 1-10. Ver também Murray Dempster, "Soundings in the Moral Significance of Glossolalia", estudo apresentado à Sociedade de Estudos Pentecostais; reunião anual de 1983, Cleveland, Tenn, novembro de 1983.
46. O conceito da transcendência vivida é desenvolvida por Ray Anderson em *Historical Transcendence and the Reality of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975). Embora esse conceito seja postulado mediante a tradição reformada, certamente é promissor para os pentecostais que desejam descrever o impacto sobre comunidades de crentes que correspondem à realidade da presença de Deus encontrada na adoração.
47. Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Londres: SCM Press Ltd, 1977), 33.
48. Klaus, "A Theology of Ministry", 6, 7.
49. GregOgden, *The New Reformation: Returning the Ministry to the People of God* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 36.
50. Ibid, 38.
51. Ibid, 40.
52. Livros cristãos, Bíblias de estudo, fitas, rádio e televisão têm sua utilidade, mas não devem ser usados como desculpa para negligenciar a comunhão e o ministério da igreja local (Hb 10.25). Howard A. Snyder, *The Community of the King* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977), 75.
53. Murray W. Dempster, "Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God", *Called and Empowered*, 30, 31.
54. A igreja local sempre terá suas insuficiências e fragilidades; o joio permanecerá entre o trigo até ao fim. A Bíblia não ensina que o joio será extirpado como preparativo à segunda vinda de Cristo (Mt 13.29).
55. Bohnert, "Pentecostal Theology", 17.
56. Ibid, 19. Van Engen, *Povo Missionário, Povo de Deus.*
57. Harry R. Boer, *Pentecost and Missions* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1961), 153-55.
58. Van Engen, *Povo Missionário, Povo de Deus.*
59. Orlando E. Costas, *The Integrity of Mission* (San Francisco: Harper and Row, 1979), 3-6.
60. A mensagem e a adoração não devem ser modificados para levar os participantes a se sentir bem.
61. Guder, *Be My Witnesses,* 206.
62. Douglas Petersen, "The Kingdom of God and the Hermeneutical Circle: Pentecostal Praxis in the Third World", *Called and Empowered,* 52, 53.
63. Os crentes ricos têm a responsabilidade de contribuir com generosidade. Ao invés de esbanjar dinheiro em luxos como casas impressionantes e automóveis caríssimos, devem fazer algum sacrifício para promover o Evangelho e ajudar os pobres. E assim devem fazer as igrejas ricas. E assim devemos fazer todos nós.

64. Larry Pate, missiólogo pentecostal de destaque, define os "dois terços do mundo" como representante de dois terços da massa terrestre do mundo e dois terços da população do mundo. Ver Larry D. Pate, *From Every People* (Monrovia, Calif.: MARC, 1989).

65. Dempster, "Evangelism, Social Concern", 32.

66. Van Engen, *Povo Missionário.*

67. Não basta levar as pessoas a repetir a oração do pecador. Precisam tornar-se parte vital da igreja local, na adoração e no ministério.

68. Don Williams, *Signs and Wonders and the Kingdom of God* (Ann Arbor: Vine Books, 1989), 137.

69. Stanley H. Frodsham, *With Signs Following* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1946), 275-79.

CAPÍTULO 18

1. Os teólogos frequentemente chamam a isso "escatologia" (gr. *eschatos*- "último", "o estudo das últimas coisas").

2. Ver cap. 7, pp. 211, 228.

3. Neill Quinn Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul: Scottish Journal of Theology Occasional Papers,* n^{2} 6 (Edimburgo: Oliver and Boyd Ltd, 1957), 35.

4. "Esperança" (gr. *elpis),* no Novo Testamento, inclui não somente as idéias da "esperança", "expectativa" e "perspectiva", mas também se refere a uma esperança cristã, que é absolutamente certa e não tem nenhum sentido de contingência. Alguém a chamou esperança de "saber que é assim".

5. Ewert, David, *And Then Comes the End* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1980), 176-78.

6. O Antigo Testamento vê o ciclo das estações e da vida humana, mas enfatiza fortemente a apresentação cronológica da história. Ver James Barr, *Biblical Words for Time, 2*-ed. rev. (Naperville, 111.: Alec R. Allenson, Inc., 1969), 28-32, 147. Hans Schwarz, *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science,* ed. rev. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1979), 17, 18. Louis Berkhof, *Systematic Theology,* 4ª ed. rev. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), 661, menciona que os estóicos "falavam de ciclos mundiais sucessivos". Bultmann ressalta que a ideia grega de uma sequência de mundos, que viriam a existir e depois passariam, surgiu porque estavam olhando para a natureza. Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity: History andEschatology* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1957), 5, 24. Para um bom estudo do comunismo marxista como um movimento "pseudo-religioso", ver Hans Schwarz, "Eschatology", *Christian Dogmatics,* Carl E. Braaten e Robert W. Jenson, eds., vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 545-50.

7. Claus Westermann, *A Thousand Years and a Day: Our Time in the Old Testament,* trad. Stanley Rudman (Philadelphia: Muhlenberg Press: 1962), 21, indica que "história significa crescimento" e que "o modo de Deus lidar com o mundo inteiro, desde a chamada de Abraão em diante, é uma obra *progressiva".* Paul S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 26.

8. No decurso da história da Igreja, as pessoas têm especulado a respeito da volta de Cristo. Houve uma corrida para fixação de datas imediatamente antes do ano 1000. William Miller fixou datas na década de 1840, e enganou a muitos. Podemos esperar mais especulação a respeito de datas, quer da parte de pessoas sinceras mas que interpretam erroneamente as Escrituras, quer da parte de enganadores, que se aproveitam dos temores e curiosidade populares para pedir dinheiro. Note-se também que "geração" (gr. *genea,* Mt 24-34) também pode significar "raça", referindo-se ao fato de que o povo judaico não passaria - ou não seria totalmente destruído. Mesmo no sentido de "geração", podia referir-se a um período de trinta, quarenta ou cem anos, ou até mesmo a um tempo indefinido, posto que "todas essas coisas" provavelmente visa incluir a destruição de Jerusalém bem como a consumação e a *parousia.* Ver Henry B. Swete, *Commentary on Mark* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1977 reimpressão de Macmillan, Londres, 1913), 315. Ver também R. C. Lenski, *The Interpretation of Matthew's Gospel*

(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1943, 1964), 952, 953, que indica que em Mt 24-14 já somos levados ao "fim" e que, assim como a palavra hebraica *dor*, traduzida por *genea* na LXX, o termo pode referir-se a um tipo de pessoa "que se reproduz e se sucede em muitas gerações físicas".

9. Ver William M. Alnor, *Soothsayers of the Second Advent* (Old Tappan, NJ.: Power Books, Fleming H. Revel Co., 1989), 194, 195, onde se refere ao "Manifesto contra Marcar Datas", de David Lewis. Lewis entende que Mc 13.35 é um versículo-chave contra todas as formas de fixar datas.

10. Schwarz, "Eschatology", vol. 2, 498.

11. Berkhof, *WelTFounded Hope* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1969), 18.

12. Ralph M. Riggs, *O Espírito Santo* (Editora Vida, 1981). Riggs foi superintendente geral das Assembleias de Deus (19534959).

13. "Espiritual" (gr. *pneumatikos)* é aplicado ao maná como "pão espiritual", ao pão do céu (1 Co 10.3), aos "cânticos espirituais" (Ef 5.19; Cl 3.16), à "sabedoria e entendimento espirituais"provenientes do Espírito (Cl 1.9), aos "dons espirituais" dados pelo Espírito que os reveste de poder (1 Co 12.1) e às pessoas que têm a plenitude do Espírito Santo e agem no seu poder (1 Co 14.37; Gl 6.1). Ver Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), 166, 167; id., *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos,* Richard B. Gaffin, Jr., ed. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980), 49, 50. Para "dimensões do tempo-espaço", ver Henry Blamires, "The Eternal Weight of Glory", *Christianity Today* 35 (27 de maio de 1991), 30-34.

14. Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 190, 191.

15. Charles Webb Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 300-302. Cf. Dale Moody, *The Hope of Glory* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), 46.

16. Schwarz sugere que "a prontidão imediata não expressa necessariamente a crença na volta cronologicamente próxima do Senhor, mas demonstra que nossa atitude presente expressa nosso futuro ulterior... Os cristãos devem viver a sua vida num antegozo ativo, como se cada momento fosse o seu último". Schwarz, "Eschatology", vol. 2, 583.

17. Cf. Robert Martyn-Achard, *From Death to Life: a Study of Development of the Doctrine of the Ressurrection in the Old Testament* (Edimburgo: Oliver and Boyd: 1960), 3-8.

18. Observei esse fato em 1962, quando escavava túmulos de famílias - ou clãs - cananeias em Dotã. Alguns tinham cinco níveis de sepultamentos, compreendendo um período de mais de duzentos anos.

19. A KJV traduz *She'ôl*ora como "inferno", ora como "o túmulo", ora como "o poço". A NVI usualmente traduz como "o túmulo", e às vezes como "morte".

20. Ernest Swing Williams, *Systematic Theology,* vol. 3 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), 178. Ver também George Eldon Ladd, *The Last Things: An Eschatology for Laymen* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), 32.

21. James Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), 317.

22. *Elohim* pode indicar o único Deus verdadeiro, os deuses pagãos, os anjos e os heróis que já partiram, dependendo do contexto.

23. Ver R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life: In Israel, in Judaism, and in Christianity, 1-* ed. (Londres: Adam and Charles Black, 1913), 33-35, explica esse fato referindo-se "à doutrina bíblica de que a morte é o resultado final do pecado".

24. Ver At 2.27, onde Pedro cita SI 16.10, que claramente entende que *She'ôlé Hades.*

25. A maioria dos estudiosos bíblicos sustenta que SI 73.24 significa que na morte "os justos serão recebidos na presença de Javé e habitarão na sua glória". Martin-Achard, *From Death to Life,* 163.

26. Alguns rabinos diziam que os compartimentos dos justos eram separados daqueles dos ímpios por um mero palmo; outros, que pela largura de um só dedo.

27. Erickson diz que a morte não é natural para a humanidade. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 1170, 1171.

28. "Dives" (KJV) é simplesmente transliterado do latim (Vulgata) e significa "um rico", não sendo um nome próprio.

29. Forma grega de "Eliézer".

30. "Seio" era usado no tocante a tomar refeições juntos no mesmo sofá (cf. Jo 13.23). Subentende íntima comunhão e provavelmente um lugar de honra.

Orígenes, uns poucos místicos, alguns anabatistas, Schleiermacher e as Testemunhas de Jeová estão entre os que sustentam uma segunda chance para a salvação, depois da morte. Boettner ressalta que essa ideia "despreza a importância da vida presente e... extingue o zelo missionário". Loraine Boettner, *Immortality* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co, 1956), 104-8.

31. Além do Hades, como lugar de castigo, 2 Pe 2.4 fala do Tártaro como lugar de punição para os anjos caídos. Ver Charles B. Williams, *New Testament in the Language of the People.*

32. Isto é muito enfático. A ordem das palavras, em grego, é: "Hoje, comigo, estarás no Paraíso!"

33. Paulo parece conceber o primeiro céu como a atmosfera que envolve a Terra.

34. Boettner, *Immortality,* 92, indica que "descansar" (Ap 14.13) não significa ócio ou inatividade, mas "contém a idéia da *satisfação no trabalho ou alegria na realização".*

35. Moody, *The Hope of Glory,* 65; William W. Stevens, *Doctrines of the Christian Religion* (Nashville: Broadman Press, 1967), 379; Ladd, *The Last Things,* 35-36.

36. Ver Boettner, *Imortality,* 109-16, para um bom estudo da doutrina do "sono da alma". Ver também Thomas R. Edgar, "The Meaning of'Sleep' in 1 Thessalonians 5.10", *Journal of the Evangelical Theological Society* 22.4 (dezembro de 1979), 345-49; Wilbur M. Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven* (Chicago: Moody Press, 1968), 156; Stevens, *Doctrines* 381. Os textos bíblicos usados como "provas" do sono da alma (SI 6.5; 13.3; 115.17; 146.3,4; Ec 9.5,6; Mt 9.24; Jo 11.11-14; At 7.60; 1 Co 15.51; 1 Ts 4.13,14) tratam do corpo morto conforme ele parece aos olhos das pessoas vivas. Não tratam do que acontece com a pessoa depois de morrer: se vai para o inferno ou passa a estar com o Senhor.

37. Alois Winklhofer, *The Coming of His Kingdom: A Theology of the Last Things,* trad. A. V. Littledale (Herder, Montreal: Palm Publishers, 1962), 114.

38. Alguns católicos romanos reconhecem não haver apoio bíblico para o purgatório, mas dizem que nada há na Bíblia que contrarie essa doutrina. Zachary Hayes, "The Purgatorial View", *Four Views on Hell,* William Crockett, ed. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 107.

39. Jacques Le Goff, *Birth of Purgatory,* trad. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 3, 41, 61. O Concílio de Trento nada disse a respeito da natureza do fogo, da localidade do purgatório; sequer declarou ser ele um lugar. Hayes, "The Purgatorial View", 113.

40. Joseph Pohle, *Eschatology or the Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise.* Versão em inglês por Arthur Preuss (Westport, Conn.: Greenwood Press, Publishers, 1971 reimpresso de 1917), 26, 27.

41. "Não há prova satisfatória de que os médiuns realmente entram em contato com aqueles espíritos... Até mesmo os médiuns mais famosos têm sido flagrados em fraude". Além disso, a bruxa de En-Dor ficou muito surpresa diante da aparição de Samuel. Deus interveio, usando essa ocasião para pronunciar julgamento contra o rei Saul" (1 Sm 28.12). Boettner, *Immortality,* 138, 149. G. W. Butterworth, *Spiritualism and Religion* (Londres: S.P.C.K., 1944), 129.

42. Ver Anne C. Klein, "Buddhism", e Swami Adiswarananda, "Hinduism", *How Different Religions View Death,* 85-108, 157-84.

43. Larry V. Crutchfield, "The Apostle John and Asia Minor as a Source of Premillennialism in the Early Church Fathers", *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (dezembro de 1988), 412, 427.

44. Quanto ao abandono da esperança futura, ver Schwarz, *On the Way,* 175; Berkhof, *Systematic Theology,* 663. Houve uma breve recrudescência da expectativa do fim do mundo imediatamente antes do ano 1000, devido aos ensinos de alguns pais da Igreja, os quais diziam que a Terra foi criada cerca de 5.000 a.C, e à idéia em Barnabé (15.4) de que, ao final de seis mil anos, após a criação, haveria um repouso sabático. Cf. William Manson, G. W. H. Lampe, T. F. Torrance, W. A. Whitehouse, *Eschatology* (Edimburgo: Oliver and Boyd Ltd., 1953), 31. Para a Idade Media, ver R. P. C. Hanson, *The Attractiveness of God: Essays in Christian Doctrine* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1973), 194.

    Manson, Lampe, Torrance, Whitehouse, *Eschatology,* 37. Stephen Travis, *The Jesus Hope* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Pres, 1974), 54. Berkhof, *Systematic Theology,* 663. Um exemplo importante de um Milênio futuro é o de Joaquim de Flóris, Calábria (morreu em 1202). Ver Le Goff, *The Birth of Purgatory,* 83.

46. Manson, *Eschatology,* 38; Berkhof, *Systematic Theology,* 663.

47. Wilber B. Wallis, "Eschatology and Social Concern", *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (março de 1981), 5. Bryan W. Ball, *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660,* vol. 12, *Studies in the History of Christian Thought,* ed. Heiko A. Oberman (Leiden: E. J. Brill, 1975), 1-4, 19-23.

48. Wallis, *Eschatology,* 4, 5.

49. Craig A. Blaising, "Introduction" 13-36, *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition,* Craig A. Blaising e Darrell L. Bock, eds. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 16-22. Thomas N. Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach,* vol. 1 (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985), 110.

50. Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith,* trad. G. W. Bromiley, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974), 125.

51. J. H. Leckie, *The World to Come and Final Destiny, 2-* ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1922), 42. Contra Bultmann, ver a defesa da história linear de Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History,* trad. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1964), 96, 105. Ver também James Barr, *Biblical Words for Time,* 2ª ed. rev. (Naperville, 111.: Alec R. Allenson, 1969), 12-180, para críticas aos exageros de Cullmann. Bultmann tratava a escatologia como "mitológica" e considerava obsoleto e inaceitável o milagroso. Ver comentários de Emil Brunner, *Eternal Hope,* trad. Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 214. Ver também Erickson, *Christian Theology,* 1159.

52. Zachary Hayes, *What Are They Saying About the End of the World/* (Nova York: Paulist Press, 1983), 7. Carl E. Braaten, *Eschatology and Ethics* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1974), 15, 16. Hendrikus Berkhof, *Weih*

    Founded Hope (Richmond: John Knox Press, 1969), 12. Finger declara que "o 'enxerto' de Israel é outra indicação" de que a teoria existencial da nossa esperança futura não é bíblica. Finger, *Christian Theology,* vol. 1, 170. Numa carta ao Dr. George Beasley-Murrey, Dodd reconhece que Jesus pode ter empregado linguagem apocalíptica, mas "certamente num sentido simbólico". George Raymond Beasley-Murray, *Jesus and the Future: An Examinationm of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory* (Londres: Macmillan & Co. Ltd, 1954), 100.1. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (Londres: Theological Students' Fellowship, 1973), 13. J. E. Fison, *The Christian Hope: The Presence and the Parousia* (Londres: Longmans, Green and Co, 1954), ix-x. Dodd repudia a *parousia,* desfaz dos elementos apocalípticos no Novo Testamento, ao atribuir-lhes influência judaica, e introduz "um conceito platônico do tempo" que não tem lugar para Deus, Cristo e o Espírito Santo agirem numa era futura. Para uma avaliação crítica da teologia de Dodd, ver Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology,* 54-60, e Clayton Sullivan, *Rethinking Realized Eschatology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), vii, 4, 34-70. Ver também Marshall, *Eschatology and the Parables,* 13, 14; Hanson, The *Attractiveness of God,* 190.

53. Jurgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology,* trad. James W. Leitch (Nova York: Harper & Row Publishers, 1967), 16. Koch indica que Moltmann faz separação entre essa esperança e a história, e "acaba separando totalmente a salvação da criação". Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* trad. Margaret Kohl (Naperville: III: Alec R. Allenson, Inc., [1972?]), 107-8. Randall E. Otto, "God and History in Jurgen Moltmann" *Journal of the Evangelical Theological Society* 35:3 (setembro de 1992), 375-88, também indica que Moltmann nega o sobrenatural, não considera a história bíblica como história formal e nega o conceito bíblico do cumprimento da esperança que a Bíblia oferece. Além disso, impõe à Bíblia "um conceito de história que se deriva do marxismo revisionista" (379, 384).

54- Finger, *Christian Theology,* vol. 1, 74-77; Hayes, *What Are They Saying,* 10-11; Schwarz, *On the Way to the Future,* 107.

55. "Hb 9.28 é decisivo contra" a ideia de que a *parousia* possa ser dissipada pela espiritualização até ser a mera presença contínua de Jesus com os seus amados em todo tempo". Bernard Ramm, "A Philosophy of Christian Eschatology", *Last Things,* H. Leo Eddleman, ed. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969), 2042.

56. Ver p. 632.

57. Hobart E. Freeman, *Exploring Biblical Theology* (Warsaw, Ind.: Faith Ministries and Publications, sem data), 298, 299.

58. Do latim *praeter* ("passado").

59. Do latim *idea,* que não se refere a valores (isto é, ideais) mas a imagens mentais.

60. Stanley M. Horton, *A Vitória Final,* trad. Cláudio Rogério (Rio de Janeiro, CPAD, 1995).

61. Michael Kalafian, *The Prophecy of the Seventy Weeks of the Book of Daniel* (Lanham, Md.: University Press of America, Inc., 1991), 227. Ver o livro inteiro para explicações pormenorizadas das interpretações pré-milenista, amilenista e da alta crítica dessa profecia.

62. Do latim *mille* ("mil") e *annus* ("ano").

63. O prefixo "a" significa "nenhum".

64. Anthony A. Hoekma, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 235.

65. Williams, *Systematic Theology,* vol. 3, 224, 233.

66. Os pós-milenistas em geral (bem como os amilenistas) entendem que a prisão de Satanás (Ap 20.3) significa que ele estará incapacitado para impedir que o Evangelho seja proclamado com poder. Mas Satanás fica trancado no abismo e impotente, não somente contra os cristãos, mas também contra as nações - todos os povos da Terra. Ver Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology,* vol. 2 (Nova York: Harper & Row, Publishers, 1979), 195.

67. Os que não são preteristas são historicistas e dizem que a Igreja está, e sempre tem estado, na Tribulação. Ver John F. Walvoord, *The Rapture Question* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1972), 41.

68. Isso foi proclamado num sermão pelo Dr. E. Stanley Jones, em Gordon College, 1944, onde estive presente.

69. Earl Paulk, *Satan Unmasked* (Atlanta: K Dimension Publishers, 1984), 254, 264. Michael G. Moriarty, *The New Charismatics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 93. Ver também Earl Paulk, *The Wounded Body of Christ* (Decatur, Ga.: K Dimension Publishers, 1985), 140.

70. Pauline G. MacPherson, *Can the Elect Be Deceived:'* (Denver: Bold Truth Press, 1986), 46. Ver também David Chilton, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion* (Fort Worth: Dominion Press, 1985), 53; Earl Paulk, *The Great Escape Theory* (Decatur, Ga.: Chapel Hill Harvester Church, sem data). David Chilton, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion* (Tyler, Tex.: Reconstruction Press, 1985), 224. Gary DeMar e Peter Leithart, *The Reduction of Christianity* (Fort Worth: Dominion Press, 1988), 213. Quanto ao

propósito de Deus para Israel, ver Dt 4.27-31; Is 2.2,3; 14.1-3; Jr 23.5,6; 32.37-42; Ez 36.22-32; 39.25-29; Am 9.11-15; Sf 3.14,15; Zc 8.7,8,13-15; Rm 11.15,25-27.

71. Wayne House e Thomas Ice, *Dominion Theology: Blessing or Curse?* (Portland, Oreg.: Multnomah Press, 1988), 390.

72. O mesmo verbo é usado no tocante ao menino que foi "arrebatado" a Deus e ao seu trono (Ap 12.5). É também usado quando Paulo é "arrebatado" ao terceiro céu, ao Paraíso (2 Co 12.2,4) e a respeito do Espírito, que "arrebatou Filipe" (At 8.39). Além de no sentido de remoção sobrenatural, o verbo é usado também no caso de um lobo arrebatando as ovelhas (Jo 10.12), do maligno, que arrebata a Palavra (Mt 13.19), e da ordem dada pelo oficial romano a seus soldados, para "arrebatarem" Paulo das mãos dos judeus (At 23.10). Tomados em conjunto, tem-se que a palavra envolve "arrancar para longe" com poder.

73. "Arrebatamento" provém do latim *raptus,* particípio passado de *rapere* ("agarrar"), e tem o significado original de ser arrebatado e levado embora. Logo, "o arrebatamento" é uma designação apropriada: seremos "arrebatados juntamente... para o encontro com o Senhor nos ares".

74. Ver o sentido da palavra na parábola das dez virgens (Mt 25.1-10) e quando Paulo é acolhido durante a caminhada para Roma, pelos cristãos de lá, que o escoltaram até a cidade (At 28.15). Ver também Políbio, 18.48.4 (século II a.C), ed. Th. Buttner-Wobst, 1882-1904.

75. Thoraf Gilbarant, ed. The Complete Biblical Library, vol. 15 (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library, 1991), 101, 102. *Epiphaneia* ("aparecimento") e *apokalupsis ("re'* velação", "desvendamento"), também são usadas a respeito da volta de Cristo. As três palavras podem ser usadas de modo intercambiável para a vinda de Cristo a buscar o seu povo (cf. 1 Co 1.7; 1 Ts 2.19; 1 Tm 6.14), bem como para a vinda em chama de fogo, no fim da Tribulação (cf. 1 Ts 3.13; 2 Ts 1.7; 2.8; 1 Pe 1.7).

76. Para uma perspectiva amilenista, ver Anthony A. Hoekma, *Bible and the Future,* 255, e Philip E. Hughes, *The Book of the Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), 204, 219. Para uma opinião pós-milenista, ver Augustus H. Strong, *Outlines of Systematic Theology* (Philadelphia: The Judson Press, 1908), 263, 267.

77. Henry Alford, "Prolegomena", *The Greek Testament,* 3ª ed, vol. 4 (Londres: Rivingtons, 1866), 246, 247.

78. J. Rodman Williams, *Renewal Theology,* vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 378.

79. Cf. Buswell, *A Systematic Theology,* vol. 2, 398, 431, 444, 450, 456, 458, 459; Martin J. Rosenthal, *The Prewrath Rapture of the Church* (Orlando, Fla.: Zions Hope, 1989); e Horton, *A Vitória Final.*

80. Glen Menzies e Gordon L. Anderson, "D. W. Kerr and Eschatological Diversity in the Assemblies of God", *Paraclete* 27 (inverno de 1993), 846.

81. Ver Walvoord, *The Rapture Question,* 105-25.

82. Stanley M. Horton, *Welcome Back Jesus* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1967), 33.

83. Ver p. 637.

84. Assembleias de Deus: *Where We Stand* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990), 129.

85. Alguns acusam os pré-tribulacionistas de serem escapistas. Mas essa doutrina é prática, e sua ênfase na iminência mantém diante de nós o pensamento da volta do Senhor e encoraja o testemunho e as missões, bem como uma vida de santidade. Cf. James Montgomery Boice, *Foundations of the Christian Faith* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986), 707, 708.

86. 1 Macabeus 1.47,54,59; 2 Macabeus 6.2.

87. Gr. *apostasia,* que pode significar uma rebelião espiritual, porém se refere mais comumente a uma rebelião militar, possivelmente uma guerra mundial ou o cumprimento de Ezequiel 38 e 39.

88. Muitos manuscritos antigos, bem como alguns pais da Igreja, como Tertuliano, escrevem "o homem [gr. *anthrõpos,* um ser humano] do pecado", mas isso não muda essencialmente o significado. Ele se colocará acima das leis e tornará suprema a sua vontade, como ditador absoluto.

89. Cf. Mt 24-22, onde, segundo o plano de Deus, aqueles dias foram encurtados (mas não para menos que os três anos e meio da segunda metade da Tribulação).

90. Cf. Mt 20.28, onde Jesus veio "dar sua vida como resgate *anti* [no lugar de] muitos".

91. Os pós-tribulacionistas usualmente afirmam que os que acreditam no arrebatamento pré-tribulacionista sofrerão uma desilusão tão grande ao terem de enfrentar o Anticristo, que apostatarão e serão enganados por ele. Ver Williams, *Renewal Theology,* vol. 3, 381. No entanto, somente aqueles que "não receberam o amor da verdade para se salvar" serão enganados pelo Anticristo (2 Ts 2.10). Nenhuma pessoa salva será enganada pelo Anticristo.

92. Horton, *A Vitória Final.*

93. Ibid.

94. Ibid.

95. Verp. 641.

96. A sêxtupla repetição dos mil anos enfatiza e sugere que o período deve ser entendido literalmente. SI 2.8; 24.7,8; Is 9.7; 11.6-10; 35.1,2; 61.3; Jr 23.5,6; Ez 40 - 48; Dn 2.44; Os 1.10; 3.5; Am 9.11-15; Mq 4.1-8; Zc 8.1-9; Mt 19.28; At 15.16-18; Ap 2.25-28; 11.15.

97. No Milênio, segundo a expressão de Bruce Ware, "Israel e a Igreja são, de fato, um só povo de Deus... um só, pela fé em Cristo e pela mútua participação no Espírito, porém distintos entre si porque Deus ainda restaurará Israel como nação à sua terra... [debaixo] de uma única nova aliança". "The New Covenant and the People(s) of God", 68-97 em Blaising, *Dispensationalism,* 97.

98. SI 96T11-13; 98.7-9; Is 14.7,8; 35.1,2,6-7; 51.3; 55.12,13; Km 8.18-23.

99. Os santos do Antigo Testamento serão incluídos na colheita principal (Is 26.19-21; Ez 37.12-14; Dn 12.2,3).

100. As nações são identificadas aqui como "Gogue e Magogue", entretanto a batalha é bem diferente daquela em Ezequiel 38 e 39. Talvez esteja sendo feita uma comparação, o que significa que essas pessoas estão agindo como Gogue e Magogue, embora não o sejam realmente.

101. Alguns antigos manuscritos gregos têm *kakos,* palavra mais genérica para "mau", "maligno", "dano", "erro", ao invés de *phaulos.*

102. Gr. *ethnos, ethnê* (plural), tem amplo significado, que abrange qualquer grupo de pessoas. O povo de Deus é um *ethnos* santo (1 Pe-2.9). *Ethnê* era frequentemente empregado no sentido de "gentios".

103. Alguns sustentam que "estes meus irmãos" (v. 40) refere-se ao povo judeu. Mas Jesus chamava constantemente os seus próprios seguidores de irmãos (Mt 12.46-50; 28.10; Mc 3.31-35; Lc 8.19-21; Jo 20.17; Rm 8.29; Hb 2.11). São os "menores destes", o "pequeno rebanho", a quem Ele se agrada em dar o Reino (Lc 12.32).

104. Buswell, *A Systematic Theology,* vol. 2, 422, 423.

105. Os incrédulos não gostam da ideia de tormentos eternos. A maioria das seitas também descartam a ideia. Ver Bloesch, *Essentials of Evangelizai Theology,* vol. 2, 219. Os universalistas dizem que um Deus bom não mandaria ninguém ao inferno. Os unitários dizem que existem tantas qualidades boas nas pessoas, que Deus não mandaria nenhuma delas ao inferno. Os dois grupos desconsideram a santidade e a justiça de Deus. Um bom pai terrestre não daria ao filho um copo de leite com uma dose de cianureto, dizendo: "Esse leite tem qualidades boas demais para você jogá-lo fora". Assim também o nosso Pai Celeste precisa lançar fora aqueles que recusam o único antídoto para o pecado: o sangue de Jesus. Ver Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1957), 112-22. O universalismo é perigoso porque nega "a existência de risco

grave na vida moral". Leckie, *The World to Come,* 286. Haverá graduações na intensidade do castigo (Lc 12.47-48), segundo suas obras (Ap 20.12-13), mas nenhuma limitação quanto à duração. Será eterno. Alguns entendem que "eterno" significa a "duração de uma era", porém no Novo Testamento o termo significa "sem fim". A mesma palavra descreve a vida eterna (Mt 25.46; Jo 3.16) e "o Deus eterno" (Rm 16.26).

106. Heresia espalhada na década de 1920 por Charles H. Pridgeon, *Is Hell Eternal or Will God's Plan Fail?* (Pittsburgh: The Evangelization Society of the Pittsburgh Bible Institute, 1920), que identifica o fogo, em 1 Co 3.15, com o lago de fogo. Sugere que os crentes insuficientemente santos precisarão passar algum tempo no lago de fogo. Sugere, ainda, que o propósito do fogo é a purificação e que por meio dele todos serão salvos, inclusive o diabo e seus demônios. Exclui do contexto a frase "restauração de tudo" (At 3.21) e não reconhece que "tudo" inclui somente as coisas faladas pelos santos profetas de Deus. É difícil ver qual a utilidade da cruz se o logo de fogo pode oferecer outro meio de salvação.

107. Uma pessoa sem fé não pode desfrutar da vida eterna em Cristo, assim como um peixe, que não tem pulmões, não pode viver na terra seca. Ver T. A. Kantonen, *The Christian Hope* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1954), 107. Como consequência, não há esperança da salvação universal final.

108. Erickson, *Christian Theology,* 1235.

109. Os aniquilacionistas ensinam que depois de um breve período Deus causará uma cessação total da sua existência. Alguns dizem que o homem foi criado moral, e que a imortalidade é conquistada como uma recompensa da parte de Deus. Outros dizem que o homem foi criado imortal, mas que Deus, pela sua ação, o priva da imortalidade. Haveria pouca razão para o fogo ser "inapagável" em qualquer desses casos. Boettne, *Immortality,* 117-19; Clark H. Pinnock, "The Conditional View" em *Four Views on Hell,* 135-66. Ver também Stephen H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Christ* (Grand Rapids: Win. B. Eerdmans, 1982), 198.

110. Gr. *naos* ("santuário").

111. David L. Turner, "The New Jerusalem in Revelation 21.1-22.5: Consummation of a Biblical Continuum", em Blaising, *Dispensationalism,* 273. Alguns conservadores, "como Joseph Seiss, William Kelly, Walter Scott, J. N. Darby, A. C. Gaebelein e até mesmo G. R. Beasley-Murray" sustentam que "Ap 21.1-8 refere-se ao estado eterno, ao passo que 21.9 - 22.5" refere-se ao Milênio. No entanto, é melhor entender que o texto inteiro refere-se ao estado eterno. Como a cidade é identificada com "a esposa, a mulher do Cordeiro" (Ap 21.9,10), alguns acreditam que seja um símbolo da Igreja, e não uma cidade literal. Mesmo assim, na Bíblia, uma cidade é freqüentemente identificada com seus habitantes, assim como fez Jesus quando chorou sobre Jerusalém (Mt 23.37).

112. Horton, *A Vitória Final.* Ver também Carl B. Hoch, Jr, "The New Man of Ephesians 2", Blaising, *Dispensationalism,* 113.

113. Turner, "The New Jerusalém", Blaising: *Dispensationalism,* 276.

114- Is 65.17 profetiza que Deus criará novos céus e nova terra. Assim, o v. 18 é um forte contraste e chama a atenção ao fato de que a Jerusalém presente também terá o seu cumprimento (ou seja: no Milênio). Então os vv. 19-25 passam a descrever as condições milenares, que não se encaixam de modo algum na Nova Jerusalém descrita no Apocalipse.

115. Alguns entendem que "se desfarão" (gr. *luthêsetai, 2* Pe 3.10), na frase "ardendo, se desfarão", significa ser "solto", "desfeito", "rompido", e a fazem aludir a uma renovação da superfície da Terra. No entanto, 2 Pe 3.12 emprega uma palavra diferente, *têketai,* no sentido de fundir-se, e esta somente pode significar Vderreter-se" ou "dissolver-se", assim como *luthêsetai* também pode significar "derreter-se" ou "dissolver-se".

116. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* 2ª ed, trad. William Arndt e Wilbur Gingrich, rev. e aumentado por F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 394. Mesmos autores, *Léxico do N.T. Grego/Português,* trad. Júlio P. T. Zabatiero, rev. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 2ª ed., 1996).

117. Aqueles que sustentam uma purificação da Terra presente comparam o fogo ao dilúvio de Noé, que "purificou" a velha Terra. Turner, "The New Jerusalém", 274.

118. BloeschTTssen*tials of Evangelical Theology,* vol. 2, 228. Ver Hb 12.22-24.

Glossário

Abba. Palavra aramaica que significa "o pai" ou "ó Pai!"

Abominação da desolação. Refere-se àquilo que causa a poluição do que é santo (Dn 9.27; 11.31; 12.11; Mt 24.15; Mc 13.14). Pode referir-se tanto à destruição do Templo (70 d.C.) quanto à da imagem do Anticristo
(Ap 13.14,15; 19.11-21).

Adocianismo. Doutrina falsa do século VIII. Ensinava que Jesus foi adotado (possivelmente no seu batismo) pelo Pai e (por isso) foi incorporado à Deidade, sendo, portanto, negada a existência eterna de Cristo e sua encarnação.

Albigenses. Seita francesa que alegava receber o batismo no
Espírito Santo mediante a imposição das mãos. Viviam segundo regras severas e queriam ver aprofundada a vida espiritual do povo comum. A seita foi suprimida pela Igreja Romana.

Alegoria. Forma de interpretar as Escrituras por meio de um sentido mais profundo ou "espiritual" existente por detrás do significado literal.

Alta crítica. Análise literária e histórica dos livros da Bíblia.

Amilenismo. Conceito segundo o qual não haverá nenhum reino futuro de Cristo na Terra. Alguns espiritualizam o Milênio e dizem que ele representa o reino atual de Cristo no Céu durante a totalidade da era da Igreja. Negam que Apocalipse 20 refira-se a um período literal de mil anos.

Ancião de Dias. Um título de Deus Pai que indica sua sabedoria (Dn 7.9,13,22).

Angelologia. O estudo da natureza e obra dos anjos.

Animismo. Crença pagã de que as árvores, pedras e outros objetos naturais são habitados por espíritos.

Anticristo. Falso Cristo que aparecerá no fim desta era. Ele se tornará um ditador mundial e exigirá adoração.

Antissobrenaturalismo. Nega a existência e realidade do sobrenatural. Procura explicar tudo em termos de leis naturais.

Antropodicéia. A "justificação da humanidade". Tentativa de vindicar a humanidade em conexão com o problema do mal.

Antropologia. Em teologia, representa o conceito bíblico dos seres humanos, inclusive nossa criação, o pecado e nosso relacionamento com Deus.

Apocalíptica. Do grego *apocalupsis* ("revelação", "desvendamento"). Literatura que emprega rico simbolismo para descrever o Reino de Deus vindouro e os eventos que o prenunciam. As visões de Daniel e do Apocalipse são exemplos.

Apolinarianismo. Apolinário (morreu c. de 390 d.C.) ensinava que Jesus tinha corpo e alma humanos mas que a deidade, ou o Logos ("Verbo", Jo 1.1), tomou o lugar do espírito, ou

mente, dentro dEle. Apolinário'não considerava Jesus plenamente humano, nem plenamente divino.

Apologética. A defesa da fé cristã, usualmente segundo princípios intelectuais.

Apóstolo. Um "mensageiro". Dois grupos deles são mencionados no Novo Testamento. Os Doze, especialmente treinados e comissionados por Jesus para serem testemunhas primárias de sua ressurreição e de seus ensinos e para disseminar o Evangelho. Julgarão (governarão) as 12 tribos de Israel no reino milenar (Lc 22.30). A palavra também é aplicada a outros diretamente comissionados por Cristo, inclusive Paulo, Barnabé, Andrônico, Júnia e Tiago, irmão do Senhor.

Arianismo. Ário, em 319 d.C, aproximadamente, começou a ensinar que Jesus Cristo é um espírito criado por Deus antes de Ele criar o Universo e que Cristo não compartilha a essência, ou substância, de Deus, mas possui uma essência semelhante.

Arminianismo. Jacobus Armínio (1560-1609) ensinou, na "Remonstrância", que todos quantos crêem em Cristo são eternamente eleitos por Deus; que Cristo morreu por todos; que todo crente é regenerado pelo Espírito Santo; e que é possível cair da graça e perder-se para sempre.

Arqueologia. Estudo científico dos remanescentes de uma cultura e de um povo. Envolve a escavação desses restos.

Arrependimento. Do grego *metanoia* ("mudança de mente"). Mudança das atitudes básicas para com Deus e Cristo, que envolve voltar-se do pecado e buscar o Reino de Deus e sua justiça.

Artigos de Remonstrância. Ver "Arminianismo".

Ateísmo. A negação da existência de Deus ou de algum deus.

Autógrafos. Os manuscritos (escritos a mão) originais produzidos pelos autores humanos das Escrituras. Provavelmente, tanto circularam e tantas vezes foram copiados que se desfizeram. Não se tem notícia da existência de nenhum deles hoje em dia. Existem, porém, algumas cópias muito antigas.

Baixa crítica. Análise dos textos e manuscritos da Bíblia com a intenção de determinar o significado exato dos autógrafos originais.

Blasfêmia. Calúnia; linguagem ofensiva que infama ou lesa a reputação das pessoas, especialmente quando é proferida contra Deus, Jesus Cristo ou o Espírito Santo.

Calvinismo. Os ensinos de João Calvino (1509-64), especialmente conforme desenvolvidos no Sínodo de Dort (1618-19), que enfatizam a depravação total, a eleição divina incondicional, a expiação limitada aos eleitos, a graça irresistível e a perseverança na graça. As igrejas reformadas são calvinistas.

Cânon. Do grego *kanõn* ("uma vara reta"). Veio a significar uma regra ou padrão e, posteriormente, a lista de livros aceitos pela Igreja como a totalidade das Escrituras inspiradas pelo Espírito Santo, ou seja, os 66 livros da Bíblia.

Cânon fechado. O fato de que nenhum outro livro pode ser acrescentado aos 66 livros da Bíblia.

Carismas. Provém da palavra grega *charismata*, que significa "dons gratuitos, livremente concedidos". Refere-se aos dons do Espírito Santo (Rm 12.6; 1 Co 12. 4,9,28,30,31).

Carismático. Quem possui um ou mais dos dons do Espírito Santo. Adjetivo frequentemente aplicado a todos os que enfatizam a Pessoa e a obra do Espírito e a disponibilidade e utilidade dos dons hoje.

Carma. No hinduísmo e no budismo, força que resulta das ações da pessoa e determina o destino da alma na próxima vida da pessoa.

Cluníacos. Membros de um movimento de reforma dos séculos X a XII centralizado na Abadia de Cluny, no vale do Ródano, França. Incluíam, também, uns dez mil monges da Inglaterra.

Comunhão aberta. Disposição de servir a Ceia do Senhor a todos os crentes, independente de serem membros daquela igreja local.

Comunhão fechada. Ensino de que somente membros de uma determinada igreja local podem participar da Ceia do Senhor.

Consagrado. Separado para o uso ou serviço do Senhor. Também significa uma vida cristã mais plena e profun-dar-de total dedicação a Deus.

Consubstanciação. O ensino de que o corpo de Cristo está espiritualmente unido ao pão, e o sangue de Cristo, ao vinho, na Ceia do Senhor.

Consubstancialidade. O compartilhamento de uma só existência ou substância divina pelo Pai, Filho e Espírito Santo.

Corão. O livro sagrado do islamismo.

Cosmogonia. Qualquer teoria das origens do universo físico.

Credo (confissão). Declaração que resume os ensinos principais da Bíblia, os quais devem ser cridos pelos cristãos.

Credo dos Apóstolos. Uma declaração de fé, não propriamente da parte dos apóstolos, mas da Igreja Romana. Trata do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Credo Niceno. O Concílio de Nicéia (325 d.C.) produziu um credo que foi revisado no Concílio de Constantinopla (381 d.C.) A versão revisada continua sendo recitada em muitas igrejas como uma confissão de fé.

Criacionismo fiat. Criação mediante a ordem direta de Deus.

Criacionismo progressivo. É a ideia de que Deus criou mediante atos criativos distintos entre si, havendo períodos consideráveis de tempo entre eles, ou que se sobrepunham parcialmente entre si, também por longo tempo.

Cristologia. Do grego *Chrístos* ("Ungido") e *logos* ("palavra", "ensino", "mensagem"). O estudo a respeito do que a Bíblia ensina sobre a Pessoa, ministério e obra de Jesus Cristo.

Crítica da redação. Trata os escritores dos Evangelhos como autores e teólogos (ao invés de meros colecionadores de tradições, conforme alega a crítica de forma), procurando determinar como e por que usaram as informações que tinham à sua disposição.

Crítica textual. Análise de variações nas palavras dos manuscritos da Bíblia em hebraico, aramaico e grego, para determinar o texto exato original. A maioria dessas variações são diferenças mínimas na ortografia ou na ordem das palavras.

Criticismo bíblico. Análise da qualidade literária e histórica da Bíblia. Não se trata de crítica no sentido comum da palavra.

Deidade. O fato de ser Deus; tendo a natureza de Deus.

Diáspora. A dispersão dos judeus em várias nações, que iniciou como castigo divino contra Israel e Judá. Agora refere-se aos judeus que moram fora da Palestina.

Dicotomismo. Teoria segundo a qual a pessoa humana é composta de dois aspectos básicos: o corpo e a alma.

Didaquê. Palavra grega que significa "ensino". O Didaquê, ou *Ensino dos Doze Apóstolos* (escrito por volta de 100 d.C), era um manual da vida cristã e das práticas da Igreja. Alegava-se que tivesse a autoridade dos apóstolos.

Discípulo. "Aprendiz", "estudante". Inclui todos os que desejam aprender de Jesus e obedecer aos seus ensinos.

Dispensacionalismo. Teoria popularizada originalmente por J. N. Darby (1800-82) e divulgada pela *Bíblia de Referências de Scofield.* Divide a atividade de Deus na história em sete

dispensações, enfatiza uma interpretação literal da profecia e sustenta que Deus tem dois planos: um para Israel e outro para a Igreja.

Diteísmo. O ensino de que existem dois deuses ou Deuses.

Docetismo. Do grego *Dokeõ* ("parecer", "ter a aparência"). Ensina que Jesus era Deus, mas que só parecia ser um, homem e não morreu realmente na cruz. Uma forma de gnosticismo.

Dogma. Crença ou doutrina mantida como verdade.

Dominicanos. Ordem católica romana fundada por Dominico, em 1215. Enfatizavam tanto o estudo quanto a conversão de outras pessoas à Igreja Católica Romana.

Dualismo. Ensina que o bem e o mal são realidades fundamentais no Universo. Inclui também o ensino de que os seres humanos são compostos de dois elementos totalmente distintos, não unificados.

Ebionismo. Os ebionitas (que significa "pobres", em hebraico) ensinavam que Jesus era filho de José e Maria, e que se tornou o Filho de Deus quando o Espírito Santo desceu sobre Ele. Enfatizavam também a observância da Lei.

Eclesiologia. O estudo dos ensinos bíblicos a respeito da Igreja e suas práticas.

Ecumênico. Do grego *oikoumenê* ("a Terra habitada"). Refere-se às tentativas modernas de unir entre si várias denominações.

Eisegese. Palavra grega que significa "levar para dentro", "introduzir em". Atribuir ao texto bíblico nossas próprias ideias. Antônimo de exegese.

El Elyon. Termo hebraico que significa "Deus Altíssimo" (Gn 14.18-22).

Elohim. A forma plural da palavra hebraica *'Eloah* ("Deus"). E empregada para os deuses pagãos, anjos, seres espirituais poderosos, e usado para o único Deus verdadeiro - para demonstrar que tudo quanto é Deus está somente nEle.

El Olam. Termo hebraico que significa "O Deus de todo o sempre"; "O Deus Eterno".

El Shaddai. Termo hebraico que significa "Deus Onipotente".

Encarnação. O ato mediante o qual o Filho eterno de Deus tornou-se um ser humano sem abrir mão de sua deidade.

Epistemologia. O estudo do conhecimento humano ou de como a mente alcança e usa o conhecimento a fim de determinar a verdade.

Era da Igreja. Período entre a ressurreição de Cristo e a sua segunda vinda.

Era patrística. Do latim *patres* ("pais"). Os sete primeiros séculos da história eclesiástica.

Eunuco. Homem fisicamente castrado.

Eutiquianismo. O ensino de Êutiques (c. de 375 d.C. - c. de 454). Segundo ele, a natureza humana de Jesus foi absorvida pela divina, de modo que Ele tinha uma só natureza.

Evangelicalismo. Afirma a inspiração, a autoridade da Bíblia e a veracidade dos seus ensinos; enfatiza a necessidade da conversão pessoal e da regeneração pelo Espírito Santo.

Exegese. Do grego *exêgêsis* ("explicação", "interpretação"). Processo de explicar um texto bíblico empregando as regras da hermenêutica.

Existencialismo. Baseado nos ensinos de S0ren Kierkgaard (1813-55). Enfatiza a subjetividade e busca a verdade através da experiência (especialmente da ansiedade, temor e angústia) do indivíduo mais que na objetividade científica.

Ex nihilo. Expressão latina que significa "a partir do nada". Refere-se à obra de Deus na criação.

Expiação. Do hebraico *kippurim.* "O ato de reconciliação" com Deus, cobrindo o pecado com o sangue de um substituto, de modo a não ser necessário nenhum castigo (gr. *katallagê* — "reconciliação").

Falso profeta. Muitos falsos profetas apareceram nos tempos bíblicos, e seu número será aumentado nos últimos dias. O derradeiro falso profeta acompanhará o Anticristo (Ap 16.13; cf. 13.12).

Fariseu. "Um separatista". Membro de um partido rigoroso que veio a existir um século ou mais antes de Cristo. Os fariseus observavam a letra da lei escrita de Moisés e acrescentavam tradições orais que, segundo alegavam, haviam sido dadas a Moisés.

Fé. Crença em Deus e em Cristo, expressa na mais sincera obediência confiante. A fé bíblica é sempre algo mais que crer que algo seja certo. Sempre tem Deus e Cristo como seu objeto.

Federalismo. A teologia da aliança, ou calvinismo maduro, conforme foi desenvolvido no século XVII.

Filiação. Do latim *filius* ("filho".) O relacionamento entre Deus Pai e Deus Filho dentro da Deidade eterna. ,

Filologia. Estudo das línguas conforme é usada na literatura e como meio de transmitir a cultura.

Franciscanos. Ordem católica romana fundada por Francisco de Assis em 1209. Começaram como pregadores nas ruas.

Gênero. Um tipo ou forma de literatura, tal como a prosa, a poesia, a narrativa, o discurso, a lamentação, um hino, uma visão, um ditado sapiencial, etc.

Glossolalia. Do grego *glõssa* ("língua") e *Mia* ("fala"). O dom de falar em outras línguas, concedido pelo Espírito Santo.

Gnosticismo. Doutrina que teve seu início no século II, segundo a qual a salvação vem através de conhecimentos especiais superiores. Alguns gnósticos ensinavam que a matéria física é má. A maioria negava a humanidade de Cristo.

Governo congregacional. Governo da igreja pelos membros, que possuem direitos iguais.

Governo episcopal. Governo eclesiástico cuja autoridade se concentra no bispo.

Governo presbiteriano. O governo eclesiástico dirigido por presbíteros (ou anciãos), que incluem os presbíteros pregadores (pastores) e os presbíteros governantes (que auxiliam o pastor).

Graça. "Favor imerecido". As riquezas divinas à nossa disposição mediante o sacrifício de Cristo. A generosidade de Deus à humanidade.

Grande Despertamento. Reavivamento norte-americano no período de 1725-60.

Hades. A mitologia grega dava esse nome a um deus macabro e a um outro mundo de trevas, habitado pelos espíritos dos mortos. No Novo Testamento, a palavra traduz o hebraico *she'ol,* e é sempre um lugar de agonia (Lc 16.23,24).

Hamartiologia. Do grego *hamartia* ("pecado"). O estudo da causa, natureza e resultados do pecado.

Helenístico. Relacionado às ideias e práticas da cultura grega, conforme se desenvolveu no Império Romano.

Henoteísmo. A adoração de um só deus sem negar a existência de outros deuses.

Heresia. Opinião ou modo de pensar que contradiz os ensinos da Bíblia.

Hermenêutica. Do grego *hermêneuõ* ("explicar", "interpretar"). Teoria do entendimento do significado de um trecho bíblico, incluindo a análise do texto, sua intenção, seu contexto e os costumes e a cultura do autor humano.

Homoousia hemin. Termo grego que significa "da mesma natureza ou essência que nós".

Hypostasis. Termo grego que significa "existência real". Usado para indicar Pessoas no único Ser ou essência do Deus trino e uno.

Iluminação. Obra do Espírito Santo que nos leva a entender as verdades da Bíblia.

Iluminismo. Período que iniciou no século XVIII, quando os filósofos diziam que a verdade podia ser encontrada somente através da razão, da observação e da experiência. Eles rejeitavam a revelação sobrenatural e encorajavam o secularismo.

Inerrância. A verdade sem o mínimo erro, de nenhum tipo.

Infalibilidade. A impossibilidade de a Bíblia errar.

Inspiração plenária verbal. A plena inspiração das Escrituras, até mesmo das próprias palavras (dos autógrafos).

Judaico-cristão. Refere-se aos valores que os judeus e os cristãos defendem em comum.

Judaísmo. Religião (e cultura) que se desenvolveu a partir do farisaísmo entre os judeus após a destruição do Templo (70 d.C.j). Existe sob várias formas hoje.

Justificação. O ato de Deus em aceitar uma pessoa como justa aos seus olhos. Deus perdoa os pecadores que aceitam Cristo e trata-os como inculpados - como se nunca tivessem pecado.

Kenosis. Da palavra grega *kenõsis,* que significa "esvaziamento". O auto-esvaziamento de Cristo (Fp 2.7) quando Ele se tornou homem e esvaziou-se das expressões externas da sua glória.

Keswick. Refere-se a reuniões de evangélicos, originalmente em Keswick, Inglaterra, visando estudos bíblicos e a busca de uma vida espiritual mais profunda, ou o viver vitorioso.

Liberalismo. Movimento que nega o sobrenatural e redefine os ensinos e práticas cristãos conforme as filosofias humanas contemporâneas. Também chamado modernismo.

Limbo. Do latim *limbus* ("fronteira"). Segundo a teologia católica romana, o estado permanente das criancinhas que morrem sem terem sido batizadas. Não são pessoalmente culpadas, de modo que não vão para o inferno, mas, por causa do pecado original, não podem ir para o Céu.

Macroevolução. Teoria da evolução de todas as coisas viventes a partir de uma célula viva original.

Manuscritos. Livros escritos a mão. Antes de 100 d.C, tinham a forma de rolos. A partir de então passaram a ser livros encadernados.

Maranata. Palavra aramaica que significa "nosso Senhor vem" (1 Co 16.22).

Messias. Forma da palavra hebraica *Mashiach* ("ungido").

Microevolução. Mudanças pequenas dentro do desenvolvimento das espécies criadas por Deus. Decerto Deus fez provisão para essas mudanças na sua criação. A maioria delas, no entanto, apresentam deterioração, devido à Queda.

Midraxe. Palavra hebraica que significa "explicação". Modo judaico de explicar o significado que supostamente subjaz aos textos bíblicos.

Milênio. Palavra latina que significa "mil anos". Usada para referir-se ao reino futuro de Cristo sobre a Terra.

Missa. Nome católico romano da Ceia do Senhor.

Modalismo. 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.

Monarquianismo. Movimento dos séculos II e III que ressaltava a unidade e a unicidade de Deus. Alguns consideravam Jesus um mero homem. Outros ensinavam uma forma de modalismo.

Monarquianismo dinâmico. Doutrina divulgada nos séculos II e III. 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.

Monasticismo. Segregação do mundo secular a fim de viver uma vida de abnegação, serviço, oração e obediência.

Monismo. Considera a pessoa humana como unidade radical, um ser que não é composto de partes separáveis entre si, tais como corpo, alma e espírito.

Monoteísmo. Adoração de um só Deus.

Morávios. Membros de uma igreja que foi resultado de um reavivamento iniciado em 1722, em Herrnhut, propriedade do conde Zinzendorf, na Saxônia.

Narrativa. Relato de eventos, especialmente à medida em que avançam na ação. Alguns procuram uma trama, com acúmulo de fatos e liberação da tensão.

Narrativa histórica. Uma narrativa reconhecida como fato.

Neo-ortodoxia. Teologia associada especialmente a Karl Barth (1886-1968). Para a interpretação da Bíblia, aceita os métodos críticos destrutivos dos liberais, mas ensina as doutrinas principais da Reforma e acredita que Deus fala às pessoas através das Escrituras (embora sustente que as Escrituras não são inerrantes).

Neoplatonismo. Os ensinos de Platão modificados por Plotino (205-70 d.C.) e outros. Concebia o mundo como uma emanação da Deidade e pensava que a alma pudesse ser reunida com aquela nas experiências extáticas.

Neo-universalismo. Tendência entre alguns evangélicos de ver a possibilidade da salvação final de todos os seres humanos, devido ao amor e graça extravagantes de Deus.

Nestorianismo. Ensino de Nestório, bispo de Constantinopla (428-). Diz que Jesus possuía dentro de si duas pessoas, bem como duas naturezas. Os nestorianos agora se chamam de cristãos assírios.

Onipotente. "Todo-poderoso".

Onisciente. "Tendo todo o conhecimento".

Ontológico. Relacionado à existência.

Ordenança. Prática determinada por Jesus Cristo e continuada como memorial, em obediência a Ele. As duas ordenanças específicas são o batismo nas águas e a Ceia do Senhor.

Ortodoxo. Do grego *orthõs* ("aprumado", "reto", "correto", "certo") e *dokeõ* ("pensar", "crer"). Refere-se aos ensinos e práticas corretos, conforme estabelecidos pela Igreja. Usado pelos evangélicos para referir-se aos ensinos bíblicos corretos. As igrejas orientais assumiram o nome de "ortodoxas" quando a Igreja ocidental (Católica Romana) separou-se delas.

Palestina. Do hebraico *Pelishtim* ("Filisteus"). Termo usado pelo historiador grego Heródoto (século V a.C.) para designar o Sul da Síria, e depois para Canaã, pelos romanos (na forma latina *Palaestina).* Inclui a terra a oeste do Jordão, chamada "Terra Santa", na Idade Média, e abrange várias regiões, inclusive as planícies litorâneas que se estendem numa distância de uns 190 quilômetros ao longo do mar Mediterrâneo desde o Líbano até Gaza, a *Shephelah* ("contrafortes", "campinas"), a parte montanhosa central do país, e o vale do Jordão e do mar Morto (parte do grande "Rift Valley" continua além do mar Vermelho até o Moçambique central).

Panteísmo. Crê que Deus e a natureza, ou o Universo, são idênticos entre si: "Deus é tudo, e tudo é Deus".

Parousia. Palavra grega que significa "presença", "vinda", "chegada". Usada na teologia para descrever a segunda vinda de Cristo, no fim desta era.

Patriarca. Termo grego que significa "pai de uma nação". Aplicado a Abraão (Hb 7.4) e aos 12 filhos de Jacó (At 7.8,9).

Patripassianismo. Doutrina de que Deus Pai sofreu na cruz.

Pecado mortal. Segundo a teologia católica romana, um pecado mortal levará a pessoa a perder o estado de graça e envolverá a perdição eterna se a morte ocorrer antes de ser feita a penitência.

Pecado venial. Na teologia católica romana, um pecado mínimo ou cometido sem plena reflexão ou intenção, que não separa a pessoa da graça e favor de Deus.

Pelagianismo. Pelágio (c. de 354-420 d.C.) ensinava que a vontade humana é a chave para chegar à salvação. Negava o pecado original, afirmando que as pessoas estão livres para fazer o bem ou o mal, que são responsáveis pelos seus atos e recebem graça de conformidade com os seus méritos.

Pentateuco. Os cinco livros de Moisés (Gênesis a Deuteronômio), chamados em hebraico a *Torah* ("instrução").

Pentecostal. Movimento que iniciou em 1901. Enfatiza a restauração do batismo no Espírito Santo com a evidência do falar em outras línguas e a restauração dos dons do Espírito Santo.

Pentecostalismo da unicidade. Movimento que iniciou em 1913. Considera Deus de maneira modalista. Exige um segundo batismo, no nome de Jesus somente.

Período intertestamentário. o período entre Malaquias (c. de 430 a.C) e o nascimento de Jesus.

Perseverança. Continuar firmemente na vida de fé e obediência até a morte.

Pietistas. Membros de um movimento que iniciou no século XVII entre os luteranos alemães. Enfatizavam a experiência religiosa, a comunhão com Deus e as missões.

Pluralismo. Ideia de que vários grupos religiosos devem ter liberdade para funcionar na sociedade, ou que várias interpretações da fé devem ser aceitas e encorajadas dentro da Igreja.

Pneumatologia. O estudo de quem é o Espírito Santo, o que Ele faz e dons que concede.

Polêmica. Defesa vigorosa das verdades cristãs contra os falsos ensinos, tais quais são promovidos pelas seitas.

Politeísmo. A adoração a muitos deuses.

Pós-milenismo. Ensino de que o Milênio é a era da Igreja ou uma extensão dela, onde Cristo governa sem estar fisicamente presente.

Predestinação. A doutrina que diz que Deus escolhe algumas coisas de antemão. Predestinou que Jesus seria a Cabeça da Igreja e que a Igreja seria um Corpo escolhido, o qual Ele glorificará na segunda vinda de Cristo. O calvinismo acredita que Deus predestina indivíduos à salvação. Esta ideia provém da filosofia de Calvino, e não da Bíblia.

Pré-milenismo. Ensina que Jesus voltará pessoalmente no fim da era da Igreja e estabelecerá o seu reino na Terra durante mil anos. Enfatiza a interpretação literal da Bíblia.

Presciência. Conhecimento prévio que Deus tem das coisas e eventos antes de ocorrerem. O calvinismo identifica-o com a predestinação. A teologia do processo interpreta-a no sentido do conhecimento que Deus tem de tudo quanto poderia ocorrer.

Pressuposição. Uma suposição adotada antes de se investigar os fatos.

Princípio da igreja autóctone. Princípio de que as igrejas, uma vez estabelecidas, devem estar sob o controle dos crentes locais.

Propiciação. Forma de expiação que satisfaz a ira de Deus contra o pecado, através do sacrifício de Cristo na cruz.

Prosélito. Termo grego que significa "quem chegou para cá". Um convertido do paganismo ao Judaísmo.

Providência. Os cuidados e orientação da parte de Deus.

Pseudo-epígrafes. Termo grego que significa "escritos com títulos falsos". Escritos judaicos produzidos em épocas próximas dos tempos de Cristo e não incluídos na Septuaginta. Eram atribuídos a pessoas tais como Moisés e Salomão, que não eram seus autores verdadeiros.

Purgatório. Do latim *purgatus* ("purificação"). A esfera onde, segundo acreditam os católicos romanos, as almas dos fiéis são purificadas antes de entrarem no Céu.

Querubins. Seres mencionados pela primeira vez no jardim do Éden (Gn3.24) e descritos em Ezequiel 1.5-14; 10.14.

Qumran. Local que olha para o noroeste do mar Morto, onde vivia uma comunidade judaica desde cerca de 150 a.C. até cerca de 70 d.C. Ali foram achados livros do Antigo Testamento por eles copiados (os *manuscritos do mar Morto).*

Racionalismo. Sistema de pensamento que depende totalmente da razão humana e nega a necessidade da revelação divina.

Reconciliação. Trazer as pessoas a Deus, restaurando a comunhão com Ele.

Redenção. Restauração à comunhão com Deus mediante o pagamento da penalidade dos nossos pecados, que Cristo efetuou na cruz, derramando o seu sangue.

Reencarnação. Segundo esta crença, quando uma pessoa morre, a alma entra num outro corpo (uma criancinha, um animal, um inseto ou até mesmo um deus, segundo o hinduísmo).

Regeneração. Obra do Espírito Santo que dá nova vida ao pecador que se arrepende e crê em Jesus.

Religião. Sistema de crenças e um modo de adorar. O termo também é usado a respeito das tentativas humanas de agradar a Deus ou aos deuses.

Restauracionismo. Ensina haver uma segunda chance de salvação, depois da morte.

Revelação. O desvendamento que Deus faz de si mesmo e de sua vontade.

Revelação especial. Revelação de Deus na Palavra escrita (a Bíblia) e na pessoa de Jesus.

Revelação existencial. Revelação procurada através da própria experiência da pessoa e da sua participação na realidade.

Revelação geral. O que Deus tem deixado saber a respeito de si mesmo e de sua vontade na natureza e na consciência humana (Rm 1.18-20; 2.14,15).

Revelação proposicional. A revelação feita de modo claro, objetivo e específico, usualmente na forma de frases. Deve ser crida.

Sabelianismo. Ensino de Sabélio (século III), segundo o qual Deus é uma só Pessoa que se manifestou em três formas, modos ou manifestações, sucessivamente.

Sacerdotal. Refere-se ao domínio da vida eclesiástica pelo clero ou aos poderes dos sacerdotes como mediadores entre Deus e os seres humanos, frequentemente em relação especial com a missa.

Sacramento. Rito religioso. Os católicos romanos acreditam que graça especial é outorgada através desses ritos.

Saduceus. Rejeitavam as tradições dos fariseus e dedicavam a sua atenção à lei escrita e ao Templo. Nos dias de Jesus, o sumo sacerdote judaico e seus colegas eram saduceus (cf. Mt 16.1,2; 23.23-34; At 23.7,8).

Salvação. Inclui tudo quanto Deus tem feito e ainda fará em favor do crente, ao livrá-lo do poder do pecado e da morte e restaurá-lo à comunhão, além de lhe garantir a ressurreição futura e a plena herança que Ele tem prometido.

Santificação. Obra do Espírito Santo que separa os crentes do pecado e do mal, dedicando-se à adoração e serviço do Senhor. Há um ato inicial de santificação no momento da conversão e um processo contínuo de santificação, à medida que cooperamos com o Espírito Santo na mortificação dos desejos errados.

Santificar. "Separar para Deus"; "tornar santo".

Semipelagianismo. Ensina que os seres humanos pecadores podem dar o primeiro passo em direção a Deus, sendo que depois disso Deus os ajudará a se arrepender e a exercer a fé salvífica.

Sensus plenior. Termo latim que significa "sentido mais pleno".

Septuagésima semana de Daniel. A última "semana de anos", ou período de sete anos, que a maioria dos pré-milenistas identifica com a Grande Tribulação no fim da era da Igreja.

Septuaginta. Tradução do Antigo Testamento, do hebraico para o grego, feita nos duzentos anos imediatamente anteriores a Cristo. Uma tradição posterior diz que ela foi elaborada por setenta (ou 72) homens. Consequentemente, é comum ser representada pelo número romano LXX, ("setenta").

Serafim. "Seres ardentes". Refletiam de tal maneira a glória de Deus que pareciam estar em chamas (Is 6.2).

Sheol. Palavra hebraica para o lugar dos ímpios mortos, traduzida por *Hades* no Novo Testamento.

Sincretismo. Fundir com o Cristianismo as ideias pagãs e os modos pagãos de adorar.

Sionista. Membro do movimento que procurava trazer os judeus de volta à terra que Deus lhes prometera. Os sionistas políticos desempenharam um papel importante no estabelecimento do estado moderno de Israel.

Soteriologia. Do grego *sôtêría* ("livramento", "salvação"). O estudo da obra salvífica de Cristo.

Targumim. Plural de "targum" (isto é, targuns, "traduções", "interpretações"). Paráfrases aramaicas de porções do Antigo Testamento.

Teodicéia. "A justificação de Deus". A vindicação do amor e providência de Deus apesar do pecado, mal e sofrimento existentes no mundo.

Teologia. "O estudo de Deus". Também usada como termo genérico para o estudo de todos os ensinos da Bíblia.

Teologia bíblica. Estudo dos ensinos da Bíblia, livro por livro ou escritor por escritor, usualmente enfatizando a revelação progressiva.

Teologia da libertação. Teologia reacionária que interpreta a Bíblia de tal maneira que permite uma revolução do tipo marxista "para libertar os pobres".

Teologia do reino agora. Uma forma de pós-milenismo que enfatiza transformar os reinos deste mundo em reino de Cristo.

Teologia exegética. Teologia que se deriva dos dados da forma, estrutura e gramática, e dos contextos históricos e literários dos livros da Bíblia.

Teologia histórica. Estudo dos ensinos de vários teólogos no seu contexto, no decurso da história da Igreja.

Teologia prática. Estudo da administração, função, obra e vida da Igreja.

Teonomismo. Ensina que a vontade e a lei de Deus são a autoridade moral ulterior. Outros empregam o termo com referência a um princípio que completa a existência de uma pessoa unida com Deus.

Teoria comercial. Outro nome da teoria da satisfação, que considera a cruz uma transação comercial que satisfaz a honra de Deus e paga o preço infinito do perdão.

Teoria da influência moral. Teoria de que Deus perdoa graciosamente sem a cruz, que teria servido simplesmente para influenciar as pessoas em direção ao bem.

Teoria da lacuna. Para esta teoria, Gênesis 1.1 representa uma criação original que foi arruinada. Sendo assim, supõe-se que Gênesis 1.2 descreva uma lacuna entre a criação original e uma criação posterior, em seis dias.

Teoria da substituição penal. Jesus, na cruz, assumiu o lugar dos pecadores e sofreu o castigo que a eles era devido.

Teoria do resgate. Teoria segundo a qual a morte de Jesus na cruz era um pagamento a Satanás para livrar as pessoas da escravidão a este.

Teoria futurista. Teoria segundo a qual tudo que acontece no livro do Apocalipse, depois do fim do capítulo 4, está limitado a um breve período, no fim da era da Igreja.

Teoria governamental. Proposta por Hugo Grotius (1583-1645), diz que a morte de Cristo não foi em nosso lugar, mas serviu de substituto à penalidade por nós merecida e como demonstração daquilo que um Deus justo requererá de nós se continuarmos pecando. Se nos arrependermos, seremos perdoados, ficando assim preservado o governo moral de Deus.

Teoria historicista. Ensina que os eventos descritos em Apocalipse têm sido paulatinamente cumpridos no decurso na história da Igreja.

Teoria idealista. Segundo esta teoria, as figuras de linguagem e símbolos do livro de Apocalipse representam somente a luta contínua entre o bem e o mal, com o triunfo final da justiça.

Teoria mid-tribulacionista. Teoria segundo a qual o arrebatamento da Igreja ocorrerá no meio dos sete anos da Grande Tribulação, no fim da era da Igreja.

Teoria pós-tribulacionista. Teoria segundo a qual os crentes em Cristo passarão pela Grande Tribulação, que durará sete anos, no fim desta era. O arrebatamento é considerado idêntico à segunda vinda de Cristo em glória para destruir o Anticristo e estabelecer o reino milenar.

Teoria preterista. Teoria segundo a qual os eventos do Apocalipse, em sua maioria, referem-se ao século I e já foram cumpridos.

Teoria pré-tribulacionista. Esta teoria ensina que o arrebatamento da Igreja ocorrerá no início da Grande Tribulação; que o Tribunal de Cristo e as Bodas do Cordeiro ocorrem no Céu, antes de a Igreja voltar com Cristo para destruir o Anticristo e estabelecer o reino milenar.

Tipologia. O estudo dos tipos.

Tipos, figuras e prefigurações. Pessoas, eventos ou objetos do Antigo Testamento que prenunciam ou prevêem verdades neotestamentárias, especialmente no tocante a Jesus Cristo.

Torá. "Instrução"; usualmente traduzida por "Lei". Refere-se quase sempre ao Pentateuco, mas às vezes indica a totalidade do Antigo Testamento.

Traducianismo. Do latim *tradux* ("rebento"). Diz esta teoria que, quando acontece a fertilização humana, a alma é transmitida da parte dos pais, juntamente com os genes.

Transubstanciação. Doutrina do catolicismo romano, segundo a qual o pão e o vinho da Ceia do Senhor são transformados em corpo e sangue verdadeiros de Cristo quando o sacerdote os consagra. O fato de ainda terem a aparência e o sabor de pão e de vinho é chamado "acidente", isto é, meramente incidental.

Tribulação. Do grego *thlipsis* ("pressão", "opressão", "aflição", "angústia provocada pelas circunstâncias"). Palavra usada também no tocante à Grande Tribulação, no fim desta era, quando será derramada a ira de Deus, imediatamente antes da vinda de Cristo em glória.

Tricotomismo. Ensina que a pessoa humana consiste em corpo, alma e espírito.

Triteísmo. A ideia de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três Deuses ou seres separados.

Universalismo. Ensino segundo o qual todos os seres humanos, anjos e o próprio Satanás acabarão sendo salvos e desfrutarão eternamente do amor e da presença de Deus para sempre.

Valdenses. Pedro Valdo iniciou um movimento religioso (que floresceu em 1170-76) que enfatizava a pobreza e a singeleza, rejeitava o purgatório e as orações pelos mortos e recusava-se a fazer juramentos civis. Ainda desfrutam de destaque na Itália.

Wesleyanos. Seguidores dos ensinos originais de John e Charles Wesley.

Xenolalia. O falar em línguas num idioma conhecido, estranho apenas a quem o fala.

Yahweh *Qeová).* O nome pessoal de Deus em hebraico, formado com as consoantes YHWH, também escrito como JHVH. Ao colocarem as vogais no título hebraico "Senhor", com as quatro consoantes (depois do século VIII d.C), os judeus se lembravam de pronunciar a palavra resultante como "Senhor", ao invés de pronunciar o nome pessoal de Deus. Assim, as vogais colocadas com JHVH formavam "JeHoVaH", e produziram uma palavra resultante de um nome pessoal e um título.

Yahweh Nissi. Termo hebraico que significa "O Senhor é a minha bandeira" (Ex 17.15).

Yahweh Ropheka. Termo hebraico que significa "O Senhor teu Médico [pessoal]" (Ex 15.26). As vezes erroneamente chamado Jeová Rafá.

Yahweh Sabaoth. Termo hebraico que significa "O Senhor das Hostes [Exércitos, inclusive anjos e estrelas]" (Rm 9.29; Tg 5.4).

Yahweh Yireh. Termo hebraico que significa "O Senhor verá e proverá" (Gn 22.14).

Bibliografia
(Obras Gerais)

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther.* Trad. Robert C. Schultz. Filadélfia: Fortress Press, 1966. *Anchor Bible Dictionary.* Nova York: Doubleday Pub. Co., 1992. Balz, Horst, e Gerhard Schneider, eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991. Bancroft, Emery H. *Christian Theology.* Rev. Ed. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

Barth Christoph. *God with Us.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991.

Barth Karl. *Church Dogmatics: Doctrines of Creation.* T. F. Torrance &. Geoffrey W. Bromiley, eds. 4 vols. Edinburgh: T. e T. Clark, 1960.

Bauer, Walter. *Geeek'English Lexicon of the New Testament, and Other Early Christian Literature.* Trad. W. F. Arndt e W. Gingrich. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology.* 4ª ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941.

Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology.* Nova York: Harper & Row, Publishers, 1978. Botterweck, G. Johannes, e Helmer Ringgren, eds. *Theologycal Dictionary of the Old Testament* 6 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974-90.

Braaten, Carl, e Robert W. Jensen, eds. *Christian Dogmatics.* Filadélfia: Fortress Press, 1984. Bromiley, Geoffrey W. *Historical Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978.

_____, ed. The *International Standard Bible Encyclopedia.* 4 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979-88. Brown, Colin, ed. *New International Dictionary of New Testament Theology.*

4 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975-86. Brown, Francis, S. R. Driver e Charles A. Briggs. *A Hebrew and English*

Lexicon to the Old Testament, baseado no léxico de William Gesenius.

Trad. Edward Robinson. Oxford: Oxford University, 1907.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Trad. Kendrick Grobel. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951.

Burgess, Stanley M, Gary B. McGee e Patrick Alexander, eds. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.

Buswell, J. Oliver. *A Systematic Theology of Christian Religion.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1972.

Buttrick, G. A, et alii, eds. *Interpreter's Dictionary of the Bible.* Nashville: Abigdon Press, 1962.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion.* John T. McNeill, ed. Filadélfia: The Westminster Press, 1973.

Carlson, Raymon G. *Our Faith and Fellowship.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1977.

Carter, Charles W., ed. *A Contemporany Wesleyan Theology.* 2 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.

Chafer, Lewis. *Sperry Systematic Theology.* 8 vols. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1947.

Davis, John Jefferson. *Foundations of Evangelical Theology.* Grand Rapids:

Baker Book House, 1984. Dayton, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism.* Grand Rapids:

Zondervan Publishing House, 1987.

Douglas, J. D., ed. *The New International Dictionary of the Christian Church.* Rev. Ed. Grand Rapids: Zondervan Publishing House,1978.

Duffield, Guy P., e Nathaniel M. Van Cleave. *Foundations of Pentecostal Theology.* Los angeles: Life Bible College, 1983.

Edwards, David 1, e John Stott. *Evangelical Essentials.* Downers Grove,

III: InterVarsity Press, 1988. Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament.* Filadélfia: The

Westminster Press, 1967.

Elwell, Walter A, ed. *Evangelical Dictionary of Theology.* Grand Rapids:

Baker Book House, 1984. Erickson, Millard J. *Christian Theology.* Grand Rapids: Baker Book House,

1985.

_____ . *Does It Matter What I Believe?* Grand Rapids: Baker Book

House, 1992. [1]

Ferguson Everett. *Encyclopedia of Early Christianity.* Nova York, Garland

publishing Co, 1990. Ferguson, Sinclair B., e David F. Wright, eds. *New Dictionary of Theology.*

Downers Grove, III: InterVarsity Press, 1988.

Gaster, Theodor H. *The Dead Sea Scriptures.* Garden City, N. Y.: Achor Press, 1976.

Gilbrant, Thoralf, ed. *Complete Biblical Library.* 16 vols. Springfield, Mo.:

Complete Biblical Library,1986-91. Girdlestone, Robert Baker. *Synonyms of the Old Testament.* Grand Rapids:

Wm. B. Eerdmans, 1948.

Gonzalez, Justo L. *A History of Christian Thought.* 3 vols. Nashville; Abingdon Press, 1970.

Green, J. B. , e Scot Mcknight, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Downers Brove, 111.: InterVarsity Press, 1992.

Harris, R. Laird, Gleason L. Archer e Bruce K. Waltke, ed. *Theological Worbook of the Old Testament. 2* vols. Chicago: Moody Press, 1980.

Harrison, Everett F., ed. *Baker's Dictionary of Theology.* Grand Rapids: Baker book House, 1960.

Henry, Carl F. H. *Christian Faith and Modern Theology.* Nova York; Channel Press, 1964.

___ . *God, Revelation, and Authority: God Who Speaks and Shows.*

Waco, Tex.: Word Books, 1976-83.

Hodge, Charles. *Systematic Theology.* 3 vols. Nova york: Scribner's Sons, 1871-72.

Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.* Trad. J. Bowden. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

Kaiser, Walter C, Jr. *Toward an Old Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.

Kelly, J. N. *Early Christian Doctrines. 2"* ed. Nova York: Harper and Row Publishers, 1960.

Kittel, Gerhard, ed. *Theological Dictionary of the New Testament.* Trad. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974.

Ladd, George E. *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974.

Lightfoot, J. B. *The Apostolic Fathers.* Grand Rapids: Baker Book House, 1956.

Lightner, Robert P. *Evangelical Theology: A Survey and Review.* Grand Rapids: Baker Book House, 1986.

Louw, Johannes P., e Eugene A. Nida, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. 2* vols. Nova York: United Bible Societies, 1988.

Martens, Elmer A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology.* Grand Rapids: Baker Books House, 1981.

McConnel, Dan R. *A Different Gospel.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988.

Menzies, William W., e Stanley M. Horton. *Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective.* Springfield, Mo.: Logion Press, 1993.

Miley, John. *Systematic Theology. 2* vols. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1989.

Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics.* Grand Rapids: Baker Books House, 1987.

Oden, Thomas C. *The Living God.* São Francisco: Harper & Row, 1987.

Pannenberg, Wolfhart. *An introduction to Systematic Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991.

Pearlman, Myer. *Knowing the Doctrines of the Bible.* Springfield. Mo.: Gospel Publishing House, 1937.

Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975.

Schaeffer, Francis A. *The Complete Works of Francis Schaeffer.* 5 vols. Wheaton, 111.: Crossway Books, 1982.

Schaff, Phillip. *The Creeds of Christendom.* 3 vols. Nova York: harper, 1931.

Shedd, William G. T. *Dogmatic Theology.* 3 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

Spykman, gordon J. *Reformational Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992.

Stamps, Donald, ed. *The Full Life Study Bible.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

Strong, Augustus H. *Systematic Theology.* Filadélfia: Judson Press, 1947. Thayer, Joseph Henry. *Greek-English Lexicon of the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.

Thielicke, Helmuth. *The Evangelical Faith.* 3 vols. Trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974.

Thiessen, Henry C. *Lectures in Systematic Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979.

Trench, Richard C. *Synonyms of the New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983.

Van Til, Cornelius. *An Introduction to Systematic Theology.* Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978.

Vine, W. E. Merril F. Unger e William White, eds. *An Expositoy Dictionary of Biblical Words.* Nashville: Thomas Nelson, 1984-

Warfield, Benjamin B. *The Inspiration and Authority of the Bible.* Filadélfia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1970.

Wenham, John W. *Christ and the Bible.* Downers Grove, 111.: InterVarsity press, 1973.

Where *We Stand.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990.

Wiley, H. Horton. *Christian Theology.* 3 vols. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1940.

William, Ernest S. *Systematic Theology.* 3 vols. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953.

Williams, J. Rodman. *Renewal Theology.* 3 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988-92.

Williams, Robert R. *A Guide to the Teachings of the Early Churc Fathers.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1960.

Wynkoop, Mildred Bangs. *A Theology of Love.* Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press. 1972.