



Ronald
Kydd

A CONTINUIDADE
DOS DONS
ESPIRITUAIS
NA IGREJA
PRIMITIVA

Uma análise dos dons do
Espírito durante os primeiros
três séculos da igreja cristã

Ronald
Kydd

A CONTINUIDADE
DOS **DONS**
ESPIRITUAIS
NA **IGREJA**
PRIMITIVA

Tradução: Luís Aron de Macedo

1ª Edição



CPAD

Rio de Janeiro
2023

Todos os direitos reservados. Copyright © 2023 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia, distribuição na web e outros), sem permissão expressa da Editora.

Título do original em inglês: *Charismatic Gifts in the Early Church*

Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, EUA

Primeira edição em inglês: 2014

Tradução: Luís Aron de Macedo

Preparação dos originais: Miquéias Nascimento

Revisão: Daniele Pereira

Capa: Joab Santos

Projeto gráfico editoração: Anderson Lopes

Conversão para Ebook : Cumbuca Studio

CDD: 270 – História do Cristianismo

e- ISBN: 978-65-5968-355-0

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2009, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus

Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

1ª edição: 2023

Impresso no Brasil

Tiragem: 3.000

Para

Roseanne

Agradecimentos

Desejo reconhecer com gratidão a permissão que recebi para republicar o material que apareceu originalmente em diferentes formatos. Isso me foi concedido pela Scottish Academic Press Limited para a seção sobre Novaciano, que foi publicado como “Novatian’s *De Trinitate*, 29: Evidence of the Charismatic?”, em *The Scottish Journal of Theology* (1977), p. 313-18, e por *Église et Théologie* para a seção sobre Orígenes que apareceu naquele jornal com o título de “Origen and the Gifts of the Spirit”, *Église et Théologie*, 13 (1982), p. 111-16.

Prefácio

A motivação inicial para empreender este estudo surgiu de minha própria experiência com o Espírito Santo. Tendo ficado curioso sobre aspectos mais expressivos da espiritualidade das primeiras comunidades cristãs, logo descobri que era um tema que não atraía muita atenção dos historiadores. Isso foi em fins da década de 1960, precisamente quando o que viemos a chamar de “renovação carismática” dava seus primeiros passos. Tive o prazer de poder abordar o assunto em minha dissertação de doutorado na Universidade de St. Andrews (Escócia). A obra revelou-se inédita, mas contei com a supervisão de um excelente grupo de estudiosos daquela geração. O professor J. H. Baxter foi meu supervisor no início, e depois o professor R. McL. Wilson o sucedeu quando aquele se aposentou. O professor Matthew Black e o professor Ernest Best também fizeram parte do meu comitê de doutorado. Sou grato a todos eles, mas especialmente ao professor Wilson. Este livro é uma reescrita e uma destilação da tese que apresentei em 1972.

Uma enorme quantidade de excelentes trabalhos tem surgido desde que concluí este estudo. O estímulo da renovação carismática e o surgimento de um quadro crescente de requintados estudiosos dentro do pentecostalismo clássico explicam muito disso. Nomes como James D. G. Dunn, Gordon Fee, Norbert Baumert, Kilian McDonnell, William Tabbernee, Andrew Dauntton-Fear e Simon Chan destacam-se entre muitos outros por terem contribuído grandemente para

nossa compreensão das dimensões espirituais da vida dos cristãos primitivos. Dada a natureza deste projeto, não poderei interagir com eles, mas eles devem ser lidos.

Sou grato por a editora Hendrickson ter proposto a reimpressão do livro. Os contínuos pedidos para isso indicam que o livro ainda tem um papel a ser desempenhado.

Originalmente, dediquei o livro a Roseanne, minha esposa, que posteriormente obteve seu próprio doutorado. Em meio às suas responsabilidades locais, regionais e nacionais, ela continua a me confortar e inspirar e a demonstrar profundo interesse pelo meu trabalho. Sou abençoado além do que as palavras podem expressar.

Hefenfelth

Páscoa 2014

Sumário

Agradecimentos

Prefácio

Introdução

Capítulo Um

Da Igreja Emergente

Capítulo Dois

Das Sombras

Capítulo Três

Do Espírito e da Mente

Capítulo Quatro

Da Periferia da Igreja

Capítulo Cinco

Dos Bispos

Capítulo Seis

Da Heresia e Superstição

Capítulo Sete

De Roma

Capítulo Oito

De Cartago

Capítulo Nove

Do Oriente Grego

Conclusão

Introdução

Os cristãos do século I eram um grupo dinâmico de pessoas. Eram radicalmente comprometidos com Cristo e pregavam com tremendo zelo as Boas Novas da vida, morte e ressurreição do Senhor. A vitalidade que tinham era notável. Quando lemos o Novo Testamento, ficamos sabendo de milagres, atos de pura coragem e evangelização explosiva. Como explicamos isso? Onde eles conseguiram esse impulso? Uma investigação mais detalhada fornece grande parte da resposta a essas perguntas: eles eram pessoas do Espírito. Eles estavam certamente preocupados com Cristo, mas também estavam muito atentos à presença do Espírito Santo.

Veze sem conta, eles descobriam essa Presença mostrando-se de maneiras dramáticas e incomuns. João diz que foi arrebatado “no Espírito” (21.10, NAA); Paulo pronuncia julgamento sobre um oponente do evangelho através do Espírito (At 13.10,11), e os crentes falaram em línguas quando foram cheios do Espírito (At 2.4). O Espírito Santo estava entre eles, levando-os a fazer coisas surpreendentes. Ele também estava trabalhando silenciosa e discretamente ajudando os cristãos a alcançar a maturidade espiritual,¹ mas mostrou-se em poderosa ação repetidas vezes. O cristianismo do Novo Testamento era carismático. Os tempos em que o Espírito Santo irrompeu sobre eles com grande força eram comuns a esses cristãos.

Há muitas observações que apoiam a ideia. Para começar, os registros mostram que os cristãos em praticamente todos os principais centros do Novo Testamento sabiam algo sobre o poderoso mover do Espírito. Isso inclui Jerusalém, Cesareia, provavelmente Samaria, Antioquia, Éfeso, Colossos, Tessalônica, Corinto, Roma e as comunidades para as quais Hebreus foi escrito. Sabemos que a adoração no Espírito era muito viva em alguns desses lugares, se 1 Coríntios 14.26-33 e Colossenses 3.16 são indicações do que aconteceu.

Não temos tanta informação quanto gostaríamos sobre cidades como Atenas, Listra e Derbe, para selecionar algumas aleatoriamente, mas talvez o tipo de pessoa que levou o evangelho a elas deva dizer-nos algo. Paulo, Barnabé e Silas eram todos conhecidos como profetas entre os seus irmãos,² reputação que, sem dúvida, ganharam por falarem em obediência ao impulso do Espírito. É improvável que esse aspecto dos seus ministérios tenha mudado significativamente quando eles deslocaram-se para o mundo grego. Eles empenhavam-se em levar os novos convertidos à plenitude do cristianismo, e o Espírito Santo era parte muito importante disso.

A questão que quero levantar é: o que aconteceu depois desse primeiro período da vida da Igreja? Em particular, quero abordar o intervalo entre o fim do século I e cerca de 320 d.C. Traço a linha aí, porque o Concílio de Niceia foi realizado em 325 e serve como uma espécie de divisor de águas na História da Igreja. Passos foram dados conscientemente para fortalecer as coisas na Igreja, tanto em termos de doutrina quanto de prática. Continuaram os cristãos a pulsar com a vida do Espírito durante todo esse período?

Acho que a resposta pode ser encontrada concentrando-se nos “dons do Espírito”, os *charismata*, como diz o grego. Esses fenômenos eram reconhecíveis entre os contemporâneos de Pedro e Paulo. Talvez eles também estejam no intervalo de tempo posterior. Mas primeiro, o que é um “dom espiritual”? É melhor sabermos o que estamos procurando antes de tentarmos encontrá-lo.

Para chegar à definição procurada, ficaremos debruçados na passagem mais importante do Novo Testamento relacionada a esses assuntos: 1 Coríntios 12–14. Tentaremos desenvolver uma definição do que nos é dado ali e em outras partes das Escrituras.

Básico para entendermos um “dom espiritual” é a ideia de que é uma habilidade dada a alguém por Deus. Ele é a fonte. Não está à disposição do homem, mas entra em cena quando Deus quer.³

Em segundo lugar, observamos que os dons espirituais parecem ser adaptados a situações particulares. A principal ênfase do ensinamento de Paulo nesse ponto é insistir que os dons são para edificar os cristãos entre os quais eles aparecem. De fato, eles só encontram o seu sentido quando cumprem essa função na Igreja. Em primeiro lugar, dizem respeito a situações existentes quando aparecem, expressando a vontade de Deus ou mostrando o seu poder nelas. Talvez uma ilustração seja útil. Vejamos o dom de profecia.

Quando consideramos o que é dito sobre esse dom em 1 Coríntios 12–14, podemos fazer algumas observações específicas. Em primeiro lugar, é discurso no vernáculo. Pode ser entendido localmente sem tradução ou interpretação. Isso compartilha com outro dom, a interpretação de línguas. Em segundo lugar, extrai a sua inspiração de Deus. Em terceiro lugar, dirige-se às pessoas que estão presentes, tendo significado para o que estão vivenciando. Essas duas últimas características da profecia são, ao que parece, a norma para qualquer um dos dons espirituais, a palavra do conhecimento, a doação de dinheiro, a cura ou o que quer que seja. Todos vêm de Deus e todos se relacionam com a situação que existe no momento.

Contudo, não devemos agir com muita rigidez aqui. Quando olhamos para o Livro de Atos, vemos algumas coisas que fogem um pouco do que sugeri ser a norma. Por exemplo, a profecia mencionada em 1 Coríntios 12–14 não me parece ser preditiva, mas em Atos 11.28, o profeta Ágabo fez comentários sobre o futuro, que, pelo visto, se tornaram

realidade. Além disso, a informação que alguém recebe por meio dos dons da palavra da sabedoria e da palavra da ciência (ou conhecimento), mencionados em 1 Coríntios, parece ser implantada diretamente na mente de alguém pelo Espírito, mas encontramos Pedro em Atos 10.9-29 tomando conhecimento de algo por meio de uma visão. Acho que o que sugeri como norma ainda é válido, mas é óbvio que devemos ser flexíveis sobre essas coisas.

E então, o que queremos quando procuramos dons espirituais? Estamos procurando os tipos de coisas que vemos o Espírito fazer no Novo Testamento. Notemos incidentalmente que as listas de dons espirituais que nos são dadas em 1 Coríntios 12.8-10 e Romanos 12.6-8 provavelmente não devem ser consideradas definitivas. Quando você compara-as entre si e com o material encontrado em Atos e Hebreus, descobre muita imprecisão e flexibilidade de pensamento para permitir isso. Mesmo que fossem exaustivas, teríamos de reconhecer que alguns dos dons serão mais claramente destacados do que outros; línguas, por exemplo, mais claramente do que repartir. Tentaremos compreendê-los todos, mas é provável que encontremos os dramáticos com mais frequência do que os não dramáticos.

Neste estudo, abordaremos todo o corpo de literatura cristã produzido entre cerca de 90 e 320 d.C. Por um lado, encontraremos relatos da presença de dons espirituais. Nessas ocasiões, teremos de pesar o valor histórico do que é dito antes de podermos admiti-lo como evidência. Por outro lado, encontraremos pessoas falando sobre as suas experiências espirituais em termos que nos lembrarão dos dons do Espírito, embora esses fenômenos não sejam explicitamente mencionados. Essas passagens terão de ser interpretadas cuidadosamente a fim de determinar o quão perto o que está sendo falado chega do retrato do Novo Testamento dos dons espirituais. Quanto mais próxima a semelhança, melhor será a base para presumir a presença de dons espirituais. Isso ilustra nossa preocupação básica, que é descobrir como as

experiências particulares do Novo Testamento continuaram no período seguinte.

Também precisamos mencionar que teremos de ter cuidado ao lidar com o que parece ser evidência da presença de dons espirituais. A qualidade desse material é muito irregular. Alguns são muito bons, mas, por outro lado, alguns são bastante fracos. Manteremos isso em mente enquanto prosseguimos.

Sugiro que o que emerge do estudo das fontes é o quadro de uma Igreja fortemente carismática até 200 d.C. No meio século seguinte a essa data, a importância dos dons espirituais na vida das comunidades cristãs parece-me que diminui significativamente, e a atitude em relação a eles muda. Depois de mais ou menos 260 d.C., não há mais evidência da experiência carismática, pelo menos até 320 d.C., o ponto final deste estudo.⁴ Revisaremos as evidências cronologicamente, o que está de acordo com o argumento básico do estudo.

¹ Ver João 14.25; 15.26; 16.12-14; 2 Timóteo 1.14; Romanos 8.9; Gálatas 4.6; 5.22,23; Efésios 1.13,14, e Romanos 8.26, por exemplo.

² Atos 13.1 e 15.32.

³ 1 Coríntios 12.4-7,11 e Hebreus 2.4.

⁴ Isso é diametralmente oposto à posição assumida por Benjamin B. Warfield, “The Cessation of the Charismata”, em *Counterfeit Miracles* (1918; reimpressão; Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1976), p. 3-31. Parece-me que Warfield mete-se em problemas quando ignora ou descarta levianamente as evidências da presença dos dons espirituais que ocorrem no início do século II, o que produz uma lacuna entre a experiência da Igreja do Novo Testamento e a do século III. Warfield explica o que considera ser os dados corretos, dizendo que os dons do Espírito estavam exclusivamente associados aos doze apóstolos, autenticando o seu ministério. Eles — e aqueles a quem eles os comunicaram — manifestaram esses dons. Ele, então, destaca um rápido aumento de “prodígios” entre os cristãos que começaram no fim do século II e início do século III, explicando-os por referência à superstição do ambiente greco-romano da Igreja.

Embora seja verdade que a superstição aumentou na Igreja por volta e depois de 200 d.C., em minha opinião as evidências não sugerem que os dons válidos terminaram com a era apostólica. Os dons certamente eram importantes naquela

época, mas não se limitaram a esse período. A passagem em 1 Coríntios 13.8-12 parece apontar para a segunda vinda de Cristo como o tempo em que a necessidade do ministério dos dons terminará. Os dados históricos indicam que o fluxo inicial do ministério do Espírito durou várias gerações depois da vida dos apóstolos.

Capítulo Um

Da Igreja Emergente

Você já semeou grama ou plantou uma árvore? Tive meu primeiro gosto de “atividade rural” depois que nos mudamos para uma nova casa há alguns anos. Nosso quintal era como o de todo mundo — um mar de lama — e precisava de um gramado. Escolhi remediar a situação semeando grama, enquanto alguns de nossos vizinhos optaram por uma solução mais rápida: plantar grama. A semeadura da semente foi o início de alguns dias de ansiedade para mim. Os gramados recém-colocados nos pátios do outro lado da rua rapidamente se tornaram viçosos e verdes. O nosso permaneceu preto. Perguntas começaram a pipocar em minha mente: “Está muito molhado? Está muito seco? Será que algum dia vai germinar?”. A preocupação, a ansiedade e o suspense aumentaram, até que a grama finalmente apareceu.

Tenho os mesmos sentimentos quando pondero sobre as fontes da História da Igreja no período anterior a 150 d.C.

Hoje, a Igreja assoma como um poderoso colosso sobre a sociedade ocidental. Ela manifesta a sua presença por meio das suas catedrais e capelas, editoras, seminários teológicos e faculdades bíblicas, empreendimentos missionários em todo o mundo e espetáculos de televisão. Grande parte da sociedade pode estar rejeitando a mensagem e os princípios do

cristianismo, mas não pode rejeitar “a Presença”. Ela está *lá*. Mas as coisas nem sempre foram assim.

De onde vemos a história, sabemos que o cristianismo “pegou” e, da perspectiva de Deus, isso sempre foi uma coisa certa, mas esse resultado não era de forma alguma óbvio ou certo para o observador casual comum lá no século I. Tente olhar para a história do século I da vida da Igreja com o mesmo estado de espírito que você usa ao ler um livro de mistério *depois* de ter pulado para o último capítulo e descoberto “quem foi que fez”.

Com o que parece ser uma lentidão agonizante, a Igreja lutou pela estabilidade e permanência, embora as pessoas que representavam os papéis não percebessem que era isso que elas estavam fazendo. Os seus amanhã eram tão incertos e mal definidos quanto os nossos. Com o passar das décadas, o Novo Testamento foi reconhecido pelo que era. As Escrituras e a organização evoluíram; os cristãos começaram a pensar cuidadosamente sobre o que acreditavam; e o tempo todo, a evangelização continuou arrebatando as pessoas para a igreja. As comunidades cristãs devem ter vivido em uma espécie de tensão contínua ao depararem-se diariamente com a necessidade de reagir e integrar um fluxo constante de novas pessoas, novas ideias, novos livros sagrados e novas formas de adoração. O suspense toma conta de mim, enquanto bloqueio o que sei que aconteceu e observo o desenrolar da Igreja. Esse suspense é intensificado pela escassez de informações que temos sobre esse período. Vezes sem conta, podemos apenas sondar suavemente na escuridão na esperança de tocar algo sólido.

É para a primeira parte desse período dramático que nos voltamos em busca de luz a respeito dos dons espirituais, e brilhantemente a encontramos em um documento e um homem.

A Didaquê

Em 1873, a biblioteca do mosteiro de Jerusalém em Constantinopla revelou um tesouro que ninguém sabia que ele

continha: *O Ensino dos Doze Apóstolos* ou *Didaquê*. Desde a sua publicação dez anos depois por Filóteo Briênio, o seu descobridor, o documento tem sido objeto de uma série de investigações acadêmicas. As pessoas têm focado em questões como os estratos de assuntos que ele contém e as revisões pelas quais passou, o local onde foi escrito e a data em que foi publicado. Embora não tenha havido nada semelhante à unidade de opinião entre os estudiosos, acho que algumas conclusões bastante concretas foram alcançadas. Provavelmente, devemos presumir que a *Didaquê* foi escrita na Síria, o que nos leva ao calor e ao pó do Oriente Médio.¹ Em termos de datação, é mais provável que estejamos no melhor terreno quando a situamos na segunda metade do século I.² Claro que isso o torna um documento altamente significativo, porque assume o *status* de testemunha independente de como a Igreja era, pelo menos em alguns lugares, durante o tempo em que o Novo Testamento ainda estava sendo escrito.

É interessante especular sobre o quão difundidas eram as condições que a *Didaquê* reflete. Quem recebeu o conselho que ela dá? Até onde a sua influência estendeu-se? Sabemos que foi importante no Oriente Médio, especialmente no Egito no século IV, mas será que podemos supor que as circunstâncias a que se refere ainda existiam como quando apareceu pela primeira vez? Provavelmente, não há como responder a essa pergunta, mas há uma pista que pode sugerir que ela era relevante para um segmento bastante grande da igreja palestina.

Em grande parte, a *Didaquê* concentra-se em assuntos relacionados a uma classe de ministros itinerantes. No decorrer da discussão, ficamos sabendo que se esperava que essas pessoas continuassem em movimento. Se tudo isso estava acontecendo numa área relativamente pequena, as pessoas que viajavam de um lugar para outro logo se tornariam conhecidas, e as sugestões que a *Didaquê* oferece para dirigi-las e testá-las teriam sido supérfluas. Portanto, provavelmente devemos concluir que a *Didaquê* falava para pessoas numa área geográfica razoavelmente grande.

A importância que a *Didaquê* tem para este estudo depende do que ela tem a dizer com relação às pessoas que ministravam às comunidades para as quais ela foi escrita. A igreja do Novo Testamento em Antioquia foi marcada pelos dons do Espírito. Tanto em Atos 13.1,2 quanto em Atos 15.32, descobrimos que os profetas estavam ativos na capital síria, e a impressão que obtemos da *Didaquê* sugere que as coisas não mudaram muito a esse respeito. Há duas características das comunidades cristãs das quais surgiu a *Didaquê* que nos são particularmente interessantes.

Primeiramente, focamos na atitude que a *Didaquê* demonstra em relação ao profeta e notamos que há uma espécie de ambivalência envolvida: eles gostam dele e não gostam. Encontramos uma visão positiva da profecia nas instruções que seguem as orações que são prescritas para uso durante a celebração da Ceia do Senhor. *Didaquê* 10:7 diz: “Deixe os profetas agradecerem o quanto quiserem”.³ O autor obviamente pensava que quaisquer mensagens proféticas que fossem transmitidas seriam benéficas para os cristãos que as ouvissem. Em vista disso, os profetas não deviam ter restrições nos seus agradecimentos.

Essa atitude é revelada novamente um pouco mais adiante na *Didaquê*. Lemos: “E não ponha à prova nem julgue qualquer profeta que esteja falando no Espírito. Pois todo pecado será perdoado, mas esse não será”.⁴ Quando um profeta falava como profeta, a sua mensagem não devia ser criticada. Essa exortação reflete a estima em que a mensagem profética era tida.

Ao mesmo tempo, o autor da *Didaquê* e as comunidades para as quais ele escreveu não eram ingênuos. Eles aprenderam que nem todo mundo que dizia ser profeta o era de fato, e parece que, na época em que a *Didaquê* foi escrita, havia um grande número de homens, dentro e fora da igreja, que reivindicavam esse *status*.⁵ Uma suspeita de profetas (e de ministros itinerantes em geral) apareceu e veio à tona em *Didaquê* 11:8: “Nem todo aquele que fala no Espírito é profeta”.⁶ Essa preocupação levou aquele que escreveu a

Didaquê a estabelecer provas pelas quais os falsos profetas poderiam ser separados dos verdadeiros.

A primeira prova mencionada tem a ver com o que o profeta ensina. *Didaquê* 11:1 e 2 afirma que o conteúdo da mensagem que o homem dá deve estar de acordo com a instrução mostrada na parte anterior da *Didaquê*. Se estivesse, ele seria bem-vindo pela comunidade. Essa prova parece aplicar-se tanto a profetas quanto a outros ministros viajantes.

A segunda prova é dirigida especificamente aos profetas e é de natureza moral. Em *Didaquê* 11:8-12,⁷ o autor diz que é possível distinguir o verdadeiro profeta do falso observando o estilo de vida do homem. Se ele mostrar “o estilo de vida que o Senhor requer”, deve ser recebido como verdadeiro profeta. Ampliando isso, ele diz que, enquanto fala no Espírito, o profeta não deve ordenar que uma refeição seja preparada e depois comê-la. Ele deve praticar o que ensina e não deve pedir dinheiro ou coisas semelhantes, a menos que seja para outra pessoa. Depois que o profeta passar por essas provas e for aprovado, o seu ministério não deverá ser julgado.

Existem também regulamentos que regulam a duração da permanência dos ministros itinerantes, que vêm visitar as comunidades. *Didaquê* 11:4 e 5 diz que, no máximo, ele pode ficar dois dias. Parece que isso é dirigido especificamente aos “apóstolos”, isto é, aos missionários itinerantes, porque *Didaquê* 13:1 afirma que, se um profeta deseja estabelecer-se numa comunidade, ele deve ser sustentado.

De tudo isso, é óbvio que a igreja síria estava desenvolvendo meios de proteger-se dos falsos profetas.

As passagens que examinamos da *Didaquê* ilustram o dilema que confronta o autor e os seus contemporâneos. Eles queriam mensagens proféticas nas suas igrejas porque pensavam que eram benéficas para eles. No entanto, também estavam devidamente cômicos do perigo de serem infiltrados por falsos profetas.

A segunda característica da *Didaquê* que nos interessa aqui tem a ver com a relação entre ministros itinerantes e locais. Ao

analisar a questão dos detentores de cargos e “os velhos e livres homens do Espírito” na igreja do século II em geral, Hans von Campenhausen (1903-1989) afirma que ambos existiam conjuntamente e depois continua dizendo:

A coexistência desses vários tipos de autoridade não é considerada um problema. Partir sempre da suposta oposição entre dois blocos separados, o oficial e o carismático, é típico equívoco moderno. Não só os detentores de cargos possuem o Espírito, mas os espirituais também, na medida em que pertencem de direito à igreja, obtêm o poder dos seus ensinamentos da verdade apostólica tradicional.⁸

Von Campenhausen enfatiza que os carismáticos e os detentores de cargos poderiam trabalhar, trabalharam e deveriam trabalhar lado a lado.⁹ A *Didaquê*, embora venha de um período anterior, ilustra precisamente o ponto que von Campenhausen está apresentando:

Portanto, escolhi para vós bispos e diáconos que sejam dignos do Senhor, homens que sejam modestos e não gananciosos, que sejam verdadeiros e que tenham sido aprovados. Pois eles estão realizando o serviço de profetas e mestres para vós. Por conseguinte, não os desprezeis, pois eles são os vossos homens honrados, juntamente com os profetas e mestres.¹⁰

A primeira coisa que chama a atenção nessa passagem da *Didaquê* é o fato de que os bispos e diáconos, os oficiais eleitos, aparentemente faziam as mesmas coisas que os carismáticos itinerantes. Eles estavam “realizando o serviço de profetas e mestres”. É um pouco difícil decidir exatamente qual era esse serviço.

A princípio, parece que *Didaquê* 10:7 está dando uma dica, porque aparentemente associa os profetas com a Ceia do Senhor. Talvez eles dirigissem essa cerimônia. No entanto, realmente não podemos afirmar, porque a *Didaquê* não mostra explicitamente que a igreja daquela época e lugar havia atribuído essa responsabilidade e privilégio a qualquer grupo em particular. Se não podemos ficar apegados a essa ideia, a única atividade que podemos ter certeza de que os profetas engajaram-se foi a entrega de mensagens inspiradas e espontâneas e instrução na doutrina. Admitindo tudo isso, ficamos com a conclusão de que, além de quaisquer responsabilidades administrativas que possam ter tido, os

bispos e diáconos também ensinavam e comunicavam mensagens proféticas. Isso destaca uma tendência que ganhou impulso à medida que a igreja desenvolveu-se.

Tanto quanto podemos dizer, na maioria das igrejas do Novo Testamento havia uma grande abertura ao ministério “no Espírito”. Colossenses 3.16 é instrutivo:

A palavra de Cristo habite em vós abundantemente, em toda a sabedoria, ensinando-vos e admoestando-vos uns aos outros, com salmos, hinos e cânticos espirituais; cantando ao Senhor com graça em vosso coração.

A passagem em 1 Coríntios 14.26 acrescenta: “Quando vos ajuntais, cada um de vós tem salmo, tem doutrina, tem revelação, tem língua, tem interpretação. Faça-se tudo para edificação”. Quando se reuniam, todos os crentes eram ministros em potencial.

Todavia, mesmo enquanto existiam essas condições, um modelo diferente estava surgindo: alguns dos dons espirituais passaram a ser associados a indivíduos particulares. Como mencionei anteriormente,¹¹ Paulo, Barnabé e Silas eram todos conhecidos como “profetas”, e a mesma coisa pode ser dita sobre Ágabo (At 21.10). Além disso, talvez a impressão que deveríamos receber de 1 Coríntios 14.28 é que pessoas específicas estavam sendo reconhecidas como “intérpretes”, que lidariam com expressões em línguas. Assim, em meio a um cenário em que a livre participação congregacional no culto estava sendo incentivada, certas pessoas destacavam-se como aquelas de quem se podia esperar um ministério carismático. Certamente algumas dessas pessoas, como Paulo, Barnabé e Silas, tinham posições especiais de liderança dentro da igreja, mas não há indicação clara de que Ágabo também o tivesse, e o(s) “intérprete(s)” nem mesmo é (são) mencionado(s). Isso dá a entender que estar numa posição de liderança não era um pré-requisito para desfrutar de um ministério avançado por meio dos dons do Espírito.

Didaquê 15:1 e 2 leva toda a discussão um passo adiante. Lá, como vimos acima, também se esperava que os oficiais eleitos ministrassem carismaticamente. Parece haver um movimento aqui no sentido de colocar a responsabilidade por todos os

tipos de ministério, administrativo e carismático, nas mãos de homens conhecidos e aprovados, que foram eleitos para a liderança nas igrejas.

Devemos fazer uma pausa para analisar outra observação extraída dessa passagem na *Didaquê*. Vale ressaltar que ambos os tipos de liderança, a carismática e a eleita, existiam nessas comunidades. É verdade que o tom da passagem indica que os ministros itinerantes ainda têm precedência na opinião popular. O autor sente que deve elevar os bispos e diáconos quando diz: “Não os desprezeis, porque eles têm a mesma honra que os profetas e os mestres”. No entanto, os “homens da organização” parecem estar chegando. O autor enfatiza que eles devem ser mantidos em honra, não além daquela dada aos profetas e mestres, mas igual a ela. Ele está incentivando um equilíbrio entre os dois estilos de liderança e está fazendo isso muito bem.

A *Didaquê* tem muito a dizer sobre os dons do Espírito. Embora a atitude cautelosa deva ser reconhecida e a ascensão de autoridades eleitas, notada, a profecia ainda é altamente valorizada, e os carismáticos estão ativos. As comunidades sírias para as quais a *Didaquê* foi escrita em algum momento entre 50 e 100 d.C. estavam perfeitamente cientes do ministério dos dons espirituais, e elas não eram as únicas.

Clemente de Roma

De uma província oriental um tanto quanto distante, nosso foco passa para o coração do próprio Império Romano, a “Cidade Eterna”. Nossa atenção é atraída por Clemente de Roma, que é tradicionalmente considerado o terceiro bispo de Roma. No fim do século I de nossa era,¹² em nome da igreja romana, ele endereçou uma carta à comunidade cristã em Corinto. As dificuldades surgiram lá, e ele estava tentando restaurar a ordem.

Embutida nesse apelo apaixonado por compreensão e cooperação está uma passagem que torna Clemente importante para este estudo: “Portanto, todo o nosso corpo seja preservado em Cristo Jesus [...], e que cada um de vós se

ponha a serviço do próximo, segundo ditar o vosso particular dom espiritual”.¹³

Nosso estudo girará em torno da expressão “dom espiritual”. (Uma forma de *charisma* é usada no original.) A questão básica refere-se à interpretação dessa expressão aqui, tendo em mente o significado que ela carrega em Romanos 12.6 e 1 Coríntios 12.4. Nessas passagens, diz respeito a habilidades incomuns que Deus dá às pessoas para ajudá-las a ministrar aos outros. É isso que significa aqui? Se for, então essa passagem fornece-nos evidências de que os dons espirituais estavam em operação entre os cristãos romanos em fins do século I. Penso que há algumas considerações que sugerem que é isso que temos diante de nós.

Em primeiro lugar, notamos o contexto dentro do qual a expressão aparece. Clemente está falando sobre como os cristãos devem comportar-se na igreja. Em *1 Clemente* 37:5–38:1a, ele ilustra o seu ponto fazendo uma comparação entre a Igreja e o corpo humano. “A cabeça”, diz ele, “não é nada sem os pés, assim como os pés não são nada sem a cabeça”. Como as partes do corpo não podem funcionar isoladas umas das outras, a eficácia da igreja é destruída quando os seus membros não estão unidos. Clemente está argumentando a favor da unidade e preocupação mútua, e ele coloca os dons espirituais bem no meio disso. Na sua opinião, eles são importantes para ajudar os cristãos a funcionar como um corpo.

É exatamente nesse mesmo pano de fundo que Paulo coloca as suas discussões sobre os dons do Espírito. As passagens-chave no tratamento de Paulo sobre os dons encontram-se em Romanos 12 e 1 Coríntios 12. Em Romanos, a comparação da igreja com um corpo precede imediatamente o que Paulo diz sobre os dons espirituais (Rm 12.4,5). Uma passagem bastante longa (1 Co 12.12-26) é dedicada à comparação em 1 Coríntios e aparece bem no meio do extenso tratamento dado aos dons do Espírito.

Em segundo lugar, voltamos a atenção para a função dos dons espirituais. A passagem da obra de Clemente que estamos

considerando revela o seu pensamento com bastante clareza. Eles mostram a cada cristão o que deve fazer para colocar-se à disposição dos outros. Os dons encontram o seu significado no ministério. Eles são dados como meio de bênção para os outros.

Paulo tem precisamente o mesmo foco. O fato de que o propósito dos dons cumpre-se apenas no serviço aos outros está implícito em Romanos 12.6-8, e isso é explicitamente declarado na correspondência coríntia. Em 1 Coríntios 12.7, é dito que eles são dados para “o bem comum” (NVI), enquanto 14.4,5,26 enfatiza a “edificação” do grupo em que os dons são manifestados. Não há dúvida na mente de Paulo: o impulso do ministério espiritual é voltado para os outros.

Essas semelhanças entre o pensamento de Paulo e Clemente sobre os dons espirituais são significativas. O fato de partilharem um entendimento comum sobre a função dos dons e o que dizem sobre eles aparecer em contextos literários muito semelhantes indica que eles estão falando sobre as mesmas coisas. Os “dons espirituais” para Clemente provavelmente significam a mesma coisa para Paulo, e Clemente diz que eles devem ter um papel importante na ajuda que os cristãos oferecem aos outros. Pelo visto, isso é evidência de que os dons do Espírito eram encontrados entre os cristãos em Roma no fim do século I.

O século I foi um período excepcionalmente dramático na vida da Igreja. Os cristãos foram forçados a lidar com o afluxo de novas pessoas, com a necessidade de organizar-se, com a avaliação de livros que reivindicavam ser Escritura e com mal-entendidos na sociedade ao redor. Eles não lidaram com essa situação sem preocupação, mas lidaram.

Podemos obter impressões sobre o seu pensamento e as suas experiências da fé cristã não apenas por meio dos livros do Novo Testamento, como também pela leitura da *Didaquê* e da Carta de Clemente aos Coríntios. Os cristãos primitivos, como os vemos no Novo Testamento, eram muito abertos ao ministério do Espírito. Muitos, mas muitos deles devem ter sido carismáticos no sentido mais amplo da palavra. Os

cristãos que vemos nos outros dois documentos diferem pouquíssimo a esse respeito. Essas fontes acrescentam as suas informações ao que podemos extrair do Novo Testamento, levando-nos à conclusão de que os dons espirituais eram características importantes da experiência cristã ao longo do século I. Como isso se transfere para o século seguinte?

¹ Ver M. H. Shepherd, “Didache”, em *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. E. S. Burke (Nova York: Abingdon, 1962), vol. 1, p. 842, mas A. Adam dá a melhor discussão para a questão de onde a Didaquê foi escrita: “Erwägungen zur Herkunft der Didache”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1957), p. 1-47.

² Ver R. Glover, “The Didache’s Quotations and the Synoptic Gospels”, *New Testament Studies* 5 (1958-1959), p. 12-29; J.-P. Audet, *La Didaché: Instructions des Apôtres* (Études Bibliques) (Paris: J. Gabalda & Co., 1958), p. 170ss., e John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres: SCM, 1976), p. 322-27.

³ Audet, *La Didaché*, p. 236. Tradução minha.

⁴ *Didaquê*, 11:7, Audet, *La Didaché*, p. 238. Tradução minha.

⁵ Temos de ressaltar que a profecia e o êxtase não estavam confinados aos círculos cristãos durante os três primeiros séculos de nossa era. Muitos autores não cristãos falam esse tipo de coisa, entre eles Philo, *Who Is the Heir of Divine Things* [Filon, *Quem é o Herdeiro das Coisas Divinas*], 55, traduzido para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker, Loeb Classical Library, 4 (Londres: William Heinemann Ltd., 1932), p. 419; Plotinus, *The Enneads* [Plotino, *Enéadas*], 6, 7: 34, e 35, traduzido para o inglês por S. MacKenna, revisto por B. D. Page (2.ed., Londres: Faber & Faber, 1956), p. 588-89; Cícero, *On Divination* [Cícero, *Sobre a Adivinhação*], 1, 66, traduzido para o inglês por W. A. Falconer, Loeb Classical Library (Londres: William Heinemann, 1923), p. 297; Sophocles, *Antigone* [Sófocles, *Antígona*], 956-63, traduzido para o inglês por F. Storr, Loeb Classical Library, 1 (Londres: William Heinemann, 1912), p. 387; Eurípedes, *Bacchae* [Eurípedes, *As Bacantes*], 1122ss., ed. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1944), p. 65, e Plato, *Phaedrus* [Platão, *Fedro*], 244B, traduzido para o inglês por H. N. Fowler, Loeb Classical Library, 1 (Londres: William Heinemann, 1914), p. 465. Além dos comentários feitos por esses autores, A. D. Nock, *Conversion* (Oxford: Clarendon Press, 1933), chama a atenção para dois homens que parecem ter tido poderes incomuns de algum tipo: Apolônio de Tiana, que viveu em fins do século I (p. 196), e Alexandre de Abunoteico, que era ativo em cerca de 150 d.C. (p. 93).

⁶ Audet, *La Didaché*, p. 238. Tradução minha.

⁷ *Ibid.*

⁸ H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, traduzido para o inglês por J. A. Baker (Londres: Adam & Charles Black, 1969), p. 178.

⁹ Von Campenhausen, p. 295.

¹⁰ *Didachê* 15:1 e 2; Audet, *La Didachê*, p. 240. Tradução minha.

¹¹ Ver p. 2 acima.

¹² Ver L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), p. 12, e Robinson, *Redating the New Testament*, p. 330ss.

¹³ *1 Clemente* 38:1; Holt H. Graham, tradutor para o inglês (The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary, ed. R. M. Grant, 2) (Nova York: Nelson, 1965), p. 66.

Capítulo Dois

Das Sombras

Quando passamos para a primeira metade do século II d.C., a escuridão que paira sobre a história da igreja cristã torna-se cada vez mais intensa. Ao tentarmos penetrar no cristianismo do século I, podemos recorrer aos 27 livros do Novo Testamento, a *Didaquê*, a Carta de Clemente, e depois a outros depósitos de informação, como a arqueologia e o estudo das inscrições. As inscrições e a arqueologia permanecem à nossa disposição à medida que cruzamos a marca do século; já o número de fontes escritas às quais podemos nos referir cai drasticamente.

No entanto, sabemos que deve ter havido muita atividade entre os cristãos durante esse período. Não há dúvida de que a Igreja continuou a crescer consideravelmente. Os cristãos continuaram a ser evangelistas. Todavia, na maioria das vezes, estamos apenas tentando conjecturar o que realmente aconteceu. Claro que isso significa que o material escrito que sobreviveu desse período é de imenso valor.

Ao concentrarmo-nos na experiência religiosa dos cristãos no início do século II e, em particular, nos dons do Espírito, descobrimos que persistia um caloroso senso da presença de Deus e que os dons ainda estavam presentes. As evidências podem ser extraídas de duas fontes.

Inácio de Antioquia

Dirigimo-nos antes de tudo ao material proveniente de Inácio de Antioquia. Esse homem destaca-se como um dos primeiros bispos da História da Igreja, e ele vive para nós por meio de sete cartas que escreveu em algum tempo entre 98 e 117 d.C., enquanto estava a caminho do martírio em Roma.¹

Esses documentos têm recebido muita atenção acadêmica. Eles foram submetidos a exame minucioso por parte de uma desconcertante variedade de ângulos, a fim de capitalizar cada fragmento de informação sobre a Igreja Primitiva que eles contêm. Isso me faz parar e pensar como teria reagido esse homem condenado e atormentado se ele soubesse a intensidade da curiosidade com que um dia as suas anotações rabiscadas às pressas seriam examinadas. Claro que ele não sabia, e ele pôde escrever com uma liberdade e uma franqueza que revelam muito sobre si mesmo e sobre a situação em que vivia.

Os estudos sobre Inácio examinaram muitas questões diferentes: o que ele pensava sobre a igreja? Que tipo de organização ministerial ele promoveu? Que heresias ele combateu? E assim por diante. No entanto, há uma faceta do homem que frequentemente escapa de um tratamento sério nesses estudos. Inácio foi um profeta cristão com grande consideração pelos dons do Espírito. Primeiro, veremos passagens das suas cartas que demonstram isso; depois, veremos as implicações.

A primeira passagem que consideraremos é extraída de uma carta que Inácio escreveu a outro bispo, Policarpo de Esmirna, famoso pelos seus próprios méritos como mártir cristão. Vemos Inácio encorajando Policarpo a “pedir coisas invisíveis para que elas sejam manifestadas a ti, a fim de que nada te falte e abundes em todos os dons espirituais”.²

Há algumas coisas que devemos observar sobre esse conselho. Em primeiro lugar, Policarpo é encorajado a pedir (provavelmente a Deus) o privilégio de ver coisas invisíveis. Pode ser estranho para nossos ouvidos ouvir um bispo exortar

outro a orar por revelações, mas parece-me que é isso que está acontecendo aqui.

Em segundo lugar, Inácio oferece esse conselho por uma razão interessante. Ele não quer que Policarpo seja deficiente de forma alguma, mas, ao contrário, quer que ele tenha todos os tipos de dons espirituais. A palavra usada é novamente uma forma de *charisma*, e parece ser usada no mesmo sentido que Paulo dá em Romanos 12.6 e 1 Coríntios 12.4. De fato, Inácio parece muito com o apóstolo, a quem ouvimos exortar os coríntios: “[...] procurai com zelo os dons espirituais, mas principalmente o de profetizar” (1 Co 14.1). Ele não diz a Policarpo para buscar qualquer dom em particular, mas, ao contrário, insta-o a viver uma vida geralmente repleta de dons. Pelo visto, ele quer que o seu amigo esteja preparado para exercer qualquer dom que Deus queira usar em determinada situação. Inácio surge dessa passagem como homem com muito respeito pelos dons do Espírito.

A segunda passagem à qual daremos atenção vai ainda mais longe ao estabelecer a posição de Inácio como profeta. Ele diz:

Enquanto eu estava entre vós, eu clamava, falava em alta voz, a voz de Deus: “Prestai atenção ao bispo, ao presbitério e aos diáconos”. E alguns suspeitaram que eu disse essas coisas como alguém que tinha obtido informações anteriores sobre uma divisão que certas pessoas causaram, mas aquele por quem estou preso é minha testemunha de que não recebi essa informação de homem algum. Mas o Espírito proclamou em voz alta, dizendo: “Não façais nada sem o bispo; guardai vossa carne como o templo de Deus; amai a unidade; fugi das divisões; sede imitadores de Jesus Cristo, como ele é de seu Pai”.³

Há duas características nessa citação que indicam que Inácio pensou que estava falando profeticamente nessa ocasião. Em primeiro lugar, observe o que ele diz antes de dar um breve resumo da sua mensagem: “[Eu] falava em alta voz, a voz de Deus”. Durante a época em que Inácio viveu, falar muito alto num contexto religioso era considerado por cristãos e não cristãos como marca registrada de um profeta. Quando alguém falava sob o controle de algum deus ou outro, falava a plenos pulmões! Portanto, quando Inácio destacou que falou

em voz alta, ele não está acrescentando um detalhe trivial, mas, sim, está afirmando estar sob o controle de Deus.

Em segundo lugar, como ele respondeu quando a sua mensagem foi contestada? O que ele disse foi tão exato que surgiram suspeitas sobre a sua origem: alguns pensaram que o bispo visitante havia sido cuidadosamente informado. Isso ele negou categoricamente, insistindo que não tinha sido ele quem havia falado, mas o Espírito. No que lhe dizia respeito, ele era profeta.

F. A. Schilling viu esse aspecto de Inácio com muita clareza e deu muita ênfase a isso. Ele citou várias passagens em que Inácio fala de revelações que recebeu (*Epístola aos Romanos* 7:2; *Epístola aos Efésios* 20:2; *Epístola aos Trálios* 5, e essa de que falamos, *Epístola aos Filadelfos* 7) e, então, disse: “Baseado nessas autorrevelações, sabemos que Inácio considerava-se firmemente um profeta, embora não se chamasse por esse nome”.⁴

Presumindo, então, que Inácio ministrou como profeta e tinha grande consideração pelos dons espirituais, que significado isso tem para a história da Igreja Primitiva em geral e para nosso estudo dos dons do Espírito em particular?

Ao responder à pergunta, é importante lembrar que as cartas de Inácio fornecem material relevante para uma área geográfica bastante grande. Antes de tudo, ele é obviamente uma testemunha do cristianismo sírio e, mais especificamente, do cristianismo antioquino. As circunstâncias em que ele escreveu ter-lhe-iam tornado muito difícil adotar ideias diferentes sobre como os cristãos deveriam fazer as coisas ou desenvolver um novo sistema teológico. Ele provavelmente se deparou com algumas novas ideias enquanto viajava pela Ásia Menor, mas é muito improvável que o seu pensamento tenha sofrido grandes mudanças. Ele não era um mestre visitante numa turnê de palestras. A paz em que ele podia pensar e escrever dependia do capricho dos insensíveis soldados que o escoltavam para a morte e das necessidades dos irmãos que o procuravam. Ele deve ter tido muito pouco tempo para si mesmo. As ideias que encontramos expressas nas suas cartas

seriam as que ele forjara durante a sua vida ativa em Antioquia antes da sua prisão.

Inácio, no entanto, também lança muita luz sobre como o cristianismo encontrava-se na Ásia Menor no início do século II. Os únicos escritos dele existentes, que podem muito bem ser a soma total da sua produção, são sete cartas que foram escritas para igrejas e pessoas na Ásia Menor de duas cidades na Ásia Menor, Esmirna e Trôade. Essas cartas tratam de situações existentes entre os cristãos dessas cidades, sendo, portanto, fontes inestimáveis de informações sobre o cristianismo da época naquela região.

Com isso para trás, gostaria de sugerir que o fato de Inácio ter sido um profeta-bispo é historicamente significativo de, no mínimo, duas maneiras. Primeiro, aponta para a conclusão de que os cristãos na Síria e na Ásia Menor no tempo de Inácio estavam familiarizados com os dons do Espírito. Se Inácio podia falar como profeta em Filadélfia, ele provavelmente também ministrava assim de tempos em tempos na sua igreja local em Antioquia. Parece que ele não considerou o seu discurso profético em Filadélfia como algo incomum, então talvez possamos supor que esse tipo de ministério era bastante rotineiro para ele.

Além disso, Inácio poderia escrever a Policarpo, exortando-o a fazer dos dons espirituais uma parte do seu ministério, aparentemente sem temer que um bispo carismático fosse visto como estranho pelos esmirniotas ou colocasse em risco ainda mais a unidade daquela igreja.

O incidente em Filadélfia, quando Inácio falou como profeta, revela a alta consideração com que Inácio e os filadelfos viam a profecia. Quando a adequação da mensagem de Inácio levantou a suspeita de que alguém lhe havia contado sobre a situação local, ele insistiu em defesa da sua ação que a mensagem fora falada através dele pelo Espírito Santo. Parece que isso teve o efeito de retirar a mensagem da esfera da parcialidade humana e de conferir-lhe autoridade. O passo que falta nesse argumento é a ideia de que os filadelfos aceitariam uma palavra dita pela inspiração do Espírito antes

de aceitarem algo que algum homem houvesse pensado. Essa mesma atitude reflete-se na acusação de que alguns habitantes filadelfos pareciam preparados para contraporem-se a Inácio. Se ele realmente tivesse profetizado, eles teriam de ouvir, mas eles suspeitavam de que ele falsificara a profecia por razões menos espirituais.

A posição de Inácio como profeta-bispo também é importante para o estudo do crescimento do clero na igreja cristã: nele uniam-se a autoridade do bispo e a paixão do profeta. Como vimos, *Didaquê* 15:1 e 2 indica que os oficiais locais, bispos e diáconos nas comunidades para as quais a *Didaquê* foi escrita também estavam cumprindo os deveres de profetas e mestres. Inácio serve como excelente exemplo desse casamento de serviço administrativo e carismático.

Inácio, bispo de Antioquia, destaca-se nas suas cartas como homem que apoiou de todo o coração o conceito de um clero bem reconhecido com bispos fortes à frente. Mas, ao mesmo tempo, ele emerge como profeta, capaz de falar sob a direção do Espírito Santo. Esse duplo papel é significativo, porque mostra que as comunidades cristãs da Síria e da Ásia Menor estavam até certo ponto familiarizadas com os dons do Espírito. Também revela uma etapa no desenvolvimento do clero em que o mesmo indivíduo era capaz de desempenhar funções administrativas e carismáticas. A informação sobre o ministério carismático fornecida por nossa primeira fonte do início do século II é muito importante. Agora, passemos para a segunda fonte.

O Pastor de Hermas

À medida que avançamos para o próximo material relevante, encontramos-nos novamente a passar da Síria para Roma. Agora nos deteremos em *O Pastor de Hermas*. Esse documento está geralmente associado à igreja romana, mas exceto por essa ideia firmada com bastante segurança, a incerteza reinou suprema sobre *O Pastor*. Qual data deve ser atribuída ao trabalho tem sido ponto de muita discórdia,⁵ mas minha opinião é que o impacto combinado dos vários estudos

leva-nos ao início do século II. Tem havido muito debate sobre a quantas revisões ou autores o livro como o temos foi sujeito. Além disso, a identidade de Hermas, ele mesmo e o seu papel na igreja de Roma têm atraído muita atenção. Debruçamo-nos neste livro aqui, porque ele apresenta material que sugere que a profecia ainda se encontrava entre os cristãos quando foi escrito.

Em primeiro lugar, precisamos lidar com informações relacionadas ao próprio Hermas. Ele era profeta? Ao responder à pergunta, temos de reconhecer que existem numerosas passagens no livro que descrevem visões que Hermas afirmou ter recebido.⁶ Há até duas em que ele diz que foi ordenado a divulgar as suas visões (46:2 e 114:1-4). Embora Hermas não insista que o título de “profeta” era seu por direito, ele parece ter pensado que cumpria esse papel.

Mas ele era mesmo um profeta no sentido do Novo Testamento? O seu ministério estava conforme os padrões que lá encontramos? Quando ao lado de Hermas colocamos o que sabemos sobre o dom de profecia em 1 Coríntios 12-14, alguns dos exemplos de profecia do Novo Testamento (os encontrados em Atos 13.2 e 21.11, por exemplo) e até a experiência de Inácio na Filadélfia, imediatamente sentimos uma diferença. A relativa simplicidade e franqueza encontradas nesse material bíblico e em Inácio são substituídas em Hermas por um padrão muito mais complexo. Contudo, devemos também ter em mente a experiência de Pedro com as visões registradas para nós em Atos 10. Ali Deus guiou Pedro por meio de uma visão. As visões recebidas por Hermas não são, portanto, sem precedentes no Novo Testamento.

Embora a experiência de Pedro esteja mais próxima de Hermas do que muitos outros materiais do Novo Testamento, temos de admitir que ainda há uma distância significativa entre eles. As visões de Hermas são muito mais frequentes e “maiores” do que as de Pedro, tanto que Hermas parece ter caído num tipo de misticismo altamente subjetivo e essencialmente não neotestamentário. Receio que ele tenha ido tão longe que se afastou completamente do padrão da profecia

do Novo Testamento, mas hesito em concluir isso decididamente.

A segunda indicação em *O Pastor de Hermas* da continuação da profecia é mais substancial do que acabamos de ver. Em 43:1-21, a questão dos verdadeiros e falsos profetas é levantada. O pastor, que foi enviado para instruir Hermas, ressalta que ambos os tipos de profetas então existiam, e Hermas exige uma regra prática para distinguir um do outro. É o que o pastor dá a ele, dizendo: “Pela vida que ele leva tu provas o homem que tem o Espírito divino”, e mais adiante: “Tu tens diante de ti a vida de ambos os tipos de profetas. Então, por suas ações e vida tu provas o homem que diz que é inspirado”.⁷

O primeiro ponto importante neste material é o fato de que a distinção tinha de ser feita. Se como você decide se um profeta é verdadeiro ou falso era um problema, então deve ter havido um bom número de profetas por aí. H. B. Swete (1835-1917) pensava firmemente que era o que ocorria. “Isso”, diz ele, “é um testemunho extraordinário da sobrevivência da profecia na Igreja Romana até, talvez, a quarta ou quinta década do século II.”⁸ Swete pode estar equivocado sobre a datação de *O Pastor*, mas o ponto sobre a sobrevivência da profecia é bem aceito.⁹

Também é interessante observar como essa passagem diz que o verdadeiro profeta funciona. *Herms* 43:9 diz:

Assim, sempre que o homem que tem o Espírito divino entra em uma assembleia de homens justos que têm fé no Espírito divino, e uma oração é feita a Deus pela assembleia desses homens, então o anjo do espírito profético a ele designado enche o homem, e esse homem, tendo sido cheio do Espírito Santo, fala ao grupo como o Senhor quer.¹⁰

Há uma série de pontos a serem ressaltados. Em primeiro lugar, o ministério do verdadeiro profeta ocorre no contexto da adoração em grupo. Acontece em “uma assembleia”. Em segundo lugar, a mensagem do profeta é dirigida ao grupo, não a um indivíduo. Em terceiro lugar, o profeta é cheio do Espírito e diz o que Deus quer que ele diga. Ele não está respondendo à pergunta de alguém da forma como este

capítulo em *O Pastor* diz que o falso profeta responde. Essa descrição do ministério profético tem muito em comum com o que encontramos em 1 Coríntios 12–14. A frase “o anjo do espírito profético a ele designado enche o homem” é uma adição interessante, que certamente não se encontra no material paulino. No entanto, essa frase parece paralela a “tendo sido cheio do Espírito Santo”, embora o pastor ou Hermas não esclareça como as duas frases são encaixadas. Todavia, algo muito semelhante à profecia do Novo Testamento era bem conhecido por Hermas e os seus contemporâneos.

Há muita controvérsia girando em torno de *O Pastor de Hermas* e o seu autor. Hermas, entretanto, estava familiarizado com os profetas e sabia que eles desempenhavam um papel de destaque nas igrejas que ele conhecia. Na verdade, Hermas pode até ter sido um profeta em certo sentido. Tudo isso se combina para torná-lo importante testemunha da presença dos dons do Espírito entre os cristãos do início do século II.

Esse período é de relativa escuridão na História da Igreja. No entanto, juntamente com alguns outros colaboradores, as experiências e os escritos de Inácio e de Hermas lançaram certa luz sobre o que estava acontecendo. As informações que podemos obter desses dois autores demonstram que os dons espirituais ainda estavam entre os cristãos que viviam nessa época e, como veremos, os dons não cessaram com eles.

¹ Johannes Quasten, *Patrology* (Utrecht-Antwerp: Spectrum Publishers, 1966), vol. 1, p. 63.

² Ignatius, “Polycarp” [Inácio, “Policarpo”], 2:2, *Ignace d’Antioch: Lettres*, ed. P. Th. Camelot (Sources chrétiennes, 10) (4.ed., Paris: Cerf, 1969), p. 148. Tradução minha.

³ Ignatius, “To the Philadelphians” [Inácio, “Aos Filadelfos”], 7:1 e 2, ed. Camelot, *Ignace d’Antioch: Lettres*, p. 126. Tradução minha.

- ⁴ *The Mysticism of Ignatius of Antioch* (Tese de Doutorado, The University of Pennsylvania, 1932), p. 50.
- ⁵ Ver os estudos de G. F. Snyder, *The Shepherd of Hermas*, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, ed. R. M. Grant, 6 (Camden, N.J.: Thomas Nelson & Sons, 1968), p. 22ss.; S. Giet, *Hermas et les Pasteurs: les trois auteurs de Pasteur d'Hermas* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), p. 304-5, e Robinson, *Redating the New Testament*, p. 319ss.
- ⁶ 1:3ss.; 5:1ss.; 8:1ss.; 9:6ss.; 18:7ss.; 22:6ss.; 25:2ss. Estou seguindo o método de dividir o texto de *O Pastor* que foi sugerido por R. A. B. Mynors e que apresenta uma numeração contínua dos capítulos como alternativa à divisão tradicional em Visions, Mandates, and Similitudes.
- ⁷ *The Shepherd of Hermas*, 43:7 e 16, traduzido para o inglês por Snyder, p. 87-88.
- ⁸ H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church* (Londres: MacMillan, 1912), p. 25.
- ⁹ Ver também Kirsopp Lake, "The Shepherd of Hermas and Christian Life in the Second Century", *Harvard Theological Review* 4 (1911): p. 45.
- ¹⁰ Traduzido para o inglês por Snyder, *The Shepherd of Hermas*, p. 87-88.

Do Espírito e da Mente

À medida que nos movemos para as décadas intermediárias do século II em um estudo da Igreja Primitiva, encontramos as luzes voltando. A Igreja continuou a crescer em praticamente todos os sentidos. O número de cristãos multiplicou-se tremendamente; a composição social da igreja mudou um pouco para cima, e a teologia desenvolveu-se. Os cristãos tentavam construir sistemas lógicos que expressassem com precisão o que eles criam. Os autores apresentaram-se em número cada vez maior, colocando a caneta no papel para explicar, defender ou ensinar as doutrinas que se tornariam a “fé” cristã. O historiador consegue falar com mais certeza sobre esse período do que sobre os tempos anteriores, porque tem muito mais material para seguir em frente. A Igreja estava viva e, na maioria das vezes, bem, deixando muitos rastros que o estudante pode acompanhar.

Parte do material que sobreviveu da parte central do século II relaciona-se com a espiritualidade dos cristãos que viveram naquela época. Isso nos ajuda a “sentir” o clima religioso que existia entre pelo menos alguns cristãos e sugere-nos que os dons do Espírito continuaram a fazer parte da experiência cristã. Exploraremos duas fontes de informação, e o movimento será mais uma vez do leste para o oeste.

Odes de Salomão

As *Odes* tiveram uma relação bastante intermitente com o mundo acadêmico. Quando, em 1909, Rendel Harris (1852-1941) trouxe-os à tona novamente, após séculos no limbo, o mundo teológico reagiu com intenso interesse. Periódicos acadêmicos abundaram com artigos sobre as *Odes*, enquanto os pesquisadores trabalhavam para liberar todo raio de luz possível que essa coletânea de cânticos até então perdida fosse capaz de lançar sobre a Igreja Primitiva. Elas ficaram fora de vista por algumas décadas só para virem à tona outra vez em fins da década de 1950.

Muito trabalho investigativo foi feito no esforço de esclarecer questões como: Onde, quando e por quem foram escritas? Em que idioma foram originalmente escritas? Elas refletem um passado cristão herético ou ortodoxo? Desejo deixar essas questões de lado e contentar-me em dizer que penso que elas foram escritas algum tempo antes de 150 d.C. na Síria por uma pessoa que pertencia à corrente principal da igreja cristã.¹

As *Odes* são importantes para este estudo pelo que são: o derramamento emocional de uma alma arrebatada por Deus. R. M. Grant (1917-2014) considera as *Odes* como “‘salmos’ individuais como os mencionados em 1 Coríntios 14.26”.² Se ele estiver correto, somos confrontados pelas palavras de alguém que pensava estar falando em obediência aos impulsos do Espírito Santo. Elas mostram-nos que a igreja da qual surgiram tinha pessoas que se entusiasmavam ao serem possuídas por Deus. Ao olharmos para vários delas, sentiremos esse espírito muito prontamente.

Ode 11:6 e 7

E águas falantes aproximaram-se dos meus lábios

Da fonte do Senhor abundantemente.

E eu bebi e fiquei embriagado

Com a água viva que não morre.³

A passagem em João 7.38,39 também se refere à “água viva”, mas nessa passagem das *Odes* a frase pode significar algo diferente do Espírito Santo. Lembro-me da fonte chamada

Castália, que era parte essencial do oráculo de Apolo, em Dafne, na Síria. Acreditava-se que as águas borbulhantes dessa fonte exalavam um “vapor” que fazia delirar os sacerdotes do santuário. Eles então entregavam mensagens do deus.

O odista está falando de uma experiência em que sentiu a presença avassaladora de Deus. Talvez ele esteja misturando a ideia pagã da água que tem poderes divinos com o conceito cristão do Espírito Santo como “água viva”, porém é mais provável que esteja tentando expressar o êxtase que sentiu.

Ode 12:1 e 2

Ele encheu-me com palavras de verdade,

Para que eu possa falar as mesmas.

E como a correnteza das águas, a verdade verte de minha boca,

E meus lábios mostram os seus frutos.

A consciência profética desses versos é certa e segura. O autor está claramente reivindicando inspiração divina para a sua mensagem.

Ode 18:4

Ó Senhor, por amor daqueles que são falhos,

Não me prives de tua palavra:

Com relação a essa ode, Harris comenta:

O escritor deste Salmo fala como profeta, que conheceu a visitação divina e sentiu o seu efeito tanto na mente quanto no corpo, na dissipação do erro e na cura da doença. Ele ora pela continuação do dom celestial para o bem das pessoas necessitadas a quem ele dá a sua mensagem.⁴

O autor da ode está lembrando tempos de ministério passado e está pedindo mais capacitação para poder ajudar os outros.

Ode 28:1 e 2

Como as asas das pombas sobre os seus filhotes,

E as bocas dos seus filhotes em direção à boca das pombas,

Assim também estão as asas do Espírito sobre meu coração.

Meu coração alegra-se e salta,

Como o bebê que salta no ventre da sua mãe.

Aqui o odista está tentando transmitir a intensidade do seu desejo de ter comunhão com o Espírito e receber inspiração dEle.

Ode 36:1 e 2a

Descansei no Espírito do Senhor; e (o Espírito) elevou-me ao alto:

E fez-me ficar de pé no lugar alto do Senhor.

O autor está relembrando uma ocasião em que foi levado ao êxtase pelo Espírito. Essa é linguagem de profeta. Além das passagens que foram citadas e comentadas acima, existem várias outras que dão apoio à ideia de que o odista também era profeta. São as *Odes* 2:1 e 2; 7:18; 14:8; 16:5 e 40:2. Todo esse material combina para dar a imagem de um homem que estava familiarizado com o mover virtualmente tangível do Espírito, fazendo-nos entender que ele deve ter ministrado numa atmosfera receptiva a esse mover. A paixão não estava ausente da experiência de Deus que os cristãos sírios do século II desfrutavam. Essas pessoas esperavam que Deus estivesse ativamente envolvido na vida de todos.

A profundidade do sentimento exibido nas *Odes* é notável. Os apelos do autor por mais de Deus fazem-me pensar sobre o que pode ter acontecido em Corinto depois que os cristãos de lá leram a primeira carta de Paulo a eles. Ele diz àquela igreja: “[...] procurai com zelo os melhores dons” (1 Co 12.31), “Segui o amor e procurai com zelo os dons espirituais, mas principalmente o de profetizar” (1 Co 14.1) e “procurai sobejar neles, para a edificação da igreja” (1 Co 14.12). Penso que a atitude em relação aos dons do Espírito que Paulo queria que os coríntios tivessem está claramente ilustrado nas *Odes*. O clima religioso que existia onde as *Odes* foram escritas deve ter sido muito favorável ao ministério dos dons.

Justino Mártir

O movimento da poesia para a filosofia deve ser bastante fácil: houve muitos poetas filosóficos e filósofos poéticos. Infelizmente, a transição não pode passar despercebida no caso que temos diante de nós. Podemos encontrar alguma filosofia nas *Odes*, mas, em minha opinião, Justino não é poeta!

Tirando isso, temos de colocá-lo em foco, pois ele é importante para este estudo.

Justino viveu como filósofo. Vemos Justino como um adolescente ou, pelo menos, como um jovem em busca da verdade. Ele passou de um sistema filosófico para outro, passando por quatro antes de finalmente descobrir a satisfação no cristianismo. Ele foi ofendido por um filósofo que parecia mais interessado nos seus honorários do que em filosofia, e ele então o deixou com desdém, enquanto ele próprio foi rejeitado pelo representante de outra escola, porque não conseguiu preencher os requisitos de admissão. Entretanto, no fim das contas, nada disso importou, porque Justino foi dominado pela verdadeira “filosofia”, o cristianismo.

Ele nunca abandonou a filosofia. De fato, quando se mudou para Roma, fundou uma escola em que ensinava o cristianismo a todos, apresentando-o como o único sistema filosófico seguro e proveitoso.

Todavia, Justino não se trancou na torre de marfim. Ele tornou-se o modelo por excelência do apologista cristão quando escreveu um tratado para o imperador, os seus filhos e o senado romano, no qual clamava por um tratamento justo para os cristãos. Neste livro, ele tentou neutralizar o medo e a suspeita que surgiam em torno da Igreja cristã. O tratado é um memorial da sua preocupação, mas não poupou o seu autor. Ele morreu como mártir da fé cristã em algum momento entre 162 e 168 d.C.

Justino ocupa uma posição única entre os primeiros autores cristãos, quando consideramos como ele lida com o tema dos dons do Espírito. Como vimos e veremos, várias dessas pessoas experimentaram os dons ou fizeram referência a eles. Justino, no entanto, ensina sobre eles. É verdade que ele não fala muito, mas dá o primeiro passo. O que ele tem a oferecer sobre esse assunto acha-se no registro de uma discussão teológica que ele teve com um judeu chamado Trifão. O curso da conversa revelou a teologia de Justino. A princípio, consideraremos os seus comentários e, em seguida, tentaremos avaliar a sua importância para nosso estudo.

O primeiro material de Justino que veremos é retirado do capítulo 39 do *Diálogo com Trifão*:

[Alguns] também estão recebendo dons, cada um conforme a sua dignidade, iluminados pelo nome deste Cristo. Pois um recebe o espírito de entendimento, outro de conselho, outro de força, outro de cura, outro de presciência, outro de ensino e outro de temor de Deus.⁵

Neste capítulo, Justino está reagindo ao ódio com que os judeus do seu tempo viam o cristianismo. Ele não tinha ilusões sobre a opinião deles sobre os cristãos. Ao que parece, ele viu alguns dos motivos para esse sentimento no fato de que todos os dias as pessoas estavam deixando as comunidades judaicas para tornarem-se cristãs. De passagem, ele destacou que alguns desses cristãos judeus estavam recebendo dons.

É interessante comparar a lista de dons que nos é dada por Justino aqui com as oferecidas por Paulo em Romanos 12.6-8 e 1 Coríntios 12.8-11. Quando o fazemos, vemos que existem semelhanças e diferenças. Dois dons, cura⁶ e ensino,⁷ aparecem tanto na lista de Paulo quanto na de Justino. Existe certa semelhança entre outros dons que são mencionados nas listas, a “palavra da sabedoria” e a “palavra da ciência [ou do conhecimento]” em 1 Coríntios 12.8 e “entendimento” e “presciência” em *Diálogo*, 39. No entanto, alguns dos dons de Justino — em particular, “conselho”, “força” e “temor de Deus” — obviamente não aparecem em nenhuma das listas de Paulo. Todavia, em conjunto, há bastante em comum entre essas listas para supormos que Paulo e Justino estão falando sobre as mesmas coisas.

Tudo isso é interessante, só que o ponto mais importante dessa passagem do *Diálogo* ainda não foi notado. Diz que os cristãos estão recebendo esses dons. Isso estava acontecendo na época em que Justino estava escrevendo.

A próxima informação nos escritos de Justino, que nos é útil em nosso estudo, encontra-se logo no início do capítulo 82: “Pois os dons proféticos (grego, *prophetika charismata*) permanecem conosco até o presente tempo”.⁸

No seu capítulo anterior, Justino obteve apoio de Isaías e do Livro do Apocalipse para fundamentar certas ideias sobre o fim dos tempos que ele defendia. No decorrer da sua análise, ele afirmou que “houve certo homem entre nós”, o apóstolo João, que tinha profetizado. Justino parece ter pensado que Trifão poderia estar inclinado a levantar questões sobre a capacidade de João de profetizar. Para evitar isso, Justino apressou-se em ressaltar que, mesmo naquela época, cerca de cinquenta ou sessenta anos após a morte de João, havia cristãos que profetizavam. Ele também disse claramente a Trifão que esses dons foram transferidos dos judeus para os cristãos.⁹

Justino expande essa última ideia nos capítulos 87 e 88 do seu *Diálogo*. Aqui, ele está respondendo a uma pergunta que lhe foi feita. Trifão refere-se a Isaías 11.1,2.

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.

Justino aparentemente disse que essa passagem encontrou o seu cumprimento em Cristo. O que Trifão queria saber era que, se Cristo precisava desses dons do Espírito, então como Ele poderia ser considerado preexistente? A ausência dessas habilidades ou características implicaria que Jesus era algo menos do que totalmente divino.

A resposta que Justino dá é digna de nota. Cristo não recebeu esses dons porque precisava deles, mas porque tê-los fazia parte da estratégia geral de Deus para tratar os judeus. Era a intenção de Deus retirar todos os dons dos judeus, e Ele assim o fez entregando-os a Cristo. Então, em cumprimento da profecia (Justino cita Sl 68.16 e Jl 2.28,29), Cristo começou a dispensar os dons entre os cristãos. Em seguida, Justino leva o seu argumento ao clímax, dizendo: “É possível ver entre nós, mulheres e homens que possuem dons do Espírito de Deus”.¹⁰

O objetivo óbvio desse material é mostrar por que Cristo recebeu os dons do Espírito Santo e explicar o que Ele, então, fez com eles. Essa é a primeira tentativa na literatura cristã

primitiva de explicar a presença dos dons espirituais na Igreja. No processo de desenvolver o seu pensamento sobre essa questão, Justino, quase acidentalmente, fornece evidências que apoiam a ideia de que os dons espirituais ainda podiam ser encontrados entre os cristãos da sua época.

O que Justino tem a dizer sobre os dons do Espírito é bastante evidente. Ele pensou que eles ainda faziam parte da experiência cristã. Mas o que ele diz é confiável? Os seus comentários sobre os dons espirituais refletem com precisão as condições da igreja, pelo menos em Roma, em meados do século II?

Penso que a resposta é “sim”. Em primeiro lugar, gostaria de salientar que os historiadores que estudam a Igreja Primitiva parecem ter pouca dificuldade em presumir que Justino pode ser confiável, quando ele fala sobre a Igreja do seu tempo. Por exemplo, ele tem muito a dizer sobre o culto cristão e sobre os sacramentos. A maioria das pessoas aceita o que ele diz como uma descrição precisa do que estava acontecendo na igreja romana.¹¹ Se Justino é confiável quando fala sobre alguns aspectos da igreja romana de meados do século II, a sua precisão provavelmente se estende a outros aspectos também.

A confiabilidade dos comentários de Justino sobre os dons do Espírito também pode ser corroborada de outra maneira. Lembremos que vimos indícios bastante fortes de experiência carismática na carta de Clemente de Roma aos Coríntios¹² e examinamos a evidência que *O Pastor de Hermas* tinha a oferecer em apoio à ideia de que os cristãos estavam experimentando os dons do Espírito.¹³ Ambas as fontes de informação estão associadas à igreja de Roma, a igreja de Justino. Se a evidência que dão for aceitável, não deveria ser surpreendente encontrar cristãos ali ministrando por meio dos dons do Espírito no tempo de Justino.

Antes de deixarmos Justino, há algo mais que devemos considerar. G. T. Purves disse:

Viajando, como parece ele ter feito, para as grandes cidades do império; residindo, como certamente o fez durante muitos anos, na própria capital e, portanto, no foco principal da atividade literária e religiosa, bem como da atividade social e política de sua época, era provável que ele conhecesse o cristianismo, não em suas peculiaridades locais, mas em suas características universais e essenciais.¹⁴

Isso é muito significativo, se estiver correto, e parece haver bons motivos para aceitar o comentário de Purves. Isso significa que, quando Justino faz declarações gerais sobre a Igreja — como o faz com referência aos dons do Espírito —, talvez ele tenha em mente não apenas a igreja em Roma, mas as igrejas espalhadas por uma grande área geográfica.

As evidências extraídas do *Diálogo com Trifão*, de Justino, ajudam muito a demonstrar que os cristãos do seu tempo não eram estranhos ao ministério dos dons do Espírito.

À medida que seguimos a igreja em meados do século II, nosso caminho torna-se mais fácil de ver. Mais fontes estão disponíveis e, por conseguinte, mais podemos saber sobre o que estava acontecendo naquela época. Observamos muito desenvolvimento na organização da Igreja e notamos as repetidas tentativas de chegar a uma ideia precisa do que é a doutrina cristã. Também ficamos sabendo que havia pessoas na Igreja que desfrutavam de uma vida espiritual fervorosa e ativa.

Odes de Salomão é uma janela para a alma. O que vemos revelado é um desejo apaixonado pela presença de Deus. As imagens destacam a realidade dessa vibrante vida religiosa. Seja no que for que o autor das *Odes* possa ter crido, aqui está pelo menos uma pessoa que sentiu profundamente o seu cristianismo. A sua poesia pode até ser uma expressão profética.

O estilo de escrita de Justino é muito mais realista, até enfadonho. Apesar disso, ele faz com que pensemos que o clima de adoração expectante, que sentimos nas *Odes*, não é nada incomum. Em várias ocasiões, no registro da sua conversa com Trifão, Justino refere-se aos dons do Espírito como se fossem parte da Igreja da sua época. Um dá

evidências concretas de coisas que aconteceram na atmosfera que sentimos no outro. A igreja de meados do século II era carismática. Ao examinarmos mais a fundo a sua história, veremos que continuou sendo assim.

¹ Aos que desejam aprofundar esses assuntos, o artigo de J. H. Charlesworth “The Odes of Solomon — Not Gnostic”, *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969): p. 357-69, seria um bom ponto de partida. Depois disso, há uma grande quantidade de material disponível.

² R. M. Grant, “The Odes of Solomon and the Church of Antioch”, *Journal of Biblical Literature* 63 (1944): p. 368.

³ Essa e todas as citações seguintes das Odes são da tradução para o inglês feita por J. R. Harris e A. Mingana: *The Odes and Psalms of Solomon* (2.ed., Manchester: At the University Press, 1920), vol. 2.

⁴ Harris e Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, vol. 2, p. 297-98.

⁵ Alexander Roberts e James Donaldson, tradutores, *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts, James Donaldson e A. C. Coxe (2. ed., Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885), vol. 1, p. 214.

⁶ *Dialogue* [Diálogo], 39 e 1 Coríntios 12.9.

⁷ *Dialogue* [Diálogo], 39 e Romanos 12.7.

⁸ *Dialogue* [Diálogo], 82: Roberts e Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, p. 240.

⁹ Ibid.

¹⁰ *Dialogue* [Diálogo], 87: Roberts e Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, p. 243.

¹¹ Ver L. W. Barnard, “Justin Martyr in Recent Study”, *Scottish Journal of Theology* 22 (1969), p. 152; *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: At the University Press, 1967), p. 134, do mesmo autor; Henry Chadwick, *The Early Church* (The Pelican History of the Church, 1 Penguin Books, 1967), p. 48, 261-62; Hans Lietzmann, *The Founding of the Church Universal* (A History of the Early Church, traduzido para o inglês por B. L. Woolf, 2; Londres: Lutterworth Press, 1961), p. 125-26; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (4.ed., Londres: Adam & Charles Black, 1968), p. 89ss., 194ss.: e *Early Christian Creeds* (2.ed., Londres: Longmans, 1960), p. 43, 70ss., do mesmo autor.

¹² Ver p. 17-18 acima.

¹³ Ver p. 24-27 acima.

¹⁴ G. T. Purves, *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity* (Londres: James Nisbet & Co., s.d.), p. 45. Isso é corroborado pelo material do livro de Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, p. 133, 150.

Capítulo Quatro

Da Periferia da Igreja

Ao entrarmos na segunda metade do século II, vemos que a atmosfera da Igreja está mudando. É claro que a mudança não é clara ou repentina. A história flui como um rio. É tudo de uma só peça. O que acontece antes é a base para o que acontece depois, e o que acontece depois é o resultado de eventos anteriores. A Igreja não mudou radicalmente da noite para o dia, mas quando comparamos o que a Igreja era na primeira metade do século II com o que foi na segunda, percebemos uma mudança definitiva. Talvez o que estava acontecendo possa ser descrito em uma palavra — sofisticação. A Igreja estava crescendo e, ao crescer, não escapou das dores do crescimento.

As tensões são muitas. O crescimento da organização, tanto em nível local quanto em larga escala, trouxe as suas dificuldades. Tentativas de considerar extensivamente a doutrina cristã geraram conflitos. As pessoas faziam basicamente perguntas semelhantes, mas apresentavam respostas inaceitavelmente diferentes. Esses e outros fatores levaram a uma situação superaquecida, na qual se tornou extremamente importante encontrar a verdade e depois se apegar a ela, traçando uma linha muito clara entre você e os que estavam errados.

Enquanto tudo isso acontecia, Deus ainda estava trabalhando muito. Documentos da época indicam que a maré

da espiritualidade ainda estava fluindo. A evidência de que os dons do Espírito ainda eram muito importantes na Igreja chega até nós proveniente de várias direções durante esse período. Dedicaremos mais atenção aqui nos profetas cristãos e nos falantes de línguas de fins do século II.

Montanismo

A primeira fonte (alguns diriam sem hesitar “fossa”) da qual extraímos informações é o montanismo. Levando firmemente em consideração o material encontrado em várias passagens de Eusébio e Epifânio, penso que podemos datar melhor o surgimento desse movimento em pouco depois de 170 d.C.¹ Desde o momento em que surgiu, o montanismo tem recebido críticas muito mistas.² Não há dúvida de que essas pessoas tinham ideias bastante estranhas, mas parece-me difícil justificar a ideia popular de que o montanismo era uma das principais heresias que ameaçavam a Igreja Primitiva.

Para muitos, o montanismo é igual a Tertuliano, o famoso autor cristão norte-africano. Quero contornar essa equação e voltar ao montanismo anterior da Ásia Menor. Por um lado, por razões que veremos mais adiante, acho que há algumas questões bastante abrangentes a serem levantadas sobre a relação de Tertuliano com o montanismo. Por outro lado, o montanismo asiático tem grande importância em si mesmo. Podemos alcançá-lo por meio das suas profecias que chegaram até nós, comentários feitos pelos seus contemporâneos e inscrições encontradas na região onde ele era mais forte, e seremos bem recompensados por fazer o esforço de estudá-lo.

O montanismo surge do material a ele relacionado como um movimento religioso muito provocativo. Perguntas são feitas sobre a sua posição doutrinária. A sua atitude em relação ao martírio, o seu pensamento sobre o fim dos tempos, o seu código de ética e a organização do seu ministério são interessantes. Tudo isso se torna particularmente premente quando tentamos descobrir por que o movimento acabou sendo declarado herético. Contudo, o que nos ocupará aqui será apenas uma faceta do movimento, ainda que seja a mais

característica e polêmica: a sua prática dos dons espirituais. Daremos dois passos, observando enquanto avançamos que a profecia entre os montanistas tinha muito em comum com a forma como era vista pela Igreja em geral e que os montanistas provavelmente também falavam em línguas.

Quando nos lançamos num estudo sobre os dons do Espírito entre os montanistas, voltamo-nos para as suas dezesseis profecias que sobreviveram. Com isso em mãos, vamos primeiro tentar descobrir qual era a condição interior do profeta montanista enquanto este profetizava.

Uma profecia preservada por Epifânio fornece-nos um ponto de partida:

Eis que um homem é como uma lira, e eu toco as suas
cordas como uma palheta;

O homem dorme, mas estou acordado.

Eis que é o Senhor que está mudando o

coração dos homens e dando-lhes novos corações.³

Podemos captar o ponto principal dessa passagem com bastante facilidade. Ela diz que, quando um profeta está profetizando, Deus está no controle total. Essa ideia é enfatizada tomando emprestada a imagem do mundo da música. Para que a música instrumental seja produzida, é claro que deve haver um instrumento em condições de tocar: as suas teclas, cordas, válvulas ou peles são essenciais. No entanto, antes que o som saia desse instrumento, ele deve ser tocado por um músico. A sua imaginação determina se o instrumento será ou não tocado e que tipo de música será produzida nele. Da mesma forma, para que haja profecia, deve haver alguém disposto a profetizar, mas quando o faz e o que diz depende totalmente de Deus.

O segundo verso da passagem destaca o que acabamos de ver. Deus é retratado como agindo por meio de um homem que está dormindo. Isso enfatiza a passividade do profeta durante a profecia — é como se as suas faculdades naturais estivessem adormecidas. Ele não compõe a sua mensagem nem planeja as suas ações. Deus trabalha através dele.

Portanto, no que diz respeito aos montanistas, o profeta é passivo durante a profecia. Deus controla o profeta e transmite a mensagem que deseja que as pessoas ouçam por meio dele.

Quando olhamos para o conteúdo de algumas dessas mensagens entregues “sob o controle de Deus”, o que acabamos de observar é reiterado um pouco mais enfaticamente. Nas profecias que foram preservadas, há um tema recorrente que tem a ver com a relação entre o profeta e Deus. Isso está nas profecias contidas em *Panário*, de Epifânio, 48:11 (duas profecias aqui), 48:12, *História Eclesiástica* (CPAD), de Eusébio de Cesareia, 5, 16:17, *Sobre a Modéstia*, de Tertuliano, 21, e *Sobre a Trindade*, de Dídimo, 3:41. O denominador comum de todas essas passagens é que, em cada uma delas, um ou outro membro da Trindade (ou todos eles) é considerado como tendo estado no montanista em questão e falado por meio dele (ou dela). Duas profecias ilustram isso particularmente bem.

Pois Montano falou, dizendo: “Eu sou o pai, e o filho, e o paracleto”.⁴

Tu ouvirás de mim, mas ouvirás de Cristo.⁵

Na primeira dessas profecias, Montano, o líder do movimento, estava envolvido; na segunda, era uma das suas auxiliares, Maximila.

Parece correto, então, dizer que havia entre as profecias dos montanistas um tipo de êxtase em que Deus estava no controle do profeta. Este certamente é um afastamento do padrão paulino em 1 Coríntios 14.29-31, onde os profetas são capazes de ter controle sobre si. De onde veio esse conceito de profecia, então?

Devemos começar reconhecendo que era assim que a profecia era vista nos círculos pagãos daquela época. A literatura dessa parte da sociedade é pontilhada de referências à “possessão divina”, e o que é descrito lá é muito semelhante ao que vemos no montanismo.

No entanto, não precisamos ir tão longe para encontrarmos uma explicação para o que os montanistas pensavam sobre a profecia. Por exemplo, é-nos útil relembrar a maneira como os

cristãos do século II entendiam as profecias do Antigo Testamento. Vários apologistas gregos pertencem a esse período, e as suas obras certamente nos ajudam. Justino afirma que o Espírito falou por meio dos profetas e do salmista;⁶ Teófilo declara categoricamente que os profetas do Antigo Testamento eram possuídos por Deus;⁷ e Atenágoras, falando acerca de Moisés, Isaías, Jeremias e outras figuras do Antigo Testamento, diz que eles foram

elevados em êxtase acima das operações naturais das suas mentes pelos impulsos do Espírito divino, [e que eles] proferiram as coisas com as quais foram inspirados, o Espírito fazendo uso deles como um tocador de flauta sopra em uma flauta.⁸

A ênfase nessas passagens está na atividade de Deus e na passividade do profeta. Esses homens viam as profecias do Antigo Testamento da mesma forma como os seus contemporâneos não cristãos viam os profetas pagãos. Temos de admitir, claro, que esses três cristãos chegaram à igreja através do mundo grego do seu tempo e, sem dúvida, absorveram muitas das suas ideias. No entanto, à luz da sua formação educacional, eles provavelmente estavam entre os membros menos crédulos da comunidade cristã. Também estavam provavelmente entre os que seriam os mais críticos do mundo pagão de então. Se eles tinham uma visão da profecia do Antigo Testamento semelhante ao conhecimento contemporâneo da profecia pagã, é bastante provável que muitos outros cristãos também o tivessem. Os apologistas gregos dão-nos uma ideia do que a corrente principal da Igreja cristã do século II pensava sobre a profecia, e o seu pensamento é muito semelhante ao que encontramos entre os montanistas. Na verdade, Atenágoras até usou uma ilustração musical da mesma forma que Montano.

Podemos até avançar e ir além desse ponto. Não só podemos comparar o pensamento montanista e o pensamento cristão tradicional sobre profecia, mas também podemos olhar para a experiência interior dos profetas em ambos os grupos. Infelizmente, não há nenhum exemplo de um profeta cristão não montanista vindo da segunda metade do século II, mas

podemos recorrer a Inácio, que viveu cerca de sessenta anos antes.

Quando estudamos Inácio,⁹ vimos que ele era um profeta-bispo e que, pelo menos uma vez, afirmou ter servido de porta-voz de Deus. Nessa ocasião, ele negou que a mensagem que havia transmitido fosse dele, insistindo que Deus falara por meio dele. Isso é muito semelhante ao que encontramos nas profecias de Montano e Maximila, que citamos anteriormente.¹⁰

Tudo isso demonstra que a visão e experiência profética montanista tinham muito em comum com o que estava acontecendo na igreja como um todo. Os montanistas afastaram-se um pouco da imagem que Paulo apresentou em 1 Coríntios 14, mas certamente não eram os únicos: a igreja também se afastou. Talvez ambos tenham sido influenciados pela maneira como os profetas agiam no mundo pagão de então.

Agora que examinamos as profecias montanistas na tentativa de descobrir o que elas dizem sobre a natureza da experiência, estamos prontos para dar o segundo passo. Voltemo-nos para o que os críticos do montanismo primitivo tinham a dizer para ver se eles acrescentam alguma coisa. Assim que começamos a examinar, vemos que a espiritualidade dos montanistas era mais complexa do que pareceu até agora.

Por um lado, existem as profecias montanistas que, no que diz respeito à linguagem, são declarações claras e facilmente compreensíveis. Por exemplo, ouvimos Maximila dizer: “Fui expulsa como um lobo do meio das ovelhas. Não sou lobo, sou palavra, espírito e poder”.¹¹ Seja o que for que pensemos sobre os sentimentos expressos, podemos entender as palavras. Não são obscuras. Qualquer um que soubesse grego e estivesse por perto teria entendido o que ela disse.

Por outro lado, há três passagens na refutação de Apolinário ao montanismo, preservadas por Eusébio, que descrevem os montanistas falando de uma maneira incomum e

difícil de entender. Como explicamos essa aparente variedade de linguagem? Vejamos mais de perto essas três passagens de Apolinário.

A primeira é: “Ele começou a ficar em êxtase e a falar e falar estranhamente”.¹² O êxtase de Montano, sendo cheio por Deus, resultou numa fala incomum. Na segunda passagem, lemos: “[...] de modo que elas (Maximila e outra colega, Priscila) falaram louca, imprópria e estranhamente, como Montano”.¹³ Ambas as passagens enfatizam a estranheza da fala dos montanistas.

A última passagem é, na verdade, apenas um fragmento: “[...] porque não recebemos seus profetas tagarelas”.¹⁴ A palavra-chave é “tagarelas”. Foi assim que Lake traduziu a palavra grega *ametrophōnous*, mas outros a trataram de maneira diferente. McGiffert traduz *ametrophōnous* por “loquazes”,¹⁵ e o tratamento que Oulton dá à toda a frase produz “profetas de línguas desenfreadas”.¹⁶ Esses tradutores chegaram a palavras diferentes, mas concordam bastante sobre o significado: os profetas montanistas falavam longamente ou com muita frequência.

Não há, contudo, nenhuma verificação objetiva que possamos aplicar às traduções dessa passagem, porque esse é o único lugar na literatura grega em que a palavra *ametrophōnous* aparece.¹⁷ Quando nos deparamos com uma situação como essa, a única coisa que podemos fazer é dar uma boa olhada nos possíveis significados das palavras menores que compõem a palavra com a qual estamos interessados e, em seguida, decidir qual combinação desses significados melhor se adapta ao contexto em que a palavra é encontrada.

Tendo feito isso, sugiro que traduzamos a frase de modo que signifique profetas “que falam em um número indefinido do que parecem línguas”. Essa tradução não ganhará nenhum prêmio de beleza, mas é uma tradução possível da frase. Isso indica que podemos ter aqui uma referência ao falar em línguas. Se for, teremos uma explicação para os dois tipos diferentes de fala que encontramos no montanismo. Talvez

eles estivessem envolvidos tanto com profecia quanto com línguas. Será possível? Acho que é até provável.¹⁸

O montanismo invadiu a Igreja na Ásia Menor, interrompendo a sua vida, no início da década de 170 d.C. Uma vez recuperada do choque inicial, a igreja começou a abreviar a vida dessa “heresia frígia”. O que mais preocupava a igreja no montanismo era um tipo de expressão extática que o montanista pensava ser o resultado de estar possuído por Deus. Esse tipo de atividade profética tinha muito em comum com a experiência religiosa pagã, mas também estava próximo do que estava sendo pensado e experimentado no cristianismo tradicional. Um estudo cuidadoso dos textos das profecias montanistas e dos comentários feitos pelos primeiros críticos do movimento aponta fortemente para a conclusão de que a profecia e as línguas, dois dons espirituais proeminentes na Igreja do Novo Testamento, continuaram entre os cristãos na segunda metade do século II.

Celso

A próxima parte do material que extrairemos para nosso estudo vem de uma direção um tanto estranha. Perto do fim da sua carreira, Orígenes, o famoso teólogo, foi convidado por um amigo a responder a um ataque lançado contra o cristianismo feito por Celso, um filósofo platônico. Cerca de setenta anos antes, por volta de 180 d.C., Celso tentara explorar as fraquezas do cristianismo. O livro de Orígenes, *Contra Celso*, é a sua resposta a esse pedido. O seu método era citar passagens do livro que continha o ataque de Celso, *A Verdadeira Palavra*, comentando-as criticamente.

Uma das passagens citadas por Orígenes é de nosso interesse, porque sugere que Celso encontrou algo que se assemelhava bastante a dons carismáticos. Examinaremos cuidadosamente a passagem em questão, tentando ver exatamente do que Celso estava falando, e então tentaremos identificar as pessoas que Celso conheceu.

A passagem com a qual estamos preocupados encontra-se em *Contra Celso*, 7, 9:

Existem muitos, diz ele, que ficam em êxtase e profetizam com muita facilidade em qualquer ocasião, tanto dentro quanto fora dos templos, e há alguns que — mendigando e visitando cidades e campos periodicamente — estão gesticulando e fazendo pose como se estivessem profetizando. E é conveniente e costumeiro que cada um diga: “Eu sou Deus, ou filho de Deus, ou espírito divino. E eu vim. Pois o mundo já está perecendo, e vós, ó homens, estais morrendo por causa da maldade. Mas eu vos quero salvar. E vós me vereis voltando no futuro com poder celestial. Bem-aventurado aquele que hoje me adorar. Sobre todos os outros lançarei o fogo eterno, tanto nas cidades quanto nas regiões do interior. E os homens que não sabem que suplícios os esperam arrepender-se-ão e gemerão em vão. Mas preservarei eternamente aqueles que creem em mim”. [...] A essas coisas que foram apresentadas aos homens foram acrescentadas palavras sem precedentes, delirantes e totalmente desconhecidas, cujo significado nenhum homem racional foi capaz de determinar; por serem obscuras e sem sentido, elas permitem que qualquer pessoa irracional ou trapaceira faça das palavras o que quiser.¹⁹

Celso insiste que esse é um relato de testemunha ocular.

A discussão que Orígenes mantém com Celso nos primeiros poucos capítulos do sétimo livro de *Contra Celso* nascem de uma tática inteligente por parte do filósofo pagão. Ele tenta mostrar que realmente não é válido para os cristãos procurar previsões sobre Cristo nos profetas do Antigo Testamento. Orígenes diz: “O objetivo de Celso é criticar a afirmação de que a história de Cristo Jesus foi profetizada pelos profetas entre os judeus”.²⁰ Celso prossegue destacando que os cristãos zombam dos sacerdotes e sacerdotisas gregos que entregam oráculos (que ele acha que desempenharam um papel importante na história da sua nação), enquanto eles aceitam os profetas do judaísmo.²¹ Ele também afirma que há uma conexão entre o modo como os profetas judeus profetizavam e o tipo de profecia que ele vira na Fenícia e na Palestina.²² Orígenes faz-nos esperar antes de podermos ver o significado da conexão que Celso fez.

Finalmente, em *Contra Celso*, 7, 9 (a passagem supracitada), Orígenes permite que Celso diga-nos que tipo de profecia ele havia observado. É óbvio pela maneira como ele descreve essa profecia que Celso pensou que era uma variedade bastante pobre e que ele deseja que os seus leitores vissem-na da mesma maneira. Consequentemente, ao dizer que os profetas judeus

eram os mesmos, Celso estava tentando diminuir o valor da profecia deles. O seu objetivo era minar a credibilidade das predições do Antigo Testamento a respeito de Cristo.

Orígenes protestou vigorosamente contra esse procedimento. Ele não menospreza a afirmação de Celso de ter visto e ouvido profetas: isso ele aceita. Ele, no entanto, recusa-se terminantemente a conceder que esses profetas sejam comparados aos profetas do Antigo Testamento. Ele ressalta que, no caso destes últimos, os seus contemporâneos reconheceram o valor do que estavam dizendo e preservaram cuidadosamente as suas mensagens para as gerações vindouras. O mesmo não se pode dizer dos profetas a quem se referiu Celso. De fato, Orígenes repreendeu Celso por não ter sido capaz de citar uma profecia específica.

Orígenes resume tudo dizendo que a falta de confiança de Celso nos profetas do Antigo Testamento tem realmente pouco a ver com os próprios profetas. As raízes disso estão no próprio embotamento de Celso, o que lhe torna difícil entender o que, via de regra, está bastante claro.²³

Esse é o pano de fundo da passagem que citamos anteriormente. Quando nos voltamos para a passagem a fim de observá-la mais de perto, vemo-nos num ambiente familiar. Por um lado, os profetas que Celso encontrou faziam uma aparente reivindicação de divindade. Celso relata que se podia ouvi-los dizer: “Eu sou Deus, ou filho de Deus, ou espírito divino”. Por outro lado, às vezes eles desandavam a uma fala que ninguém conseguia entender. As palavras que Celso usa para descrever essa fala — “sem precedentes”, “delirantes”, “totalmente desconhecidas” — e os comentários gerais que ele faz sobre toda a cena levam-me a suspeitar que ele viu-se observando o falar em línguas. O seu golpe final pode vir de ouvir essas línguas interpretadas. Ele diz que, como a fala é incompreensível, os charlatões podem inventar todo tipo de significado para ela. Hans Lietzmann (1875-1942) vê da mesma forma, comentando:

Quando Celso acrescenta que a fala desfez-se em sons incompreensíveis e malucos, que não tinham sentido e que, no entanto, foram explicados por um

homem que só poderia ser uma fraude, o caso era obviamente exemplo da conhecida glossolalia com a subsequente interpretação.²⁴

Por mais desconcertante que tenha sido para ele, Celso pode muito bem ter entrado em contato com um grupo de cristãos que estavam experimentando profecia, línguas e interpretação. A descrição que Celso dá deles não é elogiosa de forma alguma. Eles parecem um bando de fanáticos. Talvez o comportamento deles tenha sido excessivo. Por outro lado, talvez Celso fosse um descrente confuso e ofendido, que estava reagindo fortemente contra experiências espirituais que estavam totalmente além da sua compreensão. O apóstolo Paulo deu uma espécie de advertência de que esse tipo de mal-entendido poderia surgir:

Se, pois, toda a igreja se congregar num lugar, e todos falarem línguas estranhas, e entrarem indoutos ou infieis, não dirão, porventura, que estais loucos? (1 Co 14.23)

Isso soa muito como o que Celso estava dizendo.

Passemos agora para a fase de tentar descobrir com mais exatidão quem eram os profetas que Celso encontrou, e esse é um problema difícil. Até Orígenes estava confuso. Encontramos esta declaração sua: “Mas ele não deixou claro se está se referindo a certas pessoas estranhas à doutrina dos judeus e cristãos, ou a pessoas que profetizam de acordo com o padrão dos profetas”.²⁵ Um fato é certo: havia pessoas que faziam esse tipo de coisa em muitos dos grupos religiosos da época. Os profetas eram um integrante comum de então. Eles definitivamente não estavam confinados ao cristianismo.

No entanto, embora o argumento não possa ser fortalecido, devemos deixar em aberto a possibilidade de que eram, de fato, cristãos que Celso encontrou. Há alguns fatores que apontam nessa direção.

Em primeiro lugar, o tipo de experiência a que se refere Celso era relativamente comum entre os cristãos na última parte do século II. Examinamos as *Odes de Salomão*, o material encontrado nas obras de Justino, no montanismo, e logo dedicaremos atenção a Irineu e outros. De todas essas fontes vêm informações que aumentam a impressão de que os

cristãos da época estavam bem familiarizados com os dons do Espírito.

Em segundo lugar, Celso conhecia o cristianismo suficientemente bem para ter encontrado pessoas ativas no ministério carismático. O seu contato com a Igreja foi muito mais do que superficial. Ele tinha ido longe o suficiente para ver que todos os cristãos não eram iguais. Por exemplo, ele estava ciente de que os marcionitas e os gnósticos eram dois grupos distintos e que ambos estavam distantes da corrente predominante da Igreja. Se ele aprofundou-se o bastante no seu conhecimento da comunidade cristã para poder fazer tais distinções, provavelmente também obteve impressões sobre a vida espiritual dos cristãos. É inteiramente possível que ele tenha conhecido os que profetizavam e falavam em línguas.

Embutido no ataque de Celso ao cristianismo está o relato de algumas pessoas que aparentemente profetizavam e falavam em línguas. Celso afirma ter visto isso pessoalmente. Não podemos ter certeza de quem eram essas pessoas, mas acho que é pelo menos possível que fossem cristãs. Se fossem, então Celso está involuntariamente nos dando evidência da sobrevivência dos dons do Espírito entre os cristãos na Palestina na segunda metade do século II.

O que tentamos fazer neste capítulo é dar uma olhada na profecia e no falar em línguas conforme existiam entre os cristãos na segunda metade do século II. Recorremos a algumas fontes de informação sobre a Igreja: o montanismo e Celso. O primeiro é um grupo popularmente considerado herético; e o segundo, um homem que atacou o cristianismo com fervor. Apesar desses riscos, eles fazem acréscimos valiosos ao que sabemos sobre o período.

No que me diz respeito, os montanistas não eram hereges. Não há dúvida de que os montanistas tiveram ideias incomuns e disseram coisas estranhas, mas acho que teríamos de admitir que a estranheza no pensamento e o inconformismo na prática não estão ausentes nem mesmo na igreja da década de 1980. Penso que os montanistas eram cristãos genuínos, com

diferenças, admito; mesmo assim, genuínos. Eles também eram cristãos que valorizavam muito os dons espirituais.

O que extraímos de Celso está em base diferente. Realmente não sabemos ao certo se os profetas a quem ele faz referência eram cristãos. Acho que, se não é provável, é pelo menos possível que fossem. Se fossem, isso aumentaria a impressão que ganhamos com o montanismo — os cristãos que viveram na última parte do século II certamente tinham carismáticos entre eles. Essa impressão será fortalecida à medida que avançamos.

¹ Ver *Chronicle* [Crônica] de Eusébio, Livro 2, sob o 173º ano de Cristo (Migne, *Patrologia Graeca*, 19), col. 563; a sua *Ecclesiastical History* [História Eclesiástica], 5, prefácio, 1, traduzido para o inglês por Kirsopp Lake, Loeb Classical Library (Londres: William Heinemann, 1926), 1: 405; também 5, 3:4; 1:443-44, 27:1; 1: 393-94., e Epiphanius, *Panarion* [Epifânio, *Panário*], 48:1 (Migne, *Patrologia Graeca*, 41), col. 856. Pierre de Labriolle, que produziu o estudo mais adequado já feito sobre o montanismo, aceita essa data (*La crise montaniste* [Paris: Ernest Leroux, 1913], p. 573), assim como W. H. C. Frend, *The Early Church* [Knowing Christianity] (Londres: Hodder & Stoughton, 1965), p. 80, e T. D. Barnes, “Chronology of Montanism”, *Journal of Theological Studies*, n.s., 21 (Outubro de 1970), 403-8 — um dos poucos pontos em que esses dois últimos estudiosos concordam.

² Para conhecer uma reação bastante favorável ao montanismo, veja John de Soyres, *Montanism and the Primitive Church* (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1878), p. 110, que contrasta marcadamente com um retrato apaixonado em Henri Daniel-Rops, *The Church of Apostles and Martyrs*, traduzido para o inglês por A. Butler (History of the Church of Christ, 1) (Londres: J. M. Dent & Sons Ltd., 1960), p. 297.

³ *Panarion* [Panário], 48:4 (Migne, *Patrologia Graeca*, 41), col. 861. Tradução minha.

⁴ Didymus, *On the Trinity* [Dídimo, *Sobre a Trindade*], 3:41 (Migne, *Patrologia Graeca*, 39), col. 984. Tradução minha.

⁵ Epiphanius, *Panarion* [Epifânio, *Panário*], 48:12; col. 873. Tradução minha.

⁶ Justin, *I Apology* [Justino, *I Apologia*], 31 e 44, e *Dialogue with Trypho* [Diálogo com Trifão], 37, traduzido para o inglês por Alexander Roberts e James Donaldson (*The Ante-Nicene Fathers*, 1) (Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885), p. 173, 177, 213.

⁷ Theophilus, *To Autolycus* [Teófilo, *Para Autólico*], 3, 7, traduzido para o inglês por Marcus Dods (*Ante-Nicene Fathers*, 2), p. 116.

- ⁸ Athenagoras, *A Plea for the Christians* [Atenágoras, *Um Apelo para os Cristãos*, 9, traduzido para o inglês por B. P. Pratten (*Ante-Nicene Fathers*, 2), p. 133.
- ⁹ Ver p. 20-24 acima.
- ¹⁰ Ver p. 31-32 acima.
- ¹¹ Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 5, 16:17, Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 481.
- ¹² Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 5, 16:7, Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 475.
- ¹³ Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 5, 16:9, Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 477.
- ¹⁴ Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 5, 16:12, Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 479.
- ¹⁵ *The Church History of Eusebius*, traduzido para o inglês por A. C. McGiffert (Nicene and Post-Nicene Fathers, series 2, 1) (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p. 232.
- ¹⁶ *The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, traduzido para o inglês por J. E. L. Oulton (Londres: S.P.C.K., 1954), p. 160.
- ¹⁷ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: At the Clarendon Press, 1961), p. 88.
- ¹⁸ K. S. Latourette, *A History of Christianity* (Nova York: Harper & Row, 1953), p. 128 [edição brasileira: *Uma História do Cristianismo*, Volume 1 e 2 (São Paulo: Hagnos, 2007)], e Emile Lombard, “Le montanisme et l’inspiration”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, n.s., 3 (1915), 299, chegaram à mesma conclusão independentemente. Outros, entre eles Pierre de Labriolle (p. 171), também reconhecem os sinais de fala em línguas vistos entre os montanistas.
- ¹⁹ P. Koetschau, ed., *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 4 (Leipzig: J. C. Hindrich, 1899), p. 160. Tradução minha.
- ²⁰ Origen, *Against Celsus* [Orígenes, *Contra Celso*], 7, 2, traduzido para o inglês por Henry Chadwick (Cambridge: University Press, 1953), p. 395.
- ²¹ *Against Celsus* [Contra Celso], 7, 3, Chadwick, p. 395-96.
- ²² *Against Celsus* [Contra Celso], 7, 3, Chadwick, p. 396.
- ²³ *Against Celsus* [Contra Celso], 7, 10, Chadwick, p. 403.
- ²⁴ *The Founding of the Church Universal*, A History of the Early Church, traduzido para o inglês por B. L. Woolf, 2 (Londres: Lutterworth Press, 1961), p. 55. H. Weinel, em um estudo inicial dos dons do Espírito, diz a mesma coisa, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Freiburg: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1899), p. 76.
- ²⁵ *Against Celsus* [Contra Celso], 7, 8, Chadwick, p. 401.

Capítulo Cinco

Dos Bispos

O depósito de fontes ao qual o historiador pode recorrer ao estudar a Igreja durante o período de cerca de 150 d.C. a cerca de 200 d.C. é rico quando comparado ao que ele teve de fazer nas décadas anteriores. Ao buscarmos um estudo dos dons do Espírito neste capítulo, permaneceremos na segunda metade do século II. De modo algum esgotamos o material relevante examinando o movimento montanista e Celso.

Contudo, nosso foco muda um pouco. Quando estávamos trabalhando com as fontes que usamos no capítulo anterior, estávamos pairando à beira da Igreja do século II. Quer eu pense, quer não, que os montanistas eram cristãos genuínos, muitos dos seus contemporâneos certamente não o eram. No que diz respeito a uma parcela significativa da Igreja, os montanistas eram da “periferia fanática” ou pior. E qualquer coisa benéfica que pudéssemos pegar de Celso teria de ser bastante indireta para dizer o mínimo; não é o tipo de coisa em que arriscaríamos a vida. Esperaríamos, então, que fosse diferente quando estivéssemos lidando com alguém que aparentemente odiava a Igreja?

Agora tudo isso muda. Passamos da periferia para o centro da Igreja. As pessoas a quem nos voltamos tinham posição entre os seus contemporâneos e não tantos pares. Eram líderes provados, comprovados e, pela maioria das pessoas, respeitados — bispos até. Estou falando de Irineu e Eusébio de Cesareia. Eles também fornecem quantidade significativa de informação sobre a vida espiritual dos cristãos na última parte

do século II. De fato, o seu material ajuda-nos a ver que os dons do Espírito eram características muito importantes do cristianismo durante o período em questão. Consultaremos em primeiro lugar Irineu e, em seguida, passaremos a Eusébio.

Irineu

Esse bispo de Lião é figura-chave em nosso estudo. Ele ocupa essa posição, porque oferece dados importantes sobre os dons do Espírito na Igreja do seu tempo. No entanto, antes de voltarmos para as evidências que queremos considerar, devemos tentar obter a medida do homem, ou seja, descobrir quem e o que ele realmente era. Esse passo inicial é essencial se quisermos avaliar com exatidão o que ele diz sobre os dons do Espírito.

Começamos reconhecendo que não sabemos exatamente quando ele nasceu ou quando morreu. Temos, porém, muitos outros fatos sobre ele à nossa disposição.

Ele provavelmente nasceu na Ásia Menor, um viveiro teológico no século II, na medida em que ficou, na sua juventude, sob a influência do venerável Policarpo, bispo de Esmirna. Passou a maior parte da vida na província romana da Gália — hoje França. Não temos certeza de quando ele emigrou, mas parece ter-se associado a uma igreja no sudeste da Gália, que era composta principalmente por pessoas do Oriente, como ele. Irineu veio à tona em 177 d.C. como sacerdote na igreja de Lião.

Ele também não era apenas um sacerdote comum. Quando é mencionado pela primeira vez, a sua habilidade superior já estava reconhecida. Encontramos Irineu servindo como enviado especial em nome dos cristãos gauleses, levando cartas ao bispo de Roma. Ele mostrara-se digno de confiança e comprometido. A essência da liderança estava nele.

Essa força de caráter encontraria plena expressão quando, após o martírio de Potino, ele foi escolhido para ser bispo de Lião. Nessa posição, tornou-se pastor de uma diocese em expansão que incluía as igrejas de Lião e Vienne e paróquias espalhadas por todo o sul da Gália.

Esses fatos combinam-se para criar a imagem de um homem que tinha amplo conhecimento da Igreja do seu tempo. Irineu tinha visto a Igreja tanto no Oriente quanto no Ocidente, tanto em ambientes urbanos quanto rurais. Esses extensos contatos com cristãos em vários lugares devem ter-lhe dado uma visão mais global do que regional. Por exemplo, ele sabia da controvérsia na distante Ásia Menor que girava em torno de Montano e os seus seguidores. As cartas que ele levou para Roma tratavam disso. Certamente, não há razão para acreditar que ele perdeu essa perspectiva quando se tornou bispo.

Assim que Irineu assumiu a responsabilidade como bispo, outro lado da sua personalidade apareceu. Dedicou-se à defesa da verdadeira doutrina da Igreja. Ideias falsas sobre a fé cristã não tinham lugar entre o seu rebanho enquanto ele tivesse o cajado do pastor. Dos seus muitos escritos, dois sobreviveram — *A Demonstração da Pregação Apostólica e Contra as Heresias* — e em ambos, ele ataca várias correntes do gnosticismo.¹ Irineu destaca-se dessas obras como teólogo cristão de pleno direito — provavelmente o primeiro de uma nova geração de homens. Pergunto-me com que cuidado ele fazia o seu trabalho. Que tipo de estudioso ele era?

Essa pergunta pode ser respondida debruçando-nos em *Contra as Heresias*. Até a metade do presente século, essa obra era a principal fonte de informação a respeito de certas escolas de pensamento do século II, que foram agrupadas sob o nome de “gnosticismo”. Ao longo dos anos, veio à luz um novo material que tornou possível avaliar com que precisão Irineu entendia os grupos aos quais se opunha. Junto a outros documentos, a biblioteca copta gnóstica descoberta em 1945 ou 1946 perto de Nag Hammadi, no Egito, forma um grande corpo de literatura gnóstica contra o qual Irineu pode ser verificado.

Quando esse exame aconteceu, Irineu foi aprovado com honra. Descobriu-se que o que ele tinha a dizer correspondia bem ao que se encontra nos textos gnósticos. Ao discutir essa questão, o professor R. McL. Wilson (1916-2010) diz:

A confiabilidade geral de Irineu, nossa primeira testemunha importante, tem sido abundantemente justificada pelas pesquisas de Foerster e Sagnard, e as conclusões desses estudiosos são agora amplamente confirmadas pelos documentos de Nag Hammadi à medida que são publicados.²

Isso significa que, quando Irineu decidiu examinar o gnosticismo, conseguiu conhecê-lo bem. Podemos confiar nele quando está falando sobre o gnosticismo.

Irineu, portanto, não era apenas um líder com ampla perspectiva sobre os assuntos da Igreja, mas também um homem com hábitos acadêmicos relativamente cuidadosos. Isso me sugere que, quando Irineu faz comentários sobre o que estava acontecendo entre os cristãos da sua época, ele merece ser ouvido com respeito.

Com esse exame do caráter e da vida de Irineu, podemos agora voltar nossa atenção para a evidência que ele oferece para um estudo dos dons espirituais na Igreja Primitiva.

Há duas passagens em *Contra as Heresias* nas quais ele lista os dons do Espírito que ele sabe que existem na Igreja. A primeira delas é:

[...] por cuja causa também os seus verdadeiros discípulos [de Cristo], tendo recebido dele a graça, usam-na em seu nome para o benefício dos demais homens, assim como cada um recebeu dele o dom. Porque alguns expulsam os demônios com certeza e verdade, de modo que muitas vezes os que já foram purificados dos espíritos malignos creem e estão na igreja, e alguns têm presciência das coisas que acontecerão, e visões e palavras proféticas, e outros curam os enfermos pela imposição de mãos e tornam-nos sãos, e assim como já dissemos, os mortos foram ressuscitados e permaneceram conosco por muitos anos. E por que eu deveria dizer mais? Não é possível determinar o número dos dons que a Igreja em todo o mundo, tendo-os recebido de Deus em nome de Jesus Cristo, que foi crucificado sob o governo de Pôncio Pilatos, usa cada dia em benefício dos pagãos, não enganando ninguém e não lucrando com ninguém. Porque, assim como recebeu gratuitamente de Deus, também ministra gratuitamente.³

Irineu apresenta argumentos contra certos hereges que afirmaram ter alma do mesmo tipo que a de Jesus e que, às vezes, afirmaram ser superiores a Ele (*Contra as Heresias*, 2, 49:2). Irineu diz que as obras deles não beneficiaram ninguém. Ele, então, destaca as grandes obras que são realizadas em nome de Jesus e que provam que Ele é maior do que os

homens em questão. Aqui, Irineu não está lidando principalmente com o passado. Na maior parte da lista que ele dá, fica claro que ele fala sobre a maneira pela qual Cristo ministra à humanidade por meio da Igreja no presente.

Irineu fornece uma lista de dons espirituais que deveriam ser vistos na Igreja, e isso é impressionante. Inclui dons como a capacidade de expulsar demônios, conhecimento sobre o futuro, visões e palavras proféticas. A lista fornecida por Irineu tem semelhanças óbvias com as encontradas em Romanos 12 e 1 Coríntios 12. Tanto a lista de Irineu quanto a de Paulo falam sobre profecia e cura, e ambas incluem um dom que tem a ver com o controle de espíritos malignos: com Paulo, a capacidade de distinguir entre espíritos; com Irineu, o exorcismo.

Para nossos propósitos, contudo, o significado dessa passagem de *Contra as Heresias* reside não apenas nos paralelos com as listas paulinas que ela possui, mas também, e principalmente, no fato de ela dizer que, pelo menos, alguns dos dons do Espírito eram vistos nos dias de Irineu.

Até esse ponto, eu nada disse sobre um dos itens que Irineu incluiu na lista de dons. Ele diz: “E assim como já dissemos, os mortos foram ressuscitados e permaneceram conosco por muitos anos”. Se isso estava mesmo acontecendo, que informação impressionante, para dizer o mínimo. Sou, no entanto, cético o suficiente para questionar. Mas questionar o que Irineu diz sobre isso lança uma sombra sobre a confiabilidade de toda a passagem? Não necessariamente.

Essa é uma questão que Benjamin Warfield (1851-1921) tratou.⁴ Ele chama a atenção para duas características dessa declaração que sugerem que Irineu não queria que os seus leitores pensassem que pessoas mortas haviam ressuscitado recentemente. Primeiro, ele aponta uma mudança abrupta nos tempos dos verbos nas passagens. Todos os outros dons são mencionados no tempo presente, mas ressuscitar os mortos está no passado. Além disso, ele sublinha o fato de que, depois que os mortos em questão foram trazidos de volta à vida, eles permaneceram vivos por um número considerável de anos. Isso obviamente significa que se passou muito tempo desde

que eles foram ressuscitados. Warfield conclui dizendo que “não há razão para que os casos que ele [Irineu] tem em mente não tenham ocorrido durante a vida dos apóstolos ou dos homens apostólicos”, e penso que ele tem razão.

A segunda passagem que quero examinar é *Contra as Heresias*, 5, 6:1:

Assim como também ouvimos muitos irmãos na igreja que têm dons de profecia e que falam pelo Espírito em todo tipo de línguas, e que trazem as coisas ocultas dos homens à clareza para o bem comum e expõem os mistérios de Deus.⁵

Esse material surge no meio de uma discussão sobre a perfeição espiritual. Há novamente uma breve lista de dons espirituais, e outra vez há contatos entre essa lista e a de Paulo.

Esse é um testemunho ocular do fato de que os dons do Espírito estavam ativos na Igreja, e é isso que torna essa seleção importante. Irineu registra, dizendo que a Igreja que ele conhece é carismática. Na verdade, ele refere-se a pessoas que ouviu ministrando por meio de profecia, etc. Pelo visto, ele está empenhando-se para demonstrar que o poder milagroso de Deus não se afastou da Igreja.

Como devemos considerar esse material de Irineu? Podemos aceitar o que ele diz? Bom, penso que sim. Lembremo-nos do que foi dito anteriormente sobre Irineu. Ele era homem que tinha contato próximo com um amplo segmento da Igreja cristã, e ele tinha posição dentro dela. Irineu era um líder respeitado. No que diz respeito à sua erudição, a descoberta de Nag Hammadi ajudou a demonstrar que ele estava preocupado com a precisão factual. Ele certificou-se de que estava contando as coisas como, de fato, eram. No que me diz respeito, Irineu era homem cuja palavra pode ser aceita — não cegamente, claro, mas com grande confiança. Penso que o que ele diz mostra claramente que os dons do Espírito ainda existiam na Igreja cristã do seu tempo.

Eusébio de Cesareia

O segundo bispo que ouviremos por algum tempo não é outro senão Eusébio de Cesareia, talvez o primeiro historiador

comprometido que a Igreja produziu. Incidentalmente, ele concorda com minha avaliação dos comentários de Irineu,⁶ mas tem nosso interesse por mérito próprio.

Eusébio parece ter levado uma vida longa e vigorosa, morrendo, talvez, em 340 d.C. Era proeminente figura na Igreja da sua época, estreito amigo do grande Constantino, o primeiro imperador cristão, a quem Eusébio parecia pensar que estava apenas um pouco abaixo do próprio Deus! Estava profundamente enredado nas conspirações e contra-conspirações que resultaram na controvérsia ariana, que ocupou grande parte do tempo da Igreja durante a primeira metade do século IV. Fosse qual fosse a teologia de Eusébio — e há muitas questões a respeito —, ele era um homem com grande interesse no passado, alguém que se dava ao trabalho de reunir material histórico. Os frutos do seu trabalho ainda são inestimáveis para os estudantes da Igreja Primitiva.

Eusébio reuniu os resultados dessa pesquisa histórica em *História Eclesiástica* (CPAD), obra monumental que ele colocou na sua forma final por volta de 320 d.C. Há uma passagem nesse livro que é particularmente importante para nosso estudo. Nela, Eusébio expressa uma opinião sobre o que estava acontecendo com relação aos dons espirituais no último período do século II. Vamos dar uma olhada nesse material, tentando descobrir exatamente o que Eusébio disse, e avaliar o seu valor como evidência do ministério carismático. Mas, antes disso, valeria a pena ver se podemos julgar a obra histórica de Eusébio em geral.

É bastante óbvio que o seu pensamento básico sobre a história era sólido. Ele reconhecia a importância de acessar o material que vinha do período que ele queria estudar. Isso o levou a trabalhar muito para recolhê-lo. *História Eclesiástica* é generosamente temperada com citações de ampla gama de escritos, o que o torna uma mina de ouro de informações sobre o pensamento de homens desconhecidos fora das suas páginas.

Contudo, apesar da sua paixão por boas fontes, Eusébio tinha algumas inibições que colocaram pontos de interrogação

em grande parte do seu trabalho histórico.⁷ Ele tinha pontos de vista preconcebidos. As suas convicções teológicas atrapalharam a sua justeza histórica, e em nenhum lugar isso é mais verdadeiro do que quando ele está lidando com heresias ou perseguidores. No caso dos que distorceram a verdadeira fé, ele nunca permite que falem por si mesmos, mas sempre filtra as suas ideias por meio de escritores “ortodoxos”. Eusébio trata as datas de grupos heréticos de modo a fazê-los parecer o mais recentes possível, reduzindo, assim, a credibilidade das suas pretensões de serem verdadeiros sucessores dos apóstolos.

Eusébio também carecia de habilidade crítica. É o que vemos na maneira como ele aceita conclusões contraditórias de tempos em tempos. Essa falta tornou-o bastante crédulo.

Por fim, há certo grau de descuido na obra de Eusébio. Parece que ele frequentemente citava as fontes de memória. Pode ser também que ele delegou a tarefa de copiar citações a assistentes e depois não verificou o trabalho deles. Quaisquer que sejam as explicações, algumas citações estão bastante truncadas.

Há pouca dúvida de que, se Eusébio estivesse tentando criar um lugar para si mesmo no mundo histórico de hoje, essas falhas iriam dificultar-lhe a aceitação da sua tese de doutorado! No entanto, apesar disso, a sua obra continua sendo de grande valor, nem que seja como fonte de dados históricos que não teríamos sem ele.

Passemos, agora, para *História Eclesiástica*, 5, 3:4, a passagem relevante para nosso estudo:

Justo nesse momento, o partido de Montano, Alcibiades e Teódoto na Frígia estava espalhando a sua ideia de profecia entre muitos pela primeira vez (pois ainda havia muitas outras obras maravilhosas dos dons de Deus sendo feitas em diferentes igrejas até aquele momento que deram origem à crença entre muitos de que esses homens também eram profetas).⁸

Aqui Eusébio oferece uma explicação para o rápido crescimento do montanismo, que ocorreu no início da década de 170 d.C. e, embora esteja entre parênteses, é importante. Ele pensa que a recepção calorosa que a profecia montanista recebeu — pelo menos em alguns lugares — pode ser

explicada pelo fato de que, naquela época, muitas igrejas ainda estavam familiarizadas com os dons espirituais. Os cristãos esperavam ver coisas incomuns acontecerem entre eles, então tiveram pouca dificuldade com Montano e os seus amigos.

Existem alguns problemas com a passagem tal como está. Eusébio diz que havia “muitas (*pleistai*) outras obras maravilhosas” nas igrejas. Podemos levar esse “muitas” a sério? Talvez seja apenas uma decoração de vitrine para melhorar as aparências. Walter Bauer pensa assim.⁹

Além disso, infelizmente, Eusébio não nos fornece uma nota de rodapé na qual a fonte das suas informações esteja identificada. (Hoje, nem mesmo um aluno de graduação sairia dessa sem punição!) Será que é um simples palpite? Ele tinha fontes concretas? Essa é uma impressão geral que ele captou? Podemos aceitar literalmente o que ele diz?

A maioria dessas perguntas não podemos responder. No entanto, acho que, independentemente de Eusébio estar dando um palpite, compartilhando uma impressão geral ou partindo de um fato fundamental, ele acertou em cheio.

A evidência da presença dos dons do Espírito entre os cristãos durante essa parte do século II é abundante. Mesmo deixando o montanismo de lado, podemos revisar o material das *Odes de Salomão*, Justino, Celso, Irineu, e prosseguiremos em examinar algumas outras fontes também. Obviamente, nem todas essas evidências têm o mesmo valor. As *Odes*, por exemplo, não são tão úteis quanto Irineu. Todavia, o quadro geral que vem junto é significativo. Observe a extensão geográfica envolvida: as *Odes de Salomão* e Celso, Palestina e Síria; Justino, Roma; Irineu, França, e notamos que o que Justino e Irineu têm a dizer provavelmente se aplica a muitos outros lugares além de onde eles moraram.

Penso que podemos dizer que os cristãos das últimas décadas do século II não eram estranhos aos dons do Espírito. Se isso for verdade, o comentário de Eusébio encaixa-se muito bem, e podemos garantir a sua exatidão.

Até este ponto de nosso estudo sobre os dons do Espírito na Igreja da segunda metade do século II, tínhamos examinado um poeta, um filósofo, um grupo de supostos hereges e um arquicrítico do cristianismo. Aqui, voltamo-nos para homens de poder, bispos, Irineu e Eusébio. O que eles fizeram foi acrescentar significativamente ao corpo de evidências que apoiam a ideia de que os cristãos dessa época continuaram a ser carismáticos. Irineu comenta sobre o que vê acontecendo nos seus dias, enquanto Eusébio olha para trás cerca de cento e quarenta anos. Ambos apontam claramente para a importância contínua dos dons espirituais.

¹ Para conhecer uma introdução ao gnosticismo, ver R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (Londres: A. R. Mowbray & Co., 1958).

² R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Filadélfia: Fortress Press, 1968), p. 16. Ver também G. van Groningen, *First Century Gnosticism: Its Origins and Motifs* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 4, 129 n. 5, e 173.

³ Isso é Irineu conforme citado por Eusébio em *Ecclesiastical History* [*História Eclesiástica*], 5, 7:3-5, Kirsopp Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 453, 455. O texto grego foi escolhido aqui e na próxima citação por causa da relativa fraqueza do texto latino que foi editado por W. W. Harvey (1852). Há também quatro outras passagens de *Contra as Heresias* que podem lançar luz sobre o que Irineu sabia sobre os dons do Espírito. A primeira é 4, 7:3, onde Irineu fala de profecia de uma forma que indica que ainda era um fenômeno presente. A segunda passagem é 4, 53:2, que compara três dons que ainda estavam ativos: amor, conhecimento e profecia. A terceira passagem, 4, 52:3, é onde Irineu fala como se estivesse dando uma advertência aos falsos profetas que ainda estavam vivos e ameaçando a Igreja. A última é 3, 11:12. Nessa seleção, Irineu está falando de profecia como se a aprovasse pessoalmente. Embora todas essas passagens possam ser interpretadas como prova da continuação dos dons do Espírito, nenhuma é forte o suficiente para ter muito peso sobre ela.

⁴ “The Cessation of the Charismata”, p. 15, 241ss., n. 31.

⁵ Irineu conforme citado por Eusébio em *Ecclesiastical History* [*História Eclesiástica*], 5, 7:6, Kirsopp Lake (Loeb Classical Library), 1:455.

⁶ Ver *Ecclesiastical History* [*História Eclesiástica*], 5, 7:1 e 6, Kirsopp Lake (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 451, 455.

⁷ Para inteirar-se de avaliações detalhadas do trabalho de Eusébio como historiador, ver H. J. Lawlor, *Eusebius* (1928; reimpressão, Londres: S. P. C. K., 1954); J.

Stevenson, *Studies in Eusebius* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1933), D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (Westminster, Maryland: Canterbury Press, 1961), e R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

⁸ Vol. 1, p. 442, Loeb Classical Library (Londres: William Heinemann, 1926). Tradução minha.

⁹ *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, traduzido para o inglês e ed. R. A. Kraft e G. Krodel (Filadélfia: Fortress Press, 1971), p. 191.

Da Heresia e Superstição

Tem sido cômodo conviver com os bispos por algum tempo. Mas agora, ao aproximarmo-nos do material de fins do século II relacionado ao estudo dos dons espirituais, afastamo-nos bruscamente deles e mergulhamos em águas turvas. O material para o qual estamos passando é um tanto difícil de manusear, pois vem do gnosticismo e dos Atos apócrifos. No entanto, estou tentando fornecer um quadro abrangente da experiência carismática na Igreja Primitiva, e os documentos a que nos voltaremos eram parte integrante dessa Igreja. Teremos de lidar com as informações onde as encontrarmos.

Excertos de Teódoto

Como vimos anteriormente, Irineu dedicou muita energia para atacar vários sistemas gnósticos que ele achava que ameaçavam a Igreja — e estavam mesmo ameaçando-a. O perigo que a Igreja enfrentava era real. Talvez ironicamente, há indícios de profunda espiritualidade dentro desses grupos, bem como dentro da corrente predominante da Igreja.

Encontramos uma pista que aponta nessa direção na obra de Teódoto, membro do ramo oriental do valentinianismo. Grande parte do seu material está preservado no *Excerpta ex Theodoto*, de Clemente de Alexandria. Em 24:1, lemos:

Os valentinianos dizem que o excelente Espírito que cada um dos profetas tinha para o seu ministério foi derramado sobre todos os da igreja. Portanto, os sinais do Espírito, curas e profecias, estão sendo realizados pela igreja.¹

É um pouco difícil ver exatamente o que Teódoto queria dizer nessa breve passagem. Talvez ele estivesse tentando estabelecer uma identidade entre o Espírito que inspirou os profetas (do Antigo Testamento, presumo) e o Espírito que foi derramado sobre a Igreja. Pelo fato de profecias e curas ainda serem encontradas na Igreja, coisas que marcaram os ministérios dos profetas, Teódoto pode estar argumentando que foi o mesmo Espírito que esteve por trás disso em ambas as eras.

Por outro lado, talvez ele esteja tentando fornecer uma explicação para certas características das suas próprias circunstâncias, ou seja, os dons espirituais. Ele poderia estar dizendo que eles devem ser considerados como o resultado da atividade contínua do Espírito que realizou milagres por meio dos profetas do Antigo Testamento.

No entanto, independentemente de qual seja o principal objetivo dessa passagem, parece mostrar que os dons do Espírito eram conhecidos nos círculos em que Teódoto frequentava.

Para captar o impacto da passagem de forma mais completa, temos de perguntar o que Teódoto e os valentinianos queriam dizer com “igreja” (*ecclēsia*). Clemente, ao que parece, não pensa que eles atribuem algum significado especial a ela. Em *Excerpta* 24:1, ele cita-os quando eles usam a palavra duas vezes, e então, em *Excerpta* 24:2, ele mesmo emprega a palavra, nada dizendo sobre qualquer possível diferença de significado. Ou “igreja” era usada no mesmo sentido pelos valentinianos e as seções mais ortodoxas da Igreja, ou Clemente desconhecia a distinção.

Na verdade, F. Sagnard defende que os valentinianos davam mesmo um significado distinto à “igreja”. Ele diz que, para eles, a palavra significava a assembleia dos eleitos, dos que haviam sido iniciados no seu conhecimento especial ou gnose. Eles pensavam que isso era diferente do restante da Igreja não valentiniana.² Aos olhos de um valentiniano, a “igreja” era composta apenas por valentinianos.

Se Sagnard estiver certo, essa passagem tem algumas implicações interessantes. Parece estar dizendo que os dons de cura e profecia encontravam-se na comunidade valentiniana oriental no terceiro quartel do século II. Temos de admitir que os dons espirituais não eram uma característica importante no gnosticismo, pois essa é a única referência a eles na literatura gnóstica. No entanto, parece que eles estavam presentes lá.

Os Atos Apócrifos

No terceiro quarto do século I, a Igreja estava começando a escrever os seus pensamentos e registros. A primeira geração dos seguidores de Jesus estava disposta a deixar as suas tradições de forma amplamente oral, mas as circunstâncias exigiram uma mudança na política. O tempo estava passando. A vinda do Senhor foi adiada. Os cristãos começaram a perceber que, se quisessem manter um registro da vida e das palavras do seu Mestre e dos seus primeiros seguidores, eles deveriam escrever. Ademais, a rápida disseminação da nova fé impossibilitou que os líderes da comunidade estivessem fisicamente presentes em todos os lugares para orientar o desenvolvimento. Eles tinham de escrever. Assim, a Igreja foi conduzida ao campo literário e, sob a orientação do Espírito Santo, aprendeu rapidamente a empregar esse meio ao seu favor.

Muitos documentos produzidos nas comunidades cristãs nos três primeiros séculos preocupavam-se em dar informações sobre Jesus e os seus apóstolos. A passagem do tempo ajudou a Igreja a ver que alguns dos documentos que tinha em mãos eram mais valiosos do que outros. A maior capacidade edificante desses materiais, somada à autoria apostólica, fez com que lhes fosse atribuído um lugar maior na comunidade cristã do que os demais. Esses escritos favorecidos tornaram-se os livros canônicos, enquanto os menos favorecidos passaram a ser considerados não canônicos ou apócrifos.

Parece que um dos livros destinados ao cânone, o Atos dos Apóstolos, motivou a produção de outros livros: os Atos apócrifos. Esses Atos tentaram acrescentar ao que o Atos

canônico dizia sobre os apóstolos individualmente e tentaram mostrar como os apóstolos lutaram contra as heresias — não as que estavam presentes durante a era apostólica, mas as que existiam na época em que esses novos Atos foram escritos.

Com o passar do tempo, esses Atos tornaram-se cada vez mais romantizados. Ao lê-los, sinto-me transportado para um mundo de fantasia que me faz pensar no rei Arthur e a sua corte ou em *As Mil e Uma Noites*. E claro que, quanto mais fictícios esses Atos tornaram-se, menos valiosos eles são como documento histórico. Realmente, não podemos aceitar muito, se é que aceitamos alguma coisa, do que esses livros apócrifos dizem como verdade. No entanto, B. M. Metzger (1914-2007) faz um comentário que nos impede de rejeitar os Atos apócrifos muito rapidamente. Ele diz:

Os livros apócrifos do Novo Testamento são documentos importantes à sua própria maneira. É verdade que, como fontes históricas da era apostólica, eles são insignificantes. O valor permanente desse corpo de literatura reside em outra direção, ou seja, em refletir as crenças dos seus autores e os gostos dos seus primeiros leitores, que encontraram proveito, bem como entretenimento em contos desse tipo. Em outras palavras, os livros apócrifos do Novo Testamento são importantes como documentos históricos que nos dizem muito, não sobre a época com a qual eles professam lidar, mas sobre a época que os deu à luz. Eles pretendem ser relatos confiáveis das palavras e ações dos apóstolos; na realidade, eles expuseram, sob o nome dos apóstolos, certos ideais de vida cristã e concepções de fé cristã correntes no século II e nos seguintes.³

Quando olhamos para os livros apócrifos dessa maneira, eles tornam-se um meio eficaz de penetrar na mente dos autores e dos seus contemporâneos e, em menor grau, na sua experiência religiosa. A importância dos livros apócrifos não está no que eles dizem que aconteceu, mas no que os autores e leitores pensaram que poderia acontecer.

Como os livros apócrifos podem ser de ajuda aqui? Quero dar uma olhada para ver se essas pessoas tinham alguma ideia do que eram os dons do Espírito. Quando examinamos, descobrimos que sim. Na verdade, há várias características nas descrições dos seus heróis e as suas ações que nos lembram dos dons espirituais.

Em primeiro lugar, descobrimos que há vários casos nos Atos apócrifos em que um conhecimento especial é dado a um apóstolo. É o que ocorre duas vezes no caso de Paulo. Em um, ele recebe a informação de que uma mulher que veio tomar a Ceia do Senhor saiu de uma situação moral que a tornava indigna de participar.⁴ Em outra ocasião, um jovem caiu para a morte enquanto Paulo estava pregando. O homem havia sido copeiro de Nero, e mensageiros foram imediatamente enviados ao imperador. Paulo percebeu essa reviravolta “no espírito”.⁵

O apóstolo João também é retratado como tendo esse tipo de experiência. Certa vez, João anunciou a uma congregação o que um dos seus membros fizera e pensara antes de entrar no culto,⁶ e em outra, ele conseguiu ler os pensamentos de um homem.⁷

Todos esses quatro casos podem ser interpretados como ações de um clarividente, só que a maneira como são apresentados pelos autores aponta em outra direção. Em cada caso, o conhecimento especial que o apóstolo recebeu estava intimamente associado ao Espírito. Veio quando eles estavam “cheios do Espírito” ou “no Espírito”. Os autores parecem estar tentando transmitir a ideia tão claramente quanto possível de que o Espírito Santo pode dar conhecimento. Isso soa como eco de 1 Coríntios 12.8, onde se fala da palavra do conhecimento.

O segundo tipo de experiência que veremos envolve a entrega oral de uma mensagem depois que alguém entrou em contato com o Espírito Santo. Em *Atos de Paulo*, há três ocasiões em que uma pessoa é “cheia do Espírito” e passa a transmitir uma mensagem poderosa. Na seção 9, Paulo é cheio e exorta os irmãos;⁸ na mesma passagem, Cleóbio é cheio e fala da morte de Paulo,⁹ e na seção 11, 3, Paulo é cheio e fala com poder na presença de Nero.¹⁰

Há outra passagem que apresenta uma variação da mesma ideia:

Mas o Espírito veio sobre Mirta, de modo que ela disse: “Irmãos, por que [vocês estão alarmados com a visão deste sinal?] Paulo, o servo do Senhor, salvará muitos em Roma e nutrirá muitos com a palavra, de modo a não haver número (para contá-los), e ele (?) se manifestará acima de todos os fiéis, e a glória [...] virá] grandemente sobre ele, para que haja grande graça em Roma. E imediatamente, quando o Espírito que estava em Mirta ficou em paz, cada um tomou do pão e banqueteu-se de acordo com o costume [...] em meio ao cântico de salmos de Davi e de hinos.”¹¹

Aqui, o autor apresenta Mirta falando sob o controle do Espírito. Parece que o autor quer que todas essas passagens sejam consideradas como profecia cristã.

Um papiro copta contendo “O começo da estada em Éfeso” do *Atos de Paulo* fornece o que pode ser considerado como um terceiro tipo de experiência espiritual. Lá, lemos:

O anjo do Senhor entrou na casa de Áquila e pôs-se diante de todos eles. Ele falou com Paulo, de modo que todos ficaram perturbados: porque [esse anjo] que estava ali era realmente visível (lit. revelado), mas as palavras que ele estava falando a Paulo, eles (os espectadores) não ouviram. Mas depois que ele parou de falar com Paulo em línguas, eles ficaram com medo e confusos, e permaneceram em silêncio. Mas Paulo olhou para os irmãos e disse: [...]”¹²

O que devemos focar são as palavras “falar [...] em línguas”. Aqui, o texto descreve um anjo falando, e Paulo parece interpretar o que ele disse. Essa referência às línguas — e, possivelmente, à interpretação — tem muito em comum com o que encontramos em 1 Coríntios 12–14. É interessante ver que o falar em línguas é colocado nos lábios de um anjo. Talvez o autor tenha sido influenciado pela declaração de Paulo em 1 Coríntios 13.1: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos [...]”.

Em quarto lugar, há várias passagens nos Atos Apócrifos que retratam confrontos entre os vários apóstolos e demônios. Veremos dois. O primeiro incidente ocorre na casa de Marcelo em Roma. Lá, Pedro vê um jovem e percebe que ele está possuído por um demônio. Ele ordena: “Você também, qualquer demônio que você seja, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, saia desse jovem e não lhe faça mal; (e) mostre-se a todos os que estiverem por perto!”.¹³ Submetido pela autoridade do apóstolo, o demônio deixa o jovem e começa a destruir uma estátua de mármore do imperador (que ajudou os

leitores a ver quem *realmente* tinha o poder no império, e certamente não era o imperador!).

O segundo exemplo desse tipo de experiência vem de *Atos de André*. Este diz a um demônio para sair de um jovem soldado, e o demônio sai.¹⁴ O que temos nessas duas histórias são casos de exorcismo. Os apóstolos reconhecem a presença demoníaca, repreendem os demônios e, então, ordenam que saiam.

Mais uma vez, o que lemos lembra-nos dos dons do Espírito. O exorcismo não é mencionado explicitamente entre os dons paulinos, mas a capacidade de distinguir entre espíritos sim. Além disso, Irineu parece ter pensado que o exorcismo deveria ser classificado entre os dons.¹⁵

A quinta categoria de experiência espiritual é-nos apresentada na seguinte passagem:

Alguns disseram: “[É] melhor que ele morra, para que ele [não] sofra”. Mas quando Paulo acalmou a multidão, ele [pegou] a mão dele, levantou-o e perguntou-lhe, dizendo: “Hermócrates, [...] o que tu quiseses”. Mas ele disse: “Eu desejo comer”. (E) ele pegou um pão e deu a ele para comer. Ele ficou curado naquela hora.¹⁶

O apóstolo envolvido encontra alguém que está doente. Em resposta à situação, a cura é fornecida. Claro que isso parece muito com o dom de curas mencionado em 1 Coríntios 12.9.

O último tipo de ministério espiritual dramático que desejo destacar leva-nos ainda mais longe no reino do milagroso. Nos *Atos Apócrifos*, há onze casos de pessoas mortas sendo restauradas à vida.¹⁷ Envolvidos estão homens, mulheres e crianças de todas as idades, que morreram por ampla variedade de causas. É interessante ver que esse tipo de milagre aparece com mais frequência nos últimos *Atos* do que nos primeiros. Por exemplo, o *Atos de João* tem muito mais relatos do que o *Atos de Paulo*. Isso provavelmente deve ser considerado como evidência do fato de que, com o passar do tempo, os *Atos* tornaram-se cada vez mais de natureza fabulosa e cada vez menos históricos.

Observemos brevemente que as listas de Paulo não contêm nenhuma referência à ressurreição dos mortos, mas 1 Coríntios 12.10 fala sobre milagres.

Quando examinamos esse material, vemos que os Atos Apócrifos falam sobre eventos que nos lembram dos dons do Espírito. Eles fazem referência a experiências que vão desde o discernimento de espíritos até a ressurreição dos mortos. Os autores desses documentos eram bons contadores de histórias. Eles pretendiam inspirar e entreter os leitores, enchê-los de admiração. Devem ter sido muito bem-sucedidos. Essas pessoas nunca haviam sonhado com televisão colorida ou caminhadas na lua. Você consegue imaginar o impacto que devem ter causado as histórias sobre um mágico voador, um cachorro falante e um leão que pediu o batismo cristão? Contação de histórias: 100%. Precisão histórica: 0%.

Obviamente, esses documentos não nos dizem muito em que possamos confiar sobre os apóstolos. No entanto, dizem-nos muito sobre o que esses autores e os cristãos para quem eles escreveram poderiam imaginar acontecer. O mínimo que podemos dizer é que esses cristãos tinham lembranças, por mais vagas que fossem, dos dons do Espírito.

Quando entramos no gnosticismo e no mundo da literatura apócrifa, afastamo-nos do palco onde os bispos e os teólogos, as figuras bem conhecidas da Igreja Primitiva, desempenharam os seus papéis. Encontramo-nos entre pessoas pequenas, as massas anônimas e sem rosto do cristianismo, os “joões-ninguéns” da Igreja. Eu realmente gostaria de conhecê-los melhor, mas, na maioria das vezes, eles estão perdidos nas sombras. Provavelmente nunca saberemos com certeza o que as suas vidas continham, até que os encontremos no Céu.

Pelo que vimos aqui, parece-me que deve ter existido um estado de espírito entre eles que teria tornado muito fácil para eles aceitar o movimento dramático do Espírito através do ministério dos dons.

Junte isso ao que vimos no montanismo, Celso, Irineu e Eusébio, e surge um quadro interessante da Igreja na segunda

metade do século II. Esses cristãos não eram estranhos aos dons espirituais. Eles sabiam que Deus ainda estava operando poderosamente entre eles e, sem dúvida, esperavam sentir o impacto da sua presença. Em grande medida, a Igreja dessas décadas continuou a ser carismática. A corrente espiritual continuou a fluir e não parou aqui.

¹ Clement of Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* [Clemente de Alexandria, *Excertos de Teodoto*], 24:1, ed. R. P. Casey (Londres: Christophers, 1934), p. 58.

² *La Gnose Valentinienne* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947), p. 302-3.

³ *An Introduction to the Apocrypha* (Nova York: Oxford University Press, 1957), p. 263.

⁴ “Acts of Peter” [Atos de Pedro], 2, traduzido para o inglês por G. C. Stead. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, traduzido para o inglês e ed. R. McL. Wilson (Londres: Lutterworth Press, 1965), vol. 2, p. 280.

⁵ “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 11, 1, traduzido para o inglês por R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2 p. 383.

⁶ “Acts of John” [Atos de João], 46, traduzido para o inglês por G. C. Stead, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 238.

⁷ “Acts of John” [Atos de João], 56; Stead, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 242.

⁸ “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 9; Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 379.

⁹ Ibid.

¹⁰ “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 11, 3; Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 385.

¹¹ “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 9; Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 379-80.

¹² “The Beginning of the Stay in Ephesus”, traduzido para o inglês por R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 387-88.

¹³ “Acts of Peter” [Atos de Pedro], 4, 11; Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 293.

¹⁴ “Acts of Andrew” [Atos de André], traduzido para o inglês por Ernest Best, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 407. Outras passagens que apresentam experiências semelhantes são: “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 6; vol. 2, p. 369; “Acts of Thomas” [Atos de Tomé], 41, traduzido para o inglês por R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, p. 267-88, e “Acts of Thomas” [Atos de Tomé], 68; vol. 2, p. 483-84.

¹⁵ Irenaeus, *Against Heresies* [Irineu, *Contra as Heresias*], 2, 49:3. Ver p. 50 acima.

¹⁶ “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 4; vol. 2, p. 365. Ver “Acts of Peter” [Atos de Pedro], 9; vol. 2, p. 314; “Acts of Thomas” [Atos de Tomé], 53 e 54; vol. 2, p. 472-73; “Acts of John” [Atos de João], 23; vol. 2, p. 218-19; 37; vol. 2, p. 224, e “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 11, 1; vol. 2, p. 383-84, para inteirar-se de registros de eventos semelhantes.

¹⁷ “Acts of Peter” [Atos de Pedro], 26 e 27; vol. 2, p. 309; “Acts of Paul” [Atos de Paulo], 8; vol. 2, p. 378; “Acts of Thomas” [Atos de Tomé], 33; vol. 2, p. 461; 54; vol. 2, p. 473, e 81; vol. 2, p. 486; “Acts of John” [Atos de João], 24; vol. 2, p. 219; 47; vol. 2, p. 239; 52; vol. 2, p. 240; 75; vol. 2, p. 249; 80; vol. 2, p. 251; e 83; vol. 2, p. 252.

Capítulo Sete

De Roma

Vários capítulos atrás, caracterizei como sofisticação o que estava acontecendo na Igreja da segunda metade do século II. Comentei sobre as dificuldades que estavam ocorrendo naquele período em questões como organização e doutrina. Quando passamos para a primeira metade do século III, descobrimos que o processo de sofisticação avançou ainda mais. Algumas das batalhas terminaram, e agora podemos ver uma maior estabilidade na Igreja.

A essa altura, está claro que o padrão estrutural de bispos, presbíteros (ou anciãos) e diáconos prevalecerá sobre quaisquer rivais. O montanismo foi tratado. A Igreja na parte ocidental do Império Romano resistiu às ameaças dos marcionitas e dos gnósticos. Esses grupos manterão forte presença no Oriente por muitas décadas ainda, mas o Ocidente está seguro. Muitos conflitos cruciais ainda estão diante da Igreja — a questão do batismo dos hereges e a controvérsia ariana, para citar apenas dois de muitos —, mas a igreja está estabelecida.

A agitação doutrinária de dentro e a perseguição de fora não conseguirão derrubá-la. Está a caminho de atingir a maioria, quando ocupará a orgulhosa posição da religião dominante do Império Romano. O “galileu” vencerá. Ele ainda não venceu, mas vencerá, e talvez a essa altura possamos dizer que a escritura estava na parede. Mas claro que só podemos dizer tudo isso em retrospectiva.

Esse período é altamente significativo para nosso estudo. Ao longo do século I e II, os cristãos desfrutaram da presença dos

dons do Espírito na adoração. Pelo menos é o que sugerem as evidências que analisamos. Contudo, após cerca de 260 d.C., as evidências da presença de dons espirituais são inexistentes. Parece que, a essa altura, eles deixaram de fazer parte da experiência diária dos cristãos da época. Isso significa que o bloco de tempo de aproximadamente 200 a 260 é um período de transição no que diz respeito aos dons do Espírito.

A Igreja passou por muitas mudanças durante os primeiros dois séculos e meio de vida. Claro que houve outros momentos de mudança traumática também, mas o que aconteceu lá parece ter sido particularmente dramático. A comunidade cristã cresceu extraordinariamente de tamanho; tornou-se cada vez mais rica; subiu na escala social; o seu nível de educação aumentou; desenvolveu a sua organização e formalizou o seu culto. Enquanto tudo isso acontecia, os dons do Espírito esvaíam-se silenciosamente. Talvez ninguém tenha notado que isso estava acontecendo. Certamente, ninguém se preocupou o suficiente para dar-se ao trabalho de tentar interromper a tendência. Os dons desapareceram. O tempo crucial foi a primeira parte do século III.¹

As evidências indicam que os dons ainda existiam aqui e ali. Contudo, não há dúvida de que a sua importância estava diminuindo e que a atitude em relação a eles estava mudando. Neste capítulo, examinaremos o material que nos chega de Roma. Dois autores ali fornecem informações relevantes. Curiosamente, essas duas pessoas passaram longos períodos da vida fora da Igreja por motivos diferentes dos seus interesses carismáticos. De fato, um deles pode ter morrido fora do abraço da igreja mãe.

Hipólito

O primeiro desses homens é o impetuoso Hipólito. Ele tinha uma das melhores mentes da Igreja na época, mas escrevia em grego. Quando a língua latina ganhou vantagem entre os cristãos romanos em meados do século III, as pessoas pararam de ler as suas obras, e ele caiu na obscuridade. No

entanto, provavelmente havia outras razões também que levaram os leitores a ignorá-lo.

Quando Calisto tornou-se bispo de Roma em cerca de 217, Hipólito separou-se dele e intitulou-se bispo de Roma na oposição. As questões que os dividiram parecem ter sido as suas crenças sobre Cristo e os padrões morais pelos quais eles achavam que os cristãos deveriam viver. Nos comentários que faz sobre Calisto, Hipólito mostra a triste capacidade de odiar com vingança.²

Os dados que quero que examinemos encontram-se na *Tradição Apostólica*, um documento que tem sido tradicionalmente considerado como obra de Hipólito, e penso que a consideração está correta. Ele provavelmente o escreveu por volta de 215 d.C., antes de desertar da Igreja. Há todas as razões para acreditar que a obra reflete fielmente o que foi feito nas igrejas romanas de fins do século II. Gregory Dix vai ainda mais longe, dizendo que muito do seu conteúdo “representa a mente e a prática não apenas de Hipólito, mas de toda a Igreja Católica do século II”.³ Essa opinião é, ao que tudo indica, um pouco exagerada, mas não deixa de ser um comentário interessante sobre a importância do documento.

Um ensaio recente de John Stam apresenta a *Tradição Apostólica* sob uma luz que raramente havia sido colocada antes.⁴ Stam destaca a natureza carismática do documento. Ele aponta o papel que o Espírito desempenha na ordenação de bispos e presbíteros e chama a atenção para o ministério de leigos capacitados pelo Espírito. Os seus comentários são válidos e apropriados. Ele, no entanto, poderia ter ido mais longe. Especificamente, mais trabalho poderia ter sido feito em duas passagens para estabelecer o seu ponto básico.

A propósito, eu gostaria de observar que esses dois “raios do azul carismático” são um tanto surpreendentes de ser encontrados, dados os seus contextos. A Igreja que a *Tradição Apostólica* revela é altamente estruturada. A seção 2:1–15:1 é dedicada a uma discussão sobre o clero. Os vários níveis na hierarquia são especificados, e somos informados de qual é o

método apropriado de ordenação ou nomeação para cada um. Em 16:1–23:14, há a discussão sobre os novos membros. A seção fornece detalhes sobre os exames que devem ser aplicados antes que as pessoas sejam aceitas como aprendizes; faz comentários sobre quanto tempo a pessoa deve estudar antes de ser admitida ao batismo e estabelece diretrizes para o batismo e a confirmação. Finalmente, a seção 24:1–38:1 preocupa-se com coisas como a prática do jejum, o procedimento a ser seguido nas refeições de confraternização das igrejas e os tempos de oração. A impressão predominante que tenho ao ler esse documento é que a comunidade cristã de onde ele veio era um corpo estritamente regulamentado. E, apesar dessa estruturação e arregimentação, há evidências de que esses cristãos estavam familiarizados com o mover do Espírito.

A primeira seleção que quero que examinemos é 15:1, que diz: “Se alguém entre os leigos disser ter recebido o dom de curas por revelação, não serão impostas as mãos sobre ele, porque os fatos demonstrarão se está dizendo a verdade”.⁵

Há duas características sobre essa passagem que vale a pena observar. Em primeiro lugar, fala de alguém receber o dom de curas, e parece bastante claro que o que Hipólito tem em mente é provavelmente a mesma coisa que Paulo fala em 1 Coríntios 12.8,28. Em segundo lugar, o fato de que esse dom foi recebido é anunciado por “revelação”, que parece ser algo próximo da “palavra da ciência [ou conhecimento]” de Paulo (1 Co 12.8). O conselho de Hipólito é sábio. Ele diz: “Espere e veja”. Se a revelação e o dom de curas forem genuínos, todos saberão.

Essa discussão é muito significativa para nosso estudo. Hipólito realmente parece ter pensado que alguém poderia receber uma revelação ou o dom de curas. O mínimo que podemos dizer é que ele pensou que essa era uma possibilidade definitiva, caso contrário, seria inútil ele perder tempo falando sobre isso. Contudo, talvez possamos ir ainda mais longe. Talvez Hipólito soubesse que era bastante comum as pessoas

receberem esses dons, e ele estava apenas dando alguns conselhos para ajudar a regular tudo.

A segunda passagem para a qual iremos é 35:3. Lemos:

Se um professor especialmente dotado vier, que nenhum de vós se atrase em comparecer ao local onde o ensino é dado, pois a graça será dada ao orador para proferir coisas proveitosas a todos, e vós ouvireis coisas novas e vos beneficiareis pelo que o Espírito Santo vos dará por meio do instrutor; assim, vossa fé será fortalecida pelo que ouvirdes e nesse lugar aprendereis vossos deveres a serem feitos em casa; portanto, que todos vós sejais zelosos em ir à igreja, o lugar onde o Espírito abunda.⁶

Numa primeira leitura, Hipólito soa como qualquer outro pregador tentando levar as pessoas à igreja. No entanto, quando olhamos um pouco mais de perto, vemos que está acontecendo muito mais do que isso. Há uma expectativa carismática aqui.

Observe que a mensagem do orador será *dada* a ele. Virá do Espírito Santo. Em segundo lugar, as coisas que o professor disser serão “proveitosas a todos”. Por fim, tudo isso acontecerá na “igreja”, a reunião dos crentes. O paralelo entre isso e o material que encontramos em 1 Coríntios 12 é impressionante. Ali vemos que Deus é responsável pelo ministério dos dons, que estes edificarão a todos e que acontece quando se reúnem os cristãos. Isso me faz pensar que o que Hipólito tem em mente é algo diferente de uma situação de pregação rotineira. Parece-me que ele está descrevendo o ministério de um profeta cristão.⁷

Gostaria também de ressaltar o modo como Hipólito fala da igreja, chamando-a de “o lugar onde o Espírito abunda”. Dix aponta que a versão da *Tradição Apostólica* na língua saídica torna-a ainda mais forte. Ele diz que a igreja é o lugar onde o Espírito “irrompe”.⁸ Seja como for, quando Hipólito ia à igreja, ele esperava encontrar Deus lá; ele previu que, pelo menos às vezes, a presença divina seria mostrada em manifestações dramáticas dos dons do Espírito.

A impressão que me deixam essas passagens é forte. Quando as combino com as observações de Stam, meu pensamento sobre as igrejas em Roma por volta de 200 d.C. é

ampliado. Não só eram altamente estruturadas, como também estavam familiarizadas com os dons do Espírito.

Novaciano

A fim de consultar a próxima pessoa que nos dá informações sobre os dons do Espírito em Roma, avancemos no século III até Novaciano. Ele era um ancião proeminente na comunidade cristã e, de fato, ele foi escolhido em três ocasiões para escrever cartas importantes em nome de todos os anciãos das igrejas em Roma.

No entanto, como Hipólito, ele também teve dificuldades com a “elite governante”. Quando foi preterido em favor de Cornélio, que se tornou bispo de Roma em 251 d.C., ele próprio consagrou-se à mesma posição. Isso, entre outras coisas, o levou a ser excomungado no mesmo ano em que Cornélio assumiu o cargo. Depois disso, o seu *status* pessoal entre a maioria que permaneceu leal a Cornélio caiu drasticamente, e logo depois os registros que temos silenciam-se sobre ele.

Apesar disso, ele continua a ocupar um lugar entre os teólogos da Igreja. Esse lugar foi-lhe conquistado quase que apenas por um dos seus livros: *A Trindade*. Esse estudo apareceu na década de 240 d.C., sendo, de fato, a primeira grande obra teológica escrita em latim em Roma. Surgiu enquanto Novaciano ainda era membro eminente e respeitado da igreja romana.

Como o título sugere, *A Trindade* versa sobre a Trindade, mas Novaciano de forma alguma dedica o mesmo espaço a todos os três membros. A sua discussão sobre o Espírito Santo parece bastante grosseira, quando a comparamos com o que ele diz sobre o Pai e o Filho. Praticamente tudo o que é relevante ao Espírito é dado no capítulo 29. Vamos agora nos concentrar neste capítulo, porque penso que ele oferece algumas dicas bastante amplas sobre a experiência religiosa dos cristãos romanos em meados do século III. Especificamente, eu gostaria de propor que há informações aqui que podem servir de evidência de que os dons espirituais

estavam presentes na igreja de Novaciano. Daremos dois passos enquanto examinamos esse material. Em primeiro lugar, veremos o que Novaciano tem a dizer e, em seguida, estudaremos o contexto em que o encontramos.

Ao lermos o capítulo 29, encontramos Novaciano referindo-se a profecias sobre o Espírito Santo tanto do Antigo como do Novo Testamento. Ele cita passagens do Evangelho de João, capítulos 14, 15 e 16, que parecem levá-lo a uma discussão sobre a importância do Espírito Santo na vida dos cristãos da primeira geração. Isso, por sua vez, o leva aos dons espirituais. Ele diz:

De fato, é ele quem nomeia profetas na igreja, instrui mestres, dirige línguas, realiza prodígios e curas, produz obras extraordinárias, fornece discernimento de espíritos, incorpora administrações na igreja, estabelece planos, reúne e organiza todos os outros dons que existem dos *charismata* e, por isso, torna a igreja de Deus em todos os lugares perfeita em tudo e completa.⁹

Há uma série de observações sobre essa passagem que eu gostaria de fazer. Primeiramente, Novaciano está falando sobre dons “carismáticos”. Acho que é apropriado presumir que aquilo a que ele está se referindo era bastante semelhante aos dons mencionados por Paulo em Romanos 12 e 1 Coríntios 12.

Em segundo lugar, ele achava que eles eram importantes. Na verdade, Novaciano coloca-os em uma posição muito elevada. Ele diz que eles desempenham um papel vital na perfeição e completude da Igreja. Não são quinquilharias que Deus deu às pessoas para fazê-las sentirem-se bem pessoalmente. Tampouco são características embaraçosas de cristãos cuja estabilidade emocional é questionável. Pelo contrário, Novaciano parece pensar que eles são essenciais para o bom desenvolvimento da Igreja. Não penso que seja ir longe demais afirmar que Novaciano duvidaria que a Igreja cresceria conforme Deus queria sem que os dons estivessem ativos.

Em terceiro lugar, e mais significativo para este estudo, essa passagem dá a entender que Novaciano estava familiarizado com os dons do Espírito. A maneira como Novaciano fala do

Espírito é o que me leva a pensar assim. Ele apresenta-o como aquele que *nomeia* profetas, *instrui* mestres, *dirige* línguas, etc. — todos os verbos estão no tempo presente. Claro que esses podem ser exemplos do “dom estendido”, que não se refere exclusivamente ao tempo presente. Todavia, não podemos descartar a possibilidade de que Novaciano esteja, de fato, comentando sobre a igreja do seu tempo. Se estiver, isso seria evidência da presença contínua dos dons do Espírito entre os cristãos em Roma na metade do século III.

É óbvio que Novaciano é influenciado pelo apóstolo Paulo no que ele diz sobre os dons espirituais. É o que vemos claramente comparando os dons que Novaciano lista com os que aparecem em 1 Coríntios 12.8-10 e Romanos 12.6-8. Cada um dos dons mencionados por Novaciano tem um equivalente em uma ou outra lista de Paulo. Ademais, podemos provavelmente ouvir um eco paulino na frase de Novaciano: “Certamente, existem diferentes tipos de deveres no Espírito”,¹⁰ que está muito próximo da declaração de Paulo: “Há diversidade de dons, [...] de ministérios, [...] de operações” (1 Co 12.4-6). Está bastante claro que, por meio dos seus escritos, Paulo ensinou a Novaciano como falar sobre os dons do Espírito.

De fato, esse contato próximo entre a maneira como Paulo e Novaciano falam sobre os dons do Espírito levanta uma questão que é importante considerarmos. Não será possível que Novaciano esteja apenas usando um material tradicional para causar efeito? Talvez essa passagem não diga nada sobre o que realmente estava acontecendo nas igrejas romanas. Temos de admitir que isso pode ser verdade, mas penso que o contexto aponta-nos a uma direção diferente. Vamos dar nosso segundo passo.

A passagem específica que estamos examinando aparece na parte do capítulo 29 de *A Trindade*, na qual Novaciano está falando sobre as maneiras pelas quais o Espírito Santo está operando.¹¹ Ele menciona os dons espirituais e depois deixa o tópico para considerar a vida cristã em geral. Ele diz que o Espírito Santo é:

aquele que ocasiona o segundo nascimento pelas águas, [...] que pode transformar-nos no templo de Deus e fazer de nós a sua habitação, que com ouvidos divinos intercede por nós com gemidos inexprimíveis, cumprindo os deveres de advogado e exibindo os ofícios de defensor, sendo dado para habitar em nosso corpo e torná-lo santo.¹²

Novaciano pensa que o Espírito Santo está ativo tanto no início da vida do indivíduo como cristão quanto ao longo dela. Parece bastante óbvio que ele pensava que o Espírito estava fazendo isso no presente. Tenho certeza de que ele gostaria de que acreditássemos que, nos seus dias, as pessoas estavam recebendo os benefícios do batismo e sendo conduzidas a um relacionamento com Deus.

Mais adiante no capítulo, ele retoma o assunto da santidade ao qual acabou de referir-se e expande o que disse. Abordando a obra do Espírito de um ângulo diferente, Novaciano observa:

Na verdade, este é aquele que tem desejos contrários à carne, porque a carne luta contra ele. Este é aquele que reprime o desejo insaciável e apaixonado, quebra a luxúria desenfreada, extingue o ardor ilícito, vence os impulsos flagrantes, lança fora a embriaguez, bane a ganância, desaloja as orgias dissolutas, [...] revela o impuro.¹³

Parece que Novaciano via um grau de comportamento moral mais alto em cristãos do que em não cristãos, e ele acha que a explicação para isso pode ser encontrada na obra do Espírito Santo. Acontece que o Espírito não só melhora a moralidade, como também “estreita os afetos” e “atrai a boa vontade”.¹⁴ Em outras palavras, Ele constrói relacionamentos entre as pessoas.

Olhando em outra direção, vemos Novaciano focando em assuntos doutrinários. Ele vivia numa época em que muitos cristãos chegavam a um consenso uns com os outros sobre doutrina. No processo de consolidação doutrinária, Novaciano vê a obra do Espírito. Ele diz que o Espírito “repele as seitas, prepara o governo da verdade, refuta os hereges”¹⁵ e “mantém a Igreja pura e inviolada pela santidade da virgindade ininterrupta e da verdade”.¹⁶ O Espírito Santo, portanto, também está trabalhando nessa área.

Ao revisarmos *A Trindade*, capítulo 29, parece que Novaciano pensava que o Espírito estava muito ativo nos seus

dias. Ele não está preocupado em primeira instância com o que aconteceu em algum momento anterior da história; ele está relatando o que está ocorrendo no seu tempo.

Agora, portanto, podemos concluir nossa discussão sobre Novaciano. No capítulo 29 de *A Trindade*, ele destaca várias áreas em que acha que o Espírito Santo está trabalhando. Ele faz referência à unidade doutrinária, santidade, oração, batismo e dons espirituais. Não há diferença perceptível na maneira como ele fala sobre o que o Espírito faz nessas áreas. Ele diz que o que está acontecendo em todas elas pode ser explicado em termos da operação do Espírito. Se pudermos admitir que qualquer uma dessas coisas estava acontecendo na época da Igreja de Novaciano, então temos motivos para supor que todas estavam ocorrendo. É certo que as pessoas estavam sendo batizadas e que os cristãos moviam-se para a uniformidade doutrinária. Além disso, provavelmente havia pessoas cuja vida moral havia melhorado em resultado de terem-se tornado cristãos. Portanto, é mais do que possível que também houvesse dons espirituais na igreja de Novaciano, e podemos dizer que *A Trindade*, capítulo 29, oferece evidências de que os dons do Espírito ainda eram encontrados entre os cristãos em Roma por volta de 250 d.C.

A imagem que se forma do cristianismo de meados do século III em Roma é intrigante. Os crentes ali adoravam numa comunidade bem-organizada sob a direção de uma hierarquia claramente definida. Muitos passos foram dados para regularizar a sua vida cristã. A grande e poderosa Igreja Católica Romana estava surgindo no horizonte. Em meio a todo esse crescimento de forma e estrutura, encontramos evidências que apontam para a conclusão de que a adoração espontânea ainda existia. Esses cristãos provavelmente estavam bastante familiarizados com o ministério dos dons espirituais, e Roma também não era o único lugar onde isso era verdade.

- ¹ James L. Ash, Jr. sustenta que o profeta e o bispo representavam formas conflitantes de governo na Igreja Primitiva e que o profeta desapareceu quando as suas funções foram assumidas pelo bispo (“The Decline of Ecstatic Prophecy”, *Theological Studies* 37 [1976], p. 227-52). O declínio dos charismata seguiu-se ao aparecimento dos bispos, mas não se pode, portanto, assumir uma relação de causa e efeito. As evidências sugerem que nenhum dos charismata jamais se tornou propriedade exclusiva dos bispos. Ver p. 28ss.; 31ss.; 42ss.; 48ss.; 53ss. acima e p. 64ss.; 67ss.; 73ss.; 77ss. e 83ss. abaixo. O desaparecimento dos dons deve ser entendido como parte do processo de sofisticação que a Igreja experimentou.
- ² Ver a sua *Refutation of all Heresies*, 9, 6 e 7, traduzido para o inglês por J. H. MacMahon (*The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts, James Donaldson e A. C. Coxe, 5) (Buffalo: The Christian Literature Company, 1886), p. 128ss.
- ³ *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londres: S.P.C.K., 1937), p. xliv.
- ⁴ John E. Stam, “Charismatic Theology in the Apostolic Tradition of Hippolytus”, em *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 267-76.
- ⁵ Hippolytus, *The Apostolic Tradition* [Hipólito, *Tradição Apostólica*], 15:1, traduzido para o inglês por Gregory Dix (Londres: S.P.C.K., 1937), p. 22.
- ⁶ Hippolytus, *The Apostolic Tradition* [Hipólito, *Tradição Apostólica*], 35:3, traduzido para o inglês por Dix; p. 54.
- ⁷ B. S. Easton chegou a uma conclusão semelhante. Ver o seu *The Apostolic Tradition of Hippolytus* (Cambridge: At the University Press, 1934), p. 104.
- ⁸ Dix, tradutor, *The Apostolic Tradition* [Tradição Apostólica], p. 62
- ⁹ Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 10 (Corpus Christianorum, ed. G. F. Diercks, Series Latina, 4) (Turnholt: Brepols, 1972), p. 70. Tradução minha.
- ¹⁰ Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 4 (Corpus Christianorum, 4), p. 69. Tradução minha.
- ¹¹ Ver Russell J. DeSimone, *The Treatise of Novation, the Roman Presbyter on the Trinity* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 4) (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1970), p. 143, 147-48, 158.
- ¹² Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 16 (Corpus Christianorum, 4), p. 71. Tradução minha.
- ¹³ Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 18 e 19 (Corpus Christianorum, 4), p. 71. Tradução minha.
- ¹⁴ Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 19 (Corpus Christianorum, 4), p. 71. Tradução minha.
- ¹⁵ Ibid.
- ¹⁶ Novatian, *Concerning the Trinity* [Novaciano, *Sobre a Trindade*], 29, 26 (Corpus Christianorum, 4), p. 72. Tradução minha.

Capítulo Oito

De Cartago

A medida que avançamos em nosso estudo dos dons do Espírito na Igreja do início do século III, tiramos nossa atenção de Roma e atravessamos o mar Mediterrâneo para focar na sua antiga rival. Temos de ouvir a voz de dois cartagineses. Esses homens ocupam lugares muito diferentes na História da Igreja. A relação de um com a igreja mãe permanece incômoda desde os seus dias até os nossos, enquanto o outro cunhou a famosa frase: “Não se pode ter Deus por Pai sem ter a Igreja por Mãe”. Refiro-me, é claro, a Tertuliano e Cipriano.

Os escritos deles dão-nos uma imagem extremamente vívida da vida entre os cristãos no norte da África no início do século III. À medida que lemos, somos pegos pelas lutas, tensões, vitórias, derrotas, heroísmo e covardia que marcam as suas obras. O que se desenrola diante de nós é um grande drama.

Essa literatura também lança luz sobre a espiritualidade desses dois homens e os seus contemporâneos. Encontramos referências ao que estava acontecendo na vida devocional não só dos grandes e conhecidos, como também do cristão “comum” e anônimo.

Uma conclusão a que somos levados a tirar tem a ver com os dons do Espírito. A Igreja desse período e região não era estranha ao mover impressionante do Espírito. Tanto Tertuliano quanto Cipriano fornecem informações relevantes. Começemos por Tertuliano.

Tertuliano

Quando nos voltamos para Tertuliano, estamos olhando para “l'enfant terrible”¹ da Igreja Primitiva. Em uma época em que muitos autores cristãos expressavam-se com extrema paixão, preconceito e severidade, Tertuliano está no topo. A sua obra está repleta de ironia, sarcasmo e zombaria. Ele escreve com intensidade como um tubarão assassino caça a sua presa!

Por mais devastador que ele seja no debate, o seu trabalho também resplandece com brilho doutrinário (levou um século ou mais para o restante da Igreja alcançar o seu pensamento). Ele cunha expressões à medida que avança, como “trindade”, criando um vocabulário teológico que ainda hoje usamos. Parece que ele encontra maneiras adequadas de falar sobre a Trindade e as naturezas de Cristo com relativamente pouco esforço.

Tertuliano destaca-se nos seus escritos — é possuidor de uma personalidade exuberante —, apesar do fato de sabermos pouquíssimos detalhes da sua vida. A maior parte do que pensávamos saber com base no que Jerônimo diz sobre ele no livro *Dos Homens Ilustres* foi derrubado por T. D. Barnes.²

Há, no entanto, alguns comentários importantes que podemos fazer. Sabemos que ele escreveu ativamente por vinte anos, começando por volta de 197 d.C. Também sabemos que ele encontrou os montanistas no meio da sua carreira. A partir de aproximadamente 207 d.C., encontramos um número crescente de referências aos primeiros líderes do montanismo — Montano, Maximila e Priscila — e encontramos Tertuliano emprestando o vocabulário montanista. Penso, contudo, que há muitos fatores que indicam que devemos ter cuidado ao presumir que Tertuliano entregou-se sem reservas aos montanistas em 207, ou em qualquer outra data.³ Mas não podemos tratar disso aqui.

Feitos esses comentários sobre a vida de Tertuliano, podemos passar para os seus escritos. A sua obra contém mais referências e alusões aos dons do Espírito do que podemos

encontrar em qualquer outro autor cristão primitivo. Ele também tem um sentimento maior pelos dons do que muitos outros autores que falam sobre eles. De fato, encontramos os dons mencionados em seis lugares diferentes em Tertuliano.

O primeiro deles que veremos vem da sua obra de cinco volumes, *Contra Marcião*. Aqui, Tertuliano aponta as suas armas contra um arqui-inimigo da Igreja e dispara, usando argumentos que, às vezes, se tornam extremamente complicados.

Sem afastar-nos muito do assunto principal deste estudo, detenhamo-nos nos ensinamentos de Marcião. Entre outras coisas, ele cria que havia dois deuses: o Deus supremo e bom, que se revelou por meio de Jesus e de quem Paulo era apóstolo fiel, e o deus criador do mal, que é revelado no Antigo Testamento. Tertuliano rejeita absolutamente toda essa ideia.

No livro 5 dessa obra, ele propõe-se a demonstrar que o Deus a quem Paulo servia era, na verdade, ninguém menos que o Criador, o Deus do Antigo Testamento. Para fazer isso, ele extrai material das epístolas de Paulo. Ao agir assim, está transitando em terreno de Marcião, porque a “Bíblia” de Marcião era composta apenas do Evangelho de Lucas cuidadosamente editado e dez das epístolas de Paulo.

Mais à frente, no livro 5, capítulo 8, Tertuliano volta-se para a seção de 1 Coríntios que fala sobre os dons do Espírito, e aqui ele pensa que tem os meios pelos quais pode derrotar Marcião de uma vez por todas. Estamos preparados para um combate decisivo. De um lado, está Marcião, que aceita o que Paulo diz sobre os dons, mexendo-se nervosamente no seu cavalo de batalha. No outro, Tertuliano espera tranquilo e convicto de que o que Paulo tem a dizer sobre os dons espirituais é o cumprimento da profecia do Antigo Testamento. Quando for dado o sinal de “começar” o embate, quem sairá vitorioso? No que diz respeito a Tertuliano, a resposta é simples: ele que pode produzir os dons.

Tertuliano lança um desafio: “Então que Marcião ponha em evidência quaisquer dons que haja do seu deus”.⁴ Ele quer

ouvir uma profecia verdadeira, um salmo, uma oração em êxtase, uma interpretação de línguas ou, talvez, a narrativa de uma visão. Estes ele consideraria como provas da posição de Marcião.

Prosseguindo, ele diz: “Se todas essas provas são mais facilmente apresentadas por mim como evidência, [então] [...] o apóstolo pertence ao meu Deus”. E com isso ele encerra o argumento. O ponto que quero enfatizar é simples: todo o argumento de Tertuliano cairia por terra se os dons do Espírito não fossem encontrados entre o grupo cristão a que ele pertencia. Se ali não houvesse dons, ele estaria jogando a cautela ao vento blefando descontroladamente e ficaria tremendamente envergonhado se alguém pagasse para ver o seu blefe. Não consigo imaginar Tertuliano colocando-se nessa posição. Acho que essa é uma forte evidência de que alguns cristãos cartagineses estavam muito familiarizados com o ministério dos dons espirituais.

Essa mesma impressão é obtida pela segunda passagem da obra de Tertuliano que veremos. No seu tratado intitulado *Sobre a Alma*, ele faz uma discussão cuidadosa dessa parte do homem. Ele ressalta que, ao contrário dos filósofos seculares, o que ele pode aprender sobre a alma não se limita apenas à razão. O que ele aprendeu dessa maneira foi complementado por informações obtidas por meio de revelação. Ele afirma que o seu grupo era digno do dom de profecia, por meio do qual uma mulher deu a ele muitos *insights* sobre a natureza da alma humana.⁵

O que me interessa não é essa afirmação de profecia, embora ela, por si mesma, seja significativa. Estou mais interessado com os motivos pelos quais Tertuliano pensa que a sua comunidade tornou-se elegível para profetizar. Ele diz que isso aconteceu, porque “reconhecemos os dons espirituais”.⁶ A profecia podia ocorrer, porque eles criam que os dons espirituais eram importantes e que eles estavam na Igreja. Um pouco mais tarde, ele insinua que ninguém deveria ficar surpreso com isso, porque é exatamente assim que o apóstolo Paulo disse que seria.⁷

Mais uma vez, Tertuliano e os cristãos a quem ele pertencia mostraram que eram pessoas que valorizavam muito os dons do Espírito.

A terceira passagem é muito semelhante à que acabamos de examinar. A mesma afirmação é feita, num contexto bem diferente, tendo o mesmo impacto. No processo de apresentar uma discussão sobre a sua visão do casamento, Tertuliano caracteriza a si mesmo e aos seus amigos como aqueles cujo “reconhecimento dos dons espirituais torna correto (para eles) serem chamados de espirituais”.⁸ Novamente, a declaração de que eles valorizam os dons do Espírito é o que é de maior importância.

Em quarto lugar, tomemos uma passagem de *A Paixão* (ou *Martírio*) *das Santas Perpétua e Felicidade*. Essas duas jovens morreram heroicamente por causa da sua fé em Cartago em 202 d.C. Parece provável que Tertuliano foi o editor dessa obra e que ele escreveu vários dos seus capítulos.⁹

O material em que estamos interessados encontra-se muito perto do início. Lemos:

Reconhecemos e honramos as profecias e as visões recentes que foram igualmente prometidas. Também consideramos o restante dos poderes do Espírito Santo como ferramentas da Igreja a quem o Espírito foi enviado, administrando todos os dons extraordinariamente impressionantes a todos, assim como o Senhor distribui a cada um.¹⁰

Há vários pontos decorrentes disso, para os quais quero chamar a atenção. Em primeiro lugar, observemos que Tertuliano equipara a profecia e as visões recentes. A primeira expressão muito provavelmente se refere à profecia do Antigo Testamento, enquanto a segunda provavelmente devemos entender como a que veio dos montanistas. Se isso for verdade, Tertuliano colocou-os em pé de igualdade com eles. Tudo isso sugere que Tertuliano estava preparado para atribuir um *status* muito elevado aos oráculos de Montano, Maximila e Priscila.

Em segundo lugar, notemos que se diz que tanto o Espírito quanto o Senhor distribuem os dons. Isso é paralelo ao que encontramos em 1 Coríntios 12.4-6. Em ambas as passagens, mais de uma pessoa divina está associada aos dons.

Em terceiro lugar, é interessante fazer uma pausa sobre a palavra que traduzi por “dons extraordinariamente impressionantes”. A palavra é *donativum* e é usada em outros lugares com o significado de dom dado por um imperador. Sugere presentes ricos, até luxuosos, sem nada de comum. Tertuliano tinha grande apreço pelo que o Espírito estava dando à Igreja.

A última passagem das obras de Tertuliano que consideraremos é *Sobre o Batismo*, 20:5:

Portanto, bem-aventurados vós por quem a graça de Deus espera, quando sairdes daquele santíssimo mergulho que faz nascer de novo e pela primeira vez levantardes as mãos dentro de vossa mãe, a igreja, com vossos irmãos, pedi ao Pai, pedi ao Senhor para vos tornar sujeitos às riquezas da graça, à distribuição dos dons.¹¹

A expressão a ser observada particularmente é “a distribuição dos dons”. À luz do que vimos em outros lugares acerca do pensamento de Tertuliano sobre os dons, é bastante certo que aqui ele tem em mente os dons do Espírito. Se for assim, Tertuliano está incentivando os membros recém-batizados da Igreja a pedir dons espirituais e esperar recebê-los. Pelo visto, ele considera isso como uma experiência cristã normal.

Tendo examinado cuidadosamente várias passagens dos escritos de Tertuliano, podemos tirar algumas conclusões sobre o lugar em que os dons do Espírito ocuparam tanto na vida e no pensamento do próprio Tertuliano quanto na experiência de outros cristãos cartagineses.

Em primeiro lugar, é esclarecedor pensar nas datas em que foram escritas as obras que trazem referências aos dons do Espírito. *Sobre o Batismo* e *O Martírio das Santas Perpétua e Felicidade* apareceram no início da carreira de Tertuliano, *Contra Marcião* e *Sobre a Alma* vieram logo após a metade, e *Sobre a Monogamia*, perto do fim. A dedução que quero fazer disso é bastante simples. Os dons do Espírito não eram fantasias passageiras para Tertuliano, nem eram novidades que surgiram tarde na vida dele. Foram conhecidos por ele ao

longo da sua carreira literária, e o seu grande respeito por eles nunca diminuiu.

Tudo isso nos fornece alguns *insights* intrigantes sobre o cristianismo cartaginês em geral. Tertuliano declara que os cristãos recém-batizados devem esperar receber os dons do Espírito na igreja (*Sobre o Batismo*, 20, 5), e ele fala dos dons com calorosa aprovação (*O Martírio de Perpétua e Felicidade*, 1). Além disso, duas vezes ele afirma claramente que o grupo cristão a que ele pertence reconhece os dons espirituais como válidos (*Sobre a Alma*, 9, 3 e *Sobre a Monogamia*, 1, 2), e uma vez ele indica fortemente que os dons podem ser encontrados com facilidade na parte da igreja a que ele pertence (*Contra Marcião*, 5, 8:12).

O ponto realmente significativo é que, entre o tempo em que escreveu as duas primeiras obras mencionadas e a publicação das três últimas, supõe-se que ele tenha passado por uma mudança de lealdade — abandonou os católicos em favor dos montanistas. No entanto, é evidente que há muito pouca mudança no seu pensamento sobre os dons do Espírito. Será que isso significa que tanto os católicos quanto os montanistas no início do século III em Cartago estavam bem familiarizados com os dons? Se, de fato, Tertuliano passou de um grupo para outro, acho que a resposta é sim. Contudo, existem outras possibilidades. Talvez esses dois grupos não estivessem tão distantes um do outro quanto normalmente pensamos. Pode ser que a divisão na igreja cartaginesa não tenha sido tão profunda quanto parece à primeira vista.

Cipriano

Deixando Tertuliano, voltemos a atenção para o famoso bispo Cipriano. A vida desses dois homens pode ter-se sobreposto por cerca de uma década, e não há dúvida de que a teologia de Tertuliano influenciou Cipriano. Existem, no entanto, diferenças reais entre os papéis que os dois homens desempenharam na sua igreja. Ambos viram-se repetidamente no centro das tempestades, mas Tertuliano estava criando

problemas, enquanto Cipriano geralmente tentava neutralizar situações explosivas e controlar as coisas.

Antes de tornar-se cristão, Cipriano conquistou um lugar seguro para si em Cartago. Ao que tudo indica, ele ensinava retórica e possuía uma boa quantidade de propriedades.

Ele tornou-se cristão por volta de 245 d.C. e, em quatro anos, estava à frente da igreja em Cartago como bispo. Por uma década, ele dirigiu a igreja através de uma reviravolta agonizante após a outra. Por fim, selou os seus esforços com o seu sangue. Ele foi decapitado por conta da sua fé em 258 d.C.

Cipriano é mais conhecido pelo seu pensamento sobre a Igreja e o lugar do bispo nela. As suas ideias sobre esses assuntos têm sido influentes até os dias de hoje. Eles, todavia, não foram chocados após longa incubação. Muito pelo contrário, tomaram forma num momento de polêmicas fervilhantes. Cipriano viu-se forçado a pensar em questões tão espinhosas quanto ao que fazer com os que negaram a Cristo durante a perseguição e como lidar com os que foram batizados por hereges e que agora queriam juntar-se à Igreja Católica. Muito do seu pensamento desempenhou um papel essencial na formação da teoria católica sobre a Igreja.

À luz disso, acho fascinante que Cipriano estivesse “também entre os profetas”. Aqui está um homem assentado na posição mais alta do governo da igreja, um bispo poderoso. Ele foi chamado de “papa” assim como o bispo de Roma e alguns outros o foram, e, mesmo assim, manteve um interesse muito vivo na intervenção direta de Deus nos assuntos humanos por meio dos dons do Espírito. Ele encontrou espaço para respostas espontâneas a Deus em meio à sua exigente vida à frente de uma importante diocese. Vários estudiosos modernos veem esse aspecto de Cipriano,¹² mas ninguém o destacou melhor do que Adolf von Harnack. De maneira bastante conclusiva, ele reuniu evidências em apoio à afirmação de que Cipriano interessava-se muito pelas coisas relacionadas ao Espírito.¹³

Curiosamente, o grande bispo cartaginês não era o único no norte da África que estava familiarizado com os movimentos dramáticos de Deus. Os seus escritos indicam que também havia outros que estavam experimentando as mesmas coisas que ele. Vejamos várias passagens desses escritos.

Em primeiro lugar, concentremo-nos no próprio Cipriano. Não só os atuais estudantes de História veem-no como profeta, como também os seus contemporâneos. É o que vem à tona em uma carta escrita a Cipriano por vários cristãos que estavam sofrendo sob a perseguição valeriana. Na carta, eles dizem:

Porque, por tuas palavras, tu forneceste as coisas sobre as quais fomos menos ensinados e fortaleceste-nos para suportarmos os sofrimentos que estamos passando, certos da recompensa celestial, da coroa dos mártires e do Reino de Deus como resultado da profecia que tu, sendo cheio do Espírito Santo, prometeste-nos em sua carta.¹⁴

Certo ou errado, esses cristãos pensavam que o que Cipriano escrevera para eles era profecia.

Harnack defende que Cipriano teria concordado com eles, pelo menos em alguns casos. Ele diz que, quando Cipriano afirma que um dos seus tratados, *O Benefício da Paciência*, foi escrito com a ajuda dada “pelo Senhor, que permite e inspira”, ele estava afirmando que as suas palavras foram autorizadas por Cristo.¹⁵

Em segundo lugar, deixe-me destacar que Cipriano às vezes se referia a experiências espirituais especiais que teve a fim de dar peso às suas palavras. A *Carta 66* ilustra o ponto. Cipriano defende-se do ataque de Florêncio Pupiano. Ao que tudo indica, Florêncio estava questionando o lugar de Cipriano na Igreja Católica. Em resposta, Cipriano — em estilo que às vezes é mordazmente sarcástico — apresenta vários fatores que sustentam a sua afirmação de que ele é um digno bispo da Igreja. Ele adverte Florêncio para arrepender-se e tentar consertar o relacionamento que eles tinham. Então, como que para dar mais força às palavras, ele diz:

De fato, lembro-me do que já me foi mostrado, na verdade, do que foi ensinado a um servo obediente e temente do Senhor Deus, que julgou valioso

mostrar e revelar essas entre outras coisas, e que acrescenta: “Portanto, aquele que não crê em Cristo que faz o sacerdote, mais tarde começará a crer naquele que vinga o sacerdote”. E, não obstante, sei que para alguns homens os sonhos são vistos como ridículos e as visões, tolas, mas certamente mais para os que escolhem pensar mal dos sacerdotes do que para os que são favoráveis a eles.¹⁶

Aqui, para reforçar o seu argumento, Cipriano invoca uma mensagem que ele afirma ter-lhe sido dada por Deus por meio de uma revelação especial.

Não há dúvida de que Cipriano pensou que o que acontecera com ele era válido. No entanto, a última frase da passagem ressalta que nem todos concordavam com ele. Ele tem de admitir que alguns pensam que os sonhos são “ridículos”, e as “visões, tolas”. As atitudes em relação às manifestações espirituais estavam mudando. Até chegarmos aqui, o que temos lido sobre os dons na literatura cristã primitiva tem sido favorável. A Igreja reagiu fortemente ao movimento montanista, mas, mesmo nessa reação, não encontramos nada que sugira que os dons propriamente ditos estivessem sendo questionados. Aqui encontramos. Agora havia céticos na Igreja. De fato, os tempos haviam mudado.

O próximo material relevante a que podemos recorrer vem do tratado de Cipriano intitulado *Sobre a Mortalidade*. Decerto havia céticos entre os cristãos norte-africanos, mas, ao mesmo tempo, havia outros, além de Cipriano, que desfrutavam de encontros impressionantes com Deus. A passagem a que estamos passando ajuda-nos a ver isso.

Sobre a Mortalidade foi escrito após o ataque de uma praga que colocou o povo de Cartago em contato diário com a morte. Essa situação confundiu alguns cristãos, e Cipriano escreveu, tentando fornecer uma interpretação cristã do evento. A certa altura, ele afirma que não é apropriado para o cristão lutar, reclamar e tentar escapar quando confrontado com a morte. Ao apoiar essa ideia, Cipriano recorre à experiência de outro bispo africano.

Esse homem estava à beira da morte e orava para que a sua vida fosse prolongada quando:

Lá estava em pé [...] um jovem, de graça e dignidade venerável, de alta estatura e de aparência brilhante, e ao qual, enquanto estava parado pela visão humana, mal se podia olhar com os olhos carnaís.¹⁷

Esse jovem etéreo então falou com o bispo e expressou desaprovação pela sua hesitação em morrer. Cipriano continua:

Nosso irmão e colega moribundo ouviu o que ele poderia dizer aos outros. Pois ele o ouviu enquanto estava morrendo, ele o ouviu para que pudesse contá-lo: ele o ouviu não para si mesmo, mas para nós.¹⁸

Aqui estava um homem, como mostra o comentário de Cipriano, que recebera uma mensagem de Deus para transmitir a outros. Ele chega perto de ser profeta.

A paixão, o calor e a confusão de um período de intensa perseguição no início do tempo de Cipriano como bispo são as circunstâncias das quais surgem mais evidências da atividade profética no norte da África. Após a eclosão da perseguição Deciana, Cipriano escondeu-se. Embora mantivesse correspondência com o clero da sua igreja, logo começou a perder o controle do que acontecia ali. Ele soube que alguns anciãos começaram a permitir que as pessoas que ofereceram sacrifícios para evitar a perseguição voltassem à igreja. Isso estava em total desobediência às instruções de Cipriano. Ele escreve, dizendo que esses anciãos erraram ao fazer o que fizeram, e então, antes de ordenar que a prática fosse interrompida, ele diz:

Por isso, o juízo divino não para de castigar-nos noite ou dia. Além das visões noturnas, durante o dia também entre nós a idade inocente da infância é cheia do Espírito Santo. Ela vê com os olhos em êxtase, ouve e fala as coisas sobre as quais o Senhor acha que vale a pena advertir-nos e instruir.¹⁹

Aqui Cipriano refere-se a mensagens proféticas que ele ouvia enquanto estava escondido e que eram relevantes para o assunto que ele estava discutindo. Os agentes dessas mensagens parecem ter sido crianças.

Por todas essas passagens, concluímos que o norte da África não era estranho aos dons do Espírito em meados do século III. O bispo mais importante da região, Cipriano, experimentou o mover do Espírito de Deus, assim como pelo

menos outro bispo. Além disso, várias crianças no esconderijo de Cipriano estiveram envolvidas com o mesmo tipo de coisa. Apesar das questões que surgiram, o cristianismo cartaginês continuou a ter um elemento carismático.

Agora podemos tirar nossa conclusão sobre a igreja norte-africana do início do século III e os dons do Espírito. Em primeiro lugar, penso que devemos dizer que a atmosfera era carismática. O que extraímos de Tertuliano e Cipriano dá a entender fortemente que os cristãos daquela época e lugar certamente não eram estranhos aos movimentos do Espírito. Acho esclarecedor comparar as maneiras pelas quais esses dois homens discutem os dons. Tertuliano decerto lhes dá mais espaço, mas eles geralmente falam sobre o mesmo tipo de experiências. Eles fazem referência apenas a dons que dão informações sobre Deus e a sua vontade, referindo-se a visões, revelações e profecias.

Além do mais, observemos que esses líderes cristãos cartagineses tinham ideias bastante semelhantes sobre como era a profecia. Ambos aludem a ocasiões em que as pessoas tiveram visões ou receberam revelações de Deus, que posteriormente compartilharam com outras pessoas. Isso carece de certa objetividade que se acha em 1 Coríntios 12, mas encaixa-se muito bem com o que encontramos em Atos 10 e Atos 16, onde Pedro e Paulo tiveram visões, e com algum material em Atos 21 relacionado ao ministério do profeta Ágabo.

E assim os dons do Espírito ainda existiam ali. Se as pessoas eram montanistas ou católicas, não parece ter importado muito. Como em Roma, pelo menos alguns cristãos norte-africanos estavam envolvidos no ministério por meio dos dons do Espírito.

Também devemos observar, no entanto, que esses mesmos dons tinham os seus detratores. As pessoas estavam levantando questões sobre eles. A atitude em relação a eles estava mudando. À medida que agora mudamos a atenção para outra região, veremos o mesmo quadro ser desenvolvido.

¹ **N. do T.:** No original, expressão francesa: “a criança terrível”, ou seja, a pessoa que preservou na idade adulta sentimentos e traços próprios da infância.

² Ver T. D. Barnes, *Tertulian* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 10ss.

³ Acho que essa questão ainda não foi adequadamente tratada por ninguém, mas contribuições úteis para a discussão podem ser encontradas em H. J. Lawlor, “The Heresy of the Phrygians”, *Eusebiana* (Oxford: Clarendon Press, 1912), p. 108-35; R. G. Smith, “Tertullian and Montanism”, *Theology* 46 (1943), p. 127-36, e Pierre de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris: Ernest Leroux, 1913), *passim*. O tratamento dado por Douglas Powell à questão em “Tertullianists and Cataphrygians”, *Vigiliae Christianae* 29, 1 (1975), p. 33-54 é particularmente útil.

⁴ Tertullian, *Adversus Marcionem* [Tertuliano, *Contra Marcião*], ed. e traduzido para o inglês por Ernest Evans (Oxford: Clarendon Press, 1972), vol. 2, p. 561.

⁵ Tertullian, *De Anima* [Tertuliano, *Sobre a Alma*], 9, 4, ed. J. H. Waszink, *Corpus Christianorum, Series Latina* 2, parte 2) (Turnholt: Brepols, 1954), p. 792-93.

⁶ Tertullian, *De Anima* [Tertuliano, *Sobre a Alma*], 9, 3 (*Corpus Christianorum*, 2, parte 2), p. 792. Tradução minha.

⁷ Tertullian, *De Anima* [Tertuliano, *Sobre a Alma*], 9, 4 (*Corpus Christianorum*, 2, parte 2), p. 793.

⁸ Tertullian, *De Monogamie* [Tertuliano, *Sobre a Monogamia*], 1, 2, ed. E. Dekkers (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 2, parte 2) (Turnholt: Brepols, 1954), p. 1.229. Tradução minha.

⁹ Veja a discussão sobre isso em Johannes Quasten, *Patrology* (Utrecht-Antuérpia: Spectrum, 1966), vol. 1, p. 181.

¹⁰ Tertullian, *Passio S. Perpetuae (Martyrdom of St. Perpetuae)* [Tertuliano, *Paixão de Santa Perpétua (Martírio de Santa Perpétua)*], 1. ed. J. A. Robinson (*Texts and Studies* 1, 2 Cambridge, 1891), p. 62. Tradução minha.

¹¹ J. G. Ph. Borleffs. ed. (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 1, parte 2) (Turnholt: Brepols, 1954), p. 295. Tradução minha.

¹² Ver G. S. M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian* (*Ecumenical Studies in History*, 9) (Londres: Lutterworth Press, 1968), p. 10, H. von Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church*, traduzido para o inglês por H. Hoffman (Londres: Adam & Charles Black, 1964), p. 46.

¹³ A. von Harnack, “Cyprian als Enthusiast (Cyprian as an Enthusiast [Cipriano como Entusiasta])”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 3 (1902), p. 177-91.

¹⁴ *Epistulae Cypriani* [Cartas de Cipriano], 78, 2, ed. G. Hartel (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3, 2) (Vindobon: C. Geroldi, 1871), p. 837. Tradução minha.

¹⁵ Harnack, “Cyprian als Enthusiast”, p. 188.

¹⁶ Cyprian, *Epistulae* [Cipriano, *Cartas*], 66, 10 (*Corpus Scriptorum*, 3, 2), p. 734. Tradução minha.

¹⁷ Cyprian, *De mortalitate* [Cipriano, *Sobre a Mortalidade*], 19, ed. G. Hartel (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 3, 1) (Vindobon: C. Geroldi, 1868), p. 309. Tradução minha.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cyprian, *Epistulae* [Cipriano, *Cartas*], 16, 4 (Corpus Scriptorum, 3, 2). p. 520. Tradução minha.

Capítulo Nove

Do Oriente Grego

Até agora, nosso estudo sobre os dons do Espírito na Igreja do século III manteve-nos no extremo oeste do Mediterrâneo. Com exceção de Hipólito, temos lidado com líderes do cristianismo de língua latina. Neste capítulo, passamos para o outro lado do Império Romano. Mais especificamente, todo o material que veremos vem de um círculo cristão grego de intelectuais dominado por Orígenes.

Em termos de desenvolvimento, a Igreja Grega desse período estava praticamente no mesmo nível da sua equivalente latina. A sua organização era avançada, centrada em bispos poderosos. O seu povo experimentou a mesma melhoria econômica e social que observamos no Ocidente. No entanto, pode até ter estado um passo à frente do Ocidente por ter escolas teológicas capazes de chamar a atenção não apenas dos cristãos, mas também dos pagãos. E, claro, o notável mestre cristão da época era Orígenes. Houve também outros importantes — Clemente e Héraclas, por exemplo —, mas Orígenes ofuscou todos eles.

Enquanto tentamos revisar as evidências relacionadas aos dons, consultaremos Orígenes e dois dos seus alunos que se tornaram bispos poderosos, Dionísio de Alexandria e Firmiliano. Vamos nos voltar para o “mestre” primeiro.

Orígenes

Orígenes é uma figura marcante na História da Igreja e uma das suas maiores mentes. Ele estudou filosofia, ensinou uma gama incrivelmente ampla de material teológico e praticou uma vida cristã rigidamente devota. Além das suas realizações devocionais e intelectuais, ele era um clérigo comprometido. Frequentemente o encontramos a caminho de algum lugar para defender a verdadeira doutrina da Igreja.

Infelizmente, nem tudo sobre Orígenes é cor-de-rosa. Por um lado, a sua devoção tinha a mácula do fanatismo. Por outro, a sua filosofia parece ter corrompido a sua teologia. Quase trezentos anos após a sua morte, a Igreja condenou oficialmente muitas das suas ideias.

Abordamos Orígenes aqui apenas porque várias das obras dele contêm referências aos dons do Espírito. Ao considerarmos essas passagens, faremos bem em ter em mente um comentário feito por Jean Daniélou (1905-1974). Enquanto ele discutia o que as obras de Orígenes tinham a dizer sobre certos assuntos relacionados à Igreja, ele propôs que:

Com referência a cada um desses pontos, teremos de considerar, por um lado, a evidência que Orígenes fornece sobre os fatos como eram no seu tempo e, por outro lado, a sua visão pessoal deles.¹

Se mantivermos essa distinção, acho que ajudará a esclarecer as declarações que Orígenes faz sobre os dons espirituais. Daremos dois passos ao examinar essas declarações. Em primeiro lugar, ouviremos o que Orígenes tem a dizer e, em seguida, tentaremos avaliar o seu significado.

Como mencionei há pouco, os dons do Espírito surgem com bastante frequência nos escritos de Orígenes. Ele nunca apresenta uma teologia completa dos dons, mas às vezes podemos obter indícios sobre como ele pensava que funcionavam na experiência do dia a dia. Em outros momentos, ele relata a presença deles na Igreja do seu tempo. Seguindo o conselho de Daniélou, olharemos primeiro para um tipo de material e depois para o outro.

Quando examinamos o pensamento de Orígenes sobre o papel contemporâneo dos dons, verificamos que ele menciona dois com muito mais frequência do que os outros. São a “palavra da sabedoria” e a “palavra da ciência [ou conhecimento]”. Orígenes refere-se a eles em *Sobre os Primeiros Princípios*, 1, 3:8 e 2, 7:3; em *Contra Celso*, 3, 18; 3, 46 e 7, 23, e *Sobre Josué*, 8:1 e 26:2. Ele também fala sobre profecia em *Sobre Êxodo*, 4, 5. Na opinião dele, esses dons cumprem uma função muito específica. Eles são dados para ajudar as pessoas que interpretam as Escrituras. Quando você está fazendo isso, frequentemente se depara com passagens difíceis de entender. A coisa a fazer então, diz ele, é orar por um dos dons que acabamos de mencionar. Se for dado, a probabilidade de interpretar bem a passagem será muito melhor, porque Deus o ajudará. Os dons são auxílios para o estudo da Bíblia.

Orígenes também pensava que os dons do Espírito tinham outro papel a desempenhar na Igreja. Segundo ele, talvez o propósito principal dos dons fosse trazer benefícios pessoais para os cristãos individuais. É o que fica muito claro em *Contra Celso*, 3, 18. Ele diz que a palavra da sabedoria e a palavra do conhecimento ajudam os estudantes a aprender e realmente entender a fé cristã. Mais uma vez, os dons são apresentados como auxílios de estudo, mas, dessa vez, é quem está estudando que recebe o auxílio, enquanto nas outras passagens que acabamos de citar, é o professor.

Essa maneira de pensar sobre os dons encaixa-se bem na visão teológica geral de Orígenes. Em grande parte, ele via a vida cristã como a busca do verdadeiro conhecimento. Além disso, quando começou a interpretar as Escrituras, não se contentou de forma alguma em ficar com o significado superficial, literal ou histórico-gramatical. Ele estava constantemente buscando o significado profundo e “espiritual”. Para perceber isso e chegar ao verdadeiro conhecimento, os dons eram essenciais para ele.

A ideia de Orígenes sobre os dons certamente correspondia bem ao restante do seu sistema teológico. Entretanto, o que ele entendia deles estava muito longe do apóstolo Paulo. Este os

via funcionando na comunidade cristã, para o benefício dessa comunidade como um todo. Eles não foram dados para fortalecer a compreensão intelectual dos indivíduos sobre o cristianismo.

Tendo examinado o pensamento de Orígenes sobre o funcionamento contemporâneo dos dons, podemos agora passar para os relatos que faz sobre eles. Orígenes viu os dons na Igreja à sua volta e fez alguns comentários importantes. Existem quatro passagens em que encontramos relatos, e todas estão em *Contra Celso*. Cada relato expressa a ideia de que “vestígios” dos dons do Espírito Santo permanecem entre os cristãos. Examinaremos essas passagens juntos e faremos alguns comentários detalhados sobre elas mais tarde.

Contra Celso, 1, 2

Orígenes está falando sobre como podemos mostrar que o evangelho é válido. Ao fazê-lo, ele afirma que os milagres que testemunharam a verdade do evangelho na era apostólica são comprovados pelo fato de que ainda existem vestígios deles. Ele diz:

Esta demonstração mais divina, o apóstolo chama de “demonstração do Espírito e de poder” — do Espírito, por causa das profecias e especialmente as que se referem a Cristo, que são capazes de convencer quem as lê; de poder, por causa dos milagres prodigiosos que podem ser provados terem acontecido por este argumento entre muitos outros, que vestígios deles ainda permanecem entre os que vivem de acordo com a vontade do Logos.²

Contra Celso, 1, 46

Nessa passagem, assim que ele falou sobre os milagres como os vemos no ministério de Jesus e, depois, como eles apareceram na Igreja Primitiva, Orígenes continua dizendo:

Os vestígios daquele Espírito Santo que apareceu na forma de uma pomba ainda estão preservados entre os cristãos. Eles subjagam os demônios, realizam muitas curas e percebem certas coisas sobre o futuro de acordo com a vontade do Logos.³

Contra Celso, 2, 8

Orígenes está discutindo o destino dos judeus desde o nascimento de Jesus.

Eles não têm mais profetas ou prodígios, embora vestígios destes sejam encontrados em grande medida entre os cristãos. De fato, algumas obras são ainda maiores; e se nossa palavra é digna de confiança, nós também as temos visto.⁴

Contra Celso, 7, 8

Nessa passagem, Orígenes está considerando uma afirmação feita por Celso de que ele tinha visto profetas na Palestina.

Mas os sinais do Espírito Santo foram manifestados no princípio quando Jesus estava ensinando, e depois da sua ascensão houve muitos mais, embora eles depois se tornassem menos numerosos. No entanto, até hoje existem vestígios dele [do Espírito Santo] em algumas pessoas cuja alma foi purificada pelo Logos e pelas ações que seguem os seus ensinamentos.⁵

Há vários pontos decorrentes dessas passagens que eu gostaria que olhássemos um pouco mais de perto. Em primeiro lugar, procuremos saber quais eram esses “vestígios” a que se referia Orígenes. Em 1, 2, são mencionados milagres; em 2, 8, profetas e prodígios, e em 7, 8, sinais do Espírito Santo. No entanto, em 1, 46, Orígenes é um pouco mais específico, listando três “vestígios”, e o que ele diz é, de várias maneiras, paralelo às listas de dons dados em Romanos 12 e 1 Coríntios 12. Tanto na lista de Orígenes como na de Paulo, há referências à ação que as pessoas podem tomar em relação aos bons espíritos e aos maus espíritos. Na declaração de Orígenes, os cristãos subjugam os maus espíritos, enquanto Paulo menciona a capacidade de distinguir entre os espíritos. Ambos falam sobre a capacidade de curar os enfermos. A capacidade de prever o futuro, mencionada por Orígenes, enquadra-se bem num aspecto do ministério de profeta do Novo Testamento, conforme o vemos na vida de Ágabo (At 21.11). Em 1 Coríntios, é dito que Deus é responsável pelo aparecimento dos dons, enquanto em *Contra Celso*, 1, 46, o mesmo tipo de coisa é considerado um sinal da obra do Espírito Santo. Acho que todos esses pontos de contato significam que os “vestígios” de Orígenes eram as mesmas coisas que os “dons” de Paulo. Até onde posso ver, isso também se aplica às outras passagens de *Contra Celso*, de Orígenes.

Contudo, não acabamos de dizer algumas páginas atrás que o pensamento de Orígenes sobre os dons era diferente do de Paulo? Sim. Mas notemos uma distinção adicional. Quando estávamos olhando para o seu pensamento sobre os dons, encontramos Orígenes mencionando três em particular, “a palavra da sabedoria”, “a palavra da ciência [ou conhecimento]” e “a profecia”. Todos os três são vistos como meios pelos quais Deus dá a nós mais informações sobre si mesmo.

Os relatos, por outro lado, vão muito mais longe. Os relatos mencionam a profecia, mas os outros dons pelos quais as revelações sobre Deus são dadas não aparecem. Em vez disso, ouvimos sobre “milagres”, “curas”, “exorcismo” e “prodígios”. O pensamento de Orígenes sobre os dons de “revelação” não torna impossível supormos uma semelhança entre outros dons que ele menciona e os dons do Novo Testamento. Com relação a isso, Orígenes estava simplesmente “chamando-o como ele assim o viu”.

Há um segundo fato que emerge dessas passagens para o qual devemos dar todo o peso. Orígenes diz repetidamente que são apenas “vestígios” do Espírito e da obra do Espírito que permanecem. Em *Contra Celso*, 7, 8, ele diz que os vestígios do Espírito são observáveis “em algumas pessoas”. É óbvio que, na época em que Orígenes escreveu esse livro — em meados do século III —, a maré da experiência carismática dentro da Igreja havia diminuído consideravelmente. Orígenes sabia que os dons já haviam sido características comuns na vida da Igreja, mas, na época da parte final da vida dele, a manifestação dos dons deixou de ser comum.

Um terceiro ponto que devemos considerar surge em *Contra Celso*, 2, 8. Essa passagem contém uma expressão que é um pouco confusa. Acabamos de ver que Orígenes achava que os dons eram bastante incomuns na sua época. No entanto, agora o vemos dizer algo bem diferente. O seu comentário é que, embora a profecia e os prodígios tenham desaparecido dos judeus, ainda há vestígios deles entre os cristãos, e isso (eis a expressão surpreendente) “em grande medida”. Além disso,

assim que fez as devidas e educadas qualificações, “e se nossa palavra é digna de confiança”, Orígenes passa a afirmar que ele realmente viu os dons com os seus olhos. Como entender essa mudança de direção? É apenas uma fachada para melhorar a imagem da Igreja? Responderemos essas perguntas, mas primeiro vamos pensar um pouco mais em Orígenes como homem.

Em primeiro lugar, devemos ver Orígenes como homem da Igreja. Até mencionei isso antes, mas devemos dar mais atenção a isso. Ao longo da sua vida, ele serviu à Igreja com grande devoção. Daniélou enfatiza o ponto, dizendo:

Vimos na sua vida que ele foi catequista, orador, sacerdote, médico e mártir alternadamente: toda a sua vida foi passada no desempenho de funções eclesiais. A esse respeito, as suas obras estão profundamente enraizadas no cristianismo do seu tempo.⁶

Orígenes era uma pessoa que tinha de “tratar dos negócios da sua Igreja”.

Isso não apenas era verdade, como também ele era considerado em elevada conta pelos seus companheiros cristãos, e essas duas observações obviamente andam de mãos dadas. Ele pode ter caído no desfavor da Igreja depois da sua morte, mas ele andava na crista da onda da popularidade durante a sua vida.

Enquanto vivia em Alexandria, a sua vida altamente disciplinada e vastos dons intelectuais renderam-lhe fama generalizada. Ele era “totalmente mediterrâneo” tanto no pensamento filosófico quanto na vida filosófica. Na verdade, ele ganhou honras em todas as ligas em que esteve. A sua reputação era tão boa que mesmo a sua excomunhão pelo bispo Demétrio de Alexandria e a subsequente mudança para Cesareia só conseguiram manchá-la ligeiramente.

Entre outras coisas, Orígenes serviu à Igreja como uma espécie de “solucionador de problemas” teológico. Em pelo menos duas ocasiões, ele foi chamado para ajudar nas negociações de paz no Oriente Médio — paz teológica, é claro. Eusébio conta que ele desempenhou um papel de destaque em cada ocasião.

Temos de lembrar também que Orígenes viajou em outras missões além das de manutenção da paz. Ele viveu e ensinou em Alexandria e Cesareia, mas também visitou Roma, Arábia, Antioquia, Grécia e outra Cesareia (na Capadócia) por vários motivos. Um viajante do mundo como esse deve ter tido uma visão bastante abrangente do cristianismo. Ele não se enrolara no seu cobertor nem se aconchegara perto da lareira de casa. Ele havia saído e visto uma grande parte do mundo. Posso imaginá-lo visitando cristãos em muitos lugares diferentes. Tenho certeza de que eles ficaram acordados até tarde da noite, com uma xícara ou um copo de qualquer coisa na mão, resolvendo todos os problemas da Igreja e do mundo da sua época, da mesma forma como fazemos nós. Meu palpite é que essas sessões realmente ajudaram Orígenes a encontrar o pulso do cristianismo contemporâneo.

Indo ainda mais longe em nosso esboço de Orígenes, gostaria de enfatizar que ele não era um carismático de olhos arregalados tentando compilar evidências a favor dos dons. Na verdade, como vimos anteriormente, ele tinha um entendimento dos dons espirituais que penso que é ainda mais conservador do que a visão moderada que Paulo tinha. Os relatos dos dons — e claro que esses são os mais importantes para nosso estudo — não surgem de uma defesa fervorosa dos dons. Aparecem quase acidentalmente em passagens onde o assunto principal é outro.

Tudo isso me dá a entender que Orígenes estava em boa posição para comentar a vida espiritual da Igreja. Além disso, acho que podemos presumir que Orígenes será bastante imparcial quando fala sobre os dons do Espírito.

Então, o que concluímos? Bem, Orígenes diz que viu “vestígios” dos dons do Espírito. Penso que isso significa que os dons apareciam ocasionalmente na época de Orígenes. Mas onde? Quem sabe ao certo? Talvez em apenas um ou dois lugares, ou talvez numa vasta região do Império Romano. Orígenes não diz onde os encontrou. Contudo, havia apenas “vestígios”. Na época de Orígenes, os dons já estavam claramente desaparecendo da Igreja Primitiva. Nesse ponto,

deixamos um dos pensadores mais originais que a Igreja já conheceu.

Dionísio

Passemos agora a Dionísio, um dos alunos mais famosos de Orígenes. A atmosfera inebriante que envolvia o professor certamente marcava o aluno, porque ele passou a estabelecer uma reputação de erudito por mérito próprio. No entanto, ao contrário de Orígenes, Dionísio subiu ao topo do poder eclesiástico quando se tornou bispo de Alexandria em 247 d.C. Ele ocupou essa posição por dezessete anos muito difíceis, pilotando o seu navio com mão firme pelas águas pesadas da controvérsia doutrinária, perseguição, desordem civil e peste.

Dionísio, porém, parece ter controlado o seu poder, e não o contrário; do jeito que costuma ser. Ele é uma das pessoas mais agradáveis que conheci na Igreja Primitiva. Ele sempre aparece como homem capaz de tratar de situações difíceis de maneira razoável e fria. Ele estava sempre preparado para ouvir o outro e tentar encontrar uma maneira de resolver as coisas sem machucar ninguém. No entanto, ele não era tão tolerante a ponto de ser insípido! Ele tinha uma ideia bastante clara do que era a Verdade e trabalhou muito para preservá-la. Mas sempre procurava fazer isso com amor. Infelizmente, esse tipo de pessoa é raro em qualquer período da História da Igreja.

É encorajador descobrir que tão profundamente imerso quanto Dionísio estava na teologia e no governo da sua igreja, ele também apreciava o contato direto com Deus. Gostaria de destacar alguns incidentes que ilustram isso e depois fazer um breve comentário sobre eles.

Os incidentes a que me refiro provêm de dois momentos muito importantes da vida de Dionísio. O primeiro apareceu no meio da perseguição. Pouco depois de Décio ter começado o seu ataque à Igreja, soube-se que Dionísio não estava mais em Alexandria. O capitão das tropas “virou as costas” e fugiu! Mais tarde, Dionísio teve de escrever defendendo-se da acusação de covardia. Há uma frase muito interessante

embutida na explicação. Ele diz: “Deus me mandou partir”.⁷ Ele afirma ter agido sob ordens diretas de Deus.

O segundo evento é muito semelhante ao que acabamos de ver. Encontramos Dionísio preso no meio da controvérsia que girava em torno de pessoas que foram batizadas por hereges e que agora queriam ser membros da Igreja. Caracteristicamente, Dionísio procurava chegar à melhor e mais justa decisão possível. Ele estava lutando com o problema de ler ou não os escritos dos hereges. A sua inclinação natural dizia-lhe para ler, mas ele pensou que correria o risco de poluição teológica se os lesse. O que ele deveria fazer? No meio da sua confusão, Deus falou. Deixemos que nos conte o próprio Dionísio.

Mas veio uma visão enviada por Deus que me fortaleceu, e uma palavra de ordem foi dada a mim, dizendo expressamente: “Lê todas as coisas que chegar às tuas mãos. Pois tu sabes peneirar e provar cada questão; que coisa foi originalmente a causa da tua fé”. Aceitei a visão.⁸

Aqui Dionísio não se parece com o bispo obstinado, mas certamente dá a impressão de ser um homem que queria ouvir a Deus.

Como avaliamos esse material? Provavelmente, não podemos insistir que o que Dionísio experimentou está de acordo com o que lemos em 1 Coríntios 12. Como sugeri várias vezes, os dons que encontramos no material paulino foram dados para o bem de toda a assembleia de crentes e geralmente apareceram em reuniões do grupo. Dionísio está recebendo orientação pessoal direta da mesma forma como Paulo obteve antes de partir para a Macedônia. Acho que o máximo que podemos dizer é que o tipo de abertura a Deus que vemos no Novo Testamento persiste em Dionísio. Todavia, a evidência que temos dele diz muito pouco ou mesmo nada sobre os dons do Espírito.

Firmiliano

A última pessoa que consultaremos é Firmiliano, bispo de Cesareia, na Capadócia, hoje leste da Turquia. Ele tem muito em comum com Dionísio de Alexandria. Ambos estudaram

com Orígenes, ambos se tornaram bispos, ambos serviram nas décadas de 250 e 260 d.C. e ambos estiveram profundamente envolvidos nas mesmas dificuldades doutrinárias. No entanto, o caráter dos dois homens diferia muito. Firmiliano era tão duro e sarcástico quanto Dionísio era pacífico e gentil. Seria interessante ver esses dois homens discutindo algo assentados a uma mesa diretora.

Em 256 d.C., Firmiliano escreveu a Cipriano uma carta bastante longa, e ela sobreviveu entre a correspondência do bispo de Cartago. Há um trecho nela que eu gostaria de citar longamente.

Cerca de vinte e dois anos atrás, [...] de repente apareceu aqui certa mulher que, em estado de êxtase, apresentou-se como profetisa e agiu como se estivesse cheia do Espírito Santo. Mas, pelo contrário, ela estava sendo conduzida pela força dos principais demônios de tal maneira que por muito tempo ela perturbou e enganou a igreja, realizando certas coisas surpreendentes e extraordinárias, e ela também prometeu que iria mover a terra. (Não que o poder do demônio fosse tão grande que ele fosse suficientemente forte para mover a terra ou perturbar os elementos, mas que, às vezes, um espírito maligno, sabendo de antemão que haveria um terremoto, finge que fará o que vê acontecer no futuro.) Com essas mentiras e jactâncias, ele subjugou a mente de muitos para que fossem obedientes a ele e seguissem-no aonde quer que ele aconselhasse ou conduzisse. Ele também fez aquela mulher andar descalça na neve congelada no auge do inverno e impediu que ela se incomodasse com isso ou se machucasse ao caminhar. Ela também dizia que estava com pressa para ir à Judeia e Jerusalém, fingindo ter vindo de lá. Aqui também ela desviou um presbítero, homem de origem rural, e outro diácono também, para que eles juntassem-se à mulher — o que logo depois foi descoberto. De repente, um dos exorcistas confrontou-a, homem que fora provado e sempre vivera uma vida religiosamente disciplinada, que, também inspirado pela exortação de muitos irmãos que estavam presentes, que também eram fortes e louváveis na fé, levantou-se para subjugar aquele espírito maligno, que também havia pouco tempo antes, com sutil engano, predito que viria certo assaltante opositor e incrédulo. Contudo, o exorcista inspirado pela graça de Deus resistiu fortemente e mostrou que aquele espírito que antes era considerado santo era muito mau.⁹

Leitura emocionante, não? O que você achou? Estou bem-disposto a deixar as coisas como estão. Parece muito com a história de uma charlatã religiosa que criou alguns problemas na igreja. Talvez devêssemos deixar de lado a passagem e permitir que ela volte ao esquecimento. Eu gostaria de fazer isso, mas há várias considerações que me fazem hesitar.

Em primeiro lugar, parece que Firmiliano não está usando uma fonte escrita. Não há nomes ou outros detalhes precisos no relato. Em segundo lugar, há um lapso de tempo de mais de vinte anos entre o momento em que a mulher apareceu e quando Firmiliano escreveu a Cipriano sobre ela. Em terceiro lugar, Firmiliano era homem muito capaz de destruir reputações quando achava que a situação assim o exigisse. Nessa mesma carta, ele dá a sua opinião sobre o batismo herético e ataca o bispo Estêvão de Roma (254-257 d.C.), que discordava dele. No ataque, ele compara sem rodeios Estêvão com o traidor Judas, acusa-o de ter-se gabado da sua posição de bispo de Roma, declara que ele é pior do que os hereges, enfatiza o mal que ele acha que o bispo romano fez, enche-o de sarcasmo mordaz e afirma que ele tem uma mente escorregadia, inconstante e incerta! Se é assim que ele trata com um irmão bispo, o que faria com alguém de quem estivesse realmente com raiva?

Em quarto lugar, a mulher fez muita coisa para despertar a raiva de Firmiliano. Por um lado, ela levou embora alguns clérigos. Um pouco mais adiante na carta, Firmiliano diz que ela também batizou pessoas e liderou as celebrações da Ceia do Senhor. Ele teria pensado que isso era altamente irregular por ela ser mulher.

Mantendo todas essas considerações em mente, talvez — apenas talvez — o que realmente aconteceu foi bem diferente do relato de Firmiliano. Talvez por volta de 230-235 d.C., uma mulher que profetizou em êxtase e que afirmava ser inspirada pelo Espírito Santo tenha aparecido na Capadócia. Talvez ela tenha feito algumas coisas bastante estranhas, mas conseguiu ganhar seguidores em virtude de alguns milagres que realizou. É possível que a sua profecia fosse, de fato, manifestação legítima do dom de profecia. A Igreja, vendo alguns dos seus líderes irem até ela, pode ter-se sentido ameaçada e pode ter retaliado por meio de um exorcista.

Por outro lado, talvez o que Firmiliano disse seja cem por cento verdadeiro, e esse material não deve ser usado como

evidência de que a profecia ainda existia na Capadócia no segundo quartel do século III.

Tenho dúvidas sobre o material, mas quis apresentá-lo, porque é possível que Firmiliano tenha-nos dado uma imagem distorcida. Quando olhamos para o material de Orígenes e os seus discípulos, nossa imagem dos dons do Espírito na Igreja do século III é um pouco mais completa. De modo geral, os dons perderam importância. Eles ainda podem ser encontrados entre os cristãos, como sugere o material de Novaciano e Cipriano, mas estão pouco a pouco se tornando muito menos comuns do que antes. Orígenes só conseguiu encontrar “vestígios” deles. Ademais, há algumas evidências de que eles eram recebidos com ceticismo mesmo onde eram conhecidos. Cipriano teve de reconhecer que alguns cristãos não aceitariam o que ele tinha a dizer. Por fim, notemos que, ao que parece, a Igreja Ocidental estava mais familiarizada com os dons no século III do que a Igreja Grega. Nossas evidências de Roma e Cartago são bastante sólidas, mas o que encontramos vindo do Oriente é esparso e instável.

¹ Jean Daniélou, *Origen*, traduzido para o inglês por W. Mitchell (Londres e Nova York: Sheed & Ward, 1955), p. 27.

² Origen, *Against Celsus* [Orígenes, *Contra Celso*], 1, 2, traduzido para o inglês por Henry Chadwick (Cambridge: At the University Press), p. 8.

³ Origen, *Against Celsus* [Orígenes, *Contra Celso*], 1, 46, Chadwick, p. 42.

⁴ Origen, *Against Celsus* [Orígenes, *Contra Celso*], 2, 8, Chadwick, p. 72.

⁵ Origen, *Against Celsus* [Orígenes, *Contra Celso*], 7, 8, Chadwick, p. 401-2.

⁶ Daniélou, *Origen*, p. 21.

⁷ Dionísio em Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 6, 40:3, traduzido para o inglês por J. E. L. Oulton (Londres: William Heinemann, 1964), vol. 2, p. 97.

⁸ Dionísio em Eusebius, *Ecclesiastical History* [Eusébio, *História Eclesiástica*], 7, 7:3; Oulton, vol. 2, p. 143, 145.

⁹ Firmilian, *Epistulae Cypriani* [Firmiliano, *Cartas de Cipriano*], 75, 10, ed. G. Hartel (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 3, 2) (Vindobon: C. Geroldi, 1871), p. 816ss. Tradução minha.

Conclusão

Durante os quase trezentos anos em que seguimos a Igreja, vimos muitas mudanças. É impressionante ver o pequeno grupo de pescadores evoluir ao longo dos séculos até tornar-se uma das características mais dominantes do mundo grego e latino. A Igreja cresceu surpreendentemente em tamanho, poder e influência.

Quando buscamos explicações para o crescimento, temos de começar pelo próprio Galileu. A sua vida divina e ressurreição dentre os mortos deram a Ele o seu magnetismo, mas o envio do Espírito Santo também foi extremamente importante. Ele tornou a verdade sobre Jesus Cristo mais real para aqueles primeiros cristãos, dando-lhes o poder de vencer mal-entendidos, ódio e perseguição. Por meio da sua obra na vida de homens e mulheres comprometidos, o nome de Cristo espalhou-se como fogo.

Uma parte de toda essa cena eram os dons do Espírito. Muito frequentemente, ao que parece, Deus induziu alguém a ministrar a outros. Em um momento, seria uma palavra falada; em outro, um ato milagroso, e em outro ainda, um ato de compaixão. Eram os *charismata*, os dons do Espírito, momentos em que a graça de Deus irrompia de maneira especial nos assuntos humanos. Tanto quanto podemos ver, os dons eram parte essencial da vida cristã do Novo Testamento.

A questão que levantei foi o que aconteceu depois do período do Novo Testamento? Os dons permaneceram?

Então, saímos a caminho, seguindo os dons por meio das fontes que temos à disposição quando estudamos a Igreja Primitiva.

Penso que conseguimos chegar a uma conclusão bastante clara. Ao longo dos séculos I e II, os dons permaneceram muito importantes para a Igreja. Examinamos material de todas as partes desse período e recorremos a praticamente todos os tipos de pessoa na Igreja. Ouvimos bispos e hereges, filósofos e poetas, contadores de histórias e teólogos. De modo geral — e é óbvio que deve ter havido exceções em lugares e épocas específicos —, a Igreja antes de 200 d.C. era carismática.

Contudo, as coisas mudam na primeira metade do século III. Ainda encontramos evidências de que os cristãos de língua latina no Ocidente estavam familiarizados com os dons e abertos a manifestações incomuns da presença de Deus. Temos, porém, de admitir que, mesmo no Ocidente, havia cristãos que faziam um ar de espanto diante dos dons. No Oriente Grego, ouvimos falar apenas de “vestígios” e vimos que o que as pessoas entendem sobre os dons mudou. Claro que a importância dada aos dons espirituais era passageira. Essa impressão aumenta quando percebemos que uma proporção muito menor de autores cristãos fala sobre os dons nesse período do que antes de 200 d.C. Os dons não ocupavam o lugar que antes ocupavam na vida e no pensamento da Igreja.

Esses três séculos viram mudanças dramáticas na Igreja cristã. No meio de tudo isso, os dons do Espírito desapareceram. Chegou um ponto por volta de 260 d.C. em que eles não mais se encaixavam nas comunidades cristãs altamente organizadas, bem-educadas, ricas e socialmente poderosas. A Igreja não perdeu a alma, mas perdeu esses momentos especiais em que Deus irrompia na vida de homens e mulheres.

A CONTINUIDADE DOS DONS ESPIRITUAIS NA IGREJA PRIMITIVA

UMA INVESTIGAÇÃO DOS DONS DO ESPÍRITO DURANTE OS PRIMEIROS TRÊS SÉCULOS DA IGREJA CRISTÃ

O surgimento e a aceitação generalizada da validade da experiência carismática têm gerado muitas perguntas. Uma das principais é: "O que aconteceu com os dons do Espírito depois do período do Novo Testamento?". A investigação cuidadosa de Ronald Kydd procura responder a essa pergunta. Após minucioso e cuidadoso estudo dos escritos dos primeiros Pais da Igreja, Kydd fornece uma análise objetiva e informativa e chega a conclusões instigantes. Ele conclui "que o que emerge do estudo das fontes é a imagem de uma igreja fortemente carismática até cerca de 200 d.C.". A erudição de alto nível comunicada em estilo marcadamente pessoal torna este livro uma leitura agradável e desafiadora para leigos, ministros, estudantes e estudiosos.



ISBN 978-65-5968-375-8

