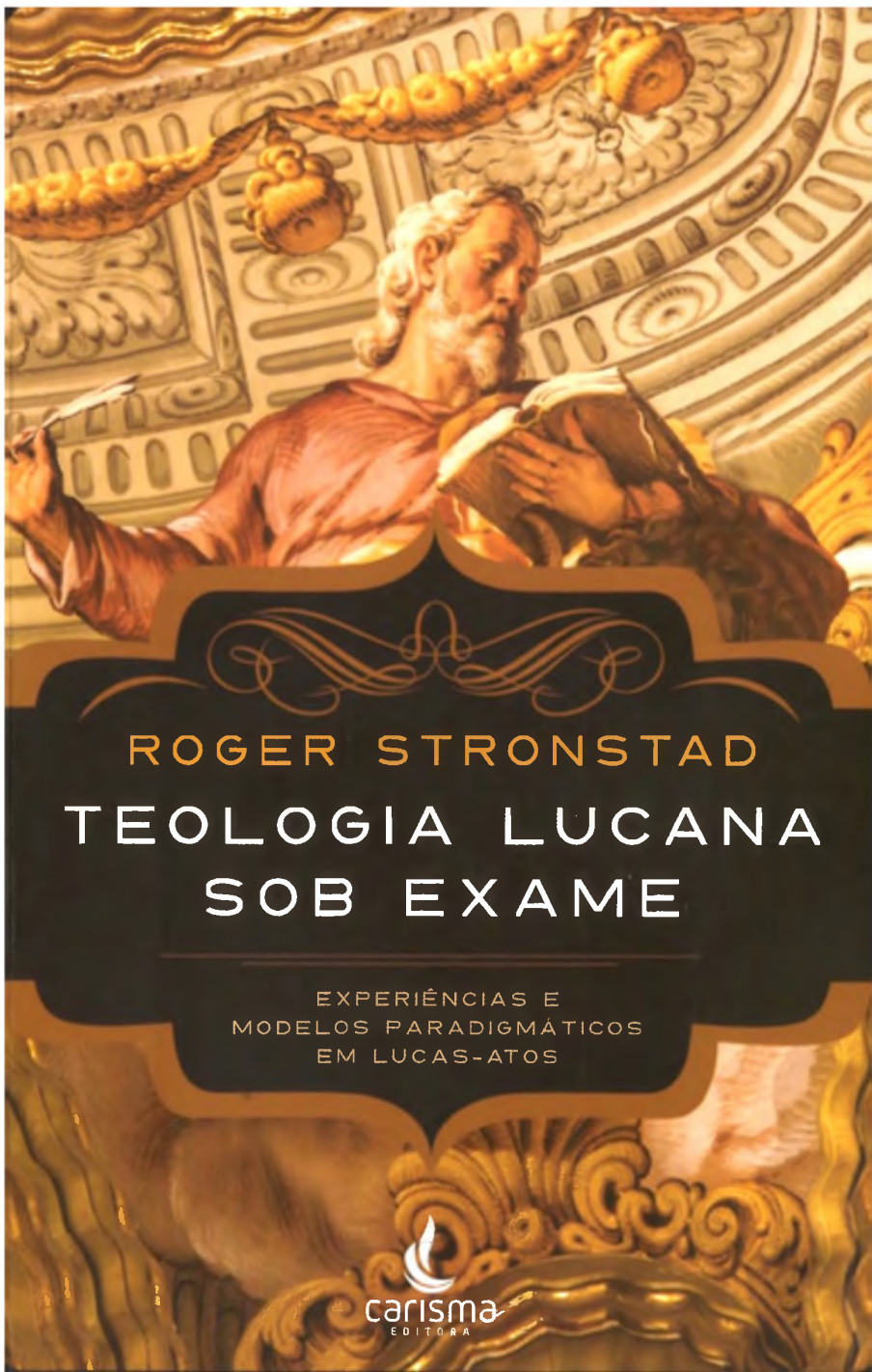




ROGER STRONSTAD

TEOLOGIA LUCANA

SOB EXAME

EXPERIÊNCIAS E
MODELOS PARADIGMÁTICOS
EM LUCAS-ATOS



carisma
EDITORA

“Roger Stronstad certamente já entrou para a história da tradição pentecostal. Seus escritos são um marco na hermenêutica do movimento e servem de base para diversos trabalhos posteriores de outros eruditos.

Em seus estudos no Regent College, Stronstad foi apadrinhado por nomes como W. Ward Gasque e Clark Pinnock, dois brilhantes professores de estudos bíblicos. Sua dissertação de mestrado não apenas respondeu com preparo intelectual as teses popularizadas pelos teólogos James Dunn e Frederick Dale Bruner, que liam a pneumatologia lucana a partir da pneumatologia paulina, mas ajudou inúmeros jovens pentecostais, como eu, a encontrarem sua verdadeira identidade teológica.

O livro que você tem em mãos é a mais vigorosa defesa do sacerdócio universal de todos os crentes a partir de uma perspectiva pentecostal. Em ‘Teologia lucana sob exame’, o autor nos mostra mais uma vez que a fé pentecostal não é inimiga do vigor acadêmico.”

Gutierres Fernandes Siqueira,
editor do Blog Teologia Pentecostal.





Roger Stronstad

TEOLOGIA
LUCANA
SOB EXAME



carisma
EDITORA

Diretora Executiva: Luciana Avelino Cunha

Diretor Editorial: Renato Cunha

Tradução: Celso Roberto Santista

Revisão: Joelson Gomes e Eliana Moura

Copidesque: Renato Cunha

Capa e diagramação: Marina Avila

Direitos de imagens:

Capa e miolo: Granada, Espanha

São Lucas, Evangelista no santuário barroco

(Sancta Sanctorum) na igreja Monasterio de la

Cartuja por Antonio Palomino (século 18)

Imagem de Renata Sedmakova

Impressão: Imprensa da Fé

1ª edição: 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ficha Catalográfica elaborada pela bibliotecária Maria Jucilene Silva dos Santos CRB-15/722

S924f

Stronstad, Roger.

Teologia lucana sob exame : experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos / Roger Stronstad ; tradução de Celso Roberto ; revisão de Eliana Moura e Joelson Gomes. – Natal, RN : Carisma, 2018.
p. 240 : 14x21cm

ISBN 978-85-92734-11-4

1. Evangelho de Lucas - Pentecostalismo. 2. Hermenêutica - Pentecostalismo 3. Espírito Santo - Batismo. I Roberto, Celso, trad. II. Moura, Eliana, rev. III. Gomes, Joelson, rev. IV. Título.

CDU 226.4+284.57



editoracarisma.com.br | sac@editoracarisma.com.br

Copyright © 2018 em língua portuguesa para Editora Carisma. Originalmente publicado em inglês pela Sheffield Academic Press sob o título "The prophethood all believers: a study in Luke's charismatic theology" Copyright © 1999 by Roger Stronstad. Esta edição em português foi licenciada com permissão especial de CPT Press. Todos os Direitos Reservados.

À Diane e Jakob Vint-Valsson,
além de Jamie e Carrie McDonald,
ex-alunos, amigos.

Sumário

Agradecimentos.....	9
Prefácio do autor.....	10
Abreviações.....	11
Introdução.....	13

.....

Capítulo 1

LEITURA, INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO DE LUCAS-ATOS

18

1. Leitura de Lucas-Atos.....	21
2. Interpretação de Lucas-Atos.....	29
3. Aplicação de Lucas-Atos.....	46

.....

Capítulo 2

JESUS: O GRANDE PROFETA EM PALAVRAS E OBRAS

60

1. Jesus: o profeta ungido.....	63
2. Jesus: o profeta escatológico.....	65
3. A narrativa da infância: a restauração da profecia.....	69
4. O ministério profético de Jesus.....	72

Capítulo 3

OS DISCÍPULOS: UMA COMPANHIA DE PROFETAS BATIZADOS NO ESPÍRITO (AT 1.12-2.41)

94

1. A teofania de Pentecostes.....96
2. A promessa de Pentecostes.....104
3. Inaugurando o ministério profético paradigmático.....115

.....

Capítulo 4

OS ATOS DA COMUNIDADE DE PROFETAS (AT 2.42-6.7)

124

1. A comunidade de profetas torna-se uma nação.....126
2. Características da comunidade profética.....133

.....

Capítulo 5

OS ATOS DE CINCO PROFETAS CARISMÁTICOS (AT 6.8-12.24)

150

1. Os atos de Estêvão.....154
2. Os atos de Filipe.....162
3. Os atos de Barnabé.....167
4. Os atos de Ágabo.....170
5. Os atos de Pedro.....172

Capítulo 6

OS ATOS DE PAULO: UM PROFETA CARISMÁTICO (AT 12.25-28.31)

182

1. Paulo: um apóstolo carismático.....	187
2. Os atos de Paulo.....	190
3. Paulo e Pedro.....	196
4. As igrejas de Paulo: comunidades proféticas.....	202

.....

Capítulo 7

A MISSÃO PROFÉTICA DE TODOS OS CRENTES: UMA SÍNTESE

206

1. Jesus é o profeta escatológico ungido.....	209
2. Os discípulos como comunidade escatológica de profetas.....	211
3. A comunidade é empoderada para testemunhar.....	213
4. A comunidade de profetas é estendida.....	218
5. Espírito de profecia ou Espírito soteriológico?.....	222
6. Funções adicionais e efeitos do Espírito.....	224
7. A relevância contemporânea da missão profética.....	226
Bibliografia.....	229

Mazinho Rodrigues!

Agradecimentos

VÁRIAS PESSOAS CONTRIBUÍRAM para a produção deste livro. D. J. Groen e Judy Cathers digitaram as quatro palestras originais, que aqui estão revisadas na forma dos capítulos 2 a 5. Jamie McDonald me deu uma assistência fantástica na área de computação.

O Western Pentecostal Bible College me forneceu um período sabático para que eu completasse a redação deste manuscrito, deixado de lado por um longo período. A Association of Canadian Bible Colleges me concedeu uma bolsa de estudos de modo a me ajudar a cobrir os custos com a pesquisa.

O Dr. David Wenham, Wycliffe Hall, Oxford, leu o manuscrito e emitiu críticas construtivas. Isso tem ajudado muito, visto que ele discorda de minha interpretação em vários pontos-chave.

Eu gostaria de agradecer aos profissionais e instituições ora descritos pela assistência, suporte e estímulo que me têm oferecido.

Abbotsford, Colúmbia Britânica

Prefácio do autor

TENDO PASSADO por duas impressões, primeiro com a Sheffield Academic Press (1999) e depois com a T & T Clark (2003), este livro estava destinado a descansar ao lado dos títulos praticamente esquecidos da estante dos publicados sob demanda.

Ao revisá-lo para essa nova edição, estou confiante de que o transcurso de uma década desde sua primeira impressão não diminuiu seu valor, tampouco sua premissa básica, isto é, que o retrato esboçado por Lucas do povo de Deus como uma comunidade de profetas carismáticos pudesse ser considerado indefensável. Se eu tivesse de revisar o livro, poderia tê-lo escrito diferentemente? Não, mas eu o refinaria. Por exemplo, agora compreendo que a imagem de Jesus como Moisés é a principal categoria lucana para entender o ministério público do Senhor, em vez de ser um tema entre tantos outros. Além disso, enfatizaria também que Jesus batiza seus seguidores (At 2) e os que se converteram, como os crentes de Samaria, Cesareia e Éfeso (At 8, 9, 19), na condição de terem comprometimento/empoderamento para o exercício de ministérios proféticos que ecoam o próprio ministério de Jesus ungido pelo Espírito. No entanto, essas questões são mais de ênfase do que de mudanças substanciais. Dessa forma, este livro é apresentado nesta nova edição conforme originalmente publicado.

Abreviações

AB Anchor Bible

CBL The Complete Biblical Library

HNTC Harper's NT Commentaries

ICC International Critical Commentary

JPT Journal of Pentecostal Theology

JPT Sup Journal of Pentecostal Theology,
Suplements

JSNT Journal for the Study of the New Testament

JSNT Sup Journal for the Study of the New Tes-
tament, Suplements

LSJH G. Liddell, R. Scott e H.S. Jones (Oxford:
Clarendon Press, 9ª edição, 1968)

NAC The New American Commentary

NCB New Century Bible

NIBC New International Biblical Commentary

NICNT New International Commentary on the
New Testament

NIGTC The New International Greek Testament
Commentary

RCNT The Radiant Commentary on the New
Testament

TDNT G. Kittel e G. Friedrich (eds.), Theological
Dictionary of the New Testament (trad. Geoffrey W.
Bromiley; 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964)

TNTC Tyndale New Testament Commentaries

WBC Word Biblical Commentary

Introdução

O ESTUDO A SEGUIR remete ao assunto (e desenvolve-o) sobre o qual primeiramente escrevi em síntese no artigo “Profetas e Pentecostes” apresentado em *The Pentecostal Testimony* (março de 1976, p. 5). Em sua presente forma, este livro teve seu impulso inicial no convite que recebi para ministrar a palestra pentecostal inaugural do Asia Pacific Theological Seminary, em Banguio City, Filipinas, em fevereiro de 1993. Inclusive, os capítulos de 2 a 5 atualizam e revisam essas palestras.

O estilo de discussão reflete o fato de que o livro, em seu cerne, contém quatro palestras atualizadas e revisadas. As primeiras audiências eram compostas de acadêmicos, formandos, pastores e missionários. A apresentação necessariamente refletiu as limitações inerentes a uma palestra pública dirigida a um público variado. Por exemplo, falta a abrangência característica de uma tese ou dissertação. Falta também a sofisticação erudita de um projeto formal de pesquisa. Eu escrevi este livro para um grupo de leitores essencialmente mesclado – alunos

da graduação e pós-graduados, estudiosos, clérigos, bem como interessados e leigos informados. Da mesma forma que as palestras originais foram escritas para serem ouvidas, este livro foi escrito para ser lido (e não somente usado para fins de pesquisa). Para este fim, defini, de um lado, os limites entre uma concisão que não ajudaria e, por outro, que não tivesse uma extensão entediante; isto é, evito ser muito popular ou muito técnico.

Este estudo não é sobre a “teologia de São Lucas”, pois tem um foco muito mais amplo, já que examina os dados em Lucas-Atos sobre Jesus, a origem do Cristianismo, seus discípulos e suas conversões, além de suas experiências compartilhadas e individuais com o Espírito Santo. Vários dados importantes e relevantes – como, por exemplo, os de Jesus na condição do Messias-rei, os ensinamentos de Jesus sobre o Reino de Deus e seu ministério radical dedicado aos marginalizados – são discutidos somente quando interceptam os dados sobre Jesus como o profeta escatológico ungido e os discípulos como uma comunidade de profetas batizados no Espírito. Discutir os dados de Lucas sobre Jesus como o Messias-rei e outros temas lucanos mais profundamente desviaria o foco deste estudo e, de fato, o transformaria em um tipo muito diferente de livro.

Ao estudar os dados lucanos sobre o ministério profético do conjunto Lucas-Atos, tentei imaginar os pensamentos desse autor após sua existência. Certamente, cada estudioso louva este objetivo da “boca para fora”. No entanto, a literatura nesse campo, com suas interpretações

geralmente diversas e mutuamente contraditórias, mostra que vários estudiosos não conseguem satisfazer esse objetivo. Por exemplo, apesar de haver amplo consenso no meio acadêmico de que cada autor bíblico seja interpretado em seu próprio direito e em seus próprios termos, ainda é normal ler Lucas através das lentes paulinas. James Dunn foi culpado dessa distorção em seu estudo de referência, *Baptism in the Holy Spirit*.¹ Apesar das pesadas críticas levantadas contra ele em decorrência disso, em uma resposta a seus críticos, após cerca de duas décadas, ele ainda insiste “que a pneumatologia de Lucas está essencialmente ligada à pneumatologia de Paulo”.²

Tenho interpretado Lucas-Atos independentemente de outros evangelhos e epístolas. No entanto, nos pontos em que julguei apropriado, às vezes recorri a outros evangelhos, principalmente ao de Mateus, para ilustrar algum aspecto do relato distintivo de Lucas sobre Jesus. De forma similar, também recorri às epístolas de Paulo, particularmente à 1 Coríntios ou à 1 Tessalonicenses, para ilustrar o caráter seletivo da estratégica narrativa lucana. Todavia, ao *ilustrar* alguns aspectos dos dados de Lucas com base no Evangelho de Mateus ou nas epístolas paulinas, evitei *interpretar* Lucas como se ele fosse Mateus ou Paulo.

Em relação ao tópico deste estudo, isto é, “o ministério profético de todos os crentes”, meu objetivo de imaginar os pensamentos de Lucas após sua vida é o de entender o

¹ DUNN. *Baptism in the Holy Spirit*. Londres: SCM Press, 1970.

² DUNN. “Batismo no Espírito Santo: uma resposta aos estudiosos pentecostais de Lucas-Atos”. *JPT* 3, 1993, p. 3-27 (27).

significado do batismo no Espírito e seu relacionamento com a salvação ou vocação. Ao ler Lucas-Atos, observei que o autor de modo geral relata explicitamente a presença e a atividade do Espírito Santo destinadas para a vocação como o dom de profecia. Observei, ainda, que Lucas, contrapondo-se a João e Paulo, jamais relata explicitamente que o Espírito Santo efetua a salvação. Descobri, de fato, vários textos ambíguos, mais notadamente Atos 2.38, 39 e 11.15-17, que alguns estudiosos interpretam soteriologicamente e, outros, vocacionalmente. À luz dessas observações – de que (1) Lucas de modo geral explicitamente se refere ao Espírito para a vocação e (2) jamais o descreve ambigualmente como sendo o agente da salvação –, procuro interpretar consistentemente os textos ambíguos, problemáticos, mais do ponto de vista vocacional do que soteriológico. Dessa forma, tenho interpretado Atos 2.38, 39 para indicar que a salvação é o pré-requisito para recebermos o dom prometido do Espírito da profecia, e que esse dom recebido por Cornélio é idêntico ao dom vocacional do Espírito derramado nos discípulos no dia de Pentecostes, mas outros estudiosos insistem em que esses textos sejam interpretados soteriologicamente.³ Cada estudioso precisa ser verdadeiro: não – é certo – consigo mesmo, e sim com o que Lucas efetivamente escreveu (e não com o que eles desejam ou imaginam que tenha escrito). Os leitores deste livro devem julgar por si próprios

³ DUNN, James. "Baptism in the Holy Spirit", p. 26; TURNER, M. "Power from on high: the Spirit in Israel's restoration and witness in Luke-Acts". *JPTSup*, 9. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 39.

se (ou não) a interpretação que apresento está de acordo com o que Lucas efetivamente escreveu.

O livro está dividido do seguinte modo: o capítulo 1 apresenta algumas diretrizes e princípios sobre ler, interpretar e aplicar Lucas-Atos como uma narrativa histórica; o capítulo 2 examina a experiência de Jesus com o Espírito além de seus ensinamentos e avisos sobre ele (Lc 1–24); o 3 analisa os relatos de Lucas sobre a transformação dos discípulos, de seguidores assustados a uma comunidade de profetas batizados, empoderados e preenchidos com o Espírito (At 1.12–2.41); o capítulo 4 pesquisa os atos e o testemunho dessa comunidade de profetas em Jerusalém (At 2.42–6.7); o 5 foca no relato de Lucas sobre os atos de cinco profetas carismáticos, isto é, Estêvão em Jerusalém, Filipe em Samaria, Barnabé e Ágabo na Antioquia Síriaca e Pedro na Judeia Ocidental (At 6.8–12.24); o capítulo 6 fala das ações do profeta carismático Paulo (At 12.25–28.31). Finalmente, o capítulo 7 sintetiza os dados lucanos sobre a profecia de todos os crentes, e oferece brevemente algumas sugestões voltadas à doutrina da missão profética de todos os crentes para o Cristianismo contemporâneo.

Capítulo 1

LEITURA, INTERPRETAÇÃO E
APLICAÇÃO DE LUCAS-ATOS

INSERIDO NA LITERATURA do Novo Testamento, Lucas-Atos apresenta diversas características distintivas. Junto ao Evangelho de Marcos, no qual se baseou, e ao de Mateus, com o qual compartilha vários dados adicionais, os cristãos tradicionalmente classificam o de Lucas como um dos evangelhos sinóticos. A obra é, contudo, a única narrativa histórica autoconscientemente escrita e autodesignada do Novo Testamento. Dessa forma, enquanto Marcos assinala seu livro sobre Jesus como um “evangelho” (εὐαγγέλιον [Mc 1.1]), Lucas indica a parte I de seu livro de dois volumes como uma narrativa histórica (διήγησιν [Lc 1.1], λόγον [At 1.1]). Portanto, por mais que Lucas houvesse tomado emprestado trechos dos evangelhos, tais como os de Marcos e Mateus, ele transformou seu relato sobre Jesus em uma narrativa histórica. De fato, o livro que leva o seu nome tem muitos pontos em comum com a historiografia sagrada do antigo Israel, e até com a historiografia secular do mundo greco-romano, como ocorre com os outros evangelhos.

O livro de Lucas é, ainda, o único do Novo Testamento a ser escrito com uma continuação, a saber, Atos dos Apóstolos. Na realidade, Lucas e Atos são o primeiro e o segundo relatos, ou seja, o primeiro e o segundo elementos do livro com o título ligado por hífen que denominamos Lucas-Atos. Ao escrever Atos como a continuação de seu primeiro relato sobre as origens do Evangelho, Lucas fez o que nem Marcos, Mateus e tampouco João imaginaram ser necessário fazer. Pelo fato de escrever Atos como a continuação necessária de seu primeiro relato, a história em dois volumes sobre a origem e disseminação do Cristianismo (Lucas-Atos) é única e ao mesmo tempo (1) o livro mais extenso e (2) a maior parte do Novo Testamento. Nenhum outro autor, nem mesmo Paulo, escreveu um texto tão longo do Novo Testamento como Lucas.

Claramente essa extensa e peculiar narrativa histórica oferece aos estudiosos um amplo e complexo conjunto de desafios interpretativos. Neste primeiro capítulo, discutirei os seguintes tópicos: (1) ler Lucas-Atos, (2) interpretá-lo e (3) aplicá-lo. Essa discussão forma a base para a exposição a seguir da doutrina lucana do povo de Deus como a profecia de todos os crentes (capítulos 2 a 7).

1. Leitura de Lucas-Atos

LER UMA NARRATIVA HISTÓRICA, especificamente Lucas-Atos, não se compara simplesmente a ler outros textos bíblicos, como a Lei, o Salmos, as epístolas ou o Apocalipse. Essa leitura exige um conjunto peculiar de aptidões e sensibilidades literárias. A fim de ler Lucas-Atos para além de uma mera história, o leitor deve estar atento à forma como Lucas estruturou sua narrativa bipartida e também às estratégias narrativas empregadas. Essas estratégias narrativas incluem, mas não estão limitadas a: (1) episódios programáticos, (2) inclusões e (3) paralelismo.

A ESTRUTURA DE LUCAS-ATOS

Provavelmente, Lucas-Atos é o livro mais cuidadosamente elaborado de toda a literatura bíblica e, com certeza, do Novo Testamento. Por exemplo, ambas as partes desse livro (isto é, Lucas-Atos) apresentam os seguintes elementos temáticos: (1) uma narrativa “inicial”, (2) uma narrativa inaugural, que contém relatos sobre o dom do Espírito Santo acompanhados de um sermão explicativo desse dom, (3) relatos de milagres confirmatórios e uma resposta de aprovação/reprovação complementar, (4) uma narrativa sobre as viagens e (5) uma narrativa sobre as provações.

Os paralelos óbvios de estrutura entre Lucas e Atos não são mera coincidência, e sim o produto do desenho cuidadoso e habilidoso que Lucas imprimiu à obra. Ele selecionou seus dados, tanto por inclusão como exclusão, de modo que a estrutura usada em Atos faz um paralelo com a estrutura de seu [volume] predecessor, Lucas. Essa observação sobre o paralelismo entre as estruturas dos dois volumes é confirmada observando-se que, numa menor escala, Lucas relata as três viagens missionárias de Paulo de acordo com a mesma composição: (1) episódio(s) introdutório(s), (2) o relato central sobre uma cidade e (3) uma série de relatos-resumo. O quadro a seguir ilustra a estrutura comum que será encontrada nos resumos lucanos sobre as três viagens evangelísticas de Paulo:

Episódios			
Viagem	introdutórios	Foco	Série de relatos
1	Ênfase na iniciativa do Espírito Santo (13.1-3)	Antioquia da Pisídia (13.13-52)	A viagem se dá e termina em Antioquia, com um período subsequente em Jerusalém (14.1-15.30)
2	Ênfase na liderança do Espírito Santo (16.6-8)	Filipos (16.11-40)	A viagem se dá e termina em Antioquia, com um apêndice sobre Apolo (17.1-18.28)
3	Ênfase no dom do Espírito Santo (19.1-7)	Éfeso (19.8-41)	A viagem se dá e termina em Jerusalém (20.1-22.21)

Esses paralelos entre as estruturas de Lucas e Atos, de um lado, e entre as três viagens missionárias de Paulo, de outro, evidenciam que Lucas é um narrador cuidadoso e extremamente habilidoso.

AS ESTRATÉGIAS NARRATIVAS

Lucas incorpora episódios programáticos em sua estratégia narrativa para seus sucessivos relatos sobre Jesus e seus discípulos. O relato que ele faz sobre o batismo de Jesus através de seu sermão complementar explicativo na sinagoga em Nazaré é programático para o seu ministério público. Desde o primeiro momento, Lucas mostra Jesus como o profeta escatológico empoderado, guiado e ungido pelo Espírito Santo. O que é verdade no início de seu ministério público também é verdade para todo o seu ministério que segue. A menos que alguns leitores deixem de observar a função programática da narrativa inaugural ou percam a visão disso, Lucas lhes oferece lembretes periódicos. Por exemplo, ele relata que Jesus executou ações poderosas (Lc 5.17), que as pessoas reconhecem Jesus como um grande profeta (Lc 7.16), que Jesus ensina sobre o Espírito Santo (Lc 11.13; 12.11, 12), que Jesus instrui pelo Espírito (At 1.2) e, finalmente, que Jesus derrama o Espírito em seus discípulos (At 2.33). Similarmente, como Jesus transferiu o Espírito de si mesmo a seus discípulos no dia de Pentecostes, a narrativa dessa data é programática para seus ministérios subsequentes no Espírito. Em outras palavras,

desde o dia de Pentecostes em diante, eles são a comunidade escatológica dos profetas batizados, empoderados e cheios pelo Espírito. A função programática da narrativa pentecostal é amplamente reforçada pelos frequentes relatos de Lucas sobre a atividade profética dos discípulos (e suas conversões).

Na estratégia de Lucas, suas narrativas programáticas são, por sua própria natureza, comparativamente raras. Ele utiliza outra estratégia narrativa, chamada inclusão, com muito mais frequência. Inclusão é a estratégia que insere entre colchetes uma narrativa com episódios ou terminologia similares. O episódio ou termo de abertura é programático para o que se segue. O colchete de fechamento é retrospectivo, lembrando ao leitor do tema enquanto, ao mesmo tempo, o elimina. Lucas utiliza esse recurso tanto em grande como em pequena escala. Seu retrato de Jesus como o profeta escatológico ungido é um exemplo de inclusão em larga escala. Em Lucas 4.18-21, o autor apresenta Jesus como o profeta anunciado, que cumpre a missão do profeta Isaías (Is 61.1). Em seguida, relata que Jesus se identifica como um profeta cujo ministério de voltar-se de seu próprio povo para outros ecoa os profetas Elias e Eliseu, que vieram de Israel para ministrar aos gentios (Lc 4.22-27). Finalmente, ele relata que os concidadãos de Jesus rejeitam seu filho nativo e, de fato, tentam matá-lo (Lc 4.28-30) – punição imposta a um falso profeta. Esse agrupamento de episódios (Lc 4.16-30) é o colchete de abertura na estratégia de inclusão, identificando Jesus como um profeta. O colchete de

fechamento é a descrição retrospectiva de Jesus como um profeta poderoso em obras e palavras, mas rejeitado pelos líderes de Israel (Lc 24.19-20). A função dessa inclusão é informar aos leitores que Jesus é o profeta escatológico ungido do início ao fim (Lc 4–24).

Lucas ainda utiliza a inclusão em menor escala. Por exemplo, ele inicialmente descreve Estêvão como “um homem cheio de fé e do Espírito Santo” (At 6.5). Depois, conclui seu breve relato sobre Estêvão descrevendo-o como “cheio do Espírito Santo” (At 7.55). Desse modo, o autor define os “milagres e sinais” de Estêvão (At 6.8), seu testemunho (At 6.9-14) e sua defesa diante do Sinédrio (At 7.1-53) como “ações e palavras de um profeta cheio do Espírito do início ao fim”. Há, também, vários outros exemplos de inclusão, particularmente as referências lucanas ao Espírito Santo que introduzem cada uma das três viagens missionárias de Paulo com as referências introdutórias para a segunda e terceira viagens missionárias, formando uma inclusão com as referências introdutórias para a primeira e segunda viagens, respectivamente.

Os leitores de Lucas-Atos observaram há muito tempo que Lucas geralmente utiliza a estratégia narrativa do paralelismo. Esse paralelismo, como demonstramos, começa com a estrutura paralela de Lucas e Atos, incluindo paralelos entre a experiência de Jesus e a subsequente experiência de seus discípulos com o Espírito. Os paralelos estão descritos a seguir: (1) Assim como Jesus inicia seu ministério anunciado pelo Espírito Santo (Lc 3.22; 4.18), os discípulos não iniciarão seus ministérios até

serem batizados no Espírito (At 1.4, 5). (2) Assim como Jesus está cheio do Espírito Santo (Lc 4.1a), os discípulos estarão cheios com o Espírito (At 2.4). (3) Assim como Jesus é guiado pelo Espírito (Lc 4.1b), os discípulos, como Filipe, Pedro e Paulo, respectivamente, serão guiados pelo Espírito (At 8.29; 10.19; 16.6, 7 etc.). (4) Assim como Jesus está empoderado pelo Espírito (Lc 4.14), e consequentemente operará milagres e sinais (At 2.22), os apóstolos Pedro, Estêvão, Filipe, Barnabé e Paulo também operarão milagres e sinais (At 2.43; 5.12; 6.8; 8.6, 13; 14.3). Esse paralelismo revela que, como Jesus transferiu seu próprio dom de profecia a seus discípulos, eles terão, como comunidade e individualmente, o mesmo tipo de ministério profético que ele próprio tinha.

Lucas retrata Estêvão como a figura mais parecida com Cristo em sua longa narrativa. Ele relata a experiência de Estêvão com o Espírito Santo e seu ministério complementar cheio do Espírito como paralelos à experiência de Jesus com o Espírito e seu complementar ministério, incluindo, sob certos aspectos, mas não limitado aos seguintes paralelos: tanto Jesus como Estêvão estão cheios do Espírito Santo (Lc 4.1a; At 6.5; 7.55). Depois, Jesus aumenta sua sabedoria, e Estêvão está cheio de sabedoria (Lc 2.52; At 6.3, 10). Ambos são acusados de blasfêmia (Lc 5.21; At 6.11), de atacar o Templo (Lc 21.6; At 6.13), morrem como profetas rejeitados (Lc 24.19, 20; At 7.51-53) e, finalmente, ambos oram em favor de seus assassinos (Lc 23.34; At 7.60). Esses e outros pontos de similaridade entre Jesus e Estêvão destacam suas posições únicas no

desenvolvimento da história da salvação. É por meio do ministério e morte de Jesus como o profeta rejeitado que é feita a provisão da salvação; é por meio do ministério e morte de Estêvão como um profeta rejeitado que o Cristianismo começa seu decisivo rompimento com o Judaísmo, e a salvação começa a ser levada para Samaria e, finalmente, para os gentios.

Conforme reportado por Lucas, a experiência de Paulo com o Espírito e seu ministério complementar geralmente reflete a experiência de Pedro. Por exemplo, como indivíduos e membros de um grupo, Pedro e Paulo são cheios com o Espírito Santo três vezes (At 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9, 52) Eles também são liderados pelo Espírito (e.g., At 10.19; 13.2-4; 16.6, 7). Tanto Pedro como Paulo ministram aos gentios e são criticados severamente por isso (At 10.1-11.18; 13.1-15.38). Ambos operam milagres e sinais (At 5.12; 14.3), o que inclui curar o coxo (At 3.1-10; 9.32-35; 14.8-10) e ressuscitar os mortos (At 9.36-43; 20.9-12). Na pior das hipóteses, Lucas relata esses paralelos entre Paulo e Pedro para estabelecer as credenciais de Paulo como um autêntico e legítimo apóstolo-profeta cheio do Espírito, apesar de sua história radicalmente diferente da dos outros apóstolos-profetas, como Pedro.

Claramente, ao escrever sua história de dois volumes sobre Jesus, profeta escatológico ungido, e os discípulos e suas conversões como comunidades de profetas batizados no Espírito Santo, Lucas não simplesmente ordena eventos que se encontravam sob uma forma aleatória. A estrutura paralela de seus dois volumes revela que, consciente e

cuidadosamente, ele arquitetou sua narrativa sobre a origem do Cristianismo na Galileia e Judeia, além de sua disseminação de Jerusalém à Samaria e Judeia e até os confins da Terra. As estratégias narrativas, tais como os episódios programáticos, as inclusões e os paralelismos, reforçam esse perfil de Lucas como o mais talentoso dos autores.

2. Interpretação de Lucas-Atos

INTERPRETAR A NARRATIVA HISTÓRICA DE LUCAS (Lucas-Atos) não é simplesmente o mesmo que interpretar os imperativos da Lei, os lamentos ou louvores dos Salmos, as instruções circunstanciais das epístolas ou decodificar as visões do Apocalipse. Além dos princípios hermenêuticos comuns à interpretação de toda a literatura bíblica, independentemente do gênero, interpretar Lucas-Atos coloca em jogo seu próprio conjunto de diretrizes, as quais incluem, mas não estão limitadas a: (1) observar que Lucas-Atos é uma história seletiva, (2) inserir Lucas-Atos no contexto histórico do panorama greco-romano e (3) observar o complexo propósito histórico-didático-teológico de Lucas.

Essa ciência da interpretação tem três elementos. Primeiro, há a faixa de pressuposições que cada estudioso traz para a tarefa de interpretar o texto. Segundo, há aqueles princípios que orientam o estudioso na tarefa da exegese. Terceiro, há aqueles princípios que orientam o estudioso na aplicação do texto à vida cristã contemporânea. Na discussão a seguir, adotarei o modelo hermenêutico que geralmente caracteriza uma interpretação protestante evangélica da Bíblia. No entanto, como estou interpretando Lucas-Atos, um texto que comporta um significado especial para minha experiência como pentecostal, e mais, como o texto é uma narrativa histórica, um gênero sobre

o qual há muita controvérsia relativa à sua função didática, resumirei brevemente alguns pontos particularmente relevantes para a minha exposição da doutrina lucana do povo de Deus como a missão profética de todos os crentes.

PRESSUPOSIÇÕES

Independentemente de estar ou não ciente disso, cada estudioso carrega uma série de pressuposições experimentais, racionais ou espirituais ao fazer a interpretação das Escrituras. Em particular, o estudioso pentecostal, como é o meu caso, traz sua própria experiência de ser cheio com o Espírito como uma pressuposição para o relato lucano de que, no dia de Pentecostes, os discípulos “foram cheios com o Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas quando o Espírito lhes concedeu o dom de línguas” (At 2.4), crendo que ele está justificando seu entendimento acerca da experiência dos discípulos sob a luz de sua experiência semelhante. Outras pressuposições são pertinentes ao estudo de Atos: primeiro, que a pneumatologia de Lucas é influenciada pela pneumatologia carismática do Antigo Testamento e é mediada para ele por meio da LXX (Septuaginta, a tradução das Escrituras hebraicas para o grego);⁴ segundo, que os dois livros, Lucas e Atos, foram escritos e publicados juntos como uma unidade literária, portanto, (1) cada livro compartilha o mesmo gênero,

⁴ STRONSTAD, Roger. “A influência do Antigo Testamento na teologia carismática de São Lucas”. *Pneuma* 2.1, p. 28-50, p. 32-50; Idem. *The charismatic theology of St Luke*. Peabody, MA: Hendrickson, 1984, p. 17-20.

isto é, a narrativa histórica (διήγησιν Lc 1.1);⁵ (2) apesar da particularidade histórica de cada livro, eles têm uma perspectiva teológica homogeneamente comum.

DIRETRIZES PARA INTERPRETAR LUCAS-ATOS

Para a interpretação de Lucas-Atos, três diretrizes precisam ser observadas: (1) Lucas-Atos é uma história seletiva; (2) a obra deve ser inserida nos contextos histórico, político, religioso e social do mundo greco-romano; (3) os múltiplos propósitos de Lucas que motivaram a escrita da obra.

LUCAS-ATOS É UMA HISTÓRIA SELETIVA

A exemplo de seus predecessores e mentores, dos editores e historiadores da história sagrada de Jesus, Lucas não tenta dar a seu patrono, Teófilo (Lc 1.1-4; At 1.1-2), e a todos os leitores subsequentes de seus dois livros uma história completa sobre Jesus, os apóstolos e seus cooperadores, ou sobre a origem e disseminação do Evangelho. Em

⁵ Contra Gordon Fee e Douglas Stuart (*How to read the Bible for all it's worth: a guide to understanding the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1982, p. 90), Fee escreve que “Atos é o único desse tipo no Novo Testamento”, e essa é uma declaração surpreendente de um defensor da hermenêutica de gênero. É surpreendente, pois o termo lucano διήγησιν/narrativa (Lc 1.1) aplica-se a toda a história contida nos dois volumes. Assim, Lucas não é um tipo de gênero e Atos um segundo tipo de gênero - o único do seu tipo no Novo Testamento..

vez disso, a partir de sua própria participação em alguns dos eventos que registrou (note as passagens que iniciam com a expressão “nós”, a exemplo de At 16.10) e, ainda, do vasto conjunto de informações que coletou, o autor consegue fornecer uma história seletiva que reflete e suporta a estrutura paralela de seus dois volumes, também relacionada aos múltiplos propósitos que governam sua escrita. Indubitavelmente, Lucas conhece muito mais do que escreve. No entanto, em comparação com os evangelhos e as epístolas, ele, às vezes, conta mais do que os outros. Como é o autor mais prolífico do Novo Testamento e os dados são tão imensos, as ilustrações do caráter seletivo de Lucas-Atos devem estar limitadas a poucos exemplos.

Uma comparação entre o “primeiro livro” de Lucas e os evangelhos de Mateus, Marcos e João revela que Lucas incluiu muito mais material distintivo que os outros. Por exemplo, a narrativa inicial dele (Lc 1.5-2.52) tem poucos paralelos com a de Mateus (Mt 1.18-2.33) e nenhum com os evangelhos de Marcos ou de João, porque falta a esses dois uma narrativa da infância. Ainda, a denominada “narrativa de viagem” lucana (Lc 9.5-19.27) contém muito material exclusivo, incluindo o relato da Missão dos Setenta (Lc 10.1-24) e uma série de parábolas, como a do Bom Samaritano (Lc 10.25-37). Além disso, a narrativa lucana da ressurreição é notoriamente independente dos relatos dos outros evangelhos, contendo, por exemplo, o episódio da aparição de Jesus aos dois discípulos no caminho para Emaús (Lc 24.13-35) e a promessa de empoderamento divino que esperava os discípulos em Jerusalém (Lc 24.49).

Não apenas Lucas inclui vários dados independentes e exclusivos, mas sua seletividade também é evidente pelo que ele exclui de sua narrativa, seja ou não um fator da natureza limitada de seus dados ou uma questão de estratégia editorial. Por exemplo, a narrativa lucana da infância informa pouco ao leitor sobre as vidas de Zacarias e Isabel, agora idosos e, em breve, pais de João, o Batista, ou de Maria e José, que em breve seriam os pais terrenos de Jesus, o Filho de Deus. Depois, com exceção da visita de Jesus a Jerusalém com seus pais quando tinha 12 anos (Lc 2.41-51), ele não conta nada sobre sua infância ou sobre o início da idade adulta antes de seu batismo. É o silêncio tentador sobre essas e outras questões em Lucas e nos outros evangelhos que no final provaram ser uma motivação tão poderosa na criação dos evangelhos apócrifos da infância do segundo e terceiro séculos.

O que é verdade quanto à seletividade de Lucas ao escrever seu “primeiro livro” vale também para a escrita de sua continuação, em Atos dos Apóstolos. Por exemplo, dos 120 discípulos, homens e mulheres que esperam o dom triplamente prometido do Espírito Santo (Lc 24.49; At 1.5-8), Lucas não nos informa nada mais sobre Maria, a mãe de Jesus, ou sobre a conversão e as vidas cristãs dos irmãos de Jesus. Tiago é a única exceção a isso, e ele aparece na narrativa apenas duas vezes (At 15.12-21; 21.17-26). Ele também não conta nada a seus leitores sobre os Onze [Apóstolos] (At 1.13), exceto brevemente sobre Tiago e João, e mais extensivamente sobre Pedro. Também mantém silêncio sobre a história do Cristianismo na Galileia e, além disso, faz o mesmo sobre a experiência profética e

carismática das igrejas em Tessalônica e Corinto. Finalmente, sobre a disseminação do Evangelho às três principais cidades do Império Romano, a saber, Roma, Alexandria e Antioquia, Lucas apenas conta sobre o movimento nessa última. Alexandria jamais entrou no foco de seu interesse, e Roma é o objetivo do ministério de Paulo que, ao ser atingido, finaliza a sua narrativa.

Como essa breve pesquisa é limitada por restrições de espaço, isso claramente demonstra a seletividade trazida por Lucas na escrita de seus dois volumes. De fato, é verdade que toda histografia é necessariamente seletiva e interpretativa. E isso se consumou no caso de Lucas quando ele escreveu seu relato sobre a origem e disseminação do Cristianismo, da mesma forma que para todos os historiadores, sejam antigos ou modernos, sagrados ou seculares. Tanto no que ele inclui quanto no que exclui de sua narrativa, Lucas relata somente aquelas declarações e eventos que se conformam a, desenvolvem ou ilustram seus propósitos.

LUCAS-ATOS DEVE SER INSERIDO NO CONTEXTO DO MUNDO GRECO-ROMANO

A exemplo dos historiadores da época do Antigo Testamento que inseriram a história sagrada de Israel no contexto da história política das nações do vizinho Antigo Oriente, Lucas situa sua narrativa sobre a origem e disseminação do Cristianismo no contexto cultural, político e religioso do mundo greco-romano que, certamente, inclui o Judaísmo

palestino do período do Segundo Templo. Como Jesus e seus discípulos eram judeus na Galileia e pregavam quase que exclusivamente entre judeus na Galileia e Judeia, essa, a princípio, pode parecer uma questão a ser discutida. Tal observação, no entanto, é validada (em parte, ao menos) pelo fato de que Jesus nasceu em Belém da Judeia em consequência de um decreto de César Augusto, com base num Censo, o qual exigiu que José visitasse sua antiga moradia (Lc 2.1-7). O Censo foi realizado com a autorização de Pôncio Pilatos, governador romano da Judeia (Cf. Lc 23.24), e pelas mãos de soldados romanos (Cf. Lc 23.33-38).

Em eventos menos dramáticos que o nascimento e a morte de Jesus sob a influência romana, a jovem igreja inexperiente, conforme reportado por Lucas, assentou suas raízes no vasto solo multinacional do Império Romano. Após a ressurreição e a ascensão de Jesus, os discípulos ficaram inicialmente restritos à Jerusalém e à Judeia, formando uma seita dentro do Judaísmo. Assim, a Igreja antiga inicialmente teve pouco contato direto com o mundo greco-romano. De acordo com a narrativa de Lucas, isso mudou principalmente, mas não exclusivamente, por meio das viagens missionárias de Paulo. Por exemplo, em Chipre, onde Barnabé e Saulo começaram seu testemunho peripatético,⁶ eles foram convocados para comparecer diante do procônsul, Sérgio Paulo (At 13.7),

⁶ É, de modo geral, e como o próprio Lucas aponta no texto, algo que pode ser ensinado ao ar livre, caminhando, como faziam Jesus e seus discípulos; 2. Que (se) ensina passeando, como Aristóteles (384-322 a.C.). [N.E.]

que acreditavam estar maravilhado com os ensinamentos do Senhor (At 13.12). De alguma forma, passado um tempo, em Filipos, Paulo e Silas foram acusados por seus concidadãos de “proclamarem costumes que, por serem romanos, legalmente não poderiam aceitar” (At 16.21; cf. 16.37). Pouco tempo depois, em Tessalônica, Paulo e Silas foram acusados de agir “contrariamente aos decretos de César” (At 17.7).

Tendo viajado de Tessalônica para Bereia e Atenas, e depois para Corinto, Paulo conheceu Áquila e Priscila, expulsos de Roma (49 d.C.) quando “Cláudio ordenara que todos os judeus deixassem a cidade” (At 18.2). Além disso, enquanto Paulo estava em Corinto, foi acusado pelo procônsul, Gália, de persuadir pessoas a adorar a Deus de modo contrário à lei (At 18.12-13). Visto que Gália foi nomeado procônsul de Acaia no verão de 51 d.C., Lucas fixou uma data para sincronizar a história do Novo Testamento com a história romana.

Do testemunho de Paulo aos povos gentios de Listra, Atenas e Éfeso (At 14.8-15; 17.16-34; 19.23-41) ao seu apelo de sua cidadania romana visando fins de proteção e justiça (e.g., At 16.37-40; 22.25-29; 25.10) e também ao longo de sua detenção em Jerusalém e posteriores prisão e julgamentos em Cesareia (At 21.27-26.32), mais a viagem para Roma (At 27-28), a interação entre o Cristianismo e a cultura greco-romana da região mediterrânea aumentaria constantemente. Teófilo e a maior parte dos leitores de Lucas-Atos no século I teriam entendido o texto sem grandes dificuldades, pois seu conteúdo fazia parte de

suas experiências originais. Em contrapartida, o estudioso que interpreta Lucas-Atos no século 21 deve desenvolver um conhecimento operacional da história e cultura do mundo greco-romano, de modo a entendê-lo tal qual Lucas pretendia que fosse interpretado ou desenvolvido.

LUCAS-ATOS TEM PROPÓSITOS MÚLTIPLOS

Era normal entre os estudiosos de outrora afirmar que a intenção autoral – ou seja, o propósito do autor ao escrever um documento – é o critério essencial que governa o entendimento do texto pelo leitor.⁷ Mas a questão da intenção autoral é complicada por uma série de fatores, os quais incluem o propósito ser explícito ou implícito e se ele é simples ou complexo – ou seja, se há um propósito principal ou uma combinação de propósitos: principal, secundário e inclusive terciário. Consequentemente, há vários desafios para quem busca determinar a intenção autoral. Um deles é a tendência geral na direção do reducionismo, enfatizando um dos propósitos com a exclusão de todos os demais. Outro desafio é confundir a utilização que será dada ao documento, parcial ou totalmente, em relação ao seu propósito. O desafio mais assustador é identificar os interesses e a agenda tanto do estudioso como do autor.

⁷ FEE, Gordon. 'Hermeneutics and Historical Precedent: A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics'. Em: SPITTLER, R. P. (ed.). *Perspectives on the new Pentecostalism*. Grand Rapids: Baker Book House, 1976, p. 118-32 (125-26); Fee e Stuart, *How to read the Bible*, p. 89.

Lucas-Atos é o documento mais extenso do Novo Testamento, e também apresenta duas partes e dois focos sucessivos, porém complementares. De um lado, o primeiro livro foca em Jesus. Ele está configurado essencialmente no mundo do Judaísmo, e seu tema é a origem do Cristianismo. Por outro lado, o segundo livro foca nos discípulos de Jesus e em suas conversões. Sua configuração muda progressivamente do Judaísmo para o mundo greco-romano, e seu tema é a disseminação do Cristianismo. Devido a esses fatores, a questão do propósito de Lucas, como qualquer pesquisa de literatura relevante mostrará, é problemática.⁸

Embora a questão do propósito de Lucas comprovadamente seja problemática, não se trata de um assunto que gere desespero. A resposta mais satisfatória para a questão do propósito de Lucas reside no reconhecimento de que ele seja múltiplo. O propósito múltiplo não somente tem uma dimensão histórica, o que leitor esperaria, visto que o gênero adotado em Lucas-Atos é o da narrativa histórica, mas também uma dimensão didática, ou instrucional, e teológica. O autor se identifica com esses propósitos múltiplos, iniciando com seu prólogo (Lc 1.1-4).

No prólogo de sua obra de dois volumes, Lucas identifica o gênero de sua escrita. Trata-se de um[a] διήγησιν

⁸ Cf. MADDUX, R. *The purpose of Luke-Acts*. Edimburgo: T.&T. Clark, 1982; GASQUE, W. W. 'A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles', addendum to Idem. *A history of the interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody, MA: Hendrickson, 1980, p. 342-359; e MARSHALL, Howard I. *The Present State of Lukan Studies*. *Themelios* 14.2, 1989, p. 52-57.

(relato/narrativa, Lc 1.1); trata-se também de um[a] λόγον (relato/narrativa, At 1.1). Esses termos identificam Lucas-Atos como narrativa histórica e, ao situar seus documentos dessa forma, o autor imediatamente alerta seus leitores sobre o propósito histórico de seus textos. À medida que ele informa seus leitores, esse propósito histórico refere-se “aos acontecimentos ocorridos entre nós” (Lc 1.1). Esses acontecimentos começam com os anúncios do nascimento de João (Lc 1.5-25) e Jesus (Lc 1.26-38) e continuam com o encarceramento de dois anos de Paulo em Roma (At 28.30-31) – eventos nos quais ele foi um participante ocasional. Lucas não apenas identifica seu gênero como narrativa histórica, mas também identifica seu histórico, ou seja, que ele tem seguido tudo [seja mentalmente ou como participante] desde o início (Lc 1.3). O propósito histórico de Lucas é, então, narrar os eventos referentes à origem do Cristianismo e sua disseminação em um movimento ao Noroeste de Roma.

Os vários propósitos de Lucas além de uma dimensão histórica, têm também uma dimensão didática ou instrucional;⁹ ou seja, ele escreve para instruir Teófilo e qualquer outro leitor que subsequentemente formará seu público. Especificamente, escreve para convidar Teófilo e outros a obter um conhecimento confiável ou exato da verdade das coisas que já haviam sido ensinadas (Lc 1.4). Portanto, utilizando a narrativa histórica como um meio, Lucas

⁹ Fee minimiza o propósito didático da narrativa de Lucas. Ele escreve: “Para um precedente bíblico justificar uma ação presente, os princípios da ação devem estar ensinados em outras partes em que há a intenção primária de ensinar” (*Hermenêutics*, p. 128-129); Fee e Stuart, *How to read the Bible*, p. 101.

pretende oferecer a Teófilo uma instrução mais confiável do que a instrução anteriormente (κατηχήθη) recebida. Se considerado em seus próprios termos, Lucas faz uma declaração evidente de sua intenção didática. Claramente, conforme praticado por ele mesmo, a escrita da narrativa histórica era um meio e método de instrução confiável. Portanto, na condição de historiador, Lucas também se vê como um professor ou instrutor.

Utilizando o gênero – ou meio – de narrativa histórica, Lucas instrui Teófilo e sua audiência mais ampla sob diversos aspectos, que incluem, mas não estão limitados a: (1) prova de profecia, (2) precedentes e padrões, (3) relatos dos ensinamentos de Jesus, (4) relatos dos ensinamentos e pregações dos apóstolos e (5) uso de terminologia teológica estabelecida. Primeiro, Lucas usa prova de profecia periodicamente ao longo de sua narrativa. Os dois exemplos mais importantes de prova de profecia podem ser encontrados em suas duas narrativas inaugurais (ou seja, o endereço de Jesus em Nazaré [Lc 4.16-30] e o recebimento do Espírito Santo pelos discípulos [At 2.1-41]). Em seu endereço de Nazaré, Jesus lê um texto do profeta Isaías (Is 61.1) e declara: “Hoje essa Escritura se cumpriu” (Lc 4.21). Similarmente, no dia de Pentecostes, Pedro utiliza o princípio “definidor” da *peshet*¹⁰ para interpretar

¹⁰ *Peshet* (pl. *pesharim*) significa “isto é aquilo”, funcionando como uma palavra hebraica que significa “interpretação”, com o sentido de “solução”. Tornou-se conhecida a partir de um grupo de textos encontrados entre os Pergaminhos do Mar Morto. Pedro usa esse princípio em Pentecostes para dizer que o estava acontecendo (isto) se explicava com a profecia de Joel (é aquilo). [N.E.]

o derramamento do Espírito Santo (At 2.2-4) com um texto do profeta Joel (At 2.17-21; Jl 2.28-32). Portanto, ao incluir, respectivamente, os dois textos de Isaías e Joel, Lucas ensina que Jesus é o profeta escatológico ungido pelo Espírito Santo e que, subsequentemente, seus discípulos se tornarão a comunidade escatológica de profetas cheios pelo Espírito.

Além dos ensinamentos pela prova da profecia, Lucas também ensina por precedentes e padrões. Por exemplo, o testemunho de Pedro para Cornélio e sua família (At 10.1-48) é o precedente histórico que justifica a salvação dos gentios pela graça, e não por obras da Lei (At 15.6-11). Esse mesmo episódio ainda explicita o padrão do batismo no Espírito que Lucas já havia indicado em sua narrativa programática do Pentecostes. O recebimento do Espírito por Cornélio e sua família (At 10.44-48) é a mesma experiência do recebimento do Espírito pelos discípulos no Pentecostes. Pedro reconhece que “eles receberam o Espírito tal como nós o recebemos” (At 10.47). Depois, ele relata que o “Espírito Santo caiu sobre eles, tal como ele fez sobre nós no início” (At 11.15), e “Deus, portanto, deu-lhes o mesmo dom que havia nos dado” (At 11.17). Especificamente, eles foram batizados no Espírito Santo (At 11.16) e, como consequência, “estavam falando em línguas e exaltando a Deus” (At 10.46), razão por que “Deus dá testemunho a eles, concedendo-lhes o Espírito Santo, como fizera também a nós” (At 15.8). Assim, ao relatar o derramamento do Espírito, primeiro sobre os discípulos e, depois, sobre Cornélio e sua família, e

também por relatar as declarações de Pedro que conectam o último dom do Espírito ao primeiro, Lucas ensina que há um padrão de batismo no Espírito. Trata-se de um recebimento inaugural do dom de profecia atestado pelo sinal de falar em línguas.

Lucas ensina reportando os ensinamentos de Jesus bem como os precedentes, padrões e provas de profecia. Por exemplo, quando Jesus ensina seus discípulos a orar, faz isso dizendo que o Pai daria o Espírito Santo àqueles que o pedissem (Lc 11.13). Em outras palavras, Jesus ensinou os discípulos a orar para receberem o Espírito Santo. O entendimento dos discípulos a respeito do ensinamento de Jesus é evidenciado pela oração de Pedro e João, quando disseram que os crentes em Samaria poderiam receber o Espírito Santo (At 8.15-17). Jesus, além do mais, identificou esse dom prometido do Espírito Santo como eles sendo “batizados no Espírito Santo” (At 1.4-5), e ainda identificou o propósito para o Espírito Santo descer sobre os discípulos. Era dessa forma que eles receberiam “poder” para dar seu testemunho no mundo inteiro (At 1.8). Assim, Lucas ensinou seu público sobre o Espírito Santo registrando o ensino de Jesus sobre o Espírito.

Lucas não apenas ensina relatando os ensinamentos de Jesus, mas também relatando os sermões e ensinamentos dos apóstolos. Por exemplo, em Atos 2 ele relata os sinais do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes (At 2.2-4), o espanto da multidão que testemunhou esse milagre (At 2.5-13) e o sermão de Pedro (At 2.14-21). Em seu sermão e na sua aplicação para os presentes (At

2.37-41), Pedro aponta seis pontos principais sobre o dom do Espírito: (1) esse derramamento do Espírito é seu dom escatológico (At 2.17a); (2) ele é (potencialmente) universal – cruzando todas as fronteiras de idade, gênero e socioeconômicas (At 2.17b-18a); (3) é o derramamento do Espírito de profecia (At 2.17b-18); (4) falar em línguas é o sinal do derramamento do Espírito de profecia (At 2.19, cf. At 2.4); (5) esse dom do Espírito é o batismo prometido no Espírito (At 2.33, cf. 1.4, 5); (6) esse derramamento do Espírito de profecia está disponível de geração a geração (At 2.38, 39). Lucas ensina um conjunto complexo de verdades teológicas ao reportar o sermão de Pedro.

Finalmente, Lucas ensina utilizando termos teológicos estabelecidos. Por exemplo, o termo lucano mais frequente para relatar a atividade do Espírito é “cheio do Espírito Santo” (πίμπλημι: Lc 1.15, 41, 67; At 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9; πληρώω: 13.52). Esse termo aparece cinco vezes na LXX (embora nessa obra a forma seja ἐμπίμπλημι, em vez do πίμπλημι lucano); aparece individualmente na LXX em um contexto carismático (Êx 28.31; 31.3; 35.31; Dt 34.9; Is 11.1-3).¹¹ Na histórica narrativa lucana de dois volumes sobre Jesus e seus discípulos, a terminologia “cheios com o Espírito Santo” aparece no contexto de um ministério profético (Lc 1.15-17) ou de inspiração profética (Lc 1.41, 67; At 2.4; 4.8, 31; 13.9). Não apenas o termo “cheio com o Espírito Santo”, mas

¹¹ Utilizo o termo “carismático” aqui e ao longo de todo o livro com o específico e limitado contexto do ministério pessoal empoderado pelo Espírito Santo.

todo termo usado por Lucas para relatar a atividade do Espírito Santo – com a única exceção da terminologia “batizado com o Espírito Santo” – será encontrado em contextos carismáticos na LXX. Claramente, o significado desses termos não é derivado exclusivamente da narrativa lucana em si, mas condicionado pelo modo como esse mesmo termo é utilizado na LXX, a Bíblia de Lucas e seus primeiros leitores. E, assim, ao descrever a atividade do Espírito Santo na vida de Jesus e nas vidas de outros homens e mulheres de Deus utilizando terminologia da Septuaginta (LXX), Lucas ensina que essa atividade é, da mesma forma, invariavelmente carismática. Esses exemplos, que são meramente a ponta de um enorme *iceberg* de outros em potencial, ilustram os vários modos como Lucas usa a narrativa histórica para fins didáticos.

A dimensão didática do múltiplo propósito de Lucas é complementada por uma dimensão teológica. Ele identifica seu tema como sendo “tudo o que Jesus começou a fazer e ensinar” (At 1.1, cf. Lc 1.5–24.51); como ele continua sua narrativa sobre os atos de Jesus com uma narrativa sobre os atos dos apóstolos, Atos é, por implicação, o tema complementar do que os apóstolos, empoderados pelo mesmo Espírito de seu Messias, também fizeram e ensinaram. Assim, o principal tema é teológico; de modo específico, é essencialmente sobre Cristo, salvação e Espírito Santo. Portanto, da mesma maneira que Lucas concebeu a escrita da narrativa para fins de instrução ou ensinamento, ele também concebeu a escrita da narrativa histórica para fins de ensinar a verdade teológica. Através do uso do

múltiplo propósito histórico-didático-teológico, Lucas se coloca na tradição histórica dos editores e cronistas da história sagrada de Israel.

Essa discussão do propósito múltiplo de Lucas é manifestadamente elogiável pelas seguintes razões: (1) ela escapa da carga do reducionismo; (2) não confunde o uso pastoral imaginado ou real do público original ou o uso apologético de Lucas-Atos com o propósito do autor para escrever esse documento; (3) não identifica os interesses dos intérpretes subsequentes com o propósito lucano.

3. Aplicação de Lucas-Atos

A APLICAÇÃO DE UM ENSINO DIRECIONADO DA narrativa histórica (Lucas-Atos) na vida cristã contemporânea não se resume a aplicar os imperativos da Lei, os lamentos ou louvores dos Salmos, a instrução e teologia complementares das epístolas nem as visões do Apocalipse. A aplicação de Lucas-Atos requer seu próprio conjunto de diretrizes, que inclui, mas não está limitado a: (1) aplicar o paradigma; (2) não aplicar o que é historicamente particular; (3) aplicar o princípio, mas não a prática.

O estudo das Escrituras é uma tarefa dupla; primeiro, interpretação; depois, aplicação. No entanto, essas duas tarefas interdependentes nem sempre são mantidas em um equilíbrio complementar. Interpretar sem aplicar é como preparar uma refeição e, depois, não a comer; aplicação sem interpretação é como comer os ingredientes da refeição sem os cozinhar. A questão da aplicação é de pertinência e relevância e, contrariamente às aplicações simples que com frequência são feitas, é, talvez, a dimensão do estudo das Escrituras mais desafiadora e difícil. Portanto, da mesma forma que deve haver diretrizes apropriadas para interpretar Lucas-Atos a fim de que o intérprete entenda o documento como Lucas pretendia que ele fosse entendido, também é necessário haver diretrizes apropriadas para aplicar a mensagem de Lucas-Atos a fim de que os

cristãos possam fazer as coisas que Lucas pretendia que fossem aplicáveis para gerações de cristãos subsequentes àquela de seu público imediato.

APLICAÇÃO DO PARADIGMA

Se considerarmos seriamente a estrutura narrativa de Lucas como uma pista para sua intenção didática, então é manifesto que cada episódio se encaixa em sua narrativa sob uma variedade de aspectos. Por exemplo, as duas narrativas inaugurais lucanas (Lc 3.1–4.30; At 1.12–2.41) são programáticas para os ministérios subsequentes de Jesus e, depois, de seus discípulos e suas conversões. Os relatos de Lucas sobre milagres confirmatórios e as respostas de aprovação/reprovação complementares, as narrativas de viagens e de provações ilustram, desenvolvem e estendem os temas sobre o ministério profético escatológico que Lucas inseriu em suas duas narrativas inaugurais. Há um amplo e crescente consenso entre estudiosos sobre isso. No entanto, ainda temos um considerável desacordo sobre como aplicar a mensagem de Lucas sobre o dom do Espírito de profecia na igreja contemporânea.

Há duas abordagens básicas, porém antagônicas, para aplicar a mensagem de Lucas sobre o dom do Espírito de profecia para a vida cristã contemporânea. Uma abordagem característica de muitos não pentecostais, mas nem de todos, insiste que, como Lucas fez uma narrativa histórica, Lucas-Atos tem pouco a dizer para a experiência contemporânea. John Stott, por exemplo, escreve que:

a revelação do propósito de Deus nas Escrituras deve ser buscada mais em seu caráter *didático* do que em seu caráter *histórico*. Mais precisamente, devemos procurar pela revelação nos ensinamentos de Jesus, e nos sermões e escritos dos apóstolos, em vez de o fazermos nas partes puramente narrativas de Atos.¹²

De maneira muito similar, Gordon Fee afirma:

A menos que as Escrituras explicitamente nos informem que devemos fazer algo, o que é meramente narrado ou descrito jamais poderá funcionar de forma normativa”.¹³

¹² STOTT, John. *Baptism and fullness*. Londres: Inter-Varsity Press, 1975, p. 8-9. Em resposta às minhas críticas do que ele escreveu aqui, Stott esclareceu e qualificou sua posição em seu recente comentário, *The Spirit, the church and the world* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1990). Ele escreve: “Não estou negando que narrativas históricas tenham propósito didático, pois, certamente, Lucas era um historiador e teólogo; o que estou afirmando é que o propósito didático de uma narrativa nem sempre é aparente na própria obra e, portanto, geralmente precisa da ajuda interpretativa de algum outro ponto nas Escrituras” (p. 8). Essa declaração representa uma mudança significativa em relação ao que ele escrevera em seu trabalho anterior, *Baptism and fullness*. No entanto, até que Stott efetivamente declare como a narrativa histórica opera de um modo didático e teológico, ele não descartou realmente a impressão que havia deixado a seus leitores, isto é, que a narrativa histórica efetivamente não transmite o propósito de Deus para os leitores posteriores das Escrituras.

Intérpretes como Stott e Fee, que escrevem sobre “partes puramente narrativas de Atos”, ou sobre o que Lucas “meramente narrou”, têm, acredito, uma perspectiva não lucana sobre a narrativa histórica. Ambos defendem e praticam uma hermenêutica de negação. Sob a luz da estratégia narrativa de Lucas e de seu claro e múltiplo propósito histórico-didático-teológico, não há “partes puramente narrativas”; além do mais, Lucas jamais “meramente narrou” algo.

Contrariando os defensores desse tipo de hermenêutica, vários intérpretes, principalmente pentecostais e carismáticos, defendem uma hermenêutica de afirmação. Embora ela possa ser expressa sob vários modos, tanto acadêmicos quanto populares, os defensores da hermenêutica de afirmação alegam que o recebimento inaugural do Espírito de profecia por Jesus é um paradigma para o recebimento do Espírito de profecia pelos discípulos; além disso, afirmam que o recebimento inaugural do Espírito de profecia pelos discípulos é um paradigma para novas conversões – como a de Cornélio e sua família (At 10.44-48) e dos discípulos em Éfeso (At 19.1-7) – também para receberem o Espírito de profecia.¹⁴ Essas afirmações são

¹⁴ Contra Fee, ‘*Hermenêutica*’, p. 129. Fee, ‘descarta como irrelevantes’ para a experiência cristã em nosso tempo as analogias de ambas as recepções do Espírito – a de Jesus e subsequentemente a dos discípulos. Tal conclusão é puramente gratuita, não tendo base na exegese de qualquer texto de Lucas-Atos. Se até mesmo os exemplos do Antigo Testamento podem ser relevantes para a experiência dos cristãos hoje (por exemplo, Rm 4.23; 15.4; 1Co 10.6, etc.), então, a posição de Fee sobre a recepção do Espírito por Jesus e os discípulos é uma negação indefensável. Ao adotá-la Fee perdeu a perspectiva óbvia de Lucas, a saber, que a Era

baseadas nas observações de que (1) Pedro identifica o dom do Espírito para Cornélio como o mesmo do derramamento anterior do Espírito de profecia no Pentecostes (At 11.15-17) e de que (2) Lucas relata os discípulos em Éfeso recebendo o Espírito em linguagem que ecoa e efetivamente resume sua descrição do derramamento do espírito de profecia no dia de Pentecostes – eles [começam] falando em línguas [cf. At 2.4] e profetizando [cf. At 2.17, 18]. Esses estudiosos – que, além de defender, praticam essa hermenêutica de afirmação – também afirmam que Lucas pretende que esse paradigma sobre o derramamento do Espírito de profecia seja estendido a todos os crentes, porquanto ele reportou Pedro anunciando: “Pois para vós outros é a promessa (de que você receberá o dom do Espírito Santo), para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar” (At 2.39).

Cada intérprete de Lucas-Atos deve, portanto, decidir se a hermenêutica de negação ou a de afirmação é a que mais bem descreve a intencionalidade narrativa de Lucas.

NÃO APLICAR O QUE É HISTORICAMENTE PARTICULAR

Estreitamente relacionada à questão da estrutura e da estratégia narrativa no problema da aplicabilidade da narrativa histórica encontramos a questão da particularidade

Messiânica – que também é a Era do Espírito – começou com os anúncios de nascimento de João e Jesus. Assim, Pentecostes não é a ‘grande linha divisória’ como ele afirma arbitrariamente.

histórica. As histórias de Jesus e dos discípulos são historicamente particulares, inclusive quando têm uma função paradigmática/programática. Por exemplo, tanto Jesus quanto os discípulos são ungidos/batizados com o Espírito Santo para inaugurar seus ministérios. Jesus, no entanto, está no Jordão quando é ungido pelo Espírito, enquanto os discípulos estão em Jerusalém quando recebem seu batismo. Depois, a voz vinda do alto e a descida do Espírito na forma corpórea como uma pomba são os sinais auditivos e oculares atestando que Jesus foi ungido, enquanto o som de uma violenta rajada de vento dos céus e as línguas de fogo são os sinais auditivos e oculares que atestam o batismo no Espírito Santo dos discípulos. Essas diferenças de particularidade histórica não significam que o recebimento inaugural do Espírito por Jesus difere funcionalmente do recebimento inaugural do Espírito pelos discípulos.

O que é verdade para o dom do Espírito primeiro para Jesus (Lc 3–4) e, subsequentemente, para os discípulos (At 1–2) é similarmente verdade para os demais dons do Espírito reportados em Atos. Assim, as ocasiões do dom do Espírito para os crentes em Samaria (At 8), a família de Cornélio, o centurião romano (At 10) ou para os discípulos em Éfeso (At 19) são reportadas de acordo com a particularidade histórica de cada evento, e não de acordo com alguma formulação teológica. Por exemplo, o dom do Espírito para os crentes em Samaria segue seus batismos por um lapso significativo de tempo e é administrado pela imposição das mãos enquanto, para Cornélio e sua família, ocorre no mesmo dia de suas conversões, e

é o sinal que justifica seus batismos na água; para os discípulos em Éfeso, segue seus rebatismos e é administrado pela imposição de mãos.

Esses episódios contrastam com o dom do Espírito para os discípulos no Pentecostes (que não foi administrado pela imposição das mãos). Eles apenas tinham recebido o batismo de João, e eram discípulos há menos de três anos. No entanto, cada episódio posterior, apesar das diferentes particularidades históricas, ilustra a extensão do mesmo dom do Espírito para samaritanos, gentios e discípulos de João, como se tivesse sido recebido pelos discípulos no Pentecostes. Essa conclusão é indiscutível, pois Pedro identifica explicitamente a experiência de Cornélio e sua família com a dos discípulos no dia de Pentecostes (At 11.17). Portanto, da mesma forma que o dom significou empoderamento carismático para Jesus e para seus discípulos no Pentecostes, ele também deve significar empoderamento carismático não apenas para Cornélio e sua família, mas também para o dom anterior do Espírito aos crentes em Samaria e para o último dom do Espírito aos discípulos em Éfeso.

Do agora descrito, é claro que a particularidade histórica associada a esses cinco recebimentos do Espírito Santo desafia todas as tentativas de redução do dom do Espírito a alguma fórmula teológica envolvendo: (1) a questão da oração, (2) o relacionamento com o batismo de João, (3) o intervalo cronológico entre a crença e o recebimento do Espírito e (4) a administração do dom pela imposição das mãos. Portanto, nenhum desses fatores é para ser aplicado

ao recebimento contemporâneo do Espírito. De preferência, esses episódios simplesmente revelam que, independentemente de para onde o Evangelho é disseminado, o povo de Deus pode e deve receber o empoderamento carismático do Espírito para seus serviços cristãos. Esse dom espiritual ou empoderamento carismático pode ser recebido como uma experiência individual ou como parte de uma experiência coletiva; pode ser ou não no contexto da oração; pode ser administrado pela imposição das mãos ou distante de qualquer fator humano; pode ser praticamente simultâneo à conversão ou posterior a ela; e, finalmente, pode preceder o batismo nas águas ou segui-lo. Claramente, o recebimento contemporâneo do empoderamento carismático do Espírito terá sua própria particularidade contemporânea da mesma forma que teve sua particularidade histórica para as primeiras comunidades cristãs.

APLICAR O PRINCÍPIO, MAS NÃO A PRÁTICA

A necessidade de distinção entre a *práxis* – ou seja, [a série de] práticas da igreja primitiva relatadas em Atos – e o princípio é um exemplo particular da necessidade de reconhecimento da particularidade histórica de cada episódio na narrativa lucana. Isso é especialmente importante para a questão de a *práxis* da igreja primitiva poder, ou não, ser aplicada à igreja contemporânea, e, se puder, como pode ser aplicada adequadamente.

Em Atos dos Apóstolos, Lucas relata várias práticas ou costumes entre os primeiros cristãos. Isso não causa surpresa, pois o Cristianismo nasceu do Judaísmo, com seu legado de costumes religiosos. Com o passar do tempo, o Cristianismo se separou do Judaísmo e estabeleceu sua própria identidade, mantendo, no entanto, muitas características essenciais da *práxis* religiosa própria do Judaísmo. Por saberem que Jesus era o sacrifício definitivo pelos pecados, os discípulos abandonaram a dimensão sacrificial da adoração. No entanto, continuaram a perpetuar práticas ou costumes, como definir horários para orações, um encontro regular para veneração, batismo de convertidos, refeições comunitárias etc. Essas práticas foram reconhecidas como compatíveis com a expressão de suas novas vidas na era messiânica e, a exemplo da transformação da refeição da Páscoa em Ceia do Senhor, foram convertidas e adaptadas à nova realidade cristã. Conforme reportado em Atos, as práticas da Igreja Primitiva incluíam: (1) estabelecer uma liderança apropriada para a comunidade, (2) batismo nas águas, (3) refeições comunitárias, (4) reuniões regulares, (5) imposição de mãos, (6) profecia como parábola encenada¹⁵ e, como alguns intérpretes acrescentariam, (7) falar em línguas.

¹⁵ O termo realça uma ação com a palavra falada. Assim, o fato de o véu do templo se rasgar em dois quando Jesus morreu significa que Deus abriu um caminho em sua presença. Outro exemplo seria Ágabo e Paulo no final da terceira viagem missionária. Ágabo toma o cinto de Paulo e amarra Paulo com ele. Esta amarração profetiza sobre o destino final do apóstolo em Jerusalém. Estes exemplos são chamados de parábolas encenadas, que podem ou não ter uma explicação verbal.

A prática da fé na igreja contemporânea refere-se a essa prática da Igreja Primitiva em dois aspectos. De um lado, algumas práticas deveriam ser perpetuadas na igreja contemporânea, ou seja, elas são aplicáveis porquanto transcendem culturas e épocas – de modo específico, são a Ceia do Senhor e o batismo nas águas. Elas devem ser executadas pela igreja contemporânea, pois são estabelecidas pelo Senhor. Os modos de administração da Ceia e do batismo nas águas, no entanto, variam com o tempo e o lugar. Os evangélicos de fato admitem isso quanto à Ceia do Senhor, tendo em vista que não a celebram como uma refeição comum. Os seguidores da tradição imersionista são mais relutantes em abrir concessão para o modo do batismo nas águas. Claramente, no entanto, o elemento essencial é o significado da *práxis*, que supera o significado do modo.

Por outro lado, várias práticas da Igreja Primitiva não são ordenadas pelo Senhor, e suas práticas continuadas na igreja contemporânea são muito mais uma questão de indiferença com o modo pelo qual podem ser realizadas. Elas incluem, entre outras, regras como definir horários de oração, horários costumeiros para as reuniões e o(s) método(s) de estabelecimento de liderança. Em outras palavras, na igreja contemporânea não há necessidade de orar na hora nona (At 3.1), escolher seus líderes por sorteio (At 1.21), estabelecer liderança em unidades de doze pessoas (At 1.16-26), ou em unidades de sete pessoas (At 6.3), ou possuir propriedade em comum (At 2.44; 4.32-37).

Essas são questões da particularidade histórica da Igreja Primitiva, e a igreja contemporânea não está sob nenhuma compulsão hermenêutico-bíblica para aplicar qualquer uma das regras da Igreja Primitiva à sua própria situação.

Embora a igreja contemporânea não tenha nenhuma obrigação de perpetuar essas práticas, elas contêm princípios obrigatórios para os cristãos contemporâneos. Por exemplo, Atos não obriga os cristãos a orar em uma hora determinada ou costumeira, como, por exemplo, às 15h, mas ensina o princípio de que os cristãos devem orar regularmente. De forma similar, embora Atos não obrigue os cristãos a escolherem um líder por qualquer método, como o aleatório, ensina-se o princípio de que a Igreja deve ter uma liderança propriamente estabelecida e certa organização. E mais, embora Atos não obrigue que os cristãos contemporâneos pratiquem voluntariado comunitário, é ensinado o princípio de que a Igreja, constituída de seus membros individual e coletivamente, deve ministrar com foco nas necessidades de seus membros mais desassistidos e/ou pobres. Concluindo, de um lado, os cristãos contemporâneos deverão aplicar a *práxis* da Ceia do Senhor e do batismo nas águas, embora o modo da prática possa ser indiferente; por outro lado, no caso dos costumes ou práticas não obrigatórias encontradas na Igreja Primitiva, a igreja contemporânea deverá aplicar preferencialmente os princípios inerentes à prática do que a própria prática.

Falar em línguas, conforme reportado por Lucas, é às vezes incluído no debate pertinente à aplicabilidade da

prática da Igreja Primitiva à experiência cristã contemporânea.¹⁶ Esse tema, portanto, exige um comentário especial. Incluir o dom de línguas na discussão das regras é uma confusão de categorias. Falar em línguas, conforme reportado por Lucas (At 2.4; 10.46; 19.6), não é uma prática similar a estabelecer o governo da Igreja ou até mesmo celebrar a Ceia do Senhor ou realizar o batismo nas águas. O falar em línguas é uma realidade espiritual objetiva. Trata-se de um dom divino, e não de um ritual humano. Portanto, é inapropriado incluí-lo em uma discussão de como aplicar práticas inseridas na Igreja Primitiva à prática cristã contemporânea, pois alguns procedem dessa forma geralmente com uma motivação implícita ou explícita de desacreditar a teologia pentecostal.

Para resumir, a questão hermenêutica da aplicabilidade da narrativa histórica – ou seja, Atos –, à experiência e à prática cristã contemporâneas é comprovadamente complexas. Portanto, essa posição hermenêutica que reduz a revelação do propósito de Deus nas Escrituras para seus textos didáticos, e não para seus textos históricos, ou que assegura que o que é meramente narrado ou descrito jamais poderá operar de modo normativo, é vista como um caso de alegação especial e precisa ser rejeitada pelo princípio arbitrário que efetivamente comporta. Quando o intérprete, tendo feito sua exegese da narrativa em Atos, aborda o desafio de aplicar a mensagem desse texto à vida

¹⁴ Fee e Stuart. *How to read the Bible*, p. 88. Fee inclui a “prática” do batismo no Espírito Santo acompanhada pelo falar em línguas, juntamente com práticas como batismo, Ceia do Senhor e governo da Igreja etc.

cristã contemporânea, ele deverá ser orientado por várias diretrizes complementares e interdependentes: (1) aplicar as lições de uma narrativa paradigmática; (2) aplicar o princípio inerente em um episódio relevante em vez de nos detalhes da particularidade histórica e (3) aplicar o princípio inerente em uma prática particular em vez de na prática em si. Quando aplicadas sob a luz dessas diretrizes, as narrativas de Atos enriquecerão espiritualmente as vidas cristãs contemporâneas. Entretanto, nos locais em que Atos permanecer impedido de ter uma relevância contemporânea em razão de uma hermenêutica hostil ou contrária à aplicabilidade contemporânea da narrativa histórica, continuaremos a ter um empobrecimento espiritual.

Ler, interpretar e aplicar Lucas-Atos sob os aspectos ora discutidos – e há outros aspectos ainda mais sofisticados – denota ser uma tarefa incrivelmente enriquecedora e iluminadora. Desdobra em novos e refrescantes meios a mensagem de um quarto do Novo Testamento e possibilita ao leitor descobrir propósitos históricos-didáticos-teológicos de Lucas suprimidos por uma hermenêutica de narrativa histórica mais tradicional. Uma das maiores descobertas é a teologia carismática de Lucas, mais especificamente seu retrato do povo de Deus como o ministério profético de todos os crentes.

Capítulo 2

JESUS: O GRANDE PROFETA EM
PALAVRAS E OBRAS
(LC 10-24)

EM ATOS, LUCAS DESCREVE o povo escatológico de Deus, sobre quem Jesus, o profeta escatológico ungido, derramou o Espírito de profecia, como a profecia de todos os crentes. A visão lucana do ministério profético encontra delineação e definição bíblicas no antigo oráculo do profeta Joel, o qual iniciou seu cumprimento com o derramamento do Espírito Santo sobre os discípulos no dia de Pentecostes. Mas a nova era da profecia começara uma geração anterior, com os anúncios dos nascimentos de João Batista e de Jesus de Nazaré, atingindo sua expressão definitiva no breve ministério de Jesus, o profeta exclusivamente ungido.

Os cinco capítulos a seguir explorarão a visão de Lucas sobre o ministério profético de todos os crentes, visão essa que, quando apropriadamente entendida, é sua maior contribuição à sua doutrina do povo de Deus. Neste capítulo, estudarei o retrato lucano de Jesus como o profeta ungido. No capítulo seguinte, discutirei a narrativa lucana do Pentecostes, que relata a transferência do

Espírito de profecia de Jesus a seus discípulos (At 2.1-41). Nos capítulos 4, 5 e 6 mudarei o foco – da origem às ações da comunidade profética e, finalmente, às obras de seis profetas em particular, a saber: Estêvão (At 6.8-7.60), Filipe (At 8.1-40), Pedro (At 9.32-12.24), Barnabé (At 11.19-26), Ágabo (At 11.27-30) e Paulo (At 12.25-28.31).

1. Jesus: o profeta ungido¹⁷

EM SUA HISTÓRIA NARRATIVA DA ORIGEM DO Cristianismo, Lucas retrata seu fundador, Jesus, o filho de José e Maria, numa linguagem maior que a vida. Por exemplo, embora Jesus tenha nascido em uma casa modesta em uma época na qual seu povo era humilhado pela dominação de uma nação estrangeira, ele é anunciado como o herdeiro do trono real de seu pai Davi, rei ilustre de Israel (Lc 1.32-35). Depois, em seu nascimento, anjos proclamam que esse rei eleito é um salvador (Lc 2.11), um título que não somente lhe confere um *status* igual ao dos reis helenísticos, a exemplo dos ptolomaicos ou imperadores romanos, como é o caso de Júlio César, Nero ou Vespasiano,¹⁸ mas que também o iguala à posição de Deus de Israel (Dt 32.15) e rival dos deuses do mundo

¹⁷ O tópico de Jesus e seus discípulos como profetas recebeu recentemente muita atenção dos estudiosos. Tratamentos importantes e facilmente acessíveis incluem: MINEAR, P. S. *To heal and to reveal: prophetic vocation according to Luke*. Nova York; Seabury, 1976; HILL, D. *New Testament prophecy*. Atlanta: John Knox Press, 1976; AUNE, David; *Prophecy in early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983; MENZIES, R. P. *Empowered for witness: the Spirit in Luke-Acts*. *JPTSup*, 6, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994; e TURNER. *Power from on High*.

¹⁸ MOULTON, J. H. & MILLIGAN, G. *The vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963, p. 621.

greco-romano, como Zeus, Apolo e Hermes.¹⁹ Este, que é o salvador, também é anunciado como Cristo, o Senhor (Lc 2.11). O título “Cristo” identifica-o tanto com o Deus de Israel como com um rival de reis, como Herodes, o Grande, ou o deus romano César.²⁰ Os títulos *Rei Davídico*, *Salvador*, *Cristo* e *Senhor*, quando aplicados a um bebê camponês, são inapropriados e, de fato, blasfemos e sediciosos, exceto pelo fato transcendental de que, em virtude de sua concepção única pelo poder glorioso do Espírito, ele é o Filho de Deus (Lc 1.35).

¹⁹ LSJ, p. 1.751.

²⁰ MOULTON & MULLIGAN. *Vocabulary of the Greek New Testament*, p. 365. Não há nenhuma evidência de que o título κύριος fosse aplicado a Augusto, que estava no poder na época do nascimento de Jesus. No entanto, à época em que Lucas havia escrito essa narrativa sobre Jesus e os apóstolos, ele tinha sido aplicado a Cláudio (41-54 d.C.), e passou a ser muito comum no tempo de Nero (54-68 d.C.).

2. Jesus: o profeta escatológico

EMBORA LUCAS RETRATASSE JESUS COMO MAIOR QUE a vida graças a esses títulos – reais e divinos –, ele também o faz na condição de um homem inserido na sociedade. Por exemplo, Jesus começa seu ministério público como mestre, muito tempo antes do padrão comum auferido a um rabino e seus discípulos (Lc 4.31-6.49). Além disso, suas ações alertam rapidamente as pessoas para o fato de que ele é mais que um mestre, reconhecido como um profeta (Lc 7.16); como um dos profetas da Antiguidade (Lc 9.19). Essa reputação de ser um profeta, atribuída pelo caráter de seu ministério, ecoa sua autoconsciência, pois Jesus começa seu ministério público identificando-se com os dois profetas carismáticos Elias e Eliseu (Lc 4.25-27).

Uma leitura mais aprofundada da história lucana sobre a origem do Cristianismo leva o leitor a concluir que Jesus exerce seu ministério, do início ao fim, como o profeta escatológico ungido. De fato, esse quadro de Jesus como profeta é o que essencialmente diferencia Jesus, de acordo com Lucas, do Jesus segundo Mateus, Marcos ou João. Ao adotar a estratégia narrativa chamada de inclusão, Lucas informa seus leitores de que o ministério público de Jesus, do primeiro ao último momento, é o do profeta escatológico. A autoidentificação de Jesus como um profeta na narrativa inaugural (Lc 3.1–4.44) introduz o tema, e

a identificação dos discípulos de que Jesus é um grande profeta em palavras e ações após a ressurreição (Lc 24.19) o finaliza em termos de seu ministério terreno. Assim, desde a descida do Espírito sobre ele em seu batismo (Lc 3.22), que Lucas entende como sua consagração (Lc 4.18-21), até sua morte, em que ele é crucificado como o “profeta rejeitado” (Lc 23.1; 24.19-20), tudo o que Lucas relata que Jesus está fazendo ou dizendo são as ações e palavras do profeta escatológico, ungido.

Jesus identifica-se como profeta em seu sermão inaugural em Nazaré (Lc 4.16-30). Pelo fato de ser programático para todo o ministério de Jesus, Lucas encaixou esse episódio imediatamente após o batismo e a tentação do Senhor, portanto, no início de seu ministério, e não posteriormente, conforme colocado por Mateus.²¹ Jesus identifica sua própria situação em Nazaré – nenhum profeta é bem-vindo em sua cidade natal (Lc 4.24) – com a de Elias, que deixou Israel para ministrar a uma viúva gentia em Sarepta (Lc 4.25-26), e com a de Eliseu, que o Senhor utilizou para purificar um leproso gentio, Naamã, o sírio (Lc 4.27). Essa identificação de Jesus com esses profetas é em si uma profecia autorrealizada, pois ele rapidamente se tornará uma figura mal vista em sua cidade natal (Lc

²¹ Enquanto Lucas relata a visita inaugural de Jesus na sinagoga em Nazaré imediatamente após o seu batismo (Lc 3.21-22) e o episódio da tentação (Lc 4.1-13), Marcos o faz muito mais tarde no ministério de Jesus (Mc 6.1-6). Dado o fato de que sua rejeição por seus concidadãos seja a razão de sua mudança para Cafarnaum, onde Marcos relata que ele já estava localizado, em 1.21, é provável que Lucas tenha preservado a cronologia correta.

4.28-29) e, a exemplo de Elias e Eliseu, se afastará de seu próprio povo para pregar a outros (Lc 4.29-30).

Antes mesmo dos relatos lucanos desses eventos, no entanto, Lucas reportou extensivamente a experiência de Jesus com o Espírito: Jesus foi ungido pelo Espírito (Lc 3.22–4.18), foi cheio do Espírito (Lc 4.1a), liderado pelo Espírito (Lc 4.1b) e empoderado pelo Espírito (Lc 4.14). Essas descrições da experiência de Jesus com o Espírito são, como a abordagem inaugural, programáticas para todo o seu ministério; em outras palavras, Lucas espera que seus leitores entenderão que, do início ao fim, Jesus está cheio, guiado e cheio pelo mesmo Espírito Santo.

Jesus como um homem do Espírito, do primeiro ao último momento, isto é, um profeta carismático, é algo confirmado por dois de seus próprios discípulos após sua crucificação (Lc 24.13-35). À medida que eles caminham até Emaús, Jesus – crucificado, mas ressuscitado – junta-se aos dois e pergunta o que eles estavam falando (Lc 24.17). Não o reconhecendo, eles lhe dizem o que ocorreu a Jesus, o nazareno, identificando-o como um “grande profeta em palavras e obras” diante de Deus e de todo o povo (Lc 24.19).²² Essa identificação de Jesus

²² Esse texto fornece o título para a ótima monografia de James B. Shelton sobre a teologia lucana do Espírito Santo: *Mighty in word and deed: the role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991) [publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título “Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos]. A tese de Shelton é a de que Lucas estava frequentemente apontando para o papel do Espírito Santo na operação de milagres e inspiração de testemunhos (p. 4). Minha tese é a de que as obras e palavras, empoderadas e inspiradas pelo Espírito, são os componentes complementares de um

como profeta por seus discípulos é retrospectiva a todo o seu ministério. Jesus se identificou como profeta (Lc 4.25-27) e é reconhecido como tal por outros (Lc 7.16). Além do mais, seu ministério profético foi reconhecido como grande, ou seja, poderoso (δυνατό), um reflexo da descrição programática de 4.14. E mais, esse poder profético comporta duas vias: primeiro, ele é um poder profético em obras (literalmente, em “obras”). Conforme reportado por Lucas, seu poder caracteristicamente se estende a expulsar demônios (Lc 4.31-37), curar os doentes (Lc 4.38-39) e, acima de tudo, ressuscitar os mortos (Lc 7.11-17), que é função unicamente associada aos profetas carismáticos Elias e Eliseu. Jesus também é um profeta poderoso em palavras – perdoadando pecados (Lc 5.20), pronunciando bênçãos (Lc 6.20-23) e maldições terríveis (Lc 6.25-26). Esse entendimento de Jesus por esses dois discípulos é refletido anos depois por Pedro quando ele testemunha para a família de Cornélio sobre Jesus: “Como Deus consagrou-o com o Espírito Santo e poder, e como ele prosseguiu sua jornada fazendo o bem, e curando todos que estavam oprimidos pelo diabo; então, Deus estava com ele” (At 10.38). Além disso, essa avaliação retrospectiva do ministério de Jesus também é refletida na introdução transicional ao segundo livro de Lucas: “Escrevi o primeiro livro”, Lucas relembra a Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar (At 1.1), ou seja, sobre suas obras e palavras poderosas.

ministério *profético*, tanto para Jesus como para os discípulos. Shelton, acredito, deixa de explicar completamente essa dimensão *profética* da teologia carismática de Lucas.

3. A narrativa da infância: a restauração da profecia

A ESTRATÉGIA LUCANA DE INCLUSÃO LEVA O LEITOR a entender que todo o ministério público de Jesus é o de um profeta escatológico, ungido, poderoso em palavras e obras desde o primeiro até o último momento. Mas o ministério de Jesus como profeta não era sem precedente, salvo em seu último escopo. Na história em curso da salvação, ele foi precedido por, e nasce a partir de, uma onda de atividades proféticas associadas aos anúncios dos nascimentos de João Batista e o seu próprio. Essa onda de profecias que abre o Evangelho de Lucas não teve precedentes na história da salvação em curso. Foi sem precedente pois, com raras exceções (notadamente João Hircano e alguns profetas essênios), a profecia havia cessado em Israel.²³

Contrastando com os historicamente pontuais e muito raros relatos de profecia no período entre os dois Testamentos, a dramática explosão de profecias que Lucas relata na narrativa de infância representa uma renovação e restauração da profecia por todas as comunidades. Joel

²³ Josefo. *The Jewish War* 1.68-69; Ant. 13.311-13; 15.373-78; 17.345-48. A crença na cessação da profecia em Israel está explícita nos seguintes textos: 2 Bar 85.3; *Apion* 1.41; *et. Sot.* 6. e, também, implícita em textos como os de 1Mac 4.46; 14.44.

já havia anunciado esse movimento da seguinte forma: “O Espírito será derramado sobre toda a carne”. Especialmente, ele prometera para Israel: “E acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão, e vossos jovens terão visões; até sobre os servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias” (Jl 2.28-29). Cumprindo a promessa de Joel de que filhos e filhas profetizarão, filhos como João, que está cheio do Espírito (Lc 1.15), e filhas como Maria (cujo cântico é o *Magnificat* [Lc 1.48-55], deverão ser identificados como profecia por analogia à profecia dos Cânticos de Isabel (Lc 1.42-44) e Zacarias [Lc 1.68-79]), profetizam. Além dos jovens como João, anciãos como Zacarias, que incidentalmente tem uma visão (Lc 1.22), e Simeão, que tem o Espírito sobre ele, receberam profecia (Lc 1.67-79; 2.28-32), revelações pelo Espírito e também foram guiados por ele (Lc 2.25-27). Depois, escravos – tanto homens (como Simão, Lc 2.29) quanto mulheres (como Maria, Lc 1.38) – cumprem a profecia de Joel. Finalmente, Lucas ainda relata sobre a velha profetisa, Ana (Lc 2.36-38). Assim, no derramamento do Espírito na narrativa da infância, João, Isabel, Maria, Zacarias, Simão e Ana representam uma comunidade profética. Jovens e anciãos, homens e mulheres, inclusive servos, profetizam quando o Espírito é derramado em Israel mais uma vez. Dessa forma, a narrativa da infância registrada por Lucas relata a restauração da profecia entre o povo de Deus.

De acordo com a teologia do Judaísmo, a vinda do Messias e o derramamento do Espírito, ou seja, a renovação e restauração da profecia, são eventos complementares. A narrativa lucana da infância corresponde a essa perspectiva, pois a onda de profecias sem precedentes é, sem exceção, acumulada próxima do nascimento daquele que não é somente o Salvador de Israel, mas também “Cristo, o Senhor” (Lc 2.11). Em outras palavras, ele é o Messias. Com isso, a onda complementar de profecias e o nascimento de Jesus anunciam a aurora dos últimos dias. Havia chegado a nova era messiânica. Essa transição dos primeiros aos últimos dias que Lucas relata em sua narrativa da infância indica que essa onda de profecias é o dom escatológico da profecia.

Não apenas é essa restauração da profecia reportada por Lucas que anuncia a vinda do Messias e, portanto, o “ponto da virada” na história, mas também é a precursora da comunidade profética escatológica que o Messias, ele próprio o profeta escatológico, estabelecerá subsequentemente a seus herdeiros e sucessores como seu ministério profético. A dimensão comunitária da restauração da profecia, que é encontrada em seus representantes individuais, como João, Isabel, Maria, Zacarias, Simão e Ana, torna-se atualizada na experiência dos 120 discípulos que profetizarão quando Jesus derramar o Espírito sobre eles no dia de Pentecostes (At 2.1-21).

4. O ministério profético de Jesus

ENTRE ESSA COMUNIDADE PROFÉTICA REPRESENTATIVA da narrativa da infância (Lc 1.5-2.52) e a sua atualização, começando com a narrativa pentecostal (At 2.1-41), destaca-se o ministério público de Jesus, o profeta escatológico, ungido. Lucas retrata o ministério profético de Jesus utilizando uma variedade de temas, imagens, tipos e ações proféticas, tanto implícitas como explícitas. Ele administra uma quantidade enorme de dados para completar sua representação de Jesus como um profeta. De fato, o estudioso da narrativa lucana descobre muito mais um excesso do que uma escassez de dados para discutir. No que se segue, limitarei minha discussão a cinco temas que tratam Jesus como um profeta. De acordo com Lucas, ao longo de seu ministério, Jesus é, diversamente: (1) um profeta como Isaías, (2) um profeta carismático como Elias e Eliseu, (3) o profeta rejeitado, (4) o profeta como Moisés e (5) o profeta real.

Antes de discutir esses cinco temas proféticos na narrativa lucana sobre Jesus, primeiro assentarei a base para a representação lucana de Jesus como um profeta, pesquisando seus dados sobre a identificação de Jesus como tal. A experiência de Jesus com o Espírito começa naquele fantástico milagre com o anjo Gabriel anunciando à Maria sobre o filho que ela estava prestes a conceber em

seu ventre (Lc 1.26-34): “Respondeu-lhe o anjo: Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1.35). Essa promessa estabelece a absoluta e eterna peculiaridade ontológica de Jesus – ele é verdadeiramente divino e humano. Cerca de uma geração depois, Jesus começa um novo relacionamento com o Espírito. Em seu batismo, Lucas relata: “O Espírito Santo desceu sobre ele na forma corpórea de uma pomba” (Lc 3.22a). Assim, Jesus foi consagrado pelo Espírito Santo para o ministério (Lc 4.18; At 10.38).

DIGRESSÃO: FILHO-REI OU PROFETA UNGIDO?

Após o Espírito Santo ter descido sobre Jesus, “uma voz veio do céu: ‘Tu és meu filho amado, e em ti me comprazo’” (Lc 3.22b). “Céu” é uma circunlocução reverencial para Deus. Portanto, complementando a descida do Espírito sobre Jesus, Deus endereçou palavras de filiação e aprovação para ele na linguagem dos Salmos (Sl 2.7) e dos Profetas (Is 42.1). Teófilo e todos os leitores da narrativa lucana, avançando da narrativa inaugural (Lc 3-4), naturalmente interpretariam essa fala na experiência do batismo de Jesus para identificá-lo como o filho de Davi, ou o Messias.

Quando Davi assumiu o trono, ele se tornou o chefe da dinastia de Israel, e seu filho e reis subsequentes em Judá foram coroados com base na hereditariedade. A

narrativa lucana da infância, portanto, estabelece Jesus como o legítimo herdeiro do trono de Davi, à época vago. Maria, de quem Jesus nascerá, está noiva de José, “da casa de Davi” (Lc 1.27). A respeito de seu filho, o anjo Gabriel anunciará: “O Senhor Deus dará a ele o trono de seu pai, Davi” (Lc 1.32b). Depois, como é parente de Davi, quando César Augusto ordena a realização do Censo, José leva Maria com ele de Nazaré para “a Judeia, a cidade de Davi” (ou seja, Belém, Lc 2.4). Finalmente, quando Jesus nasce como filho de Maria e José, em Belém, um anjo anuncia a alguns pastores: “Hoje, na cidade de Davi, nasceu para vós um Salvador, que é Cristo, o Senhor” (Lc 2.11). Embora todos esses termos – “Salvador”, “Cristo” e “Senhor” – tenham vários significados em vários contextos apropriados, nestas passagens, no contexto do nascimento de Jesus como descendente de Davi, eles são títulos reais.

A realeza na dinastia de Davi seguia o modelo hereditário. Mas, como o exemplo de Salomão, filho de Davi, nos faz lembrar, a realeza era uma questão de escolha divina e também estabelecida por ato de consagração (1Rs 1.1-40). Portanto, a experiência de Jesus no Jordão necessariamente complementa seu nascimento como o herdeiro de Davi ao trono. Em outras palavras, aquele que nasceu rei em Belém é necessariamente consagrado rei no rio Jordão.

Embora ele tenha nascido na qualidade de herdeiro real em Belém e seja consagrado para a realeza no Jordão, o ministério subsequente de Jesus na Galileia e em suas cercanias *não é* o de um filho de um rei. Essa constatação

é indicada por uma série de evidências. De um lado, Jesus jamais fica em Jerusalém, a cidade real, durante seu ministério público (Lc 4-18). Por outro lado, o título “Senhor”, como título real, jamais é aplicado a Jesus até que, pela primeira vez, de acordo com a narrativa lucana, ele chega a Jericó em sua rota para Jerusalém (Lc 18.35-43). Em Jericó, um mendigo cego chama Jesus de “Filho de Davi” (Lc 18.38, 39), o que não tinha sido aplicado a Jesus desde Lucas 1-2. Depois, enquanto ainda na mesma localidade, Jesus contou a parábola do nobre ausente que viajara até um país distante para receber um título de realeza para si mesmo, “pois se encontrava perto de Jerusalém, e eles supunham que o Reino de Deus iria aparecer imediatamente” (Lc 19.11, 12). Conforme Jesus se aproximava de Jerusalém, vários discípulos o aclamavam como seu rei: “Abençoado é o rei que vem em nome do Senhor” (Lc 19.38). Apesar dessa aclamação entusiástica, os judeus o rejeitavam como seu rei, e os romanos o executariam segundo a égide da pilhéria, “Este é o Rei dos Judeus” (Lc 23.38). Porém, Deus defende esse rei rejeitado e assassinado ressuscitando-o. Essa justificação é consumada na ascensão e exaltação de Jesus, isto é, em sua coroação à destra de Deus (At 2.33-35), quando o Pai o transforma “tanto em Senhor como em Cristo” (At 2.36, cf. Lc 2.11).

Essa evidência é conclusiva: Jesus é descrito em linguagem real somente em Lucas 1-2 e Lucas 18, Atos 2. Seu ministério público (Lc 4-18) é mais de um profeta que de um herdeiro de Davi. Como, então, o leitor deverá entender o tratamento que Deus conferiu a Jesus no

Jordão: “Tu és meu filho amado, e em ti me comprazo” (Lc 3.22)? A citação do Salmo 2.7 é retrospectiva em recordar as promessas e os anúncios na narrativa da infância de que um filho de Davi novamente ocuparia o seu trono, e confirma que Jesus de Nazaré, que acabara de ser batizado por João, é esse filho prometido do rei. Mas a voz vinda do céu imediatamente prossegue para identificar a natureza do ministério público de Jesus. A citação de Isaías 42.1 é prospectiva. Ela introduz o ministério público de Jesus não como o filho de um rei, e sim como um profeta ungido. Esse, de fato, é o próprio entendimento de sua experiência no batismo. Ele o interpreta sob a perspectiva de Isaías 61.1 (Lc 4.25-27). Reconhecendo, mas rejeitando seu direito de ser o profeta ungido, os seus imediatamente tentam matá-lo como um falso profeta (Lc 4.30).

Para resumir, o homem que nascera para ser rei (Lc 1–2) fora ungido rei no [Rio] Jordão (Lc 3.22), mas não ocupou o trono como tal antes de sua ascensão (At 2.33-36). A voz vinda do céu – especificamente a citação de Isaías 42.1 – desvia o leitor de sua filiação real para um novo e radical entendimento distinto do ministério de Jesus; em particular do período que vai do Jordão (Lc 3) à sua aproximação de Jerusalém (Lc 18), Jesus exerce seu ministério exclusivamente, do primeiro ao último momento, como o profeta ungido.

Tendo sido ungido pelo Espírito, Jesus passa a ser o único portador deste e experimenta a plenitude (Lc 4.1a), a liderança (Lc 4.1b), o empoderamento (Lc 4.14), a alegria (Lc 10.21) e a inspiração do Espírito (At 1.2).

Ele ensina sobre o Espírito (Lc 11.13; 12.10; 21.15) e o promete a seus discípulos (Lc 12.11-12; At 1.4-5, 8). Sua experiência com a encarnação do Espírito termina quando, após sua ascensão – ocupação do trono (At 2.33-36) –, ele derrama o Espírito sobre seus discípulos por ocasião do Pentecostes (At 2.33). Assim, o Espírito é transferido de seu único portador a seus discípulos para ministrarem como herdeiros e sucessores.

Os dados ora discutidos sugerem que o retrato lucano de Jesus como um rei reflete a própria experiência de Davi. Samuel consagra Davi para ser rei (1Sm 16.1-13), mas, na realidade, ele somente se torna rei depois de vários anos (2Sm 2.1-4a). Entre sua consagração inicial como rei e sua efetiva subida ao trono sobre Judá, em Hebrom, Davi não atua como nem reivindica ser rei, tampouco é identificado ou reconhecido como tal por outros. Dessa forma, por vários anos, a experiência de Davi como rei fica suspensa. Dá-se o mesmo com Jesus. Sua unção para ser rei e sua entronização aproximadamente três anos mais tarde não é o “já e ainda não” da vinda do reino de Deus. Pelo contrário, é o “ungido-mas-ainda-não-rei” da experiência própria de Davi.

Além da primeira experiência de Jesus com o Espírito Santo, ou seja, sua concepção pelo poder glorioso do Espírito, todas as suas experiências remanescentes com o Espírito são complementares à sua identidade como um profeta na narrativa lucana. Em sua primeira homilia na sinagoga em Nazaré, Jesus identifica-se como profeta (Lc 4.25-27). Ele é reconhecido como profeta por outros em

razão de suas obras (Lc 7.16), desenvolve a reputação de ser um profeta (Lc 7.39; 9.7-8, 19), e é identificado como profeta por seus discípulos (Lc 24.19). Embora todos os evangelistas identifiquem Jesus como um profeta (e.g., Mt 21.11, Mc 6.15 e Jo 6.14), nem individual nem coletivamente eles associam a abrangente e complexa identificação de Jesus como profeta à história escrita por Lucas.

JESUS: O PROFETA ISAIÂNICO

Na ordem de aparecimento dos cinco maiores temas proféticos na narrativa lucana, em primeiro está Jesus como o profeta isaiânico. Esse tema começa no batismo de Jesus, e aparece tanto visual como auditivamente. Enquanto Jesus orava, “o céu se abriu”, relata Lucas, “o Espírito Santo desceu na forma corpórea de uma pomba, e uma voz veio do céu: ‘Tu és meu filho amado, e em ti me comprazo’”. A comunicação celestial de Jesus como um filho bem-amado é o eco auditivo do Cântico do Servo (Is 42.1b). O eco visual do mesmo cântico é a descida do Espírito, concretizando a afirmação: “Eu coloquei meu Espírito sobre ele” (Is 42.1c).

Assim, as palavras de abertura do primeiro Cântico do Servo unem os aparentemente independentes fenômenos auditivo e visual da experiência do batismo de Jesus. Além disso, essa experiência do batismo, com o cumprimento auditivo e visual da promessa de Deus para o profeta-servo,

definitivamente reside por trás da Cristologia do servo expressada por Pedro em Atos (3.12-26).

O sermão inaugural de Jesus em Nazaré continua o tema dele mesmo como o profeta isaiânico. Chegando à sinagoga um sábado após ser batizado no Espírito, ele toma parte na liturgia, lendo do livro de Isaías:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres. Enviou-me para proclamar libertação aos cativos, e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor. (Lc 4.18, 19)

Refletindo sua autoconsciência advinda da experiência em seu batismo, ele então anuncia: “Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (Lc 4.21). Esse texto extraído de Isaías (61.1) explica inicialmente o significado da descida do Espírito sobre ele. É a sua unção. Ele é o Messias profético, ungido. Então, Pedro consegue relatar, anos depois, “como Deus ungiu Jesus com o Espírito Santo e com poder” (At 10.38). Esse texto, em segundo lugar, estabelece o programa ou agenda para a sua missão de profeta ungido. Essa agenda não é meramente metafórica. Quando dois discípulos de João Batista perguntaram a Jesus em nome de seu mestre: “És tu aquele que estava para vir?”, naquela mesma hora “Jesus curava muitos de moléstias e de espíritos malignos, restaurando a visão de muitos cegos” (Lc 7.20b, 21). Jesus então instrui os discípulos de João: “Ide e anunciai a João o que vistes e

ouvistes: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres anuncia-se-lhes o Evangelho” (Lc 7.22). Como a resposta de Jesus à pergunta de João explicitamente ecoa seu texto lido em Nazaré (Is 61.1), e como não é metafórica neste ponto, não pode haver dúvida de que seu significado não é meramente metafórico no contexto da sinagoga de Nazaré. De fato, depois do sermão de Jesus na sinagoga, Lucas relata várias vezes que as boas novas da intervenção divinamente favorável são voltadas para os pobres, a quem Jesus anuncia as bênçãos do Reino de Deus (Lc 6.20). As boas novas são, ademais, que os presos, tais como os endemoninhados na região dos gerasenos (Lc 8.26-39), serão libertados. Finalmente, os cegos, como o mendigo em Jericó (Lc 18.35-43), receberão a visão. De fato, como o profeta ungido, Jesus não apenas ministrará aos pobres, presos e cegos, mas também para todos que estão oprimidos, ou desassistidos, como é o caso da viúva ou do samaritano, e para todos que estão oprimidos em pecado, na doença ou na pobreza.

No entanto, essa agenda não é mera metáfora, nem primariamente sobre o Espírito de profecia como pregação (opostamente às operações de milagres).²⁴ A substituição da cláusula “curar os quebrantados de coração” (Is 61.1c) pela frase “e a recuperação da vista aos cegos” (Is 42.6-7) mostra que Jesus tem o poder milagroso em sua mente tanto quanto pregando. Deve ser observado ainda que as palavras “pregar” e “proclamar” do texto de Isaías são,

no contexto do ministério de Jesus, não sobre um pregar distinto de operar milagres, pois com mais frequência do que nunca, e ao longo de seu ministério, ele “proclama” verbalmente um milagre, ou seja, os efeitos do milagre por sua palavra falada. De fato, Jesus “repreendeu” a febre na sogra de Simão, e esta a deixou (Lc 4.38, 39). A resposta de Jesus à pergunta de João também é relevante neste ponto. A prova de que ele é o anunciado por João é que, na linguagem de Isaías 61.1, ele é o profeta ungido (Lc 7.16), poderoso em obras (e.g., o cego que recebe a visão) e palavras (os pobres que receberam a pregação do Evangelho, Lc 7.22).

O tema de Jesus como profeta isaianico é desenvolvido mais ainda no ensino com o uso de parábolas de Jesus. Em comum com vários de seus predecessores proféticos, como Ezequiel ou Isaías, Jesus tipicamente ensinou por intermédio de parábolas, fazendo isso no cumprimento consciente e explícito do próprio comprometimento de Isaías:

“Vai e dize a este povo:
Ouvi, ouvi, e não entendais;
vede, vede, mas não percebais” (Is 6.9).

Em uma ocasião, quando os discípulos questionaram Jesus sobre uma de suas parábolas, ele lhes respondeu: “A vós foi dado o conhecimento dos mistérios do Reino de Deus, mas para os outros falo por parábolas; para que vendo, não vejam, e ouvindo, não entendam” (Lc 8.10).

Em resumo, Isaías fornece diversos temas relacionados a Jesus como profeta, focando inicialmente na inauguração de seu ministério – a voz celestial de aprovação, a descida do Espírito, que é sua unção e o foco subsequente em outras dimensões de seu ministério, seu papel como servo, seu ministério de boas novas do favor divino e seu uso de parábolas.

JESUS: O PROFETA COMO ELIAS E ELISEU

Jesus não é apenas o profeta-servo isaiano ungido, ele é também como Elias e Eliseu, dois notáveis profetas carismáticos no período do Antigo Testamento. Essa imagem é introduzida no primeiro dos dois textos que formam a estratégia narrativa lucana de inclusão para Jesus como um profeta (Lc 4.25-27). Na esteira de seu sermão inaugural na sinagoga em Nazaré, Jesus desafia seus concidadãos a honrá-lo como o (profeta) ungido que ele acabara de justificar ser (Lc 4.22). Cita, ainda, o precedente histórico de Elias e Eliseu, que pregaram a estranhos, como uma advertência de que, se o rejeitassem como um profeta, ele, a exemplo desses profetas anteriores, partiria para pregar a outros (Lc 4.25-27). Assim, Jesus começa seu ministério público com a consciência explícita de que há uma afinidade entre esses dois profetas carismáticos e ele.

Lucas retrata o ministério de Jesus como um profeta – do primeiro até o último momento – como sendo carismático. Ele o introduz com o resumo programático de que, após sua tentação, “Jesus retornou à Galileia no

poder do Espírito” (Lc 4.14a). No início de sua narrativa, repetidamente retorna a esse tema. Dessa forma, introduz a cura do paralítico com a declaração: “[...] e o poder do Senhor estava presente para que ele realizasse a cura” (Lc 5.17). Depois, relata: “[...] e todas as pessoas estavam tentando tocá-lo, pois o poder vinha dele e fazia curas em todos” (Lc 6.19). Como exemplo disso, quando a mulher doente tocou-lhe com fé, o poder de cura saiu dele (Lc 8.46). Consistente com esse quadro, alguns de seus discípulos, após sua morte, testemunharam sobre ele como um “grande profeta [isto é, poderoso, δυνατός] em obras” (Lc 24.19).

Jesus modelou seu ministério profético e carismático empoderado pelo Espírito de acordo com o padrão dos ministérios carismáticos de Elias e Eliseu. Por exemplo, como Elias, que limpou o leproso Naamã, o sírio (Lc 4.27; 2Rs 5.8-14), Jesus também purificará leprosos (Lc 5.12). Além disso, a exemplo desses dois profetas, que controlavam a natureza pela manipulação milagrosa das águas (1Rs 17.1; 2Rs 2.8, 14, 19-22), Jesus também controlava a natureza, comandando inclusive o vento e as águas para obedecê-lo (Lc 8.22-25). Além do mais, a exemplo de Elias e Eliseu, que multiplicaram pouco de alimento em muito maior quantidade (1Rs 17.16; 2Rs 4.3-7, 42-44), Jesus multiplicou cinco pedaços de pão e dois peixes em comida suficiente para alimentar uma população aproximada de 5 mil homens (Lc 9.10-17). Mais característico de tudo, assim como os dois profetas que ressuscitavam mortos (1Rs 17.17-24; 2Rs 4.34-39), Jesus também ressuscitou os mortos (Lc 7.11-17; 9.49-56). De todas as obras

poderosas que Jesus realizou, é a ressurreição de mortos que faz com que as pessoas falem sobre ele: “Um grande profeta se levantou entre nós!” (Lc 7.16). Inevitavelmente, é após esse milagre que Jesus ganha a reputação de ser ou João Batista, ou Elias, ou ainda um dos outros profetas dos tempos primitivos (Lc 9.7-8, 19).

Jesus confirma o padrão de Elias e Eliseu sob mais um aspecto. Tal como o Espírito que havia empoderado Elias fora transferido dele, quando ascendeu para o céu (2Rs 2.9-14-15), para seu discípulo Eliseu, o Espírito foi similarmente transferido aos discípulos após Jesus ter ascendido para o céu (At 1.9-11). Depois, tal como Eliseu, como herdeiro e sucessor de Elias, operou os mesmos tipos de milagres operados por seu predecessor, também em Atos os discípulos, como herdeiros e sucessores do ministério profético de Jesus, operariam os mesmos tipos de milagres que Jesus havia operado – curar os doentes, expulsar os demônios e até ressuscitar os mortos. Em outras palavras, da mesma forma que Jesus é um profeta carismático como Elias e Eliseu, seus discípulos também o são, pois têm o mesmo empoderamento do Espírito de Jesus; e, como operam os mesmos tipos de milagres, como Jesus, são igualmente uma congregação de profetas carismáticos como Elias e Eliseu.

JESUS: O PROFETA REJEITADO

O tema do profeta desprezado e rejeitado é típico da literatura histórica do Antigo Testamento. Nela, ele surge em

contextos que justificam o derradeiro exílio-julgamento de Deus sobre seu povo. Por exemplo, a respeito da captura de Samaria e do exílio de Israel para a Assíria, explica a narrativa que, “apesar da advertência do Senhor a Israel e por intermédio de todos os seus profetas e videntes, [...] eles não deram ouvidos, antes, se tornaram obstinados como seus pais” (2Rs 17.13, 14). Similarmente, a respeito do cativeiro de Jerusalém, da destruição do templo e do exílio de Judá para a Babilônia, explica a narrativa: “E o Senhor, o Deus de seus pais, enviou [ordens] para eles novamente por seus mensageiros [...], mas eles continuaram caçoando dos mensageiros de Deus, desprezando suas palavras e escarnecendo de seus profetas” (2Cr 36.15, 16). Desde a tentativa para matar Jesus em Nazaré até sua execução em Jerusalém, a experiência de rejeição de Jesus faz parte do longo tempo em que tanto Israel como Judá trataram os profetas que Deus lhes enviara.

Como observamos, Jesus primeiro se identifica como o profeta isaianico ungido (Lc 4.18-20) e, depois, como um profeta tal qual Elias e Eliseu (Lc 4.24-27). Em seguida, identifica-se como o profeta rejeitado. Como nos dois tópicos anteriores, a figura do profeta rejeitado é introduzida na abordagem de Jesus em Nazaré (Lc 4.16-30). Aqui, no início de seu ministério, ele se identifica como profeta rejeitado tal qual Elias e Eliseu, que foram rejeitados em Israel e passaram a ministrar aos gentios (Lc 4.24-27). Enfurecidos pela reivindicação de Jesus de ser um profeta, judeus tentaram matá-lo – a punição reservada para um falso profeta (Dt 18.20) –, atirando-o de um penhasco (Lc

4.28-30). Desde o início, nos registros lucanos de Jesus, o profeta divinamente aprovado e consagrado está sob a nuvem de iminente rejeição e morte.

Jesus carrega a certeza dessa definitiva rejeição e morte com ele ao longo de todo o seu ministério. Por exemplo, no contexto em que Pedro relata sobre a reputação de Jesus como um profeta similar a João Batista, a Elias ou a um dos outros profetas (Lc 9.19), Jesus imediatamente anuncia a sua morte pela primeira vez ao falar sobre a necessidade de que “o Filho do Homem sofra muitas coisas, seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e escribas; seja morto e, no terceiro dia, ressuscite” (Lc 9.22). Além disso, ele culpa seus futuros assassinos como sendo aqueles que “constroem os túmulos dos profetas”, afirmando que “foram seus pais que os mataram” (Lc 11.48). Consequentemente, a geração de Jesus é a que mataria alguns dos profetas e apóstolos que Deus enviara para eles, “de modo que o sangue de todos os profetas [...] possa ser debitado em sua conta” (Lc 11.50). Posteriormente, quando alguns fariseus avisam Jesus sobre Herodes desejar matá-lo, ele afirma solenemente: “Importa, contudo, viajar hoje, amanhã e depois; porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém. Ó Jerusalém, Jerusalém, a cidade que mata os profetas e apedreja os que lhe foram enviados.” (Lc 13.33, 34a).

E assim, cumprindo conscientemente sua trajetória como profeta rejeitado, Jesus viaja para Jerusalém. Nessa cidade ele é preso e, ao ser conduzido até a casa do sumo sacerdote, é caçoado como profeta. Conforme reportado por Lucas, “eles, vendando-lhe os olhos, diziam: ‘Profetiza-nos, quem é que te bateu?’” (Lc 22.64). Claramente, do dia de seu sermão inaugural em Nazaré em diante, Jesus

está ciente de que morrerá em Jerusalém como profeta rejeitado por seu próprio povo da mesma forma que os profetas mais antigos, rejeitados e mortos por Israel. Assim, conforme enfatizado por Lucas, Jesus morre não meramente como o Rei dos Judeus rejeitado (Lc 19.11-27; 21.1-3, 36-38), e sim como o profeta ungido rejeitado. A tragédia nisso é que, embora ele fosse um profeta poderoso em palavras e obras sob a perspectiva de Deus e de todos os povos (Lc 24.19), os principais clérigos e políticos, no entanto, “encaminharam-no para a sentença de morte, crucificando-o” (Lc 24.20).

JESUS: O PROFETA COMO MOISÉS

Jesus também é um profeta como Moisés. Moisés profetizou sobre este profeta, dizendo: “O Senhor, vosso Deus, suscitará para vós um profeta como eu, escolhido entre vós, de vossos conterrâneos, e vós deveis escutá-lo” (Dt 18.15). A ordem de Moisés, “vós deveis escutá-lo”, é ecoada no relato da transfiguração em que, não coincidentemente, Moisés e Elias aparecem com Jesus. Em resposta ao que ele acabara de testemunhar, Pedro propõe construir três tabernáculos, um para cada profeta (Lc 9.33). Neste ponto, ressoa uma voz da multidão, dizendo: “Este é meu filho, meu escolhido; escutem-no!” (Lc 9.35). Muito provavelmente é a experiência de Pedro, agora no denominado Monte da Transfiguração, que posteriormente faz com que ele identifique Jesus na condição de um profeta como Moisés (At 3.22). Essa se tornou aparentemente

uma identificação disseminada na Igreja Primitiva, pois até Estêvão, o judeu helenístico, aponta para Jesus como profeta tal qual Moisés (At 7.39).

A identificação explícita “a ele ouvi” apontando Jesus na condição de “o profeta como Moisés” complementa a sua transfiguração efetiva, na qual “a aparência do seu rosto se transfigurou e suas vestes resplandeceram de brancura” (Lc 9.29). Aqui, a metamorfose de Jesus reflete a experiência anterior de Moisés no Monte Sinai, quando “a pele do seu rosto resplandecia, depois de haver Deus falado com ele” (isto é, o Senhor, Êx 34.29). Depois, quando Moisés e Elias vieram ao encontro de Jesus na montanha, Lucas relata: [Eles] estavam falando de sua partida [literalmente, o êxodo que estava prestes a fazer em Jerusalém] (Lc 9.31). Lucas registra que, após Jesus descer do Monte, “ele resolutamente volta seu rosto para Jerusalém” (Lc 9.51). A longa narrativa de viagem da Galileia a Jerusalém que se segue (Lc 9–19) contém vários temas relacionados ao êxodo e a Moisés, iniciando-se com o ministério dos 70 discípulos (Lc 10.1-20; cf. os 70 anciãos, Nm 11.24-30) e o mandamento do amor incondicional a Deus (Lc 10.25-37; cf. Dt 6.5; Lv 19-18), entre outros.

JESUS: O PROFETA-REI

Por último, mas não menos importante, Lucas retrata Jesus tanto como profeta quanto como rei, ou seja, profeta-rei. Ele começa seu retrato de Jesus na narrativa da infância mostrando de seu nascimento até sua consagração como

rei (Lc 1.5-2.41) e, depois, complementa o texto na narrativa inaugural mostrando Jesus sendo consagrado tanto como rei (Sl 2.7) quanto como profeta (Is 42.1). Mas, do recebimento do seu batismo em diante, Lucas retrata seu ministério público somente em termos proféticos. É apenas no final, quando Jesus se aproxima de Jerusalém, a cidade real, que o tema da realeza nas narrativas de sua infância e inaugural (Lc 1-4) e o tema profético do ministério público de Jesus (Lc 4-18) são permanentemente fundidos no retrato complementar dele como o profeta-rei.

Após seu longo retrato de Jesus como profeta na Galileia e regiões circunvizinhas (Lc 4-18), ele reintroduz o tema da realeza à medida que Jesus viaja até Jerusalém para celebrar a Páscoa. Ao aproximar-se de Jericó, um pedinte cego dirige-se a ele: “Jesus, Filho de Davi, tenha piedade de mim!” (Lc 18.37, 38). O título “Filho de Davi” ecoa o anúncio do anjo em sua narrativa da infância: “O Senhor Deus dará a ele o trono de seu pai Davi” (Lc 1.32). Mas nem este nem qualquer outro título similar foi atribuído a Jesus depois de seu batismo. É somente quando Jesus se aproxima de Jerusalém, a cidade de Davi, que ele é novamente chamado de Filho de Davi. Antes de deixar Jericó, e “como ele estava próximo a Jerusalém” (Lc 19.11), Jesus se apresenta nos termos de seu direito natural à realeza. Ele narra à multidão, que está carregada de um fervor messiânico (Lc 19.11b), uma parábola sobre certo nobre que viajou até um país distante para receber um reino para si próprio” (Lc 19.12).

Tendo introduzido o tema da realeza nas cercanias de Jericó, Lucas reforça sua representação de Jesus como rei assim que ele chega a Jerusalém. Sua entrada triunfal é, ecoando a coroação de Salomão há várias gerações (1Rs 1.38-40), a entrada de um rei recém-empossado (Lc 19.29-40). A multidão acompanhante aclama-o rei na linguagem do Salmo da Páscoa: “Bendito é o rei que vem em nome do Senhor” (Lc 19.38; Sl 118.26). Mas, enquanto o Salmo fala sobre “aquele que vem em nome do Senhor, a multidão da Páscoa aclama Jesus como “O Rei”. Posteriormente, durante a semana anterior à Páscoa, Jesus questiona as pessoas sobre suas expectativas messiânicas: “Como podem dizer que Cristo é o Filho de Davi?” (Lc 20.41). Citando Salmo 110.1, pergunta em seguida: “Assim, pois, Davi lhe chama de ‘Senhor’, e como pode ser ele seu filho?” (Lc 20.44). Depois, Jesus é crucificado sob a legenda “Este é o Rei dos Judeus” (Lc 23.38). Finalmente sobe ao trono, “exaltado, pois, à destra de Deus” (At 2.33a), cumprindo a linguagem da entronização do Salmo 110.1. Pedro entende essa passagem com o significado de que “Deus fez de Jesus tanto Senhor como Cristo” (At 2.36).

Embora, de Jericó a Jerusalém, Jesus seja identificado como “Rei”, e ele confirma essa identificação, continua a ministrar como um profeta e a ser identificado como tal. Durante sua prisão, os guardas que o mantinham em custódia escarneceram de sua condição de profeta (da mesma forma que ele também foi zombado por ser rei, sendo coroado com espinhos). Lucas relata que “eles

vendaram-lhe e perguntavam: ‘Profetiza-nos, quem é que te bateu?’” (Lc 22.64). Após a ressurreição, dois de seus discípulos o identificam não como o rei rejeitado, mas sim como o profeta, aprovado por Deus e o povo, rejeitado pelos líderes políticos e religiosos (Lc 24.19-20). Por fim, durante os dias de suas aparições pós-ressurreição, Jesus, que começou seu ministério público na Galileia como o profeta cheio, guiado e empoderado pelo Espírito, ainda pronuncia palavras inspiradas pelo mesmo Espírito (At 1.2).

Em contextos diferentes em Atos, Lucas mostra Jesus tanto como rei quanto como o profeta ungido. Jesus é o rei ungido no contexto de sua crucificação. Após a libertação de Pedro e João pelo Sinédrio, a comunidade reflete sobre o Salmo de Davi a respeito das nações, povos, reis e políticos que “se reuniram contra o Senhor e seu Cristo” (At 4.25, 26; Sl 2.1, 2). Eles reconhecem que isso tem sido cumprido em Jesus quando Herodes, Pilatos, os gentios e o povo de Israel “se unem contra Jesus, o santo servo, a quem foi dada a unção” (At 4.27). Por conseguinte, como se espera da leitura lucana, Jesus também é o profeta ungido no contexto de seu ministério público. Pedro testemunha para Cornélio e sua família “sobre como ele continuava fazendo o bem [...], pois Deus estava com ele” (At 10.38). Essas duas referências, a primeira sobre Jesus como o rei consagrado e a segunda como o profeta ungido, relembram ao leitor que, no fim (mas somente no fim), Jesus atua não simplesmente como o rei ungido, tampouco simplesmente como o profeta ungido, mas sim como uma fusão dos dois – o profeta-rei.

Os retratos de Jesus nos Evangelhos são complexos e variados. Por exemplo, João, o evangelista, apresenta Jesus como a Palavra Eterna, aquele que veio do céu e para o qual retornará. Ele é, além disso, o EU SOU que opera milagres, que são sinais sobre si próprio. Para o evangelista Marcos, Jesus é sucessivamente Mestre, Profeta, Messias e Rei (rejeitado). Para o evangelista Mateus, Jesus é Rei Davídico e Mestre como Moisés; para Lucas, o historiador, Jesus é preeminentemente Profeta e Salvador.

Embora todos os quatro autores retratem Jesus como profeta, Lucas enfatiza muito mais essa função no ministério público de Jesus do que os outros três. Conforme demonstrado, Lucas retrata Jesus como (1) o profeta escatológico, (2) o profeta ungido e (3) o profeta carismático. Na realidade, do primeiro até o último momento, Lucas retrata Jesus como um profeta, desde a inauguração de seu ministério até a sua ressurreição. Em particular, ele mostra o ministério de Jesus como o de um profeta, resumindo e preenchendo cinco imagens proféticas: (1) ele é um profeta como Isaías, mas maior que ele; (2) ele é um profeta como Elias, mas maior que ele; (3) ele é um profeta rejeitado, mas mais do que um profeta rejeitado; (4) ele é um profeta como Moisés, mas maior que ele; (5) ele é o profeta real, mas maior que Davi. Do retrato lucano de Jesus como profeta, pode de fato ser dito que o todo é maior do que a soma de suas partes. Lucas retrata Jesus como um profeta sem igual ou rival, mas não sem sucessores, pois Jesus conclui e coroa seu ministério profético

estabelecendo seus discípulos como uma comunidade escatológica de profetas batizados no Espírito. Em sua ausência, eles pregarão com o mesmo poder do Espírito Santo, como ele próprio fazia, e, portanto, realizarão as mesmas obras de seu Mestre.

Capítulo 3

OS DISCÍPULOS: UMA COMPANHIA DE
PROFETAS BATIZADOS NO ESPÍRITO
(AT 1.12-2.41)²⁵

²⁵ Este capítulo desenvolve meu artigo inicial, “Sinais embaixo na Terra”, apresentado no 21º Encontro Anual da Sociedade de Estudos Pentecostais (Lakeland, FL, 1991).

OS DISCÍPULOS COMPORTAM-SE com Jesus exatamente da mesma maneira que os discípulos de um rabino se comportariam segundo a tradição dos antigos profetas, visto Jesus ser o profeta ungido. De fato, após sua ascensão, os discípulos reproduzem e perpetuam o ministério profético do Mestre. Lucas relata esse fato em Atos, que é, para ele, a continuação necessária de seu relato sobre Jesus como o profeta ungido. Embora a estrutura do livro de Atos seja complexa, ela tem dois focos principais: em Atos 1.1–6.7, Lucas foca nos discípulos como uma comunidade de profetas carismáticos; em Atos 6.8–28.32, o foco é no ministério de seis profetas carismáticos – neste caso, Estêvão, Filipe, Barnabé, Ágabo, Pedro e Paulo. Neste capítulo, examinarei o relato lucano sobre a origem da comunidade profética ou carismática (At 1.12–2.41). No próximo capítulo, examinarei o relato lucano sobre as ações da comunidade profética ou carismática (At 2.42–6.7). No capítulo 5, investigarei o relato lucano sobre as ações de cinco profetas carismáticos (At 6.8–12.24) e, no capítulo 6, sobre as ações de Paulo (At 12.25–28.31).

1. A teofania de Pentecostes

A FESTA DE PENTECOSTES, COMEMORADA entre a festa primaveril da Páscoa e a outonal dos Tabernáculos, é a segunda das três festividades dos peregrinos do calendário litúrgico de Israel.²⁶ Na manhã daquele primeiro Pentecostes ocorrido após a marcante Páscoa, cerca de 50 dias depois de Jesus de Nazaré, o profeta poderoso em palavras e obras, ter sido crucificado, irromperam três sinais dramáticos sobre os discípulos quando eles estavam reunidos no Monte do Templo.²⁷ Lucas relata que

²⁶ Para analisar esses três eventos, cf. Levítico 23.4-44 e Números 28.16-29.40. “Pentecostes” é o nome grego para a Festa das Semanas, que era celebrada 50 dias após a Páscoa. Tratava-se de uma festividade ligada à agricultura e, como as festividades da Páscoa e da Expição, era um dia de convocação no santuário. Na literatura apócrifa, o livro dos *Jubileus* ancora a festa nos pactos com Noé e Abraão (14.19-20). Após 70 d.C., a festividade estava associada à entrega da Lei no Sinai. Para obter uma discussão completa, cf. Edward Lohse, “πεντηκοστή”, no *TDNT*, VI, p. 44-53.

²⁷ É tão comum identificar a “casa” (οἶκος) em que os discípulos se reuniam no Pentecostes (At 2.2) com o “salão superior” onde os apóstolos ficavam (At 1.13), que os estudiosos geralmente ignoram a questão ou, ao contrário, defendem essa identificação afirmando que o termo “casa” usado nessa concepção não pode significar o templo (MARSHALL, I. Howard. *The Acts of the Apostles: an introduction and commentary*. TNTC: Grand Rapids: Eerdmans, p. 68). Mas, embora seja amplamente usada, a identificação é quase que certamente errada. Há diversas evidências indicando que, no dia de Pentecostes, os discípulos

de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, enchendo toda a casa onde todos estavam assentados. Então, apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem (At 2.2-4).

Sob a perspectiva da história de Israel, o significado dos dois primeiros sinais – o vento e o fogo metafóricos – consistiria em marcos manifestos, tanto para os discípulos como para a multidão aglomerada, de que estava ocorrendo uma teofania. O significado do terceiro sinal, o falar em outras línguas, não seria imediatamente manifesto para a multidão que se amontoara em reação ao que estava vendo

se reuniram no Monte do Templo: (1) na Bíblia de Lucas, e na de seus leitores, a saber, LXX, οἶκος refere-se ao templo davídico (e.g., 2Sm 7.5, 13 [LXX; 2Rs 7.5, 13]; 1Rs 6-8 [LXX 3Rs 6-8]); (2) citando Isaías 56.7 e Jeremias 7.11, Jesus identifica o Monte do Templo como a Casa de Deus (οἶκος, Lc 19.46); (3) Lucas jamais relata, ou implica, que os 120 discípulos estavam no salão superior. Em vez disso, ele explicitamente identifica o salão superior como o local em que os apóstolos, ou seja, somente os 11, ficavam (At 1.13); (4) em contextos adjacentes antes e após sua narrativa pentecostal (At 2.1-41), Lucas relata que os discípulos ficavam continuamente no templo (Lc 24.53) e lá se encontravam dia após dia (At 2.46); (5) essa prática de se encontrarem no templo todos os dias continuara por aproximadamente três anos, aparentemente até a época do martírio de Estêvão (At 5.12, 42). Isso evidencia que a hipótese de os discípulos se reunirem no templo no dia de Pentecostes era algo convincente, mas é com base no poder da tradição popular que muitos estudiosos cuidadosos aceitam a hipótese do salão superior, na contramão das evidências.

e ouvindo, ficando desorientada por esse sinal (At 2.6), tanto intrigada como maravilhada (At 2.7), continuando num estado de estupefação e grande perplexidade (At 2.12). Em um momento oportuno, Pedro dirige-se à multidão, declarando que o que tinham acabado de presenciar fora o que se falava pelo profeta Joel, que havia anunciado um derramamento do Espírito, o qual resultaria em um dom de profecia universal no instante em que ocorresse uma teofania. Como emissário de Deus, ele anunciou essa teofania nos seguintes termos: “E mostrarei prodígios em cima no céu, e sinais embaixo na Terra, sangue, fogo e vapor de fumaça. O sol se converterá em trevas, e a lua em sangue, antes que venha o grande e glorioso Dia do Senhor” (At 2.19-20).

No contexto de Pentecostes,²⁸ o prodígio no céu (literalmente, firmamento) é o “barulho como o de uma rajada violenta de vento” vindo repentinamente do alto (At 2.2). Similarmente, o sinal embaixo na Terra é representado pelas “línguas como se fossem de fogo”, que se distribuem e pousam sobre cada discípulo (At 2.3). Além disso, o “fogo” de Pentecostes é descrito no oráculo

²⁸ De modo geral, os estudiosos relutam muito em identificar os milagres e sinais que Joel anunciou com os três sinais reportados por Lucas no dia de Pentecostes (At 2.2-4). Contrariamente, eles tentam relatar que os milagres e sinais cósmicos do anúncio de Joel sejam para os eventos da crucificação de Jesus, tal como o escurecimento do Sol ao meio-dia (Lc 23.44), ou para os portentos cósmicos que anunciam a conclusão dos últimos dias (Ap 6.1-8). No entanto, essas tentativas são um parecer de desesperados, e a perspectiva didática e explícita de Pedro (At 2.16) força os intérpretes a identificar os milagres e sinais do Pentecostes com os milagres e sinais anunciados por Joel.

de Joel por seu efeito, que não é reportado por Lucas, a saber, “sangue, fogo e vapor de fumaça (At 2.19c). Em outras palavras, “o sol se converte em trevas e, a lua, em sangue” (At 2.20a). Assim, Joel anunciara uma cena com o sol matutino ao leste e os últimos vestígios da lua ao oeste que, quando vistos por entre a não reportada – mas implícita – coluna de “fogo” do Pentecostes, não somente escurecem essas luminárias celestiais, mas também as fazem aparecer com uma coloração vermelho-sangue aos presentes no Monte do Templo.

A teofania no Monte do Templo nesse dia de Pentecostes não apenas é descrita na profecia de Joel com uma exatidão impressionante,²⁹ mas também reflete enormemente a maior teofania da história de Israel, ocorrida no Monte Sinai quando Deus deu a [tábua da] Lei e estabeleceu uma aliança com seu povo. Cerca

²⁹ Contra Richard D. Israel, “Joel 2.28-32 (3.1-5 MT) Prisma do Pentecostes”, em Cecil M. Robeck, Jr. (ed.), *Charismatic Experiences in History* (Peabody, MA: Hendrickson, 1985), p. 2-14. Ele escreve: “Deve-se dizer que o texto da passagem de Joel realmente não concorda bem com os fenômenos descritos em Atos 2.1-4. O único ponto de contato é o recebimento do Espírito, muito embora, nesse ponto, o termo ‘cheio do Espírito’ não registra realmente a efusão a que se refere a palavra hebraica para ‘derramamento’. Note também que os fenômenos acompanhantes envolvendo vento, línguas de fogo e falar em línguas não são explicados pela citação da passagem de Joel (p. 11). A exposição anterior de Atos 2.17-21 é a resposta da falha de Israel em observar os vários pontos de contato convincentes e detalhados entre Atos 2.1-4 e Joel 2.28-32. Além disso, os pontos de contato entre esses dois textos são muito mais próximos do que entre qualquer outra profecia do Antigo Testamento sobre a concessão do Espírito e a descrição lucana dos fenômenos descritos em Atos 2.1-4”.

de três meses antes do recebimento da Lei, os israelitas tinham celebrado sua primeira Páscoa, e Moisés os havia libertado do Egito (Êx 12.1-28). Tendo trazido-os pelo Mar Vermelho (Êx 14.1-31), Moisés os lidera pelo imenso deserto, com paradas em Sur (Êx 15.22-26), Elim (Êx 17.1-18.27), Sim (Êx 16.1-36) e Refidim (Êx 17.1-18.27). Após concluírem essa caminhada dramática até ao Monte Sinai, a Montanha de Deus (Êx 3.1), Moisés prepara o povo para uma visitação divina, relatando a eles que “no terceiro dia, o Senhor descera no Monte Sinai, à vista do povo” (Êx 19.11). Assim a narrativa descreve a teofania:

Ao amanhecer do terceiro dia, houve trovões e relâmpagos, e uma nuvem espessa sobre a montanha, e muito forte clangor de trombeta, de maneira que todo o povo que se encontrava no acampamento estremeceu; Moisés levou o povo para fora do acampamento ao encontro de Deus, e puseram-se ao pé do Monte. Agora, todo o Monte Sinai fumegava, porque o Senhor descera sobre ele em fogo, e sua fumaça subiu como a fumaça de uma fornalha, provocando um violento tremor de terra na montanha. (Êx 19.16-18)

Essa teofania é mais do que uma grande e violenta exibição de fogos de artifício. Ela estabelece os israelitas como o povo aliado de Deus. Mais especificamente, em termos mais apropriados para Israel como uma nação

teocrática, estabelece sua missão ou vocação – Israel será um reino de sacerdotes e uma nação santa (Êx 19.6).

Embora essa teofania no Monte Sinai, com sua poderosa e assustadora presença de Deus, permanecesse inigualável na história de Israel, várias gerações depois, o profeta Elias também teria uma teofania nessa mesma Montanha de Deus. Tendo fugido de Jezebel após vencer os profetas de Baal no Monte Carmelo, ele finalmente chegou a Horebe, a Montanha de Deus (1Rs 19.8). Quando o profeta fica de pé no topo da montanha diante do Senhor,

Disse-lhe Deus: Sai e põe-te neste monte perante o SENHOR. eis que passava o Senhor! E um forte e vigoroso vento fendia os montes e despedaçava as rochas diante do Senhor, porém o Senhor não estava no vento. Depois do vento, um terremoto, porém o Senhor não estava no terremoto. E, depois do terremoto, um fogo, porém o Senhor não estava no fogo; e, depois, ouviu-se um cicio suave e tranquilo. (1Rs 19.11-12)

Da mesma forma que na teofania anterior, em que Deus deu a tábua da Lei para Israel no Monte Sinai, a teofania da experiência de Elias inclui tanto o tremor como o fogo. A esses elementos ainda é adicionada uma forte e poderosa ventania.

A teofania no Pentecostes, passadas agora muitas gerações na história de Israel, reflete essas duas teofanias anteriores em pelo menos três aspectos. Primeiro, como

as teofanias anteriores, ela ocorre na Montanha de Deus, embora, no caso de Pentecostes, seja no Monte do Templo, ou seja, o Monte Sião, a outra montanha de Deus.³⁰ Segundo, como a teofania de quando Deus dá a tábua da Lei para Israel, ela segue o padrão: (a) a Páscoa é celebrada, (b) há um intervalo de várias semanas, (c) há dias específicos de preparação, (d) a teofania em si acontece pela manhã.

Eventos	Monte Sinai	Pentecostes
Páscoa	Êxodo 12.21-28	Lucas 22.1-28
Intervalo de semanas	Êxodo 19.1, 3 meses	Atos 1.3, aprox. 6 semanas e 40 dias
Dias de preparação	Êxodo 19.11, 3 dias	Aprox. 7 dias
Teofania	Êxodo 19.6-18, manhã: trovão, relâmpagos, fogo e fumaça	Atos 2.2-4, terceira hora: vento, fogo (e fumaça); falar em línguas

Todavia, enquanto a teofania no Monte Sinai estabeleceu Israel como um reino de sacerdotes, a do Pentecostes estabelece os discípulos como uma comunidade de profetas. Por conseguinte, a teofania no dia de Pentecostes combina

³⁰ Horebe, ou Monte Sinai, é identificado como a montanha de Deus em Êxodo 3.1 e 1 Reis 19.10. Da mesma forma, o Monte Sião é identificado como a montanha do Senhor em Isaías 2.3; Miqueias 4.1 e Zacarias 8.3.

os sinais dessas teofanias anteriores: o barulho do vento forte e violento ecoa o vento violento da experiência de Elias; o fogo ecoa o fogo das duas teofanias anteriores; a fumaça ecoa a fumaça de quando Deus apareceu no Monte Sinai diante de Israel na entrega da Lei.

Esses prodígios e sinais da teofania do Pentecostes – que ecoam a teofania do recebimento da Lei no Monte Sinai – somente podem indicar que o que está acontecendo no Pentecostes não é apenas tão dramático, mas também tão significativo como o que ocorreu no Monte Sinai. Em outras palavras, a criação dos discípulos como uma comunidade de profetas é tão memorável como a criação anterior de Israel na condição de um reino de sacerdotes. Ou seja, no dia de Pentecostes, e pela segunda vez na história de seu povo, Deus o está visitando em sua montanha sagrada e mediando uma nova vocação para ele – a profecia, em vez do sacerdócio real.

2. A promessa de Pentecostes

EMBORA OS DOIS PRIMEIROS SINAIS DA TEOFANIA – o vento e o fogo – tenham sido tão inesperados e surpreendentes aos discípulos como o foram para a multidão de adoradores, o derramamento efetivo do Espírito não teria sido inesperado. Na realidade, os discípulos estavam esperando o dom do Espírito Santo que receberiam no Pentecostes acompanhado por tais sinais inesperados. Eles ficaram esperando o derramamento do Espírito, pois tanto antes como após a ressurreição Jesus havia prometido que eles receberiam o Espírito Santo.

Em vários momentos de seu ministério público, Jesus fez diversas promessas aos discípulos sobre o Espírito Santo. A primeira delas ocorreu no contexto em que Jesus está encorajando seus discípulos a orar (Lc 11.1-13). O estímulo definitivo é o contraste entre os pais terrenos e o Pai Celestial sob o princípio *midráshico* do leve e do pesado (*qal wahomer*³¹): “Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas a vossos filhos, quanto mais o Pai Celestial dará o Espírito Santo àqueles que lho pedirem?” (Lc 11.13).

³¹ O *qal wahomer* significa o argumento que progride do menor (*qal*) para o maior (*wahomer*). Em síntese, se algo se aplica em um contexto menos importante, certamente ele poderá ser aplicado em um contexto de maior importância. [N.E.]

Mateus relata esse estímulo de uma forma mais geral: “[...] quanto mais vosso Pai que estás no céu dará o que é bom àqueles que lho pedirem?” (Mt 7.11b). Duas observações são pertinentes a esse estímulo para orar: (1) de todos os bons dons que o Pai dá, o Espírito Santo, na perspectiva lucana, é o derradeiro e excelente dom; (2) esse dom do Espírito Santo pode ser pedido, ou melhor, pedido através da oração. Não coincidentemente, o derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes (At 2.1-21) está no contexto em que os discípulos, conforme reportado por Lucas, “estavam continuamente perseverando em oração” (At 1.14, cf. 8.15).

A segunda dessas promessas pré-ressurreição está no contexto da iminente oposição “das sinagogas e dos governantes e autoridades” (Lc 12.11). Nessa época do julgamento, Jesus ordena: “Não sejais ansiosos sobre como ou o que deveis falar em vossa defesa, ou o que deveis dizer, pois o Espírito Santo vos ensinará, naquela mesma hora, as coisas que deveis dizer” (Lc 12.11-12).

Neste ponto está a promessa de que o Espírito Santo atuará como um defensor – especificamente, que os discípulos obterão sua inspiração quando forem convocados para se defender. Jesus renova essa promessa pouco antes de sua crucificação, dizendo: “Pois darei a vós palavra e sabedoria a que nenhum de vossos opositores será capaz de resistir ou refutar” (Lc 21.15). A primeira versão dessa promessa é cumprida inicialmente na defesa de Pedro diante do Sinédrio, quando, cheio do Espírito Santo, responde às perguntas sobre a cura do coxo (At 4.8-12). A

segunda versão é cumprida inicialmente em Estêvão, um homem cheio do Espírito Santo e de sabedoria (At 6.3). Lucas relata que seus oponentes da Sinagoga dos Libertos “foram incapazes de resistir à sabedoria e ao Espírito pelo qual ele falava” (At 6.10).

Essas promessas sobre o Espírito feitas por Jesus em vários momentos de seu ministério público são um tanto imprecisas em termos de seus cumprimentos. Em contrapartida, as três promessas sobre o Espírito feitas por Jesus após sua morte e ressurreição são muito precisas e definitivas em termos de seus cumprimentos. A primeira delas é a promessa de poder. Antes de sua ascensão, conforme reportado no Evangelho, Jesus comissionou seus discípulos: “Vós sois testemunhas dessas coisas” (Lc 24.48). Em seguida, anunciou quanto às suas vocações como testemunhas:

Eis que vos envio sobre vós a promessa de meu Pai; permanecei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder (Lc 24.49).

Várias observações deverão ser feitas com base nesse texto: (1) no contexto mais amplo de Lucas, “a promessa do Pai somente pode ser a promessa do Espírito Santo que o Pai Celestial dará aos discípulos quando eles pedirem, ou orarem” (Lc 11.13); (2) o cumprimento desse anúncio, isto é, que os discípulos serão revestidos com poder, ocorrerá em Jerusalém. Lá eles permanecerão e, no dia de Pentecostes, serão revestidos de poder para testemunhar sobre Cristo; (3) a promessa de poder, de um lado, indica

que os discípulos começarão seus ministérios com o mesmo poder pelo qual Jesus iniciou o seu (Lc 4.14), e que o caracterizou, a partir deste, como um grande profeta (literalmente, poderoso) em obras e palavras (Lc 24.19; cf. At 2.22; 10.38). Por outro lado, essa promessa de poder também é uma promessa implícita do Espírito Santo, pois este será a fonte de poder para os discípulos (At 1.8), do mesmo modo que fora para Jesus (Lc 4.14; At 10.38).³²

³² Em sua interpretação dos dados lucanos, Robert P. Menzies separa o Espírito (πνευμα) e o poder (δύναμις). Ele afirma que, na visão de Lucas, πνευμα é o agente direto da inspiração profética em si; e, separadamente, δύναμις é o poder operado por milagres (*Empowered for witness*, p. 117). Especificamente, “[Lucas] toma muito cuidado para não associar o Espírito diretamente com curas e exorcismos” (p. 115). Além disso, “quando Lucas usa os termos δύναμις e πνευμα juntos, ele tem em mente uma combinação de discurso profético e milagres de curas e exorcismos” (p. 114). Mas todos os dados lucanos que Menzies ordena para defender sua tese de fato comprovam o contrário. Por exemplo, a narrativa inaugural programática (Lc 3.1–4.30) associa “o poder do Espírito (Lc 4.14) diretamente com a recepção do Espírito de Jesus no Jordão (Lc 3.22), pois associa a plenitude e a direção do Espírito (Lc 4.1) com o seu recebimento.

Além disso, Lucas associa as ações e falas de Jesus ao δύναμι (Lc 24.19); ou seja, todo o ministério profético de Jesus, e não apenas suas obras miraculosas, consiste em palavras e obras de poder, e mais: quando Pedro descreve Jesus como “ungido com o Espírito Santo e o poder”, e aquele que “andou fazendo o bem e curando todos os oprimidos pelo diabo” (At 10.38), ele ensina que o Espírito está diretamente associado a curas e exorcismos. O que é verdade para a experiência de Jesus da πνευμα e δύναμις será similarmente verdade para as experiências dos discípulos: eles receberão poder (δύναμις) quando o Espírito (πνευμα) recair sobre eles (At 1.8). Do dia de Pentecostes em diante, a narrativa lucana revela que os discípulos testemunhavam por palavras e obras cheias de poder pelo Espírito. Usando os próprios termos de Menzies,

A segunda das promessas pós-ressurreição do Espírito reitera o anúncio anterior de João Batista de que o Messias, de quem ele é o precursor, “batizará com o Espírito Santo e o fogo” (Lc 3.16). Jesus introduz essa promessa do Espírito ordenando que os discípulos “não deixassem Jerusalém, mas que esperassem pelo que o Pai havia prometido (“[...] que vós ouvistes de mim”) (At 1.4). Claramente, essa segunda promessa do Espírito confere mais especificidade e definição à “promessa do Pai”. Em outras palavras, a promessa do Pai não é apenas um revestimento de poder, mas também, ao mesmo tempo, um batismo no Espírito. Quando Jesus ordena aos discípulos para permanecerem em Jerusalém, ele lhes diz que “serão batizados com o Espírito Santo dali a alguns dias (At 1.5).

Como na primeira promessa, há várias observações a fazer a respeito desse texto. De início, Jesus estreita o foco da promessa de João Batista, que havia declarado:

Ele próprio vos batizará com o Espírito Santo e com fogo; a sua pá, ele a tem na mão para limpar completamente a sua eira e recolher o trigo em vosso celeiro; porém, queimará totalmente a palha em fogo inextinguível (Lc 3.16b, 17).

sua interpretação é “estranha” e “repleta de nuances”. Apesar da destreza com a qual o autor tenta explicar os dados lucanos sobre πνεῦμα e δύναμις, ele não entende o uso lucano desses dois termos.

Como João fez esse anúncio usando a metáfora de uma colheita, esses batismos messiânicos com o Espírito serão tanto uma bênção (para a coleta do trigo em seu celeiro) como um julgamento (ele queimará totalmente a palha em fogo inextinguível). Como Jesus anunciara, esse iminente batismo com o Espírito é, na experiência de seus discípulos, exclusivamente em termos de bênção, pois em sua promessa aos discípulos ele não repete o “batizando com [...] fogo” do anúncio de João, que é o fogo inextinguível do julgamento. Ainda, esse batismo com o Espírito Santo ocorrerá em Jerusalém, e somente após alguns dias.

A promessa de que os discípulos serão batizados com o Espírito é cumprida no Pentecostes quando Jesus derrama o Espírito (At 2.33) e os discípulos são empoderados pelo mesmo Espírito (At 2.4). Vários anos depois, Pedro explica aos irmãos em Jerusalém sobre o dom do Espírito para Cornélio e sua família (At 11.1-3), relatando: “Quando, entretanto, comecei a falar, caiu o Espírito Santo sobre eles, como também sobre nós, no princípio. Então, me lembrei da palavra do Senhor, quando disse: ‘João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo’” (At 11.15, 16). Pedro conclui em seguida: “Pois, se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós nos

outorgou quando cremos no Senhor Jesus, quem era eu para que pudesse resistir a Deus?” (At 11.17).

Diversas conclusões podem ser extraídas a partir daqui:

1. Vários termos podem, num contexto apropriado, descrever esse batismo no Espírito Santo: (a) a promessa do Pai (At 1.4, cf. 2.39, uma promessa do Batismo no Espírito), (b) o enchimento com o Espírito Santo (At 2.4), (c) o Espírito “derramado” (At 2.17, 33; 10.45); (d) o Espírito Santo “desceu sobre” (At 10.44; 11.15) e; (e) o dom do Espírito Santo (At 2.38; 10.45; 11.17).

2. O sinal de ser batizado no Espírito é falar em outras línguas (At 2.4; 10.46). Assim, nos pontos em que falar em outras línguas é reportado, mesmo quando a terminologia do “batizado no Espírito Santo” não for usada, como no relato dos discípulos em Éfeso (At 19.6), significa que ocorreu um batismo com o Espírito Santo.

3. Esse batismo com o Espírito é um dom, para o qual, de fato, Jesus estimulou seus discípulos a orar (Lc 11.13).

4. Em todo caso, esse batismo com o Espírito, como a promessa do Pai, é um revestimento de

poder não somente para os discípulos naquele dia de Pentecostes.

5. Esse batismo no Espírito é potencialmente universal. “Pois a promessa [isto é, do dom do Espírito Santo (2.38)] é para vós e vossos filhos, e para todos os que ainda estão longe; isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar” (At 2.39).³³ Lucas

³³ A respeito da promessa de Pedro de que o dom do Espírito é potencialmente universal (At 2.38-39), Max Turner observa corretamente: “A natureza do dom do Espírito prometido aos cristãos em 2.38-39 é suficientemente clara – trata-se do dom do Espírito de profecia de Joel” (*Power from on High*, p. 349). Estranhamente, ele também afirma que o dom do Espírito de profecia forma uma unidade simples de “conversão-iniciação” com a “conversão e o batismo” (p. 397). Ele ainda afirma que “[no caso de Lucas] além da ascensão de Jesus, o dom do Espírito *torna-se soteriologicamente necessário* – mesmo para o grupo de discípulos de Jesus” (p. 435; *itálico seu*). De modo a sustentar essa perspectiva, ou seja, que o dom do Espírito de profecia (At 2.38-39) faz parte de uma unidade simples de conversão-iniciação e que, inclusive para os discípulos, é soteriologicamente necessária, Turner é forçado a definir a “salvação” de um modo tão amplo, que o termo perde qualquer significado teológico efetivo. Assim, [Lucas] considera o “dom carismático da profecia” servindo à Igreja e empoderando seus ministérios pastorais (*sic*) daqueles que servem mesas em Atos 6.3, 5, bem como o dos profetas (At 11.28; 21.4, 11 etc.), dos mestres (At 9.31, 11.24; 15.32) e dos presbíteros/supervisores (At 20.28), bem como seu evangelismo [...] Lucas também é mais parecido com o Paulo de 1 Co 2.6-16 e 2 Co 3.12-18, o qual considera o Espírito, que revela e confere sabedoria, como essencial para um real entendimento cristão do Evangelho que transforma a experiência humana e conduz a uma vida de filiação. Para ele (assim como para Paulo e João, embora diferentemente), o Espírito de profecia garante a plena dimensão carismática da revelação e a sabedoria espiritual que faz a diferença entre a vibrante, alegre, adoradora e generosamente apoiadora comunidade messiânica e a de gerações anteriores. Seu entusiasmo por essa nova comunidade permite que ele veja isto como uma realização de Israel, e até certo ponto, preenche as

ilustra a extensão do batismo no Espírito Santo reportando as experiências de Cornélio e sua família em Cesareia (At 10.44-48), e os discípulos de João em Éfeso (At 19.6).

6. Baseado no paradigma da própria unção de Jesus com o Espírito (Lc 3.22; 4.18), esse batismo no Espírito que os discípulos experimentarão é sua própria unção para o ministério, não apenas para suas tarefas como testemunhas (Lc 24.48; At 1.8), mas também inaugurando esse mesmo testemunhos.³⁴

lacunas que emergem de um exame crítico das epístolas com resumos irênicos e parcialmente idealizadores. A unidade corporativa e radicalmente sagrada dessa comunidade é ativamente promovida e preservada com máxima vigilância pelo Espírito (cf. At 5.1-10), e suas disputas são resolvidas no modo apropriadamente reconciliatório e sob a influência do mesmo Espírito (At 15.28). *Tudo isso se resume à “salvação” e o Espírito é necessário para isso* (p. 445, itálico nosso). Essa descrição do Espírito de profecia como salvação é um caso de “transferência totalmente ilegítima” (BARR, J. *The semantics of biblical language*. Oxford University Press, 1960, p. 222). Se, de acordo com Turner, “salvação” é “tudo isso” – ou seja, que a salvação significa tudo o que pertence ao Espírito de profecia –, então os termos “salvação” e “Espírito de profecia” deixam absolutamente de significar algo.

³⁴ De acordo com a interpretação que tenho proposto, o batismo vindouro dos discípulos no Espírito não é o ato purgativo do julgamento messiânico (DUNN. *Baptism in the Holy Spirit*, p. 11), nem é o trabalho de peneirar e separar o Espírito através da testemunha capacitada pelo mesmo Espírito (MENZIES, *Empowered for Witness*, p. 127), tampouco a limpeza de Israel, restaurando-a na condição de uma Sião utópica (TURNER. *Power from on High*, p. 183). Em comparação com essas interpretações, a minha tem a vantagem de se referir à experiência efetiva e imediata no dia de Pentecostes, e não à de algum resultado mais imediato favorável a Israel que somente comece nessa data.

A terceira promessa do Espírito antes de Pentecostes é a promessa programática: “Mas recebereis poder ao descer sobre vós o Espírito Santo; e sereis minhas testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da Terra” (At 1.8).

Essa promessa do Espírito é claramente a primeira pós-ressurreição. Tanto em Lucas 24.49 como em Atos 1.8 há promessa de poder para a vocação dos discípulos para testemunharem. A última promessa (At 1.8), no entanto, explicita o que estava implícito na primeira (Lc 24.49), ou seja, que o Espírito Santo é a fonte de poder do testemunho. Portanto, todas as observações feitas para a primeira promessa também se aplicam à última. Podemos acrescentar também neste ponto, porém mais para enfatizar, que essa promessa de poder é aplicável tanto para o testemunho inspirado no Espírito, como no de Pedro oferecido no dia de Pentecostes (note o verbo ἀποφθέγγομαι em At 2.4, 14), quanto para o caso dos prodígios empoderados pelo Espírito, como os relatos lucanos dos apóstolos imediatamente após sua narrativa pentecostal (At 2.43). Em outras palavras, assim como Jesus havia sido ungido com o Espírito, sendo um profeta poderoso em palavras e obras (Lc 24.19), o mesmo ocorreria com os discípulos, pois eles seriam batizados com o Espírito, e também seriam profetas poderosos tanto em obras como em palavras. Consciente dessa dimensão dupla de obras e palavras – os discípulos podiam pedir em orações para ocorrer prodígios e sinais em nome do santo Servo Jesus (At 4.30b) –, Lucas relata que,

em resposta a essas orações, todos os discípulos foram cheios do Espírito Santo e começaram a pregar a Palavra de Deus com intrepidez (At 4.31b). Ele, em seguida, acrescenta esses testemunhos duplos envolvendo falas e ações sobre a ressurreição do Senhor Jesus: “[...] e em todos eles havia abundante graça” (At 4.33).

Podemos, agora, resumir esse estudo sobre as promessas de Jesus para o Pentecostes. As três promessas antes da ressurreição prometem aos discípulos o Espírito um tanto imprecisamente: primeiro, como um dom obtido por meio da oração e, segundo, como a fonte de defesa inspirada no Espírito e na sabedoria quando eles estivessem sob julgamento. As três promessas pós-ressurreição prometem, de uma forma mais específica e imediata, a presença do Espírito em Jerusalém em poucos dias como (1) um revestimento de poder, (2) um batismo com o Espírito Santo e (3) o recebimento do poder quando o Espírito Santo descesse sobre eles. Embora as três últimas promessas do Pentecostes sejam mais imediatas e específicas em seus cumprimentos, a vocação implicada com sua realização é implícita e, de certo modo, mal definida. É a profecia de Joel citada por Pedro que explica o batismo no Espírito experimentado pelos discípulos que oferece a derradeira e explícita definição sobre o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes — ele os estabelece como uma comunidade de profetas carismáticos.

3. Inaugurando o ministério profético paradigmático

COMO TEMOS VISTO, NO DIA DE PENTECOSTES Jesus derrama o mesmo Espírito que anteriormente o havia ungido – e empoderado seu ministério – sobre seus discípulos para batizá-los e empoderar seus ministérios como seus sucessores. Dessa forma, assim como Jesus era o profeta ungido pelo Espírito, os discípulos, como herdeiros e sucessores de seu ministério profético, tornam-se uma comunidade de profetas batizados no Espírito, o paradigma do ministério profético de todos os crentes.

Os três sinais relatados por Lucas no da de Pentecostes (At 2.2-4) são apropriados para esse evento memorável na história da salvação. Os dois primeiros sinais – ou sinais da teofania, isto é, o vento e o fogo metafóricos – significam que Deus está, mais uma vez, visitando seu povo, como fizera no Monte Sinai quando, com a ajuda divina, o transformou em “um reino de sacerdotes e numa nação santa” (Êx 19.5). O terceiro sinal – “todos eles foram preenchidos com o Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas assim que o Espírito lhes dava o dom da palavra” (At 2.4) – significa que, além da presente teofania e do cumprimento das promessas que o Espírito Santo estaria dando aos discípulos (Lc 24.49; At 1.5, 8), Jesus derramou o Espírito, transferindo-o dele para os discípulos.

Não surpreendentemente, é o sinal do derramamento do Espírito, e não os dois sinais de teofania, que configura o centro da resposta da multidão às coisas que ela vê e ouve. Lucas registra:

Quando, pois, se fez ouvir aquela voz, afluiu a multidão, que se possuiu de perplexidade, porquanto cada um os ouvia falar na sua própria língua. Estavam, pois, atônitos e se admiravam maravilhados e perplexos, dizendo: “Vede! Não são, porventura, galileus todos esses que aí estão falando? E como os ouvimos falar, cada um em nossa própria língua materna?”. (At 2.6-8)

Após relatar as várias nações representadas na multidão, Lucas resume suas reações, escrevendo: “[...] e todos, atônitos e perplexos, interpelavam uns aos outros: ‘Que quer isto dizer?’” (At 2.12). Embora o significado completo do terceiro sinal aguardasse a explicação de Pedro, a descrição feita por Lucas do recebimento do Espírito pelos discípulos, ou seja, “todos eles foram cheios com o Espírito Santo” (At 2,4), fornece aos leitores duas indicações para o seu significado.

“Cheio com o Espírito Santo” é um termo que Lucas se apropria da LXX, a tradução das Escrituras hebraicas para o grego. Ele ocorre cinco vezes na LXX. As primeiras três vezes são no contexto da confecção das roupas do sumo sacerdote e da construção do tabernáculo. Nesse contexto, Deus capacita os artesãos, como Bezalel e seus parceiros de

trabalho, com o “espírito do conhecimento” ou com “um espírito divino de sabedoria e entendimento” (Êx 28.3; 31.3; 35.31). Para esses artesãos, o espírito de sabedoria é o que confere sabedoria, que, aqui, é habilidade manual ou artesanato. A quarta ocorrência do termo é em referência a Josué. Na qualidade de sucessor de Moisés, Josué é “cheio com o espírito do conhecimento” (Dt 34.9). Assim, da mesma forma que Moisés era um líder carismático (Nm 11.17), Josué, seu sucessor, também o seria. A ocorrência final do termo é a promessa que o enigmático “ramo [...] originário de Jessé, sobre quem repousa os sete Espíritos do Senhor, será cheio com o “espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e força, o espírito do conhecimento e de temor ao Senhor” (Is 11.2). Em todas as cinco ocorrências, o termo “cheio com o Espírito”, seja descrevendo o artesanato manual, de um lado, ou as habilidades de liderança, de outro, invariavelmente descreve uma atividade carismática do Espírito Santo.

Além dessa experiência da Septuaginta, que está implícita em sua apropriação do termo “cheio com o Espírito Santo”, Lucas também já o utilizou três vezes em seu “primeiro relato [...] sobre todas as coisas que Jesus começou a fazer e ensinar” (At 1.1). Ele o utiliza pela primeira vez quando descreve que o filho que em breve nascerá de Zacarias e Isabel “será cheio com o Espírito Santo”, embora ainda no “ventre de sua mãe” (Lc 1.15). Ele utiliza o termo pela segunda vez quando descreve Isabel, a mãe de João, como “cheia com o Espírito Santo” (Lc 1.41), e pela terceira vez quando reporta que Zacarias, o

pai de João, “estava cheio com o Espírito Santo e profetizava” (Lc 1.67). Desses três textos, podemos extrair duas conclusões sobre o modo pelo qual Lucas usa expressão “fulano estava cheio com o Espírito Santo”. Em primeiro lugar, como no caso de João filho de Zacarias, e Isabel, Lucas utiliza o termo para descrever um ministério profético geral (cf. Lc 1.76; 20.8), com nenhuma limitação à época desse ministério nem nenhuma indicação de qualquer fenômeno que poderia estar associado a ele. Em segundo lugar, como nos casos de Zacarias (explicitamente) e Isabel (implicitamente), Lucas utiliza o termo como uma fórmula introdutória para descrever um momento de inspiração profética. Assim, “cheio com o Espírito Santo” é a fórmula introdutória e, o discurso direto que segue, um discurso pneumatológico, ou seja, profecia inspirada pelo Espírito.

O relato de Lucas do terceiro sinal no dia de Pentecostes conforma-se a essa característica lucana do uso do termo. Seu relato – “E todos eles [os discípulos] foram preenchidos/cheios com o Espírito Santo” (At 2.4a) – é a fórmula introdutória que anuncia o discurso profético. O sinal “e [eles] começaram a falar em outras línguas, quando o Espírito lhes concedia que falassem” (At 2.4b) é uma irrupção de profecia. O discurso subsequente de Pedro dirigido à multidão (At 2.14-36) é o discurso do Espírito, ou seja, discurso inspirado pelo Espírito Santo. Isso é confirmado por duas observações. (1) A narrativa lucana segue o padrão: fórmula introdutória (At 2.4) seguida de um relato com fala direta (At 2.14-36); (2) Lucas utiliza o verbo ἀποφθέγγομαι para introduzir a

abordagem de Pedro do Pentecostes em 2.14, o mesmo verbo usado por ele em Atos 2.4 para descrever a ação inspiradora do Espírito nos discípulos. Essa repetição é necessária, pois Lucas separou sua fórmula introdutória, “cheio com o Espírito Santo” (At 2.4), de seu discurso pneumático (At 2.14-36) com um relato da reação da multidão ao terceiro sinal (At 2.5-13). O discurso pneumático de Pedro tem três partes: (1) uma explicação dos sinais do Pentecostes (At 2.14-21), (2) um testemunho sobre Jesus como Senhor e Cristo (At 2.22-36) e (3) uma exortação para que o povo se arrependesse e fosse salvo (At 2.37-41). A primeira parte em si, isto é, a explicação de Pedro dos sinais, é pertinente ao tópico deste capítulo. Já tendo focado na parte do texto de Joel que explica os primeiros dois sinais, a saber, Atos 2.19-21, focaremos agora na parte do texto de Joel que explica o terceiro sinal, ou seja, Atos 2.17, 18.

Ao responder à pergunta da multidão – “Que quer isto dizer?” (At 2.12) – e refutar o escarnecimento de alguns presentes – “eles estão embriagados de vinho” (At 2.13) –, Pedro, inspirado pelo Espírito, declarou profeticamente (cf. os usos lucanos do verbo ἀποφθεγγομαι em At 2.4 e 2.14):

Mas o que ocorre é o que foi dito por intermédio do profeta Joel: e acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; e vossos filhos e filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, e vossos velhos sonharão os;

até sobre meus servos e sobre minhas servas
derramarei do meu Espírito naqueles dias,
e profetizarão (At 2.16-18).

Ao citar esse oráculo de Joel e aplicá-lo como a explicação de ser cheio com o Espírito Santo e falar em outras línguas, Pedro defende três pontos: (1) o derramamento do Espírito Santo é o dom escatológico do Espírito; (2) o dom escatológico do Espírito é o Espírito de profecia; (3) o derramamento do Espírito escatológico de profecia é para a comunidade do povo de Deus.

Primeiro, Pedro indica que o derramamento do Espírito recentemente experimentado pelos discípulos é o dom escatológico deste mesmo Espírito, interpretando ou sincronizando a expressão um tanto imprecisa de Joel (“após essas coisas”, Jl 2.28) como sendo “nos últimos dias” (At 2.17). Ao utilizar o termo “nos últimos dias”, Pedro está se apropriando da terminologia familiar de duas eras da historiografia do Judaísmo contemporâneo, a saber, os “primeiros dias” e os “últimos dias”. Na historiografia judaica contemporânea, os dias finais ou últimos dias correspondem à Era do Messias e ao dom complementar do Espírito Santo.

Anteriormente, em Cesareia de Filipe, Pedro tinha confessado que Jesus era “o Cristo [isto é, o Messias] de Deus” (Lc 9.20) e, posteriormente, no dia de Pentecostes, declararia que “Deus o havia transformado [esse Jesus que fora crucificado] tanto em Senhor como em Cristo (At 2.36). Além da vinda de Jesus, ele, o Messias, também seria (necessariamente) derramado com o dom complementar

do Espírito. Portanto, ao tornar contemporânea a profecia de Joel, Pedro está afirmando para a multidão do Templo que o derramamento do Espírito que eles acabavam de testemunhar demonstrava que a Era do Messias, os últimos dias, já tinha sido inaugurada. Como os leitores de Lucas bem sabem, a era messiânica havia sido inaugurada numa geração anterior, na erupção complementar de profecias e no nascimento de Jesus, que Lucas relatou na narrativa da infância (Lc 1.5-2.38).

Segundo, Pedro indica que esse derramamento escatológico do Espírito é o derramamento do Espírito de profecia. Em outras palavras, a profecia de Joel reconhece a experiência dos discípulos de “falar em outras línguas” assim que o Espírito lhes dá “o dom da palavra” (At 2.4) para fazerem discursos proféticos. O caráter profético desse dom escatológico do Espírito é reforçado pela referência de Joel aos sonhos e visões que, à época de Moisés, eram o meio confiável de revelação profética (cf. Nm 12.6). Pedro enfatiza o caráter profético do dom do Espírito acrescentando uma declaração resumida – “e eles profetizarão” (At 2.18) – à profecia de Joel.

Terceiro, o derramamento do Espírito escatológico de profecia é para o povo de Deus. Nos primeiros dias, os dons carismáticos do Espírito, incluindo a profecia, estavam restritos aos líderes escolhidos. Contrariamente a como era antes, nos últimos dias o dom do Espírito de profecia é para todos. No contexto da profecia de Joel, essa é a promessa de derramar o Espírito de profecia sobre toda a nação, como Pedro esclarecerá posteriormente. No

dia de Pentecostes, entretanto, ele é somente para aqueles que se arrependem (At 2.38), e não sobre a nação independentemente de suas condições espirituais. Quando Deus inicialmente transferira seu Espírito de Moisés para os 70 anciãos e eles profetizaram, este declarou: “Tomara todo o povo do Senhor fosse profeta, e que o Senhor lhes desse o seu Espírito” (Nm 11.29). O derramamento do Espírito sobre os discípulos no dia de Pentecostes cumpre, parcialmente, esse desejo intenso, pois, quando a profecia de Joel anuncia que é “para toda a carne”, está indicando filhos e filhas, jovens e idosos, além de servos (tanto homens como mulheres). Dessa forma, a era messiânica, os últimos dias, é caracterizada por um derramamento universal do Espírito de profecia que abarca todas as idades, gêneros e barreiras socioeconômicas, em contraste com a experiência anterior de Israel, nos primeiros dias, em que apenas indivíduos selecionados estavam habilitados ao recebimento do Espírito. O que a profecia de Joel previu para alguma data no futuro realmente aconteceu no dia de Pentecostes, quando homens e mulheres, alguns mais jovens, como os irmãos de Jesus, e outros mais velhos, como sua mãe, profetizaram (note que o antecedente de “todos” [At 2.1] é “120 discípulos” [At 1.15], não os 12). Essa erupção de profecias na comunidade, que cumpre a profecia de Joel, teve um cumprimento anterior na narrativa lucana, quando filhos e filhas (João, Maria), jovens e idosos (João, Zacarias, Simão, Ana e Isabel), além de servos (Maria, Simeão), tornaram-se os precursores proféticos de Pentecostes.

Na teologia lucana, o dia de Pentecostes é um episódio memorável e significativo no movimento posterior da “história da salvação”. A data é o clímax da longa virada das eras por gerações (Lc 1-2; At 2). Trata-se da conclusão dos primeiros dias e da completa inauguração dos últimos dias. O som da violenta rajada de vento vinda dos céus ouvida no Monte do Templo naquele dia e o aparecimento das línguas de fogo são os sinais da teofania que efetivam uma nova realidade ao povo de Deus – o derramamento do Espírito de profecia em uma ampla comunidade. Esse derramamento do dom de profecia não é o nascimento da Igreja, nem meramente uma bênção para o povo de Deus, mas sim, como as promessas de Pentecostes nos compelem a concluir, vocacional, ou seja, algo que batiza e empodera a comunidade do povo de Deus para testemunhar como profetas sobre a chegada do Messias e da nova era inaugurada com sua vinda. Assim, o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes inaugura nada menos que o povo de Deus como uma comunidade profética. A narrativa lucana do Pentecostes relata a inauguração do ministério profético paradigmático para todos os crentes e, em sua estratégia narrativa, torna-se programática para o ministério dos discípulos com uma comunidade cada vez maior de profetas, o que é também narrado por Lucas.

Capítulo 4

OS ATOS DA COMUNIDADE DE
PROFETAS (AT 2.42-6.7)

JESUS COMPLETOU SEU MINISTÉRIO redentor dando as disposições a seus discípulos, por intermédio do Espírito Santo, sobre seus iminentes batismos e empoderamentos pelo mesmo Espírito (At 1.2, 5, 8). Tendo ascendido aos céus, o Filho de Deus derramou o Espírito sobre eles no Pentecostes (At 2.33). Dessa maneira, transferiu de si mesmo o Espírito de unção e de empoderamento para os discípulos, tal como o Senhor havia transferido anteriormente de Moisés para os 70 anciãos, de Saul para Davi, e de Elias para Eliseu. Por esse ato de transferência do Espírito a seus discípulos, Jesus, o profeta ungido pelo Espírito, torna seus discípulos uma comunidade de profetas batizados no Espírito. Essa transferência cumpre uma antiga profecia de Joel sobre uma era futura de restauração e bênçãos, em que toda a nação ou comunidade do povo de Deus, independentemente de idade, gênero ou *status* social, teria o Espírito derramado. Consequentemente, Pentecostes, Jesus inaugurou um ministério profético paradigmático. Seguindo o relato desse evento significativo, Lucas agora exporá os atos dessa comunidade de profetas batizados no Espírito.

1. A comunidade de profetas torna-se uma nação

LUCAS EM BREVE MUDARÁ O FOCO DE SUA NARRATIVA: dos atos da comunidade de profetas batizados no Espírito (At 2.42-6.7) para os atos de seis líderes carismáticos, começando com Estêvão e finalizando com Paulo (At 6.8-28.31). Pelo fato de não somente a profecia de Joel, mas também o seu cumprimento no Pentecostes serem sobre uma comunidade de profetas, Lucas necessariamente deve primeiro relatar os atos dessa comunidade profética antes de mudar o foco para alguns indivíduos. Ele destaca o aspecto/fenômeno comunitário do batismo e inspiração no Espírito ao discutir incidentes envolvendo grupos cada vez maiores de crentes. Em Atos, Lucas amplia seus relatos sobre os 11 apóstolos, os quais tiveram um 12º membro adicionado naqueles dias entre a ascensão de Jesus e o Pentecostes (At 1.2, 13, 26). Em pouco tempo, no entanto, o foco muda para uma comitiva com cerca de 120 pessoas, que inclui algumas mulheres, Maria, a mãe de Jesus, e seus irmãos (At 1.14-15). Antes do dia de Pentecostes, esse número aumenta, atingindo a casa dos 3 mil (At 2.41). À medida que os apóstolos continuam a testemunhar em Jerusalém, o número de homens chega a cerca de 5 mil (At 4.4). Neste ponto, Lucas para de contar e descreve os crentes simplesmente como a “multidão” (At

4.32). Finalmente, ele identifica os seguidores de Jesus como “a Igreja” (τὴν ἐκκλησίαν, At 5.11), termo cuja primeira aparição nas Escrituras descreve Israel como uma nação (LXX; Dt 4.10; 9.10; 18.16). Portanto, nesse ponto de sua narrativa, Lucas toma um termo emprestado da Septuaginta para retratar que a comunidade crescente de profetas atinge o *status* de nação, sob os pontos de vista teológico e numérico. Significativamente, a comunidade de profetas se desenvolve de uma congregação de 120 membros no dia de Pentecostes para uma nação de profetas, verdadeiros herdeiros e sucessores de Israel como uma nação de sacerdotes. Tendo assumido *status* como nação, continua o crescimento do número de discípulos. Em consequência, Lucas relata posteriormente que foi adicionada a esse número uma multidão de homens e mulheres (At 5.14). De fato, a narrativa lucana sobre os atos da comunidade ou nação de profetas conclui com um relato triunfante: “Crescia a Palavra de Deus e, em Jerusalém, se multiplicava o número dos discípulos; também, muitíssimos sacerdotes obedeciam à fé” (At 6.7).

Como observamos agora, Lucas retarda a utilização do termo τὴν ἐκκλησίαν ou “igreja” – que, nas Escrituras, primeiro e acima de tudo, significava o povo de Deus reunido como nação – até o final de sua narrativa sobre os atos dos discípulos como uma comunidade de profetas. Há dois principais fatores nessa estratégia. O primeiro deles é quantitativo ou numérico, e está relacionado ao crescimento explosivo da comunidade de discípulos desde o seu pequeno número no início. No

entanto, no contexto de Joel, o derramamento futuro do Espírito Santo é sobre “toda a carne”, isto é, sobre o povo de Deus como uma nação. Essa promessa é inicialmente cumprida na narrativa da infância escrita por Lucas para a apresentação dos indivíduos representativos, de João a Ana, narrativa esta que anuncia a chegada do Cristo, ou Messias, e renova o dom da profecia dentro da nação. Por sua vez, esses representantes da restauração da profecia são em si precursores do derramamento do Espírito de profecia no dia de Pentecostes na companhia de discípulos, que chega à casa dos 120. Embora esse grupo constitua uma genuína comunidade de profetas, ele não propriamente conota uma nação, exceto potencialmente. O potencial começa a ser realizado apenas depois que o tamanho da comunidade aumenta para além de 5 mil homens, a fim de dar números a uma multidão que Lucas denomina como sendo povo de Deus, τὴν ἐκκλησίαν, ou seja, uma nação ou igreja.

O segundo fator no retardamento da utilização do termo τὴν ἐκκλησίαν por Lucas refere-se a que a experiência dos discípulos deve se conformar a ou acompanhar a teologia de Pentecostes como se tivesse sido mediada pelo Profeta Joel. Em outras palavras, como Joel anunciara o derramamento do espírito de profecia sobre a nação, Lucas não pode utilizar o termo “nação” até que haja uma experiência nacional de profecia. Isso propriamente só ocorre após a libertação de Pedro e João pelo Sinédrio e seus retornos à comunidade de discípulos, relatando o que ocorreu (At 4.23-31). Lucas registra que “Tendo eles

orado, tremeu o lugar onde estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo e, com intrepidez, anunciavam a palavra de Deus” (At 4.31).

Diversas observações deverão ser feitas a respeito do relato lucano sobre a experiência da comunidade. Primeira, o antecedente para as frases “eles estavam reunidos” e “todos ficaram cheios do Espírito Santo” é a referência anterior de Lucas no mesmo capítulo para os 5 mil homens que creram (At 4.4). Assim, Lucas informa Teófilo e todos os demais leitores de sua narrativa que mais de 5 mil homens foram cheios com o Espírito Santo.

Segunda, embora Lucas não identificasse isso nesse ponto, o local (τόπος) em que eles se reuniram certamente era o Monte do Templo,³⁵ que facilmente acomodaria

³⁵ Contra Ernst Haenchen (*The Acts of the Apostles: a commentary*. Trad. Bernard Noble e Gerald Shinn. Filadélfia: Westminster Press, 1971) que, comentando sobre 4.23, escreve: “Quando Lucas fala da comunidade reunida para culto ou deliberação, ele vê, em sua mente, não os grandes números que usou em 2.41 e 4.4 para ilustrar a bênção divina que paira sobre a comunidade, mas sim o grupo de crentes reunidos em *um salão* que estava acostumado a ver em torno dele nos serviços de sua própria congregação” (p. 226, *itálico nosso*). Similarmente, Marshall (*Acts*) relata, sem explicação, que “*o salão* no qual os discípulos estavam reunidos balançou como se estivesse ocorrendo um terremoto” (p. 107, *itálico nosso*). Esses dois comentários negam a possibilidade de que Lucas esteja relatando uma teofania no Monte do Templo acompanhada por um derramamento do Espírito de profecia por toda a nação. Limitando os discípulos e o local a uma reunião num salão, como eles fazem, não apenas ignoram os paralelos entre essa narrativa e a narrativa pentecostal, mas também ignoram o fato de que os discípulos se encontravam no Monte do Templo todos os dias (At 2.46; 5.42) e de que Lucas usa o termo “local” (τόπος) para descrever o templo (At 6.13, 14), não um “salão”.

contingentes na ordem de milhares de pessoas ou mais.³⁶ Essa conclusão é suportada por quatro textos contíguos na narrativa lucana. Anteriormente, Lucas havia relatado que após a ressurreição os discípulos ficavam continuamente no templo glorificando a Deus (Lc 24.53), e que, após o dia de Pentecostes, Pedro e João subiram até o templo para orar (At 3.1). Depois, subsequente aos eventos que Lucas relata em Atos 4, todos os discípulos “costumavam reunir-se, de comum acordo, no Pórtico de Salomão” (At 5.12), e continuavam a se reunir “todos os dias no templo” (At 5.42). Essa identificação do “local” (τόπος) em que eles se reuniram como o Monte do Templo é confirmada pelo fato de que, na narrativa que imediatamente segue, o templo é descrito duas vezes pelo mesmo termo τόπος, conforme Lucas havia usado em 4.31 (At 6.13, 14; cf. 21.28).

Terceira, Lucas descreve essa imensa congregação de discípulos que se reunira como “todos eles cheios do Espírito Santo”. Esta é a sexta vez em que ele utilizou o termo “cheio do Espírito Santo” em sua narrativa de dois volumes sobre a origem e disseminação do Cristianismo (Lc 1.15, 41,67; At 2.4; 4.8, 31). Como temos visto, Lucas vale-se do termo consistente e explicitamente como uma fórmula introdutória para “profetas” ou “profetizar” (e.g., Lc 1.67; At 2.4, 17). Portanto, cheia do Espírito Santo,

³⁶ JEREMIAS, J. *Jerusalem in the time of Jesus*. Trad. F. H. Cave e C. H. Cave. Londres: SCM Press, 1969, p. 82. Jeremias calcula que 6.400 homens, cada um com um animal para o sacrifício, poderiam se reunir no Monte do Templo de cada vez. Uma multidão substancialmente maior poderia se reunir [no local], caso não trouxessem animais para o sacrifício.

essa imensa companhia de discípulos reunidos no Monte do Templo profetiza; ou seja, expressa corporalmente a Palavra de Deus. Em outros termos, seus testemunhos empoderados pelo Espírito são tanto profecias inspiradas quanto fora o testemunho cheio com o Espírito feito por Pedro no dia de Pentecostes. Por conseguinte, Lucas não reportou nada menos que uma onda nacional de profecias.

Quarta, ao acompanhar essa onda nacional de profecias, Lucas relata que o local em que eles se reuniam estremecera. Na perspectiva dos claros ecos do Monte Sinai e das teofanias de Elias descritas por Lucas na teofania do dia de Pentecostes, é evidente que o estremecimento do Monte do Templo neste dia também ecoa o estremecimento reportado para aquelas mesmas teofanias anteriores do Monte do Templo e de Elias (Êx 19.18; 1Rs 19.11). Portanto, tal como o enchimento dos discípulos com o Espírito no Pentecostes fora acompanhado por uma teofania, o mesmo se dera para essa corporação de milhares de discípulos cheios do Espírito.

Essas quatro observações nos levam à inevitável conclusão de que, nessa narrativa, Lucas está descrevendo uma onda conjunta de profecias entre todo o povo de Deus, que se situa na casa de milhares. Lucas ainda relata o efetivo cumprimento histórico do desejo mais fervoroso de Moisés: “Tomara todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!” (Nm 11.29). Portanto, após e em virtude dessa onda gigantesca de profecias, é apropriado chamar os discípulos de τὴν ἐκκλησίαν, isto é, nação ou Igreja, de modo que

não seja apropriado descrever dessa forma os indivíduos na narrativa da infância que profetizam ou a companhia de discípulos no dia de Pentecostes que também profetiza. Aqui, na narrativa lucana, pela primeira vez em toda a história redentora do povo de Deus, aquelas pessoas realmente atuam como uma nação de profetas – o ministério ou missão profética de todos os crentes.

2. Resumo programático: características da comunidade profética (2.42-47)

SEGUINDO A NARRATIVA DO PENTECOSTES (AT 2.1-41), Lucas apresenta um resumo dos discípulos que, como ele acabara de descrever, tornaram-se uma comunidade de profetas em virtude do derramamento do Espírito Santo. Este resumo não é conclusivo, mas programático, pois, por exemplo, poderá ser encontrado, dentre outros lugares, em Atos 6.7. Esse tipo de resumo deverá ser encontrado nos livros históricos do Antigo Testamento, cuja historiografia influencia a própria historiografia lucana. Por exemplo, Atos 1 e 2 mostram diversas afinidades estruturais com Juízes 1 e 2: (1) tanto um como o outro relatam a história de uma nova (isto é, a segunda) geração do povo de Deus. Em Juízes temos a apresentação da narrativa histórica da primeira geração de Israel que entra no território sob a liderança de Josué e, em Atos temos a origem do Cristianismo na pessoa e ministério de Jesus; (2) ambos os livros começam com uma narrativa que recapitula os episódios finais reportados nos livros anteriores – Josué e Lucas, respectivamente; (3) tanto Juízes como Atos fornecem resumos programáticos que introduzem temas a desenvolver no restante do livro. Em Juízes, o resumo

programático é encontrado em 2.11-23. Ele introduz um ciclo temático da história de Israel em quatro ramos, de modo geral resumido aliterativamente³⁷ como (1) pecado – “Então, fizeram os filhos de Israel o que era mau perante o SENHOR; pois serviram aos baalins” (Jz 2.11); (2) servidão – “Pelo que a ira do SENHOR se acendeu contra Israel e os deu na mão dos espoliadores, que os pilharam” (Jz 2.14); (3) súplica – “porquanto o SENHOR se compadecia deles ante os seus gemidos (Jz 2.18b) e (4) salvação – “Suscitou o SENHOR juízes, que os livraram da mão dos que os saquearam” (Jz 2.16) Esse resumo editorial é programático para os seis relatos de juízes que se seguem, começando com Otniel, filho de Quenaz (Jz 3.7-12), e concluindo com Sansão (Jz 13.16-31). De forma similar, em Atos 2.42-47, Lucas fornece a seus leitores um resumo programático que lhes introduz a narrativa dos atos dessa comunidade escatológica de profetas.

O resumo programático lucano apresenta primeiramente a seus leitores a vida interior da comunidade profética. Por “vida interior da comunidade” refiro-me às atitudes e práticas dos discípulos como uma comunidade de profetas, e não a espiritualidade pessoal de cada um deles. Descrevendo a vida interior dos discípulos, que agora totalizam mais de 3 mil (At 2.41), escreve Lucas: “[...] e perseveravam na doutrina dos apóstolos, na comunhão,

³⁷ **aliteração** é o recurso estilístico que consiste na repetição de fonemas consonantais iguais ou semelhantes no início de várias palavras ou sílabas próximas, em uma mesma frase ou verso. [N.E.]

no partir do pão e nas orações” (At 2.42). O corolário dessas características é a unidade (At 2.46; 4.32; 5.12).

Segundo, o resumo programático lucano introduz a seus leitores a vida exterior da comunidade profética. Por “vida exterior da comunidade” refiro-me à comunidade em seu testemunho sobre Jesus para aqueles que não são discípulos. Descrevendo a vida exterior da comunidade, escreve Lucas: “[..] e em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos” (At 2.43). Além desse testemunho através de poder, há também o testemunho de palavra, como no de Pedro após a cura do coxo (At 3.11-26) ou os dois relatos do testemunho perante o Sinédrio (At 4.8-22; 5.17-42). O corolário dessas características é o aumento do número de discípulos (At 2.47; 4.4; 5.14; 6.1).

Começando com o testemunho de obra e palavra resultante da cura do coxo na Porta Formosa do templo (At 3.1-26) até o problema do rompimento da comunhão referente à distribuição de alimentos entre as viúvas dos helenistas e dos hebreus (At 6.1-17), Lucas desenvolverá esses temas complementares das vidas interior e exterior da Igreja. Ele faz isso narrando uma combinação de exemplos específicos que ilustram um ou mais aspectos dos temas e pelo fornecimento de resumos periódicos. Como os relatos de Lucas sobre os atos da comunidade de profetas cobrem um período de aproximadamente três anos, essa combinação de exemplos e resumos revela as vidas interior e exterior normais ou regulares, em vez das vidas não usuais ou raras da Igreja.

Em seu resumo programático, Lucas identifica quatro aspectos ou características da vida interior da comunidade profética: (1) o ensino dos apóstolos, (2) a comunhão, (3) a partilha do pão e (4) as orações. A primeira característica da vida interior da Igreja é que os discípulos, agora totalizando mais de 3 mil membros, estavam continuamente se devotando aos ensinamentos dos apóstolos (At 2.42a). Os apóstolos, é claro, na condição de profetas batizados no Espírito, atuam primeiramente como mestres. Isso acompanha o próprio ministério de Jesus que, após sua consagração pelo Espírito, regressa para a Galileia no poder do Espírito e começa ensinando em todas as sinagogas, sendo glorificado por todos (Lc 4.14b-15). Nesse relato programático sobre Jesus, Lucas justapõe dois temas proféticos, poder e ensino, isto é, ministério exercido em palavras e obras de poder. Dessa forma, não é surpreendente que, na sinagoga em Cafarnaum, Jesus não apenas deixa os presentes maravilhados por ensinar com autoridade (Lc 4.31-32), mas também por subjugar os espíritos malignos com poder e autoridade (Lc 4.36). Similarmente, Lucas relata que, certo dia, enquanto ensinava, “o poder do Senhor estava com ele para curar”, e ele curou um homem paralisado (Lc 5.17-26). Além disso, na casa de Simão, o fariseu, este identifica Jesus como profeta (Lc 7.39) e também como mestre (Lc 7.40). Após o final aparentemente definitivo do ministério de Jesus pela sua crucificação, dois de seus discípulos reiteram esses

temas complementares referindo-se a ele como um grande profeta, poderoso em palavras e obras. Da mesma forma, do primeiro ao último momento, esse Jesus, o profeta ungido, ensina aos discípulos, na condição de profetas batizados no Espírito, que continuamente ensinariam àqueles acrescentados à comunidade de profetas.

Lucas não relata o conteúdo dos ensinamentos dos apóstolos para os quais os discípulos estavam continuamente se dedicando. Todavia, ele teria seguido a perspectiva que acabara de reportar no sermão de Pedro no Pentecostes. Nele, o apóstolo testemunhara sobre

Jesus, o nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós, como vós mesmo sabeis; sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte, porquanto não era possível fosse ele retido por ela (At 2.22-24).

A breve sinopse lucana do testemunho de Pedro relata três aspectos de seus ensinamentos sobre Jesus: (1) seu ministério público de milagres, (2) sua rejeição pelos judeus e a subsequente crucificação pelos romanos e (3) sua ressurreição. Em outras palavras, os apóstolos ensinaram essas coisas que estão registradas nos evangelhos. De fato, Marcos, que era o intérprete de Pedro (Eusébio, *Hist.*

Ecl. 2.15.12), seguiu essa mesma estrutura fundamental. Quando Lucas, no entanto, escreve sobre os ensinamentos dos apóstolos em seu resumo programático, ele indubitavelmente tem em mente sua própria narrativa sobre “tudo o que Jesus começou a fazer e ensinar”.

O segundo ponto é que a comunidade profética recém-inaugurada estava continuamente devotada à comunhão – κοινωνία. A palavra κοινωνία é um *hapax legomenon*³⁸ em Lucas-Atos; ou seja, Lucas a utiliza, mas somente uma vez. Na realidade, *koinos* como palavras-raiz são raras nos textos lucanos. Assim, em Lucas 5.10, o autor utiliza *koinwnoi* para descrever Tiago e João como parceiros de pescaria de Pedro. Essa comunhão que caracterizava a vida interior da comunidade profética é descrita em Atos 2.44 na anotação de que, na comunidade, “eles tinham tudo em comum”. Especificamente, isso significava que “eles vendiam suas propriedades e bens, distribuindo o valor arrecadado entre todos, à medida que alguém tinha necessidade” (At 2.45). Logo, na visão de Lucas, a comunhão é concreta, tratando-se de uma questão de compartilhar propriedades e bens (cf. At 4.32-35).

Lucas relata dois exemplos representativos dessa prática comum de fraternidade, ou divisão de propriedades ou bens. O primeiro é José, “um levita de origem cipriota que também era chamado de Barnabé pelos apóstolos” (At 4.37). Barnabé é um exemplo positivo de fraternidade. Possuindo um lote de terra, ele o vendeu e depositou o

³⁸ *Hapax legomenon* é uma expressão de origem grega, com o significado de “algo dito apenas uma única vez”. [N.E.]

produto da venda aos pés dos apóstolos (At 4.38). Entre os vários exemplos positivos possíveis de fraternidade, Lucas relata sobre Barnabé, pois este reaparecerá na narrativa como (1) um companheiro do recém-convertido Saulo (At 9.26,30), (2) um ministro em Antioquia (At 11.22-26) e (3) o profeta e mestre que acompanhará Paulo em sua primeira viagem missionária (At 13.1–15.36) que começa em Chipre, sua terra natal. O segundo exemplo é de um homem chamado Ananias e sua esposa Safira (At 5.1-11), casal que fornecera um exemplo negativo de fraternidade. Como Barnabé, eles vendem um lote de terra, mas diferentemente daquele, retiveram parte do preço e, levando o restante, depositaram-no aos pés dos apóstolos, fingindo que o dinheiro era o valor total do terreno (At 5.2-4). Ambos tiveram morte instantânea por mentirem ao Espírito Santo (At 5.3) e por testarem o Espírito do Senhor (At 5.9).

Em Atos 6.1, Lucas relata um rompimento da comunhão. Aqueles que vendiam propriedades traziam o dinheiro da venda e depositavam-no aos pés dos apóstolos (4.35, 37; 5.2) que, em seguida, distribuía-no para os necessitados. No contexto do crescimento continuado do número de discípulos, Lucas registra a reclamação por parte dos helenistas [judeus] contra os [nativos] hebreus, porque as viúvas deles estavam sendo esquecidas na distribuição diária de comida” (6.1b). Duas coisas positivas resultaram dessa quebra de comunhão: primeira, os apóstolos escolheram “ficar devotados às orações e ao ministério da palavra, em vez de servir mesas” (At 6.2,4); segunda, foram

incumbidos, para essa tarefa, sete homens qualificados pela experiência carismática – cheios do Espírito Santo e de sabedoria – e por terem ótima reputação.

O terceiro ponto ressalta que a comunidade profética recém-inaugurada estava continuamente devotada à partilha do pão. Na perspectiva da última ceia de Páscoa, que Jesus transformou em uma celebração do significado de sua crucificação (Lc 22.7-23), a partilha do pão não é nenhum compartilhamento geral de alimentos feito por comunhão, mas sim a celebração específica da crucificação. Lucas relata como a comunidade profética praticava isso: “Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as refeições com alegria e singeleza de coração” (At 2.46). Em outras palavras, paralelamente à maneira como os judeus celebravam a Páscoa no templo e, depois, de casa em casa, eles se reuniam como comunidade no Monte do Templo para louvar a Deus e orar (cf. Lc 24.53; At 3.1), e então se dividiam em grupos menores para comemorar a Ceia do Senhor em vários lares privados.³⁹

No quarto e último ponto, a comunidade profética recém-inaugurada também estava continuamente devotada às orações. Começando com os episódios de abertura da narrativa da infância, Lucas tem mostrado que a oração é o ambiente em que Deus atua. Por exemplo, foi na hora da queima do incenso, enquanto a multidão reunida no

³⁹ O cordeiro da Páscoa era sacrificado no Templo (*m. Pes.* 5.1-10); a ceia da Páscoa era então comemorada na casa do adorador residente ou na do visitante (e.g., Mt 26.17; Mc 14.12-16; Lc 22.7-13).

Monte do Templo estava orando, que um anjo do Senhor apareceu a Zacarias para anunciar a ele que sua esposa, Isabel, lhe daria um filho (Lc 1.8-17). Depois, enquanto Jesus estava orando em seu próprio batismo, “o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele na forma corpórea de uma pomba” (Lc 3.21b, 22). Da mesma forma que foi com Jesus, foi para os discípulos – o Espírito foi derramado sobre eles em um período no qual estavam continuamente devotados às orações (At 1.14). Especificamente, eles estavam reunidos no Monte do Templo na terceira hora, que é o horário das orações, quando o Espírito Santo foi derramado sobre eles. Após o Pentecostes, continuaram a se reunir no Monte do Templo para orar (At 3.1; 4.31; 5.12). Nesses textos, Lucas relata que os discípulos, fosse um grupo de 120 ou de milhares, reuniam-se para uma oração conjunta no mesmo monte (como Israel também se reunia para orar).

A unidade é um corolário dessas quatro características das primeiras comunidades proféticas – o ensino dos apóstolos, a comunhão, a partilha do pão e as orações. Lucas relata essa unidade da seguinte maneira: “Diariamente, os discípulos perseveravam unânimes no templo” (At 2.46a). Isso reflete a comunidade mais ampla, ou a mesma unidade que ele anteriormente reportara para os 120 (1.14). No contexto, a comunidade está tendo um pensamento, uma unidade sobre os ensinamentos dos apóstolos, o compartilhar das propriedades e bens, o celebrar a Ceia do Senhor e as orações – coisas que, na igreja atual, são com muita frequência causas de desunião. A unidade

continua, por exemplo, no contexto da comunhão, ou do compartilhamento de propriedades ou bens. Lucas relata: “Da congregação dos que creram era um o coração e a alma” (4.32a). Próximo do final desse período, Lucas relata que “costumavam todos reunir-se, de comum acordo, no Pórtico de Salomão” (5.12).

A VIDA EXTERIOR DA COMUNIDADE DE PROFETAS

Em seu resumo programático no qual apresenta a narrativa sobre os atos da comunidade profética, Lucas não somente introduz os temas referentes à vida interior da comunidade, mas também o referente à sua vida exterior, que é o testemunho. Esse tema aborda as promessas de empoderamento aos discípulos de Jesus após sua ressurreição: “Vós sois testemunhas destas coisas. Eis que envio sobre vós a promessa de meu pai; permanecei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder” (Lc 24.48-49); “Mas recebereis poder ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até aos confins da Terra” (At 1.8).

Conforme relatado por Lucas, há dois aspectos complementares e interdependentes a esse testemunho pela comunidade de profetas batizados e empoderados pelo Espírito. De um lado, os discípulos testemunharão através de ações poderosas. Essas ações, na verdade, são os “muitos sinais e prodígios ocorrendo por intermédio

dos apóstolos” (At 2.43). Por outro lado, os discípulos testemunharão por palavras de poder. Estas são palavras inspiradas pelo Espírito, tais como – mas não limitadas a – os dois discursos pneumatológicos de Pedro, que testemunhara quando “estava preenchido com o Espírito Santo” (2.4; 4.8). Esse testemunho dos discípulos como uma comunidade de profetas batizados no Espírito reflete o padrão do ministério de Jesus. Em outras palavras, da mesma forma que havia sido reportado que Jesus era um “grande profeta, poderoso em ações e palavras” (Lc 24.19), Lucas também relata que os discípulos eram uma comunidade profética poderosa em obras – sinais e prodígios – e em palavras – discursos proféticos.

TESTEMUNHO POR OBRAS PODEROSAS

O relato de Lucas da vida exterior da comunidade foca em seu testemunho por meio de obras poderosas: “[...] e em cada alma havia temor, e muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos” (At 2.43). Lucas não apenas está anunciando isso como um tema para os atos da comunidade profética, mas também está lembrando seus leitores de que os discípulos continuarão o ministério anterior de Jesus, pois o mesmo Espírito derramado sobre eles havia anteriormente empoderado o Senhor. No contexto imediato de seu anúncio programático de que os apóstolos testemunhavam por meio de sinais e prodígios, Pedro já discursara para a multidão aglomerada no Monte

do Templo: “Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós” (2.22). Conforme resumido por Pedro, o testemunho de Jesus, o profeta ungido, era caracterizado por milagres, ou operações de poder, prodígios e sinais. Similarmente, as obras poderosas que Deus realizara por intermédio dos apóstolos, profetas batizados no Espírito, eram caracterizadas por prodígios e sinais.

Um dos primeiros milagres ou ato de poder que Jesus operou após ter sido ungido pelo Espírito foi a cura de um paralítico (Lc 5.17-26). Tendo regressado à Galileia após seu período probatório no poder do Espírito (4.14), nessa ocasião, “o poder do Senhor estava com ele para curar” (5.17). O coxo foi curado, as críticas a Jesus silenciaram e a multidão à sua volta ficou tomada de espanto. De igual modo, um dos primeiros milagres que os apóstolos operaram após o Espírito tê-los batizado foi a cura de um coxo (At 3.1-11). O relato lucano desse milagre segue a estrutura de sua narrativa pentecostal, isto é, (1) sinal (At 2.1-4), (2) prodígio (2.5-13) e (3) testemunho (2.4-36). No relato lucano, o sinal é a cura do coxo – uma ação poderosa em si (3.1-8). O prodígio é o espanto sentido pela multidão quando viu o que havia acontecido com ele (3.9-10). O testemunho é a pregação de Pedro sobre Jesus como o servo de Deus (3.11-26). De fato, essa narrativa relata um testemunho de um Jesus que é poderoso em palavras e obras. Posteriormente, haveria uma arguição no Sinédrio contra Pedro e João, perguntando sobre isso: “Com que poder ou em nome de quem

fizestes isto?”(4.7b). Eles ainda reconheceram que um sinal milagroso notório havia sido realizado (4.16). Após Pedro e João terem sido libertos pelo Sinédrio, juntam-se à comunidade nas orações: “Agora, Senhor, concede aos teus servos que anunciem com toda a intrepidez a tua palavra, enquanto estendes a mão para fazer curas, sinais e prodígios por intermédio do nome do teu santo servo Jesus” (At 4.29b-30).

Em resposta a essa oração, todos eles ficaram cheios do Espírito Santo e, com intrepidez, anunciavam a Palavra de Deus (At 4.31b). Depois, “com grande poder, os apóstolos davam testemunho da ressurreição do Senhor Jesus, e em todos eles havia abundante graça” (4.33).

A cura do coxo é somente um dos vários prodígios e sinais realizados pelos apóstolos, e trata-se do único exemplo descrito por Lucas. No entanto, ele deixa claro que, do primeiro (At 2.43) ao último momento (5.12-5.16), várias obras de poder foram realizadas. Assim, relata ele mais uma vez, “muitos sinais e prodígios eram feitos entre o povo pelas mãos dos apóstolos” (5.12a). Tanto os doentes como os atormentados por espíritos malignos estavam sendo curados (5.15-16). Como resultado desse testemunho por meio de obras poderosas, o povo lhes tributava [aos discípulos] grande admiração (5.13), crescendo cada vez mais a multidão de crentes, tanto homens como mulheres, agregados à igreja, isto é, à nação dos profetas cheios do Espírito (4.31; 5.11).

Além do testemunho propriamente dito, e complementando-o com palavras de poder que refletem o próprio ministério inaugural de Jesus, os discípulos, como uma comunidade profética, também testemunharão por meio de obras de poder. Lucas relata isso dando exemplos específicos de discursos inspirados ou proféticos. Isso é explicitamente comunicado pela fórmula “X foi cheio com o Espírito Santo” que o autor usa duas vezes em sua narrativa sobre os atos da comunidade de profetas. O primeiro uso ocorre no relato lucano da defesa de Pedro diante do Sinédrio: Escreve ele: “Então, Pedro, cheio do Espírito Santo, lhes disse: ‘Autoridades do povo e anciãos [...]’” (At 4.8).

Essa narrativa reflete a narrativa do Pentecostes em diversas características essenciais. Ambas apresentam a fórmula introdutória, “cheio do Espírito Santo” (2.4; 4.8), que é seguida por um relato de fala direta, ou discurso pneumático. Esse tipo de discurso, de fato, é uma profecia, pois não somente é como Lucas autoidentifica o discurso pneumático no caso de Zacarias, mas também como conecta a fórmula introdutória na narrativa do Pentecostes com o discurso pneumático repetindo o verbo ἀποφθέγγομαι no caso do discurso de Pedro para a multidão (2.4, 14). Assim, ao ecoar sua narrativa do Pentecostes em seu relato de Pedro perante o Sinédrio, Lucas retrata sua defesa como sendo uma profecia inspirada no Espírito. Incidentalmente, esse é o primeiro cumprimento

registrado da promessa de Jesus da inspiração do Espírito para quando os discípulos fossem levados às barras dos tribunais (Lc 12.11-12; 21.15).

Ele utiliza a fórmula “cheio do Espírito Santo” pela segunda vez em sua narrativa sobre os atos da comunidade profética após a libertação de Pedro e João pelo Sinédrio e a subsequente reunião para as orações dos discípulos. Lucas relata: “Tendo eles orado, tremeu o lugar onde estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo e, com intrepidez, anunciavam a Palavra de Deus” (At 4.31). Lucas ainda adiciona a observação: “[...] e, com grande poder, os apóstolos davam testemunho da ressurreição [do Senhor Jesus]” (4.33). Como temos visto, Lucas, neste ponto, está relatando uma teofania no Monte do Templo com uma erupção de profecias entre todos os discípulos, que totalizavam uns 5 mil homens.

Em sua narrativa sobre os atos da comunidade de profetas, Lucas relata três discursos:

- (1) o discurso de Pedro após a cura do coxo (At 3.11-26);
- (2) a defesa de Pedro, ou discurso pneumatológico, perante o Sinédrio (4.8-12);
- (3) a resposta dos apóstolos para o Sinédrio (5.29-32).

Comparando o primeiro e o terceiro desses discursos com os dois discursos pneumatológicos de Atos 2 e 4, pode-se concluir que, embora Lucas não tenha apresentado esses discursos pela fórmula introdutória “cheios

com o Espírito Santo”, eles também são inspirados pelo Espírito. Ou seja, também são profecias. Acredito que, de fato, Lucas pretende que seus leitores entendam que cada testemunho por palavras de poder nessa narrativa seja uma profecia. Claramente, Jesus não era apenas um profeta poderoso em palavras e obras, mas a multidão de discípulos em Jerusalém, após o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes, consiste de profetas individual e coletivamente poderosos em palavras e ações empoderadas.

Resumindo, na Jerusalém pós-Pentecostes, o povo de Deus, inicialmente uma pequena companhia de profetas, rapidamente cresce para se tornar a nação escatológica de profetas – o ministério profético de todos os crentes. Nos eventos relatados por Lucas em sua narrativa, no que tange aos atos dessa comunidade profética, o desejo mais fervoroso de Moisés – “Tomara todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!” (Nm 11.29) – está sendo cumprido. Além disso, as implicações do derramamento do Espírito por toda a nação anunciadas por Joel (Jl 2.25-32) estão sendo concretizadas nos atos da comunidade profética. Consequentemente, essa comunidade profética sobre quem Deus derramou seu Espírito tem uma vida interior caracterizada por:

- (1) ensinamentos dos apóstolos;
- (2) comunhão;
- (3) partilha do pão;
- (4) orações.

Complementando essa vida interior, ela tem uma vida exterior caracterizada pelo testemunho de obras poderosas e palavras de poder.

E, assim, na história avançada da salvação, os atos da comunidade de profetas são uma nova realidade escatológica na Era do Espírito. O ministério profético não é mais limitado a um indivíduo ou a um grupo seletivo, mas agora é a realidade para todo o povo de Deus – uma verdadeira nação de profetas. Com isso, nas semanas, meses e anos iniciais após o derramamento do Espírito de profecia no dia de Pentecostes, havia sido inaugurado o ministério profético de todos os crentes.

Capítulo 5

OS ATOS DE CINCO PROFETAS
CARISMÁTICOS (AT 6.8-12.24)

LUCAS ABRIU SEU SEGUNDO LIVRO, os Atos dos Apóstolos, com narrativas que enfatizam os discípulos como uma comunidade ou nação de profetas em termos de suas origens (1.6-2.41) e obras (2.42-6.7) carismáticas. No entanto, ele dedica cerca dos últimos três quartos de sua narrativa a relatos sobre seis líderes em especial: Estêvão, Filipe, Barnabé, Ágabo, Pedro e Paulo. Retratando cada um como um profeta carismático, eles tipificam o ministério profético de todos os crentes, testemunhando com ações empoderadas e com palavras inspiradas pelo Espírito.

Lucas conta sobre esses seis líderes carismáticos em pares, de acordo com a função que ocupam. Assim, dos sete diáconos que a igreja em Jerusalém escolheu para supervisionar a distribuição diária de comida, Lucas narra sobre dois: Estêvão e Filipe. Similarmente, entre os vários grupos de profetas, Lucas relata sobre Barnabé e Ágabo; finalmente, entre os apóstolos, Lucas expõe essencialmente sobre Pedro e Paulo, o apóstolo dos gentios.⁴⁰ A despei-

⁴⁰ Deve ser observado que, ao contrário da própria ênfase que Paulo dá

to da função ou título que Lucas e/ou seus estudiosos modernos podem atribuir a eles, todos atuam como profetas carismáticos.⁴¹ Em Atos 1.8, Lucas relata a missão dos discípulos. Eles deverão testemunhar sobre Jesus pelo poder do Espírito em Jerusalém, Judeia, Samaria, e até os confins da Terra. Isso também é programático para a

a seu apostolado em suas epístolas, Lucas apenas identifica Paulo como apóstolo em duas passagens (At 14.4, 14), e em seguida, no mesmo sentido que seu companheiro, Barnabé, também é um apóstolo. Há, talvez, duas razões para a recusa determinada de Lucas em identificar Paulo como um apóstolo. Primeira, na condição de um dos últimos convertidos ao Cristianismo, e não de um de seus discípulos originais, Paulo não atende aos critérios históricos para o apostolado: “[...] começando com o batismo de João até o dia que ele foi tirado de nós” (At 1.22). Portanto, diferentemente de Pedro e dos outros apóstolos que testemunharam a ressurreição (At 1.22; 2.32; 3.15; 5.32, 10.39-41), ele propriamente não poderia ter sido uma testemunha desse evento. Segunda, ao longo de sua narrativa, a categoria preferida de Lucas é “profeta”, e não “apóstolo”; se ele não consegue retratar Paulo como um apóstolo no mesmo senso que retrata Pedro como tal, efetivamente mostra Paulo como um profeta que é, em toda a sua particularidade, um profeta igual a Pedro (Veja o capítulo 6 deste para uma total exposição dos dados relevantes).

⁴¹ Mesmo que o intérprete recorra a comentários, dicionários bíblicos, livros teológicos etc., poucas ferramentas-padrão de estudo comunicam adequadamente as perspectivas carismáticas e proféticas a seus leitores. Hans Conzelmann (*The acts of the Apostles*. Trad. James Limburg, A. Thomas Kraabel e Donald H. Juel. Hermencia, Filadélfia: Fortress Press, 1987) é um exemplo extremado disso. Sem muito exagero, o leitor desse comentário poderia reclamar: “Nós nem mesmo ouvimos se realmente há um Espírito Santo”. Esse típico negligenciamento quanto a teologia carismática de Lucas indica que a agenda e a teologia dos intérpretes estão, com muita frequência, desalinhadas da agenda e da teologia lucanas.

estrutura da narrativa lucana. Ele relata os testemunhos em Jerusalém nos capítulos 1 a 7, na Samaria e Judeia (Ocidental) nos capítulos 8 a 12, e nos confins da Terra nos capítulos 13 a 28. De igual modo, narra sobre esses seis profetas carismáticos seguindo a mesma perspectiva programática: Estêvão testemunhando em Jerusalém (At 6.8-7.60); Filipe testemunhando em Samaria (At 8.1-40); Pedro testemunhando na Judeia (Ocidental) (9.32-12.24) e, finalmente, Paulo testemunhando nos “confins da Terra” (12.25–28.31).

1. Os atos de Estêvão: um diácono carismático

INTRODUÇÃO: A COMUNIDADE PROFÉTICA ESCOLHE SETE DIÁCONOS

ALÉM DE PERSEVERAREM NA DOCTRINA DOS APÓSTOLOS, na comunhão, no partir do pão e nas orações, a comunidade de profetas batizados no Espírito ainda continuava devotada à comunhão (At 2.42). Com o passar do tempo, essa fraternidade dentro da comunidade é quebrada ou interrompida por dois problemas. Primeiro, pela desonestidade de Ananias e Safira em relação ao preço da venda de um terreno (5.1-11). Segundo, ela é rompida algum tempo depois, quando “surge uma reclamação por parte dos helenistas [judeus] contra os [nativos] hebreus, pois suas viúvas estavam sendo esquecidas na distribuição diária de alimentos” (6.1b). A multidão de discípulos resolve essa desavença na distribuição equitativa de comida ao escolher sete homens, “diáconos”,⁴² para supervisionar

⁴² Lucas, é certo, não utiliza efetivamente o equivalente grego da palavra inglesa “diácono”, mas, visto que a função dos sete é “servir as mesas” (διακονεῖν τραπέζαι), “diácono” é um melhor título para essa função do que outros, tais como “o que distribui esmolas” (para esse termo, cf. F. F. Bruce, Peter, Stephen, James e John. *Studies in early non-pauline Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 51 [Publicado no Brasil

essa distribuição. Eles foram nomeados com base em duas qualificações: primeiro deveriam ser homens de ótima reputação, o que, no contexto de “fraternidade”, referia-se especificamente a suas habilidades de administrar o dinheiro que vários discípulos traziam aos apóstolos (2.45; 4.34, 35, 37; 5.1, 2); além disso, deveriam estar cheios do Espírito Santo e de sabedoria (6.3). Essa segunda qualificação – a saber, que estivessem cheios do Espírito Santo – faz deles diáconos carismáticos em vez de apenas bons administradores financeiros. A fim de ilustrar os ministérios desses sete líderes carismáticos, Lucas relata sobre dois deles: Estêvão (6.8-7-60) e Filipe (8.1-40).

ESTÊVÃO: UM DIÁCONO CARISMÁTICO

Estêvão é o primeiro dos líderes carismáticos descrito por Lucas. Ele apresenta seu ministério e vida carismática utilizando uma variedade de termos. Por exemplo, como um dos sete membros escolhidos, Estêvão era “cheio do Espírito Santo e de sabedoria” (At 6.3). Quando Lucas o nomeia como um dos sete que a multidão escolhera, é descrito como um “homem cheio de fé e do Espírito Santo” (v. 5). Depois, Estêvão operava grandes prodígios e sinais entre o povo, pois estava “cheio de graça e poder”

pela Shedd Publicações sob o título “Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos do Cristianismo não paulino, 2005]. Se os sete não devem ser identificados como “diáconos”, eles, então, deverão ser identificados como “servidores de mesas” (embora esse termo tenha a desvantagem de conotar “garçons”, e não “administradores”).

1. Os atos de Estêvão: um diácono carismático

INTRODUÇÃO: A COMUNIDADE PROFÉTICA ESCOLHE SETE DIÁCONOS

ALÉM DE PERSEVERAREM NA DOUTRINA DOS APÓSTOLOS, na comunhão, no partir do pão e nas orações, a comunidade de profetas batizados no Espírito ainda continuava devotada à comunhão (At 2.42). Com o passar do tempo, essa fraternidade dentro da comunidade é quebrada ou interrompida por dois problemas. Primeiro, pela desonestidade de Ananias e Safira em relação ao preço da venda de um terreno (5.1-11). Segundo, ela é rompida algum tempo depois, quando “surge uma reclamação por parte dos helenistas [judeus] contra os [nativos] hebreus, pois suas viúvas estavam sendo esquecidas na distribuição diária de alimentos” (6.1b). A multidão de discípulos resolve essa desavença na distribuição equitativa de comida ao escolher sete homens, “diáconos”,⁴² para supervisionar

⁴² Lucas, é certo, não utiliza efetivamente o equivalente grego da palavra inglesa “diácono”, mas, visto que a função dos sete é “servir as mesas” (διακονεῖν τραπέζαι), “diácono” é um melhor título para essa função do que outros, tais como “o que distribui esmolas” (para esse termo, cf. F. F. Bruce, Peter, Stephen, James e John. *Studies in early non-pauline Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 51 [Publicado no Brasil

essa distribuição. Eles foram nomeados com base em duas qualificações: primeiro deveriam ser homens de ótima reputação, o que, no contexto de “fraternidade”, referia-se especificamente a suas habilidades de administrar o dinheiro que vários discípulos traziam aos apóstolos (2.45; 4.34, 35, 37; 5.1, 2); além disso, deveriam estar cheios do Espírito Santo e de sabedoria (6.3). Essa segunda qualificação – a saber, que estivessem cheios do Espírito Santo – faz deles diáconos carismáticos em vez de apenas bons administradores financeiros. A fim de ilustrar os ministérios desses sete líderes carismáticos, Lucas relata sobre dois deles: Estêvão (6.8-7-60) e Filipe (8.1-40).

ESTÊVÃO: UM DIÁCONO CARISMÁTICO

Estêvão é o primeiro dos líderes carismáticos descrito por Lucas. Ele apresenta seu ministério e vida carismática utilizando uma variedade de termos. Por exemplo, como um dos sete membros escolhidos, Estêvão era “cheio do Espírito Santo e de sabedoria” (At 6.3). Quando Lucas o nomeia como um dos sete que a multidão escolhera, é descrito como um “homem cheio de fé e do Espírito Santo” (v. 5). Depois, Estêvão operava grandes prodígios e sinais entre o povo, pois estava “cheio de graça e poder”

pela Shedd Publicações sob o título “Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos do Cristianismo não paulino, 2005]. Se os sete não devem ser identificados como “diáconos”, eles, então, deverão ser identificados como “servidores de mesas” (embora esse termo tenha a desvantagem de conotar “garçons”, e não “administradores”).

(v. 8). Além disso, Lucas relata como alguns homens da Sinagoga dos Libertos foram “incapazes de lidar com a sabedoria e o espírito com que ele falava” (At 6.10). Finalmente, Lucas narra Estêvão como tendo uma visão do exaltado Senhor Jesus momentos antes de seu martírio, quando estava “cheio do Espírito Santo” (7.55).

A descrição lucana de cinco vias dessa dimensão carismática do ministério e da vida de Estêvão não encontra paralelo em Atos. De fato, a não ser essa descrição de Jesus (Lc 3-4), ninguém mais no Novo Testamento é apresentado com essa concentração de referências ao Espírito Santo. De um lado, então, Lucas entende Estêvão como um representante típico dos ministérios desses sete diáconos; por outro lado, entende que Estêvão é um diácono carismático por excelência, inigualável entre os apóstolos e outros discípulos em sua experiência com o Espírito. Por causa de sua experiência com o Espírito, Estêvão, conforme reportado por Lucas, testemunhou tanto por obras de poder como por palavras inspiradas.⁴³

⁴³ O relato lucano sobre Estêvão é um exemplo típico de como a agenda e/ou teologia dos intérpretes estão desalinhadas com a agenda e/ou teologia lucanas. Em seu breve relato sobre Estêvão, Lucas oferece quatro referências diretas e uma indireta em relação à sua experiência com o Espírito – a maior concentração de referências à experiência pessoal com o Espírito em Lucas-Atos, distintamente do relato lucano sobre a experiência de Jesus com o Espírito. Ainda em seu capítulo “Estêvão e os helenistas” *Peter, Stephen, James and John*, p. 59, F. F. Bruce simplesmente comenta: “Lucas, sob qualquer medida, visualiza todos os sete como homens cheios pelo Espírito, e Estêvão de uma forma maravilhosa (At 6.3,5)”. De forma parecida, Graham Stanton (“Estêvão na perspectiva lucana”. In: E. A. Livingstone (eds.), *Studia Biblica*, 1978. III. “Papers on Paul and other New Testament

OS ATOS DE ESTÊVÃO

A exemplo dos ministérios carismáticos de Jesus, o profeta ungido pelo Espírito, e dos discípulos, os profetas batizados no Espírito, relatados anteriormente por Lucas, os atos desse diácono carismático Estêvão também são de dois tipos complementares: (1) operações de poder (At 6.8-9) e (2) discursos inspirados pelo Espírito. A descrição lucana dos sete diáconos como homens cheios do Espírito Santo e de sabedoria (v. 3) é programática para o ministério de duas vias de Estêvão. Em outras palavras, a descrição “cheio do Espírito Santo” é programática para as ações de poder que Estêvão realizou (v. 8-9), e o termo “cheio de sabedoria” é programático para o testemunho inspirado no Espírito a partir do qual Estêvão estava falando (v. 10). Como seus predecessores e contemporâneos carismáticos, Estêvão era um homem (profeta) poderoso em obras e palavras.

authors”. *JSNTSup*, 3; Sheffield: JSOT Press, 1980, p. 355) faz apenas um comentário sobre a experiência de Estêvão com o Espírito: “Os acusadores de Estêvão se opõem ao Espírito Santo, mas, em nítido contraste, o próprio Estêvão, cheio do Espírito Santo, olha para o céu e vê a glória de Deus e do Senhor Jesus de pé à destra de Deus (v. 55)”. Em nenhum ponto esses intérpretes mostram qualquer consciência de que Lucas retrata Estêvão como um discípulo cujas obras foram empoderadas e cujas palavras, em resposta ao sumo sacerdote, foram inspiradas pelo Espírito Santo. Esse negligenciamento de um tópico tão proeminente na narrativa lucana é deplorável. Os outros líderes, que são os temas deste capítulo, sofrem similarmente nas mãos de muitos intérpretes.

ESTÊVÃO FEZ GRANDES PRODÍGIOS E SINAIS

Como observamos anteriormente, Lucas descreve o ministério carismático de Estêvão como “cheio de graça e poder” (At 6.8a). Isso fornece outra definição de Estêvão como o homem “cheio do Espírito” (6.3), descrito como “cheio de fé e do Espírito Santo” (6.5), descrição em que “fé” provavelmente significa fé que opera de milagres. O resultado de Estêvão ser “cheio de graça e poder” é operar “grandes prodígios e sinais” inespecíficos (v. 8b). Essa descrição tripartida de Estêvão (poder, prodígios e sinais) reflete o testemunho inicial de Pedro sobre Jesus, que fora atestado para os judeus por Deus “com milagres [isto é, obras de poder], prodígios e sinais” (2.22). Similarmente, Lucas também relatou que, após o derramamento do Espírito em poder para o testemunho no dia de Pentecostes, os apóstolos realizaram muitos prodígios e sinais (2.43). Além disso, próximo do final de sua narrativa sobre as ações da comunidade de profetas, Lucas relatou que pelas mãos dos apóstolos, muitos prodígios e sinais estavam ocorrendo entre o povo (5.12). Podem ser tiradas duas conclusões significativas do relato lucano sobre o ministério carismático de Estêvão a partir de seus relatos iniciais sobre Jesus e os apóstolos: (1) como a descrição tripartida envolvendo poder, prodígios e sinais relata milagres de cura para os atos de Jesus e dos apóstolos, então ela deve relatar milagres não identificados de cura para os atos de Estêvão; (2) o relato lucano sobre Estêvão (e, a seguir, de Filipe) mostra que essas operações de poder,

prodígios e sinais não são exclusividade dos apóstolos, mas sim realizados também por outros discípulos.

Lucas descreve esses milagres de poder de cura com Estêvão feitos como “grandes (μεγάλα) prodígios e sinais. Em outras palavras, em uma época em que era normal que “muitos” prodígios e sinais fossem realizados pelos apóstolos (At 2.43; 5.12), os milagres de cura de Estêvão se destacavam como “espantosos” ou muito notáveis. Além disso, os prodígios e sinais realizados por ele eram múltiplos, e não apenas um ou dois. Em outras palavras, embora Lucas não relate exemplos, eles eram tão característicos ou típicos de seu ministério como o eram dos atos dos apóstolos. Consequentemente, como os profetas carismáticos que o precederam, a saber, Jesus (At 2.22) e os apóstolos (At 2.43), Estêvão testemunhou com obras no poder do Espírito.

O TESTEMUNHO DE ESTÊVÃO COM SABEDORIA DO ESPÍRITO

Em complemento ao testemunho de Estêvão com obras de poder pelo Espírito, ele também testemunhou com palavras inspiradas por este. A multidão de discípulos em Jerusalém o escolheu como um dos sete [diáconos], pois ele era “cheio do Espírito e de sabedoria” (At 6.3). Além disso, aqueles homens da Sinagoga dos Libertos a quem Estêvão testemunhara “não podiam resistir à sabedoria e ao espírito com que ele falava” (6.10). A experiência de

Estêvão com esses homens da sinagoga cumpre diretamente uma promessa anterior de Jesus aos discípulos, isto é, “Eu vos darei boca e sabedoria a que não poderão resistir, nem contradizer todos quantos se vos opuserem” (Lc 21.15).

No contexto da narrativa lucana da defesa de Estêvão perante o Sinédrio (At 7.2-15), cuja importância é indicada pelo fato de ser o mais longo discurso em Atos, é de ser um discurso de sabedoria. No entanto, uma vez que a sabedoria que Jesus concederia para defender os discípulos quando eles fossem levados a julgamento está ligada à concessão do Espírito (Lc 12.13; At 6.10), esse discurso de sabedoria deverá também ser classificado como um discurso pneumatológico. Isto é, igualmente como a defesa de Pedro diante desse mesmo Sinédrio (At 4.8-12) é um discurso profético inspirado pelo Espírito. Lucas enfatiza o caráter sobrenatural inspirado no Espírito da defesa de Estêvão perante o Sinédrio por sua típica estratégia de inclusão. Essa defesa é prefaciada pela descrição dupla de Estêvão como “cheio do Espírito e de sabedoria” (6.3) e como “cheio de fé e do Espírito Santo” (6.5). Conclui-se pelo relato que Estêvão estava “cheio do Espírito Santo” (7.55). Claramente, a defesa apresentada perante o Sinédrio é totalmente inspirada pelo Espírito Santo e, portanto, uma denúncia profética dos líderes da nação israelita.

Conforme citado por Lucas, quando Estêvão faz sua defesa diante do Sinédrio, ele está ciente de seu papel de profeta inspirado no Espírito Santo. Ao acusar os membros do Conselho de “resistirem invariavelmente ao

Espírito Santo”, ele agora os está acusando de resistirem à sua própria defesa cheia do Espírito (ele está “cheio do Espírito Santo”, At 7.55) do mesmo modo, por exemplo, que anteriormente tinham resistido à defesa de Pedro, também cheia do Espírito (At 4.8-22). Essa resistência obstinada ao Espírito Santo continua e atinge seu clímax na história corrente de seus pais, que perseguiram os profetas (At 7.52a). Em outras palavras, de acordo com Estêvão, “seus pais mataram os profetas que anunciavam a vinda do Justo, do qual vós agora vos tornastes traidores e assassinos” (At 7.52b). O Sinédrio reconhece plenamente as implicações das acusações de Estêvão e, tal como Jesus morrera em Jerusalém como um profeta rejeitado, embora fosse poderoso em obras e palavras (Lc 13.33-35; 24.19, 20), Estêvão também morrerá em Jerusalém como um profeta rejeitado, embora também fosse poderoso em palavras e obras (At 6.8,10). Como Jesus, antes dele, sofreria injustamente pela acusação de falso profeta (Dt 18.20).⁴⁴

⁴⁴ Mais adiante abordo paralelos entre Jesus e Estêvão.

2. Os atos de Filipe: um diácono carismático

INTRODUÇÃO

EM SUA NARRATIVA SOBRE OS ATOS DESSES SEIS profetas carismáticos, Lucas, como temos observado, relata-os em três pares. Filipe é o segundo dos diáconos carismáticos cujo ministério o autor descreve. Estêvão tem um ministério profético em Jerusalém; Filipe tem o seu em Samaria e, a exemplo do primeiro, é inicialmente introduzido na narrativa como um dos sete homens que foram encarregados de servir diariamente comida às viúvas necessitadas da igreja em Jerusalém. Portanto, ele também é um homem “cheio do Espírito Santo, de sabedoria e de boa reputação” (At 6.3). Assim, ele não é apenas um bom administrador, mas também um diácono carismático. Posteriormente, Lucas informará a seus leitores que, além de sua função como diácono, também faz o trabalho de evangelização (At 21.8).

FILIFE: UM DIÁCONO CARISMÁTICO

Lucas retrata a experiência de Filipe com o Espírito Santo em três textos. Primeiro, junto a Estêvão e aos outros

cinco, ele está “cheio do Espírito Santo e de sabedoria” (At 6.3). Como tal, realizava sinais e grandes milagres, como é o caso de expulsar demônios e curar enfermos (At 8.6, 7, 13), além de anunciar as boas novas sobre o Reino de Deus (8.12). Desse modo, como Jesus, os apóstolos e Estêvão, também era um homem poderoso em palavras e obras. Segundo, o Espírito o direcionou para subir num carro e acompanhar a carruagem da corte oficial etíope que estava retornando para a Etiópia após adorações em Jerusalém (At 8.29). Terceiro, após ter batizado essa corte oficial etíope, “o Espírito do Senhor arrebatou a Filipe” milagrosamente (At 8.39; cf. 1Rs 18.12; Ez 3.12, 14), transportando-o para Azoto. A experiência tripla com o Espírito – (1) estando “cheio do Espírito Santo”, resultando em um testemunho empoderado pelo Espírito por obras e palavras, (2) experimentando a liderança do Espírito Santo e (3) sendo milagrosamente transportado pelo Espírito de um local para outro – faz dele mais que somente um diácono carismático. Essas experiências com o Espírito fazem dele um profeta. A propósito, ele não é apenas um profeta em si, mas também suas quatro filhas solteiras posteriormente serão profetisas (At 21.9).

OS ATOS DE FILIPE EM SAMARIA (AT 8.4-13)

Lucas introduz sua narrativa sobre Filipe relatando que, após a morte de Estêvão, “levanta-se grande perseguição contra a igreja em Jerusalém” (At 8.2a) e, como resultado,

todos os discípulos foram “dispersos pelas regiões da Judeia e Samaria” (8.2b). Além disso, Lucas relata que “os que foram dispersos iam por toda a parte pregando a palavra” (8.4). Como um daqueles que tinham sido dispersos, “Filipe, descendo à cidade de Samaria, anunciava-lhes a Cristo” (8.5). Assim como os ministérios de Jesus (2.22), dos apóstolos (2.43; 5.12) e de Estêvão (6.8) foram atestados por prodígios e sinais, o testemunho de que Jesus era o Cristo, ou Messias, também era atestado por sinais (8.6), isto é, a expulsão de espíritos imundos e a cura de muitos paralíticos e coxos (8.7). No contexto da descrição lucana de Simão, o mágico, Lucas identifica esses sinais como “grandes milagres” ou grandes obras de poder (At 8.13). Este padrão bipartido dos sinais de Filipe – a expulsão de demônios e a cura de enfermos – reflete o padrão do próprio ministério profético de Jesus ungido pelo Espírito, quando ele começa seu ministério “no poder do Espírito Santo” (Lc 4.14) e, na sequência, expulsa demônios (Lc 4.33-37) e cura os enfermos (Lc 4.38, 39). Embora Jesus seja o Cristo, ou Messias, e Filipe seja um dos sete, este pode ministrar com o mesmo poder de Jesus, o Messias que ele proclama, pois ambos estão “cheios do Espírito Santo” (Lc 4.1; At 6.3). O resultado desse testemunho por obras de poder foi que “houve muita alegria naquela cidade” (At 8.8); “eles deram crédito [...] [e] iam sendo batizados” (At 8.12); e “Samaria recebera a Palavra de Deus” (8.14).

O TESTEMUNHO DE FILIPE A UM OFICIAL ETÍOPE (8.26-40)

Após ter testemunhado em Samaria executando sinais, ou operações de poder (v. 4-25), o Senhor o direcionou para testemunhar por palavras de poder (v. 26-40). Anteriormente, o Senhor havia direcionado Filipe para Samaria de forma providencial, em razão da perseguição contra a igreja em Jerusalém (v. 1-4). Neste momento, o Senhor guia Filipe diretamente. Lucas relata como um “anjo do Senhor fala com Filipe, dizendo: ‘Dispõe-te e vai para o lado do Sul...’ (v. 26) e, além disso, diz: “Aproxima-te desse carro e acompanha-o” (v. 29). Tendo obedecido a essa ordem do Espírito, Filipe apresenta a um oficial etíope uma passagem de Isaías: “começando por esta passagem da Escritura, anunciou-lhe a Jesus” (v. 35). O eunuco da corte etíope acredita no testemunho de Filipe sobre Jesus e é batizado (At 8.38). Lucas, então, relata: “Quando saíram da água, o Espírito do Senhor arrebatou a Filipe, não o vendo mais o eunuco; e este foi seguindo o seu caminho, cheio de júbilo” (v. 39). O testemunho de Filipe a este oficial da corte etíope foi efetivo, pois, como o testemunho de Estêvão em Jerusalém, fora inspirado pelo Espírito. Isso é confirmado por duas observações. Primeira, assim como Estêvão, Filipe não é apenas cheio do Espírito Santo, mas também de “sabedoria”, que vinha do Espírito (At 6.3); segunda, o testemunho de Filipe ao etíope é introduzido e concluído por referências ao Espírito Santo, na estratégica narrativa de inclusão (v.

29, 39). Consequentemente, o relato lucano sobre o ministério duplo de Filipe, primeiro em Samaria e, depois, evangelizando o oficial da corte etíope, mostra que, de um lado, ele testemunhara por operações empoderadas pelo Espírito e, por outro, testemunhara através de palavras de sabedoria inspiradas pelo mesmo Espírito. Em resumo, Filipe é outro exemplo dos muitos discípulos que eram profetas poderosos em palavras e obras.

3. Os atos de Barnabé: um profeta carismático

INTRODUÇÃO

A EXEMPLO DOS APÓSTOLOS E DOS MUITOS OUTROS membros da comunidade carismática, Estêvão e Filipe eram profetas. Lucas, no entanto, não os identificara como tal. Essa identificação deve ser inferida de seu relato sobre suas experiências com o Espírito e de seu relato sobre seus testemunhos bipartidos – por ações empoderadas pelo Espírito e por palavras inspiradas pelo mesmo Espírito. Contrastando com seus relatos sobre Estêvão e Filipe, Lucas explicitamente identifica Barnabé, o terceiro líder carismático sobre quem ele reporta, como um profeta carismático (At 13.1).

Barnabé é introduzido por Lucas em sua narrativa sobre as ações da comunidade profética como um exemplo positivo de “comunhão” (4.34-37), ao contrário de Ananias e Safira, que eram exemplos negativos (5.1-11). Quando Lucas introduz Barnabé, identifica-o como “José, um levita, natural de Chipre, que também era chamado de Barnabé” (At 4.36). Lucas informa a seus leitores que Barnabé, ao ser traduzido para o grego, significa “Filho da Consolação” (υἱός παρακλήσεω). Uma vez que Lucas posteriormente relata que Barnabé faz o trabalho exortativo característico

dos profetas (At 11.23, παρακαλεῖν; cf. 14.22; 15.32), e visto que identifica Barnabé como um profeta (13.1), o nome “Filho da Consolação” pode, portanto, ser traduzido como “Filho da Profecia”.⁴⁵ Barnabé reaparece em narrativas que abrangem um período de tempo de cerca de 15 anos: primeiro, defendendo o recém-convertido Saulo (9.26-30); segundo, como o representante da igreja de Jerusalém em Antioquia (11.22-30); terceiro, como um dos cinco profetas e mestres na Igreja de Antioquia (13.1-3); e quarto, como o companheiro de Paulo em sua primeira viagem missionária (13.4-15.35). Finalmente, Barnabé desaparece da narrativa lucana quando ele e Paulo têm uma forte desavença sobre levar ou não João (chamado Marcos) com eles em sua segunda viagem missionária (15.36-41). Por causa dessa desavença, “Barnabé leva Marcos com ele, e navega rumo a Chipre” (15.39b).

BARNABÉ: UM PROFETA CARISMÁTICO

Lucas relata diversas dimensões do ministério de Barnabé como um profeta carismático. Por exemplo, narra que, como Estêvão (At 6.5), Barnabé estava “cheio do Espírito Santo e de fé” (11.24). Além disso, a exemplo dos apóstolos como profetas, ele também tinha um ministério de ensino (11.26; cf. 2.42). E mais, junto a Simeão, Lúcio, Manaém e Saulo, Barnabé era um dos “profetas e mestres”

⁴⁵ EARLE, E.; ELLIS. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 131.

na Igreja de Antioquia. Além disso, com alguns outros discípulos, estava “continuamente transbordando de alegria e do Espírito Santo” (13.52). Finalmente, como todos os profetas carismáticos que o precederam, Barnabé, em companhia de Paulo, era um profeta poderoso em obras e palavras. Assim, na Antioquia da Psídia, ele discursou com ousadia (At 13.46; cf. 4.13, 31) e, em Icônio, fez sinais e prodígios (At 14.3; cf. 2.43; 5.12; 6.8; 8.6, 13). Claramente, ele também testemunhou por ações empo-deradas e por palavras inspiradas pelo Espírito.

4. Os atos de Ágabo: um profeta carismático

LUCAS INTRODUZ ÁGABO EM SUA NARRATIVA QUANDO está relatando o ministério de Barnabé em Antioquia (At 11.22-30). Ele conta que, após “Barnabé ter trazido Saulo de Tarso para Antioquia, alguns profetas se deslocaram de Jerusalém para essa localidade” (11.27). Um desses profetas de Jerusalém se chamava Ágabo (11.28a). Lucas registra como ele “dava a entender pelo Espírito que estava para vir grande fome por todo o mundo” (11.28b). O resultado prático dessa profecia foi que os discípulos em Antioquia resolveram enviar ao encargo de Barnabé e Saulo uma doação aos presbíteros em Jerusalém para o alívio da fome (11.29, 30).

Nesse ponto, um pouco antes da primeira viagem missionária, Ágabo desaparece da narrativa até o instante em que Lucas descreve a viagem final de Paulo para Jerusalém no término de sua terceira viagem missionária. Quando Paulo chega a Tiro, os discípulos de lá, “movidos pelo Espírito, recomendavam a ele que não fosse para Jerusalém” (21.4). Quando chega a Cesareia, Lucas adiciona: “Desceu da Judeia certo profeta chamado Ágabo” (21.10) que, “e, vindo ter conosco, tomando o cinto de Paulo, ligando com ele os próprios pés e mãos,”

(21.11a) e declara: “Assim os judeus em Jerusalém farão ao dono deste cinto, e o entregarão nas mãos dos gentios” (21.11b). Em cada uma de suas duas aparições na narrativa lucana, Ágabo se qualifica como um profeta, pois ele fala palavras inspiradas pelo Espírito.

5. Os atos de Pedro: um apóstolo carismático

INTRODUÇÃO

PEDRO É PROEMINENTE TANTO NOS EVANGELHOS como em Atos. Ele foi um dos primeiros discípulos (Lc 5.1-11) e, com Tiago e João, participava do círculo íntimo dos seguidores de Jesus (Lc 8.51). Pedro era espiritualmente perceptivo e foi o primeiro discípulo a reconhecer que Jesus era o Messias (Lc 9.20). Quando estava no Monte da Transfiguração, falava sem saber o que estava dizendo (Lc 9.33). Apesar de suas ótimas qualidades, ele negaria Jesus três vezes (Lc 22.34, 54-62). O Pedro de Atos é diferente daquele dos evangelhos pelo fato de suas óbvias fraquezas não serem mais evidentes. A base primária para a mudança entre o Pedro dos evangelhos e o de Atos é o seu recebimento do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

À medida que a narrativa lucana dos atos dos seis profetas carismáticos se desenvolve, a perspectiva programática para a disseminação geográfica dos testemunhos empoderados pelo Espírito continua a ser cumprida. Estêvão deu o seu testemunho empoderado pelo Espírito em Jerusalém, enquanto Filipe o seu em Samaria, ao passo que Pedro deu seu testemunho na Judeia (At 9.32-10.48).

PEDRO: UM APÓSTOLO CARISMÁTICO

Na discussão anterior sobre a origem da comunidade profética (At 1.6-2.41) e de suas ações (2.42-6.7), examinamos o ministério de Pedro como um apóstolo carismático. Neste ponto, portanto, será preciso apenas recapitular brevemente o que já tem sido discutido. A experiência de Pedro com o Espírito começou no Pentecostes quando ele, junto a seus companheiros discípulos, foi “cheio com o Espírito Santo e começou a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem” (2.4). A fórmula “cheio com o Espírito Santo” e a profecia de Joel cumprida por essa experiência indicam que Pedro recebeu o dom de profecia. Esse derramamento do Espírito de profecia sobre Pedro e seus companheiros indica que, de um lado, ele testemunhará sobre Jesus por obras empoderadas pelo Espírito e, de outro, testemunhará por palavras inspiradas pelo mesmo Espírito. De fato, tudo o que Lucas relata sobre Pedro – de seu recebimento do Espírito no dia de Pentecostes até ele desaparecer de sua narrativa após o Concílio de Jerusalém – é consistente com essa identificação do apóstolo Pedro como um profeta poderoso em palavras e obras.

OS ATOS DE PEDRO

Lucas retrata o Pedro de Atos como um apóstolo e profeta carismático do primeiro até o último momento. Ele não

apenas pregava seu ministério como um apóstolo e profeta carismático em Jerusalém (At 2.14-41), mas também em Samaria (8.14-25) e na Judeia Ocidental (9.32-10.48).

OS ATOS DE PEDRO EM JERUSALÉM (2.14-6.7)

O relato lucano sobre a origem da comunidade profética (At 1.6-2.41) e também de seus atos (2.42-6.7), em contraste com seu relato sobre os seis profetas carismáticos (6.8-28.31), foca o ministério dos discípulos como uma comunidade. No entanto, apesar da ênfase de Lucas nos discípulos como uma comunidade, Pedro é o discípulo dominante nessas duas narrativas. Como vimos, ele testemunhou por palavras inspiradas pelo Espírito. Por exemplo, tanto seu discurso no Pentecostes (2.14-39) quanto sua defesa perante o Sinédrio (4.8-12) são discursos pneumatológicos, isto é, discursos proféticos inspirados pelo Espírito. Por analogia com esses dois discursos pneumatológicos, tanto seu testemunho após a cura do coxo (3.12-26) quanto sua segunda defesa perante o Sinédrio (5.29-32) também são discursos proféticos inspirados pelo Espírito (note especialmente o texto descrito em At 5.32).

Não somente Pedro testemunha em Jerusalém por palavras inspiradas pelo Espírito, mas também testemunha em Jerusalém por ações empoderadas por esse Espírito. Por exemplo, ele foi um dos apóstolos por intermédio de quem muitos sinais e prodígios estavam ocorrendo após o derramamento do Espírito Santo no Pentecostes (2.43).

A cura do coxo foi um exemplo notável desses primeiros prodígios e sinais (3.1-10). Prodígios e sinais continuaram a caracterizar o testemunho empoderado pelo Espírito dos apóstolos (4.29-33; 5.12). O notável poder da sombra de Pedro para curar os doentes que repousavam nos estrados e leitos pelas ruas de Jerusalém é outro exemplo marcante do testemunho dos apóstolos por ações empoderadas pelo Espírito nessa cidade.

OS ATOS DE PEDRO EM SAMARIA (8.14-25)

Por causa da perseguição que irrompeu contra os discípulos em Jerusalém após a morte de Estêvão (v. 1-14), Filipe, um dos sete diáconos carismáticos, desceu para Samaria. Lá, como vimos, ele testemunhou sobre Jesus tanto por obras quanto por palavras empoderadas pelo Espírito. O resultado desse testemunho foi que muitos acreditaram e foram batizados (v. 12). Quando os apóstolos em Jerusalém souberam do sucesso de Filipe, enviaram Pedro e João para Samaria (v. 14-15). Pedro tinha um ministério tríplice nessa localidade. Primeiro, com João, oravam para que esses crentes samaritanos recebessem o Espírito Santo (At 8.15-17; cf. Lc 11.13). Essas orações foram respondidas quando Simão, o mágico, teve a confirmação de sua resposta (At 8.18, 19). Segundo, Pedro praguejou contra esse mesmo Simão, pois ele tinha pensado que poderia obter o dom divino com dinheiro (8.20). Terceiro, Pedro (e João) evangelizaram

muitas aldeias samaritanas enquanto regressavam para Jerusalém. Esse relato do ministério tríplice de Pedro em Samaria tem apenas uma referência ao Espírito Santo, ou seja, o Espírito era concedido pela imposição de mãos de Pedro. Essa única referência, no entanto, é um lembrete de Lucas a seus leitores de que Pedro continua a ministrar como um apóstolo e profeta carismático.

OS ATOS DE PEDRO NA JUDEIA (9.32-10.48)

Em seu primeiro livro, Lucas relata como Jesus teve um ministério itinerante, não somente pela Galileia e Judeia, mas também nos territórios gentios de Sidon e Decápolis. Como Jesus, Pedro também desenvolvia um ministério similar. De fato, ele é o primeiro dos discípulos relatados por Lucas a ter um ministério assim (9.32). Durante seu testemunho, Pedro vai para Lida (9.32), Jope (9.36) e Cesareia (10.1, 24) antes de retornar para Jerusalém (11.2). Em suas caminhadas pela Judeia Ocidental, Pedro testemunha por obras empoderadas e através de palavras inspiradas pelo Espírito.

Lucas relata que Pedro fez sinais e prodígios na Judeia Ocidental da mesma forma que em Jerusalém. Por exemplo, em Lida, ele curou um coxo (At 9.32-35) da mesma forma que curou um coxo na Porta Formosa em Jerusalém (At 3.1-10). Como resultado desses atos de poder, muitos habitantes de Lida e Saroná converteram-se ao Senhor (9.35). Além disso, em Jope, Pedro ressuscitou

uma discípula de nome Tabita, ou Dorcas (9.40), um ato poderoso associado unicamente a profetas carismáticos como Elias, Eliseu (1Rs 17.17-24; 2Rs 4.29-37) e Jesus (Lc 7.14-16). Como fruto desse milagre poderoso, muitos em Jope começaram a crer no Senhor (9.42).

Lucas ainda relata o testemunho de Pedro para Cornélio e sua família em Cesareia. Ele, no entanto, não inicia tal testemunho com as palavras da fórmula “cheio com o Espírito Santo” que introduz um discurso pneumático, ou um discurso profético inspirado pelo Espírito. Todavia, isso está implícito. De um lado, Pedro é impelido a ir até essa família de gentios pela combinação de uma visão preparatória (10.9-16) – que, tanto no Antigo como no Novo Testamento, é um meio de revelação profética (Nm 12.6; At 2.17) – e de instrução direta do Espírito (At 10.19,20). Por outro lado, o derramamento do Espírito que complementa o testemunho de Pedro (At 10.44-48) é o mesmo batismo com o Espírito que Pedro e outros discípulos tiveram no dia de Pentecostes (At 11.15-17). À luz da ênfase geral de Lucas nas palavras de testemunho inspiradas pelo Espírito ao longo de sua narrativa como um todo e, nessa narrativa, levando em conta tanto a direção quanto o dom do Espírito, é inconcebível que Pedro tenha testemunhado a Cornélio por qualquer coisa menos que palavras inspiradas pelo Espírito.

Conforme Lucas reportara, o ministério itinerante de Pedro pela Judeia Ocidental como apóstolo e profeta refletia o ministério itinerante de Jesus. Seu ministério era similar ao de Cristo pelo fato de que ele curava os coxos,

ressuscitava os mortos e tinha um ministério itinerante que incluía os gentios. Além disso, Lucas menciona como Pedro pessoalmente cumpriu o esboço programático de testemunhos citado no início de Atos (1.8). Em termos geográficos, ele ministrou em Jerusalém, depois em Samaria e, finalmente, na Judeia. Em termos raciais, pregava tanto para judeus quanto para samaritanos, e sua visita a Cornélio estabelece o precedente para pregar aos gentios. Em outras palavras, Pedro era um profeta poderoso em palavras e obras em Jerusalém, em Samaria e na Judeia; isto é, poderoso em palavras e obras aos judeus, samaritanos e gentios. Sob a luz desse registro, não é de surpreender que Pedro é tão proeminente no relato lucano: a) da origem da comunidade profética (At 1.12-2.41), b) de suas ações (At 2.42-6.7) e c) das ações dos seis profetas carismáticos (At 6.8–28.31). Não causa nenhuma surpresa ainda que a experiência de Pedro com o Espírito Santo e seu ministério profético forneçam o padrão segundo o qual Lucas mede a experiência de Paulo com o Espírito e seu ministério profético. De fato, tanto quanto, ou ainda mais que Paulo, Pedro é o grande herói da comunidade profética atuante.

Para resumir, minha pesquisa da narrativa lucana sobre as ações desses cinco profetas carismáticos (At 6.8–12.24) tem solidamente mostrado que seus ministérios consistem de ações empoderadas e de palavras inspiradas pelo Espírito. Lucas não oferece nenhuma outra imagem nessa narrativa – ou anteriormente em Atos, ou em seu primeiro relato sobre Jesus como um profeta poderoso em palavras e obras (Lc 24.19). Não nos limitando apenas a esse

dado, mas enfatizando-o aqui, esses profetas carismáticos representam e ilustram paradigmaticamente a realidade do ministério profético de todos os crentes. Assim, na narrativa lucana por exemplo, Estêvão e Filipe não são os únicos diáconos carismáticos – os outros cinco também são (At 6.3). Similarmente, Barnabé e Ágabo não são os únicos profetas, visto que cada um deles representa um grupo de profetas (At 11.27; 13.1). Finalmente, Pedro não é o único apóstolo carismático; os outros 11 também são, funcionalmente, apóstolos carismáticos. Contudo, começando com o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes, todos os discípulos são profetas carismáticos (At 2.4; 4.31). Isso é igualmente verdadeiro no caso dos crentes samaritanos e dos gentios convertidos (At 8.15-17; 10.44-48), e também dos discípulos em Jerusalém. Desse modo, os discípulos geralmente exemplificam o ministério profético de todos os crentes. Conforme mostrado também por Lucas, seus líderes, representados em sua narrativa por Estêvão, Filipe, Barnabé, Ágabo e Pedro, não poderiam ter menor importância. Agora, resta a Lucas mostrar que o convertido Saulo de Tarso, assim como Pedro e todos os outros antes dele, também é um profeta carismático (At 12.25–28.31).

PARALELOS ENTRE JESUS E ESTÊVÃO

Lucas retratou Estêvão – do primeiro até o último momento – como um diácono carismático e profeta por excelência, “cheio do Espírito Santo” (At 6.3; 7.55). Além

disso, Estêvão é uma figura similar a Cristo, única no Novo Testamento. O quadro a seguir ilustra os pontos de correspondência surpreendentes entre esses dois homens do Espírito:

Jesus (Lucas)	Estêvão (Atos)
Cheio do Espírito Santo (4.1)	Cheio do Espírito Santo (6.3; 6.5; 7.55)
Ele continua aumentando em sabedoria (2.52)	Cheio de sabedoria (6.3, 10)
Jesus retornou para a Galileia no poder do Espírito (4.14)	Cheio de graça e poder (6.8)
Milagres, prodígios e sinais feitos por Deus por intermédio dele (At 2.22)	Fez grandes prodígios e sinais (6.8)
Acusado de blasfêmia (5.21)	Acusado de blasfêmia (6.11)
Rejeitado por anciãos, sacerdotes e escribas (9.22; 22.66)	Oposição de escribas e anciãos (6.12); falsos testemunhos contra ele (6.13)
Discursa contra Jerusalém e o Templo (19.41-46; 21.6)	Discursa contra o Templo (6.13; 7.46-50)
Sua face torna-se diferente e, suas roupas, brancas e reluzentes (9.29)	Tinha a face (branca e radiante) de um anjo (6.15; cf. Lc 24.4)
Rejeitado como os profetas (4.24-30)	Rejeitado como os profetas (7.51-53)

Julgamento: refere-se ao Filho do Homem (22.69)	Julgamento: refere-se ao Filho do Homem (7.56)
Crucificado, clama em voz alta: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” (23.46a)	Agonizante, ora: “Senhor Jesus, recebas o meu espírito” (7.59)
Crucificado, ora: “Pai, perdoai-os; eles não sabem o que fazem” (23.34)	Agonizante, ora: “Senhor, livrai-os desse pecado” (7.60a)
Crucificado, dá seu último suspiro (23.46a)	Martirizado: ele adormeceu (7.60b)

Esses paralelos entre Jesus, o Cristo carismático, e Estêvão, o diácono carismático, são como os paralelos anteriores entre Elias e Eliseu, que pregaram seus ministérios aos gentios, multiplicaram alimentos, ressuscitaram mortos, dividiram o Jordão etc.; contudo, são mais ampliados e, se possível, oriundos de uma ordem superior. O significado completo desses paralelos entre Jesus e Estêvão deve permanecer para sempre inviolavelmente guardado na mente de Lucas. O leitor, no entanto, poderá inferir que seus significados referem-se às suas posições únicas no desdobramento da história da salvação. É através do ministério e da morte de Jesus como o profeta rejeitado que vem a provisão da salvação; é através do ministério e da morte de Estêvão como um profeta rejeitado que o Cristianismo começa seu decisivo rompimento com o Judaísmo, e a salvação começa a ser levada aos samaritanos e, finalmente, aos gentios.

Capítulo 6

OS ATOS DE PAULO: UM PROFETA
CARISMÁTICO (AT 12.25–28.31)

NA SEÇÃO FINAL DE SEU LIVRO *Os Atos dos Apóstolos*, Lucas discute seis profetas carismáticos em pares: dois diáconos carismáticos (Estêvão e Filipe), dois profetas carismáticos (Barnabé e Ágabo) e dois apóstolos carismáticos (Pedro e Paulo). Com base nessa narrativa estratégica, Paulo deveria dividir o protagonismo do capítulo 5 com Pedro. Os relatos sobre Paulo, no entanto, por abrangerem aproximadamente 15 anos de atividade, e estenderem-se dos capítulos 13 a 28, exigem um capítulo em separado.

Lucas introduz Paulo em sua narrativa do apedrejamento de Estêvão. Nesse episódio, as testemunhas do apedrejamento “deixaram suas vestes aos pés de um jovem chamado Saulo” (At 7.58). Embora Lucas inicialmente introduza Paulo/Saulo como participante da execução de Estêvão, acusado de ser um falso profeta, posteriormente ele relata algumas informações biográficas sobre ele. Paulo nasceu em Tarso da Cilícia, mas foi criado em Jerusalém, provavelmente por sua irmã (At 22.3, 16). Na condição de filho de fariseus, foi educado como tal pelo grande

Rabino Gamaliel (At 22.3; 23.6). Ele também era, de certa forma inesperada, um cidadão romano por direito de nascimento (At 16.37; 22.25-28).

Embora tenha sido educado por Gamaliel, Saulo, o aluno, apresentava um temperamento diferente de seu mestre. Anteriormente, quando os apóstolos estavam sendo julgados perante o Sinédrio, Gamaliel havia aconselhado para que essa corte adotasse uma política de “soltura [da prisão]” (At 5.34-40), mas a execução de Estêvão projeta a atuação de Paulo: de um simples espectador a um perseguidor zeloso. Lucas relata que “Saulo começou assolando a igreja (At 8.3a) como um lobo selvagem no meio de um rebanho de cordeiros. Ele fez isso “entrando pelas casas; e, arrastando homens e mulheres, encerrava-os no cárcere” (At 8.3b). Seu ímpeto aparentemente não foi aplacado por sua perseguição à igreja em Jerusalém e, em seguida, foi ter com o sumo sacerdote, de modo a obter permissão para perseguir os discípulos de Jesus em Damasco (At 9.1-2). Nesse ponto, nenhum leitor novato da narrativa lucana poderia antecipar o relato posterior de Lucas a respeito de esse mesmo perseguidor zeloso da Igreja se tornar um igualmente zeloso profeta cheio pelo Espírito, cruzando oceanos e fronteiras a fim de pregar aos judeus das sinagogas da diáspora que Jesus é o cumprimento de sua história redentora (At 13.15-41), dizer aos gentios sobre a graça divina que lhes era enviada através da Criação (At 14.15-18) e, aos gregos civilizados, que o Deus desconhecido lhes enviara um homem que julgaria o mundo com justiça (At 17.16-31).

Saulo experimenta essa conversão – de um zeloso perseguidor a um zeloso profeta cheio pelo Espírito – em sua rota para Damasco, quando visava prender discípulos de Jesus e extraditá-los de volta a Jerusalém para serem encarcerados e judicialmente assassinados. A mais dramática reviravolta da Igreja Primitiva é influenciada por uma cristofania.⁴⁶ “Subitamente”, Lucas relata, “uma luz do céu brilhou ao seu redor [...] e [ele], caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saulo, Saulo, por que me persegues?’” (At 9.3b-4). Como símbolo de sua grande cegueira espiritual, a luz vinda do céu o ofuscou, e seus companheiros guiaram-no para Damasco (At 9.8). Mas a luz espiritual que penetrara sua consciência religiosa logo resultou numa visão física e, ao cabo de dias da chegada em Damasco, ele começou proclamando nas sinagogas judaicas a mensagem de Jesus como Filho de Deus e Cristo (At 9.20,22).

No curto espaço de tempo entre sua chegada em Damasco e sua pregação nas sinagogas, ele conseguira assentar as bases essenciais de seu ministério. Nessa época, o Senhor Jesus estava preparando um discípulo, Ananias, para que procurasse Saulo e pregasse a ele. O Senhor informa a este discípulo: “[Saulo] levará meu nome diante dos gentios, dos reis e dos filhos de Israel” (At 9.15). Isso é programático para o ministério de Paulo (At 13–28). Além disso, quando Ananias encontra Saulo, anuncia: “O Senhor Jesus [...] me enviou de modo que recuperes a vista

⁴⁶ É um termo teológico usado para designar as aparições de Cristo antes da encarnação, sendo, de certo modo, uma manifestação divina.

e fiques cheio do Espírito Santo” (At 9.17b). Assim, da mesma forma que os discípulos começam seus ministérios após serem primeiro comissionados pelo Senhor (At 1.8) e, depois, “cheios com o Espírito Santo” (At 24), Saulo também começa seu ministério tendo sido comissionados pelo Senhor (9.15) e, depois, cheio do Espírito Santo (At 9.17). Em outras palavras, Saulo começa seu ministério em Damasco como um profeta cheio com o Espírito da mesma forma que os discípulos tinham anteriormente começado seus ministérios em Jerusalém empoderados pelo Espírito de profecia.

1. Paulo: um apóstolo carismático

COMO TEM FEITO COM TANTA FREQUÊNCIA, COMEÇANDO com sua narrativa sobre as ações de Jesus como o profeta escatológico ungido pelo Espírito, Lucas novamente emprega a estratégia narrativa de inclusão para retratar que Paulo é um profeta carismático, do primeiro até o último momento. Acabamos de observar que, através da intervenção de Ananias, Saulo é cheio com o Espírito Santo no início de seu ministério para levar o nome de Jesus diante de gentios, reis e israelitas (At 9.15-17). Sua experiência de ser cheio com o Espírito de profecia é programática para todo o seu ministério. De fato, o Espírito Santo é a presença de Deus empoderando o ministério de Paulo como um profeta carismático aos judeus e gentios e a seus respectivos líderes.

Ao longo de todo seu ministério, Paulo, o profeta, tem uma ampla variedade de experiências com o Espírito Santo, que se inicia com seu enchimento inaugural em Damasco (At 9.17). A exemplo da experiência anterior de João Batista – de ser cheio com o Espírito para ser um profeta (Lc 1.15, 76; 20.6) –, Paulo é cheio com o Espírito para um mesmo propósito (At 9.17; 13.1). Para ilustrar que a experiência de Paulo com o Espírito é profética, Lucas relata dois exemplos subsequentes. O primeiro desses exemplos ocorre em Pafos, na Ilha de Chipre. Aqui,

Paulo, um verdadeiro profeta (At 13.1) cheio com o Espírito Santo, praguejou contra Barjesus/Elimas, um falso profeta judeu (At 13.6-11). O segundo exemplo ocorre em Icônio, quando Paulo e outros discípulos “transbordavam de alegria e do Espírito Santo” (At 13.52). Em contraste com o episódio de Pafos, em que o termo “cheio com o Espírito Santo” introduz um discurso pneumático de julgamento profético, em Icônio descreve um estado de alegria fruto do Espírito, e que também é remanescente daquela hora em que “exultou Jesus no Espírito Santo” (Lc 10.21). Contudo, há outras experiências com o Espírito relacionadas ao curso de seu ministério como profeta tão fundamentais quanto essas que listei dele estando cheio com o Espírito Santo.

Lucas não apenas relata que Paulo fora cheio com o Espírito Santo três vezes (At 9.17; 13.9, 52), mas frequentemente conta que ele fora guiado pelo mesmo Espírito. Essas experiências de ser guiado pelo Espírito Santo têm duas dimensões: a primeira diz respeito à missão e, a segunda, ao martírio. O Espírito orienta Paulo diretamente desde o início de sua missão. O Espírito, provavelmente através de um profeta inspirado, inicia a missão para a qual já os convocara (At 13.2). Isso indica que ambos foram enviados pelo Espírito Santo (At 13.4). Paulo também é orientado pelo Espírito a respeito de onde pregará – nem na Ásia, nem na Bitínia, mas de Trôade à Macedônia (At 16.6-10).

Além de guiar Paulo para que ele cumprisse uma efetiva e produtiva missão, o Espírito também o guia ao

longo do caminho de profeta rejeitado, na direção de seu martírio. Assim, à medida que a terceira viagem missionária avança para sua conclusão, Lucas relata que “Paulo resolveu, no seu espírito [= Espírito Santo], ir a Jerusalém” (At 19.21). Não surpreendentemente, ele testifica aos presbíteros da igreja em Éfeso sobre estar, em seu caminho para Jerusalém, “constrangido em meu espírito” (At 20.22), senão que o Espírito Santo, de cidade em cidade, lhe assegura (por profetas inspirados no Espírito?) que cadeias e tribulações o esperam (At 20.23).

Lucas relata dois exemplos subsequentes: em Tiro e Cesareia (At 21.3, 7-11). Em cada episódio, no entanto, os profetas inspirados pelo Espírito confundem o que este diz com um alerta para Paulo não ir a Jerusalém, quando, de fato, a fala do Espírito tem o intuito de preparar Paulo para sua captura e encarceramento, o que, no propósito de Deus, acontecerá após sua chegada à cidade. Logo, conforme descrito por Lucas, da partida de Paulo de Antioquia para começar sua primeira viagem missionária até sua chegada a Jerusalém para concluí-la, ele repetidamente experimenta a liderança do Espírito Santo.

2. Os atos de Paulo

LUCAS RELATA QUE PAULO E VÁRIOS COMPANHEIROS conduziram três viagens missionárias, e ele as narra de acordo com uma estrutura ou padrão comum. Primeiro, cada viagem missionária começa com o relato de um ou mais episódios curtos introdutórios, que incluem uma referência ao Espírito Santo. Segundo, Lucas segue esses episódios introdutórios com um relato central do ministério de Paulo em cada cidade (Antioquia da Psídia, Filipos e Éfeso, respectivamente). Finalmente, Lucas conclui sua narrativa com uma série de relatos-resumo sobre o ministério de Paulo nas cidades seguintes. O quadro a seguir ilustra a estratégia narrativa lucana.

Viagens	Episódios introdutórios	Foco	Série de relatos resumidos
1	Ênfase na iniciativa do Espírito Santo (13.1-3)	Antioquia da Psídia (13.13-52)	A excursão se dá e é concluída na Antioquia, com um período seguinte em Jerusalém (14.1-15.30)
2	Ênfase na liderança do Espírito Santo (16.6-8)	Filipos (16.11-40)	A excursão se dá e é concluída em Antioquia, com um apêndice sobre Apolo (17.1-18.28)

3	Ênfase no dom do Espírito Santo (19.1-7)	Éfeso (19.8-41)	A excursão se dá e é concluída em Jerusalém (20.1-22.21)
---	--	--------------------	--

Com raras exceções, Lucas relata sobre o Espírito Santo somente no início de cada viagem evangelística, e não ao longo das viagens em si. Essas referências iniciais ao Espírito Santo, portanto, são programáticas para o ministério que se segue. Lucas pretende que seus leitores entendam que todas as obras e discursos de Paulo relatadas são as de um profeta liderado e cheio com o Espírito. Essa observação sobre a estratégia lucana é confirmada pela observação referente ao Espírito Santo nos episódios introdutórios da segunda e terceira viagens evangelizadoras, formando uma inclusão com as referências introdutórias ao Espírito Santo na primeira e segunda viagens, respectivamente.

O relato lucano sobre a primeira viagem missionária de Paulo (At 13.1-14.28) claramente estabelece a natureza ou o caráter dessas viagens. Lucas mostra que Paulo e seus companheiros saem e pregam como profetas poderosos em palavras e obras. Especificamente, eles são primeiro profetas aos judeus da diáspora e, depois, profetas aos gentios. Lucas demonstra o caráter profético da missão de Paulo e seus companheiros tanto direta quanto indiretamente. Quando começa sua narrativa, o primeiro fato reportado refere-se à equipe do ministério, que consistirá de dois “profetas e mestres”, isto é, Barnabé e Saulo (At 13.1-2). Quase que imediatamente, Paulo, o verdadeiro profeta (At 13.1), sofre a oposição de um falso profeta judeu, Barjesus (At 13.6). Lucas narra como Saulo, “cheio

do Espírito Santo” (termo técnico lucano para “inspiração profética”, cf. Lc 1.67; At 2.4, 17), pronuncia julgamento sobre esse falso profeta, a saber, uma cegueira, que funciona como símbolo físico de sua cegueira espiritual. A seguir, conforme expresso por um que é profeta e mestre (At 13.1) cuja missão foi iniciada pelo Espírito Santo (At 13. 2,4), e que fora recentemente cheio com este Espírito (At 13.9), a “fala de exortação” de Paulo na Sinagoga de Antioquia da Psídia (At 13.15-41) é um anúncio profético de que Jesus é o Filho real descrito nas Escrituras. Essa conclusão é reforçada pelo relato seguinte de que “Paulo e Barnabé falavam com intrepidez” (13.46). Anteriormente, em Atos, tanto para os discípulos como para o próprio Paulo, falar com intrepidez é resultado direto de estar cheio com o Espírito Santo (At 4.31; 9.17, 27). Posteriormente, Paulo e Barnabé, falando com intrepidez, isto é, sob a inspiração do Espírito, afirmam que suas missões são a continuação da missão profética do servo Israel “como uma luz para os gentios [...] trazendo salvação até os confins da Terra (At 13.47; Is 49.6). Como os próprios leitores de Lucas reconhecerão, isso também indica que a missão profética de Paulo e Barnabé é uma continuação da missão dos discípulos com testemunhos empoderados pelo Espírito “até os confins da Terra” (At 1.8). Claramente, por intermédio dos episódios introdutórios e do relato central do ministério de Paulo e Barnabé na Antioquia da Psídia, tudo o que Lucas reportou é ministério dos profetas carismáticos guiados, liderados e cheios pelo Espírito.

O relato lucano de Paulo e Barnabé é o mesmo nas séries conclusivas dos relatos-resumo (At 14.1-28), dos episódios introdutórios (At 13.1-3, 4-12) e do relato central (At 13.13-52). Esses dois profetas itinerantes continuam a ministrar por palavras e obras empoderadas pelo Espírito Santo. Na condição de profetas perseguidos e rejeitados, eles deixam a Antioquia da Psídia e viajam para o sudeste, até Icônio. Lucas descreve como, nessa localidade, os discípulos [isto é, Paulo e Barnabé] continuamente transbordavam de alegria e do Espírito Santo (At 13.52). À frente, ele relata dois resultados típicos de estarem cheios do Espírito Santo: (1) eles falam abertamente, com intrepidez (At 14.3a, cf. 4.31; 9.17, 27; 13.9, 46); (2) eles fazem sinais e prodígios inespecíficos, porém múltiplos (At 14.3 b). Isso significa que seus ministérios carismáticos em Icônio são similares aos ministérios anteriores de Jesus (o profeta escatológico ungido pelo Espírito, At 2.22), dos discípulos e dos profetas escatológicos batizados no Espírito (At 2.43; 5.12), além dos dois diáconos “cheios do Espírito Santo”, Estêvão e Filipe (At 6.8; 8.6, 13, respectivamente). Depois, rejeitados e perseguidos em Icônio (At 14.4, 5), assim como tinham sido rejeitados e perseguidos em Antioquia da Psídia (At 13.50, 51), os dois profetas fugiram para a cidade de Listra. Nessa localidade, encontraram certo homem que havia sido coxo durante toda a sua vida (At 14.8). Não inesperadamente, o profeta Paulo o curou (At 14.9, 10). Assim, essa cura do coxo é o primeiro exemplo reportado dos “sinais e prodígios” realizados pelo profeta cheio do

Espírito, tal como, na narrativa estratégica de Lucas, a cura do paralisado é um dos primeiros exemplos do ministério de Jesus empoderado pelo Espírito (Lc 4.14; 5.17-26) e a cura do coxo na Porta Formosa do templo é o primeiro exemplo dos muitos sinais e prodígios dos profetas cheios do Espírito Pedro e João (At 2.4, 43; 3.1-11). Finalmente, Paulo e Barnabé executam a função exortativa dos profetas, “encorajando” (παρακαλεῖν) os discípulos em Listra, Icônio e Antioquia (At 14.21, 23). Esse ministério exortativo é de fato tão característico do companheiro de Paulo (e.g., At 11.23), que ele anteriormente recebera o nome de “Barnabé”, que significa: Filho da Consolação, ou seja, Filho da Profecia (υἱός παρακαλήσεω, At 4.36). Desse modo, de acordo com a imagem dos profetas Paulo e Barnabé nos relatos introdutórios desta primeira viagem missionária (13.1-3, 4-12) e também no relato principal (At 13. 13-52) – nesta série de relatos-resumo – Lucas continua a registrar Paulo e Barnabé ministrando como profetas que, como seus predecessores carismáticos, são poderosos em palavras e obras.

Se a primeira viagem missionária é uma expedição profética tanto aos judeus da diáspora como aos gentios, então a segunda e a terceira viagens de Paulo são expedições proféticas similares. Tendo estabelecido de modo tão claro e com tal profundidade que esse é, de fato, o caráter da primeira, Lucas limita-se a registrar lembretes ocasionais de que permanece a mesma situação tanto para a segunda como para a terceira viagens. Ele faz isso, por exemplo, mostrando que, tal como a equipe na primeira viagem era constituída da liderança de dois profetas, Paulo e Barnabé,

e seus companheiros, a equipe da segunda viagem também era constituída da liderança de dois profetas, Paulo e Silas (At 15.32), e seus companheiros. Além disso, da mesma forma que Lucas começava sua narrativa da primeira viagem missionária dos dois profetas com episódios introdutórios envolvendo o Espírito Santo (At 13.1-3, 4-12), ele também inicia sua narrativa da segunda viagem missionária dos dois profetas com um episódio envolvendo o Espírito Santo. Nesse episódio introdutório da segunda viagem evangelística, os profetas Paulo e Silas são guiados pelo Espírito Santo (At 16.6-8) e por uma visão complementar, um meio de revelação profética (cf. At 2.17; Nm 12.6). De forma análoga, o relato lucano sobre a terceira viagem tem um episódio introdutório envolvendo o Espírito Santo. Nessa ocasião, Paulo é o agente por meio do qual cerca de 12 discípulos em Éfeso recebem o Espírito de profecia (At 19.6). E mais, Paulo continua a executar um dos trabalhos característicos de um profeta carismático, ou seja, operar milagres extraordinários (At 19.11, 12).

Como anteriormente, na segunda viagem missionária, ele continua a ser guiado pelo Espírito (At 19.21; 20.22). Ao menos duas, se não três vezes, essa liderança se dá a partir de uma palavra profética dada por outros (At 20.23; 21.4, 10). Finalmente, Paulo faz uma das mais características e dramáticas obras entre as realizadas por profetas carismáticos. Ele ressuscita os mortos (At 20.9, 10; cf. 1Rs 4.29-37; Lc 8.49-59; At 9.36-43). Portanto, embora as evidências para a segunda e a terceira viagens missionárias não sejam tão extensivas como foram para a

primeira, elas são igualmente explícitas e nada ambíguas. Essas viagens são expedições proféticas itinerantes para os judeus e os gentios, e Paulo continua a ser um profeta cujas obras são empoderadas e, as falas, inspiradas pelo Espírito.

3. Paulo e Pedro

TENHO SUGERIDO QUE PEDRO, E NÃO PAULO, É O primeiro e maior herói da comunidade carismática de Lucas. Essa sugestão se baseia na observação de que a experiência de Pedro com o Espírito Santo e seu ministério profético de palavras e obras empoderadas pelo Espírito são padrão e modelo para o retrato complementar lucano, tanto da experiência de Paulo com o Espírito Santo como de suas obras e palavras proféticas.

Primeiro, a experiência de Pedro com o Espírito Santo é o padrão de acordo com o qual Lucas relata a experiência subsequente de Paulo com o Espírito. Por exemplo, Lucas primeiramente conta que, seja como membro de um grupo ou individualmente, Pedro foi “cheio com o Espírito Santo” três vezes (At 2.4; 4.8, 31). Depois, ele descreve que Paulo, seja como um indivíduo ou como membro de um grupo, também é “cheio do Espírito Santo” três vezes (At 9.17; 13.9, 52). O quadro a seguir mostra que eles não são somente “cheios do Espírito Santo” três vezes, mas também são cheios de acordo com o mesmo padrão:

Apóstolo	Enchimento inaugural	Discurso	
		pneuma- tológico	Enchimento qualificativo
Pedro	Atos 2.4	4.8-12	4.31, Espírito Santo e ousadia
Paulo	Atos 9.17	13.9-12	13.52, Espírito Santo e alegria

As narrativas de Lucas sobre Pedro e Paulo deixam muito evidente que esses dois apóstolos-profetas foram cheios do Espírito Santo com muito mais frequência do que ele descreve cada um de seus ministérios caracteristicamente cheios do Espírito. No entanto, pelo fato de retratar a experiência de Paulo com o Espírito com o mesmo número de vezes que a de Pedro, e de acordo com o mesmo padrão, Lucas revela que, para ele, a experiência de Pedro com o Espírito é o padrão para a experiência paulina.

O relato lucano da experiência de Pedro com o Espírito Santo também se estende para a liderança do Espírito por testemunho. Por exemplo, Pedro é guiado para ir até o gentio temente a Deus, Cornélio, pela orientação direta do Espírito Santo (At 10.19, 20) e por uma visão complementar (At 10.9-16). Similarmente, no início da segunda viagem missionária de Paulo, uma visão (At 16.9, 10) e a liderança complementar do Espírito Santo (At 16.6-8) orientam Paulo para longe da Ásia e Bitínia, e na direção de Trôade e Macedônia.

Além da experiência de Pedro com o Espírito Santo ser o padrão para a experiência de Paulo com o Espírito Santo, as obras de Pedro empoderadas pelo Espírito são o modelo de acordo com o que Lucas relata das ações de Paulo empoderadas pelo Espírito. O quadro a seguir ilustra os paralelos entre as obras de Pedro e Paulo empoderadas pelo Espírito:

Obras de poder	Pedro	Paulo
Fazer prodígios e sinais	2.43; 5.12	14.3
Curar coxos	3.1-10; 9.32-35	14.8-10
Curas realizadas por instrumentalidade externa	5.15, 16 (sombra de Pedro)	19.11, 12 (aventais e lenços de Paulo)
Agentes para comunicar o Espírito Santo	8.15-17	19.6
Ressuscitar os mortos	9.36-43	20.9-12

O uso dos termos “prodígios” e “sinais” (At 2.43; 5.12; 14.3; 19.11) indica que tanto Pedro como Paulo realizaram muito mais milagres do que Lucas relata. Mas esses exemplos de paralelismo entre ações empoderadas pelo Espírito demonstram que as ações do profeta Pedro empoderadas pelo Espírito são o modelo pelo qual Lucas subsequentemente apresenta as ações de Paulo empoderadas pelo Espírito.

Lucas não somente estabelece um paralelismo entre as obras empoderadas pelo Espírito desses dois profetas carismáticos, Pedro e Paulo, mas também situa um paralelismo entre algumas das falas de Paulo inspiradas pelo Espírito e alguns exemplos de falas do ministério anterior de Pedro inspiradas pelo Espírito. Por exemplo, o discurso pneumatológico de Paulo em Pafos (“cheio com o Espírito Santo”, At 13.9, mais o relato do discurso direto, At 13.10, 11) faz um paralelo com o discurso pneumatológico anterior de Pedro perante o Sinédrio (“cheio do Espírito Santo”, At 4.8, mais o relato do discurso direto, At 4.9-12). Além disso, embora Lucas não os introduza com sua fórmula de discurso pneumatológico, tanto o testemunho de Pedro a Cornélio (At 10.23-48) como a palavra de exortação de Paulo na sinagoga em Antioquia da Psídia (At 13.15-41) são palavras inspiradas pelo Espírito. Isso é indicado por duas linhas de evidência.

Primeiro, programaticamente, Jesus havia anunciado aos discípulos que seus testemunhos sobre ele seriam empoderados pelo Espírito assim que o recebessem (At 1.8), e Pedro e Paulo tinham recebido esse enchimento inaugural (At 2.4; 9.17). Segundo, pelo uso da narrativa estratégica de inclusão de Lucas, o testemunho de Pedro é realçado por referências contíguas ao Espírito Santo (At 10.19, 44-48), e a palavra de exortação pregada por Paulo (At 13.15; 13.32) também é realçada por referências ao Espírito Santo (At 13.9, 52). Lucas pretende mostrar como exposto na tabela abaixo que o testemunho de Pedro e a pregação de Paulo – os quais seguem o mesmo padrão sêxtuplo – são palavras inspiradas pelo Espírito Santo:

Padrão	Pedro	Paulo
O Evangelho se inicia com João Batista	10.37	13.24, 25
Jesus prega publicamente	10.38	13.26
Os judeus condenam Jesus à morte	10.39	13.28, 29
Deus ressuscita Jesus	10.40	13.30, 31
Afirmção de testemunho/ pregação	10.41	13.32
Prova de profecia	10.43	13.33-37

O testemunho de Pedro e a pregação de Paulo em palavras inspiradas pelo Espírito complementam suas ações empoderadas pelo Espírito. Isso indica que o retrato lucano de Pedro como um profeta poderoso em palavras e obras é o padrão para seu subsequente retrato de Paulo como um profeta poderoso em palavras e obras. Isso, ainda, indica que Jesus, o profeta escatológico ungido pelo Espírito, poderoso em palavras e obras (Lc 24.19), é o modelo definitivo segundo o qual Lucas retrata esses dois profetas cheios do Espírito.

Em sua estratégia narrativa, se Lucas retrata Pedro como modelo para a experiência de Paulo com o Espírito Santo e seu ministério como um profeta poderoso em palavras e obras, então, como corolário, tanto a experiência

de Paulo como seu ministério profético de obras e palavras são iguais ao de Pedro. Portanto, conforme apresentado por Lucas, os paralelismos entre Paulo e Pedro poderiam mediar duas facções potencialmente rivais da Igreja Primitiva. Para os cristãos judeus de Jerusalém e Judeia, que devem estimar Pedro como um apóstolo e profeta mais sublime do que Paulo, Lucas mostra que o ministério carismático de Paulo é igual ao de Pedro. Similarmente, para o amplo grupo de convertidos gentios e judeus cosmopolitas da Diáspora, Lucas mostra que Pedro e sua rusticidade teve um ministério antecedente que é igual ao de Paulo. Em outras palavras, seja na Judeia ou nas regiões mais distantes do Império Romano, ambos os apóstolos profetas são igualmente empoderados, liderados e cheios pelo Espírito.

4. As igrejas de Paulo: comunidades proféticas

APLICANDO A ESTRATÉGIA NARRATIVA DE INCLUSÃO, Lucas indica, mas somente em duas ocasiões explícitas, que, por toda a parte onde Paulo prega o Evangelho, ele estabelece comunidades de profetas empoderados pelo Espírito, tais como a igreja em Jerusalém (At 2.1-17), os crentes em Samaria (At 8.15-17) e os tementes a Deus concentrados na casa de Cornélio em Cesaréia (At 10.44-48). Lucas primeiramente torna explícita a natureza profética das igrejas de Paulo quando relata que, em Icônio, “os discípulos, porém, transbordavam de alegria e do Espírito Santo” (At 13.52) e que, na mesma cidade, “muitos sinais e prodígios” eram feitos pelas mãos de dois profetas, Paulo e Barnabé (At 14.3). Lucas torna evidente a natureza profética das igrejas de Paulo pela segunda vez quando, vários anos depois, Paulo chega em Éfeso, encontra e instrui alguns discípulos, batiza-os e, então, “veio sobre eles o Espírito Santo; e tanto falavam em línguas como profetizavam” (At 19.6). No entanto, entre o relato de abertura sobre a primeira viagem missionária dos discípulos (Icônio) e o relato de fechamento sobre a terceira viagem missionária dos discípulos em Éfeso, Lucas mantém total silêncio sobre qualquer atividade profética nas igrejas que

esse intrépido profeta e seus companheiros estabeleceram por todo o mundo Egeu.

O silêncio de Lucas sobre atividades proféticas para além das que ele relatou em Icônio e Éfeso é típico de sua estratégia narrativa, em vez de ser um fato sobre a ausência desse tipo de atividade. As cartas [epístolas] de Paulo às igrejas que ele estabeleceu provam isso. Por exemplo, quando escreve às igrejas da Galácia, faz três perguntas retóricas sobre suas experiências com o Espírito Santo: “Vós recebestes o Espírito pelas obras da Lei?”; “Tendo começado no Espírito, estejais, agora, vos aperfeiçoando na carne?”. Continua: “Aquele que, pois, vos concede o Espírito e que opera milagres entre vós, porventura, o faz pela obra da Lei ou pela pregação da fé?” (Gl 3.2-5). Essas perguntas retóricas sobre suas experiências iniciais e correntes com o Espírito complementam o próprio relato lucano sobre a experiência bipartida de “enchimento com o Espírito” e “sinais e prodígios” dos discípulos em Icônio (At 13.52; 14.3). Além disso, Paulo faz lembrar à igreja dos Tessalonicenses que “o Evangelho não chegou até vós tão somente em palavra, mas, sobretudo, em poder, no Espírito Santo [...] e com alegria do Espírito Santo” (1Ts 1.5, 6). O fato de a igreja em Tessalônica ser uma comunidade carismática de profetas é algo confirmado pela ordem dupla de Paulo: “Não apagueis o Espírito; não desprezeis as profecias” (1Ts 5.19, 20). O relato de Lucas sobre o ministério dos dois profetas Paulo e Silas em Tessalônica silencia-se totalmente sobre essa dimensão profética, jubilante e poderosa da igreja nessa localidade

(At 17.1-9). Finalmente, o mesmo é verdadeiro para o ministério de Paulo em Corinto. Ele se vangloria de que os sinais de um verdadeiro apóstolo (isto é, sinais, prodígios e milagres) são feitos entre eles (2Co 12.13), e admite que, na igreja que fundara nessa localidade, “não falta nenhum dom” (1Co 1.7). Observa ainda que o exercício que fazem desses dons é tão indisciplinado que, quando começam a falar em línguas e a profetizar, não o fazem apropriadamente, nem de maneira ordenada (1Co 14.39, 40). Não surpreendentemente, sob a luz de sua estratégia narrativa, ele silencia sobre a natureza profética da igreja em Corinto, como fizera anteriormente sobre a natureza profética da igreja em Tessalônica.

A natureza profética, carismática das igrejas em Tessalônica e Corinto é idêntica à de todas as igrejas que Paulo, o profeta carismático, fundou. Quando escreve para a igreja em Roma, ele relata as coisas que Cristo fez por seu intermédio, “por força de sinais e prodígios, pelo poder do Espírito Santo” (Rm 15.19). Apenas com duas exceções, Lucas silencia-se totalmente sobre esse ministério empoderado pelo Espírito Santo nas igrejas fundadas por Paulo. Embora silencie totalmente sobre a maior parte dessa obra, seu relato sobre os discípulos em Icônio e Éfeso empregando a estratégia narrativa de inclusão ilustra que, do início ao fim, as igrejas fundadas por Paulo eram comunidades de profetas carismáticos.

Resumindo, o relato lucano sobre as experiências de Paulo com o Espírito Santo é consistente com as experiências com o Espírito dos cinco profetas carismáticos,

especialmente Pedro, acerca de quem ele relatara anteriormente (At 6.8-12.24). Lucas reporta que Paulo é repetidamente “cheio com o Espírito Santo” (At 9.17; 13.9, 52), e o identifica como um profeta (At 13.1). Ele ainda reporta que Paulo faz os trabalhos típicos de seus predecessores carismáticos, a saber, “sinais e prodígios” (At 14.3), incluindo, mas não limitado a, curar os coxos e ressuscitar os mortos (At 14.8-11; 20.9-12). Claramente, como seus predecessores carismáticos e como o próprio Jesus, Paulo é um profeta poderoso em palavras e obras. Similarmente, tal como os discípulos em Jerusalém e Cesareia são comunidades de profetas, em Icônio e Éfeso – e, por implicação, em Tessalônica e Corinto – as igrejas fundadas por Paulo também são comunidades de profetas. Assim como Lucas não fornece nenhum outro quadro para os atos da comunidade carismática (At 2.42-6.7), ou para os atos dos cinco profetas carismáticos (At 6.8-12.24), ele não fornece nenhum outro quadro dos atos de Paulo (At 12.25–28.31). Paulo é um profeta, seu ministério é profético e, do primeiro ao último momento, ele estabelece comunidades proféticas.

Capítulo 7

A MISSÃO PROFÉTICA DE TODOS OS
CRENTES: UMA SÍNTESE

N OS CAPÍTULOS ANTERIORES, estudamos o desdobramento do relato de Lucas sobre a profecia como a missão de todos os crentes.

Isso começa com uma amostragem de Jesus como o profeta escatológico ungido (Lc 24). Em sua narrativa sobre Pentecostes, Lucas prossegue para mostrar a transformação dos seguidores de Jesus de um grupo de discípulos a uma comunidade de profetas batizados no Espírito (At 1.1-2.41). Após isso, relata as ações dessa comunidade incipiente de profetas (At 2.42-6.7). Finalmente, e de forma detalhada, Lucas conclui sua narrativa relatando as ações de seis profetas carismáticos, de Estêvão a Paulo (At 6.8-28.31). Neste capítulo, sintetizarei esses dados sobre a teologia narrativa de Lucas acerca do ministério profético como acessível a todos os crentes. Essa é a categoria abrangente e inclusiva de Lucas para o povo de Deus, e é verdadeira, quer abrindo a narrativa da infância com uma onda representativa de atividades

proféticas por todo o país, quer rastreando as excursões evangelísticas de dois grupos de profetas intrépidos, itinerantes (Barnabé e Saulo, Paulo e Silas) que, como a luz dos gentios, levaram as boas novas sobre Jesus para os confins da Terra.

1. Jesus é o profeta escatológico ungido

LUCAS APRESENTA JESUS COMO “O HOMEM NASCIDO para ser rei”. Especificamente, o Senhor Deus concederá um filho a Maria, a quem chamará pelo nome de Jesus, e que herdará o trono de seu pai, Davi (Lc 1.31-33). Após três anos turbulentos de ministério público, Jesus morre em Jerusalém como o rei rejeitado (Lc 23.33-49), mas esse não é o final da história. O triunfo de seu ministério público é justificado e, a tragédia de sua rejeição, revertida por sua vitoriosa ascensão e coroação ao trono (At 1.9-11; 2.32-35). Embora tenha nascido para ser rei e morrido como um rei rejeitado, em todo o seu ministério público, de seu batismo no Jordão até sua entrada em Jerusalém, prisão, julgamento e crucificação, Jesus oficia seu ministério como o profeta escatológico ungido pelo Espírito, ou seja, o profeta empoderado, guiado e cheio do Espírito Santo. Na condição de profeta ungido, ele resume e satisfaz ao menos cinco tradições proféticas do Antigo Testamento. Jesus é, diversamente, e de modo complementar, o profeta como Isaías, como Elias e Eliseu, como todos os profetas rejeitados, o profeta-rei, e profeta como Moisés. Retrospectivamente, alguns de seus discípulos identificam-no como um profeta poderoso em palavras e obras na visão de Deus e de todo o povo (Lc 24.19). Assim, Jesus é um

profeta carismático, curando os enfermos (e.g., os leprosos e os cegos), multiplicando os alimentos e controlando a natureza – empoderado pelo Espírito em todas as suas ações e pronunciamentos. Ele é o próprio profeta escatológico ungido pelo Espírito e, na transição de seu ministério profético temporal até seu ministério real eterno (Lc 24-At 2), transfere o Espírito de profecia dele próprio a seus discípulos, transformando-os, portanto, de um grupo de meros seguidores a uma comunidade de profetas batizados no Espírito. No sentido vocacional, quando Jesus derrama o Espírito de profecia sobre eles no dia de Pentecostes, estes se tornam os filhos do profeta.

2. Os seguidores de Jesus são a comunidade escatológica de profetas

LUCAS RELATA QUE, POUQUÍSSIMO ANTES DE JESUS ascender ao céu (At 1.9-11) para receber sua coroação real (At 2.32-35), ele convoca seus discípulos para testemunharem sobre ele de Jerusalém a Judeia e Samaria, e até os confins da Terra (At 1.8). Para torná-los testemunhas efetivas, Jesus anuncia que receberão poder quando o Espírito descer sobre eles (At 1.8). Lucas relata que isso ocorre quando, no dia de Pentecostes, Jesus derrama (At 2.36) o Espírito de profecia (At 2.17-21) e eles são cheios com o Espírito Santo” (At 2.4). Essa experiência com o Espírito não se dá apenas quando são empoderados e cheios, mas também quando são batizados pelo mesmo Espírito (At 1.5) – experiência essa que os unge para suas vocações como testemunhas. Portanto, conforme narrado por Lucas, os discípulos, que eram herdeiros e sucessores do ministério profético de Jesus, têm sua experiência com o Espírito praticamente da mesma forma que Jesus. Em outras palavras, assim como o Espírito descera sobre Jesus no início de seu ministério, ele também é derramado sobre os discípulos no início de seus ministérios (Lc 3.22; At 2.33). Além disso, assim como Jesus estava cheio do

Espírito Santo, os discípulos também estavam cheios do Espírito Santo (Lc 4.1b; At 2.4). E, assim como Jesus era guiado pelo Espírito Santo, os discípulos também eram guiados pelo Espírito Santo (e.g., At 8.29; 10.19; 13.1-4; 16.6-8 etc.). E mais, assim como Jesus ministrava no poder do Espírito, os discípulos também testemunhariam no poder do Espírito (Lc 4.14; At 1.8). Finalmente, assim como a descida do Espírito sobre Jesus faz dele o profeta ungido pelo Espírito, o derramamento do Espírito sobre os discípulos faz deles o paradigma para todos os crentes (Lc 4.16-30; At 2.17-21). Portanto, trata-se de uma comunidade profética que os discípulos pregam em Jerusalém (At 2.42-6.7) e que quatro profetas (Filipe, Barnabé, Ágabo e Paulo) pregam em Samaria, Judeia e além (At 6.8-12.24); também, grupos sucessivos de profetas (Barnabé e Saulo [At 12.25-15.35] e Paulo e Silas [At 15.36-18.23]) anunciam as boas novas sobre Jesus aos confins da Terra.

3. A comunidade de profetas é empoderada para testemunhar

O DERRAMAMENTO DO ESPÍRITO DE PROFECIA sobre os discípulos visa essencialmente empoderá-los para suas vocações proféticas como testemunhas. Lucas relata que o resultado imediato de terem sido batizados, empoderados e cheios com o Espírito (At 1.5, 8; 2.4) consiste em os discípulos começarem a testemunhar. Por exemplo, no dia de Pentecostes, como consequência de terem o Espírito de profecia derramado sobre eles, Pedro solenemente testificou (i.e., testemunhou, διμαρτύρατο) para a multidão conscientemente reunida (At 2.40). Posteriormente, relata Lucas, os apóstolos em Jerusalém testemunharam a ressurreição de Jesus (At 4.32) perante o Sinédrio (At 5.32). Esse testemunho empoderado pelo Espírito não fica limitado a Jerusalém, mas estende-se para a Judeia (e.g., Cesareia) quando Pedro, um profeta desde Pentecostes, testemunha para o gentio Cornélio (At 10.39-42). Esses exemplos ilustram, indiscutivelmente, que o principal propósito do derramamento do Espírito de profecia no Pentecostes é o de empoderar os discípulos para o testemunho.

Portanto, assim como Jesus era um profeta poderoso em palavras e obras (Lc 24.19), os discípulos como testemunhas também eram profetas poderosos em palavras e

obras. Deus atestou o ministério de Jesus - ungido, empoderado e guiado pelo Espírito Santo como um ministério profético paradigmático com milagres, prodígios e sinais (At 2.22). Como os discípulos são herdeiros e sucessores do ministério profético de Jesus e empoderados pelo mesmo Espírito que anteriormente o empoderara, eles também, repetida e regularmente, operam prodígios e sinais. Por exemplo, Lucas nos diz que, como consequência do derramamento do Espírito de profecia sobre os discípulos “muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos” (At 2.43).

Isso se torna uma característica corrente, típica de suas atividades em Jerusalém (At 5.12). Assim como os apóstolos fizeram sinais e prodígios em Jerusalém, outros discípulos como Estêvão, cheios do Espírito Santo, operaram prodígios e sinais entre o povo ali (At 6.8). Além disso, na modesta condição de discípulos, sejam apóstolos ou diáconos, operaram prodígios e sinais em Jerusalém, de modo que os discípulos, como Filipe, cheio do Espírito Santo, operaram sinais e grandes milagres em Samaria (At 8.6, 13). O grupo profético de Barnabé e Paulo também operara sinais e prodígios entre os judeus e gentios (At 14.3; 15.12). De fato, sempre que Paulo prega entre os gentios, Deus realiza muitos milagres extraordinários (e.g., em Éfeso, At 19.11), como fizera antes em Jerusalém e Samaria. Eventualmente, Lucas identifica alguns desses prodígios e sinais. Por exemplo, Pedro e João curam um coxo em Jerusalém (At 3.1-10). Depois, quando viajavam pela Judeia Ocidental, Pedro novamente cura um coxo e

ressuscita os mortos (At 9.32-43). Lucas identifica os sinais e grandes milagres que Filipe fez em Samaria com a expulsão de espíritos imundos e a cura de coxos e parálíticos (At 8.7), e identifica somente um dos sinais e prodígios que os dois profetas, Paulo e Barnabé, realizaram. Em Listra, eles curaram um homem que era coxo de nascença (At 14.8-12). Finalmente, em Éfeso, os milagres extraordinários que Paulo operou incluíam a cura de enfermos e a expulsão de espíritos malignos (At 19.11-12).

Assim como Jesus era um profeta poderoso tanto em obras como em palavras, a partir do dia de Pentecostes, os discípulos são uma comunidade de profetas também poderosos em obras e palavras. Lucas preparou seus leitores para que esperassem isso, pois relatara anteriormente que Jesus fizera três diferentes promessas sobre esse caso em especial. Especificamente, ele havia prometido que o Espírito concederia a seus discípulos palavras de defesa (Lc 12.12, 13), palavras de sabedoria (Lc 21.15) e palavras de testemunho poderoso (Lc 24.49; At 1.8). Ele ainda relata episódios em que essas promessas seriam cumpridas. Desse modo, a promessa de Jesus de que o Espírito daria a seus discípulos palavras para suas defesas é cumprida no discurso pneumatológico de Pedro – enchido pelo Espírito – perante o Sinédrio (At 4.8-12). Similarmente, a promessa de que os discípulos testemunhariam com palavras sábias é cumprida no testemunho de Estêvão aos judeus helenistas em Jerusalém (At 6.10). Finalmente, a promessa de que os discípulos testemunhariam com palavras empoderadas pelo Espírito é cumprida no discurso

pneumatológico de Pedro no dia de Pentecostes (At 2.14-41). Esses três episódios de cumprimento de promessas são somente exemplos de uma ampla variedade de palavras empoderadas pelo Espírito reportadas por Lucas em Atos.

Conforme citado por Lucas, as palavras empoderadas pelo Espírito que os seguidores de Jesus falam incluem – mas não estão limitadas a – o testemunho empoderado pelo Espírito (e.g., não somente Pedro testemunha no dia de Pentecostes por palavras empoderadas pelo Espírito, mas posteriormente testemunha em Jerusalém, Samaria e Cesareia com palavras empoderadas pelo Espírito, seja explicitamente [At 5.32] ou por implicação [At 8.25; 10.39-41]). Essas palavras inspiradas pelo Espírito incluem aquele complexo fenômeno de falar em línguas/adorar/profetizar, que é o sinal de atestado de batismo no Espírito (At 2.4, 11, 17, 18; 10.46; 11.15; 19.6). Essas palavras inspiradas no Espírito incluem não somente a defesa de Pedro empoderada pelo Espírito diante do Sinédrio, mas também a defesa espiritual de Estêvão diante desse mesmo Conselho (At 6.5-7.55). Lucas relata que, normalmente, quando os discípulos são enchidos com o Espírito, eles falam intrepidamente (e.g., At 4.31; 9.17, 27). Essa gama de palavras empoderadas pelo Espírito inclui uma palavra de conhecimento (At 5.3-9). Discípulos cheios do Espírito, como Barnabé, falam palavras de encorajamento ou exortação (At 11.23, 24), ao passo que profetas, como Ágabo, fazem predições (At 11.27-30; 21.11). E mais, o Espírito fala por intermédio de profetas que iniciam e direcionam a missão (At 13.2; 20.23; 21.4). Um discurso

pneumatológico pode ser uma palavra de julgamento ungida pelo Espírito (At 13.9-11). Finalmente, Lucas relata que até a decisão do Concílio de Jerusalém é inspirada pelo Espírito (At 15.28). Assim, a variedade explícita de palavras inspiradas pelo Espírito inclui: (1) falar em línguas/adorar/profetizar; (2) testemunho; (3) defesa; (4) uma palavra de conhecimento; (5) encorajamento ou exortação; (6) predição; (7) direção; (8) julgamento e (9) decreto apostólico. Essa diversidade de palavras explicitamente inspiradas pelo Espírito também deverá ser suplementada por todos os relatos lucanos sobre ensinamentos e pregações, visto que, invariavelmente, são profetas cheios e empoderados pelo Espírito que executam essas atividades.

Claramente, do primeiro ao último momento, Lucas relata que os discípulos, apóstolos, diáconos e profetas que constituem a comunidade escatológica de profetas são empoderados pelo Espírito para o testemunho e uma ampla gama de outras atividades complementares. Especificamente, essa comunidade de profetas é empoderada para uma ampla e abrangente gama de palavras e operações. A esse respeito, a comunidade profética e os profetas cheios com o Espírito Santo que realizam isso são os herdeiros e sucessores de Jesus, o profeta escatológico ungido, que era, em seus próprios termos, poderoso em obras e palavras.

4. A comunidade de profetas é estendida

SEGUINDO O PROGRAMA DE JESUS PARA O PRÓXIMO testemunho dos discípulos empoderado pelo Espírito que se relatou em Atos 1.8, Lucas descreve a disseminação geográfica e étnica implícita do Evangelho. Os testemunhos começam em Jerusalém (At 1-7), avançam para Samaria e Judeia Ocidental (At 8-12) e finalizam com o intrépido testemunho de Pedro pelo setor noroeste, nos “confins da Terra” (At 13-28). O Evangelho não somente é disseminado geograficamente, mas também etnicamente. Primeiro, ele se dissemina entre os judeus de Jerusalém (At 1-7), Judeia Ocidental (At 9.32-43) e judeus da Diáspora (At 11.19-32; 13.4-43; 14.1-7; 17.1-15; 18.1-21; 19.8; 28.17-28). Depois, como consequência da perseguição surgida quando Estêvão foi martirizado (At 8.1-4), Filipe levou o Evangelho aos samaritanos (8.5-13), onde encontrou uma recepção calorosa (At 8.8, 14). Finalmente, Filipe (se o eunuco da corte etíope era um gentio, e não um judeu da Diáspora, a possibilidade mais provável), Pedro, além de Barnabé e Paulo, levam o Evangelho aos gentios (At 8.26-40; 10.1-11.18; 13.44-52; 14.8-28; 16.1-40; 17.16-34).

Os agentes que disseminam o Evangelho invariavelmente são profetas. Eles têm essa qualidade, ou seja, são cheios pelo Espírito (e.g., Pedro, Paulo, Filipe e Barnabé). Pedro, o profeta cheio pelo Espírito, testemunha em Jerusalém, Samaria, Judeia Ocidental e aos judeus

samaritanos e gentios. Filipe, o profeta cheio do Espírito, testemunha em Samaria e, ao longo do caminho do deserto, aos samaritanos, seja a um judeu da Diáspora ou a um gentio temente a Deus. Dois sucessivos grupos de profetas, Barnabé/Paulo e Paulo/Silas, respectivamente, pregam o Evangelho tanto a judeus como a gentios pelo Império, ao norte e oeste da Antioquia na Síria.

Esses profetas cheios do, ou preenchidos pelo Espírito não somente são os agentes da disseminação do Evangelho, mas também fazem a concessão do dom de profecia aos novos seguidores de Cristo. Lucas fornece três exemplos disso. Pedro é o primeiro e, talvez, o mais importante exemplo de Lucas. Ele é o agente através do qual os crentes samaritanos recebem o Espírito (At 8.15-17) e no qual, durante seu testemunho, Cornélio, o gentio, é batizado com o mesmo Espírito de profecia que os discípulos tinham sido batizados no Pentecostes (At 10.44-48; 11.15-17). Lucas ainda relata que, passados vários anos, Paulo é o agente pelo qual os discípulos em Éfeso recebem o mesmo Espírito de profecia que os discípulos tinham recebido no dia de Pentecostes (At 19.6): eles começam falando em línguas (compare com At 2.4) e profetizando (cf. At 2.17). Os exemplos lucanos da disseminação do dom de profecia são ilustrativos e representativos, em vez de exaustivos e completos, pois não somente os discípulos em Éfeso receberam o Espírito de profecia, mas as igrejas que Paulo fundou em Tessalônica e Corinto também receberam (1Ts 5.19, 20; 1Co 12-14). Assim, Lucas ilustra, e as epístolas de Paulo para as igrejas

confirmam, que a disseminação do Espírito de profecia é coextensiva à disseminação do Evangelho.

Essa disseminação do Espírito de profecia coextensiva à disseminação do Evangelho é consistente com a profecia de Joel que Pedro aplica para o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes (At 2.14-21). Nesse momento, a descida do Espírito transforma a companhia de discípulos em uma comunidade de profetas cheios pelo Espírito, mas, de acordo com Joel, esse dom escatológico (ou para os “últimos dias”) é para toda a humanidade (At 2.17). No contexto histórico da profecia original de Joel, o termo “toda a humanidade” representaria “todo Israel”. No contexto aplicado de Pentecostes, significa “todo o arrependido” (At 2.38, 39). Além disso, no contexto mais amplo de Atos, representa “todos os crentes” em Jerusalém (e.g., Atos 4.31), em Samaria e na Judeia Ocidental (At 8.15-17; 10.44-48) e até os “confins da Terra” (e.g., At 19.6). Assim, a narrativa lucana revela, seletiva, porém sistematicamente, que a disseminação do Espírito de profecia é coextensiva à disseminação programática do Evangelho. Em outras palavras, tal como as comunidades de discípulos ou crentes são estabelecidas em Jerusalém, Samaria, Judeia Ocidental e por todo o Império Romano, também é concedido a elas o Espírito de profecia, de modo que essas mesmas comunidades, e nas mesmas localidades, sejam comunidades de profetas preenchidos com o Espírito e que falam em línguas.

Lucas relata como os profetas cheios e empoderados pelo Espírito, como Filipe, Pedro e Paulo, levam o

Evangelho para além de Jerusalém, à Samaria, Judeia e regiões sob o Império Romano. Lucas ainda relata que a disseminação do Evangelho é iniciada, liderada e/ou sancionada pelo próprio Espírito Santo. Ele narra três exemplos de quando o Espírito fala sobre direção durante o testemunho/missão (quer fale diretamente ou por intermédio de um profeta que nem sempre podemos distinguir). Consequentemente, disse o Espírito a Filipe, “Aproxima-te desse carro e acompanha-o” (At 8.29). Similarmente, complementando uma visão que Pedro acabara de receber, disse o Espírito para ele: “Levanta-te, pois, desce e vai com eles [três mensageiros de Cornélio], nada duvidando; porque eu os enviei” (At 10.19, 20). E, ao grupo de profetas e mestres em Antioquia, disse o Espírito Santo: “Separai-me, agora, Barnabé e Saulo para a obra a que os tenho chamado” (At 13.1, 2). Depois, o Espírito Santo, isto é, o Espírito de Jesus, guiou Paulo e Silas até Trôade (At 16.6-8). Não inesperadamente, Lucas relata de forma seletiva que o Espírito sanciona ou endossa essa disseminação do Evangelho por intermédio de profetas cheios do Espírito Santo. Por exemplo, o Espírito guia Pedro até o gentio Cornélio (At 10.19, 20), mas Deus lhes dá testemunho, concedendo-lhes o Espírito Santo (At 15.8). De forma parecida, o Espírito inicia a viagem missionária de Barnabé e Paulo (At 13.2). Isso significa que eles tinham sido enviados pelo Espírito Santo (At 13.4). Portanto, o Espírito inicia e sanciona a missão e o testemunho proféticos aos gentios que, por sua vez, estabelecem esses convertidos como comunidades de profetas.

5. Espírito de profecia ou Espírito soteriológico?

EM LUCAS-ATOS, ISTO É, DA NARRATIVA DA INFÂNCIA até as viagens missionárias do apóstolo Paulo, o Espírito é sempre o Espírito de profecia.

Na pneumatologia lucana, o Espírito Santo não efetua salvação (regeneração, iniciação, incorporação) como o faz nas pneumatologias joanina e paulina. No entanto, Lucas efetivamente insere o Espírito de profecia em vários relacionamentos para a salvação.

Lucas relata diversos tipos de relacionamento entre o Espírito e a salvação. Por exemplo, devido à milagrosa interferência dominadora do Espírito Santo, Maria concebe Jesus, que será um “Salvador, que é Cristo, o Senhor” (Lc 2.11). Depois, no dia de Pentecostes, Pedro anuncia que a salvação com base no arrependimento (At 2.38a, 40) é o pré-requisito para receber o mesmo Espírito de profecia prometido que os discípulos acabavam de receber (At 2.39; cf. 1.4, 5). E mais, o dom do batismo no Espírito e de falar em línguas, Espírito de profecia que Cornélio e sua família receberam (At 10.44-48; 11.15-17), é o testemunho de que ele (e, no princípio do precedente histórico, todos os gentios) está salvo, independentemente da circuncisão judaica (At 15.1, 8-11).

Os exemplos referentes ao papel do Espírito Santo na concepção de Jesus, à promessa de Pedro do dom do Espírito ao judeu arrependido e, finalmente, o dom do Espírito a Cornélio ilustram que o Espírito é colocado em relação com a salvação em inúmeras formas. Nenhum intérprete de Lucas-Atos deverá ficar surpreso com isso. Como Lucas-Atos é a história da origem e disseminação do Evangelho, e desde que o Espírito de profecia é dado aos arrependidos, é histórica e teologicamente impossível não haver um estreito relacionamento entre a salvação e o dom do Espírito. No entanto, apesar desse estreito relacionamento, na visão de Lucas-Atos, a *função* do dom do Espírito não é soteriológica, mas profética. Confundir o estreito relacionamento entre os dois como uma identidade da função é um grave erro metodológico e leva a uma distorção grosseira da explicitamente clara pneumatologia de Lucas.

6. Funções adicionais e efeitos do Espírito

A PRINCIPAL FUNÇÃO DO ESPÍRITO DE PROFECIA EM Lucas-Atos é a de empoderar para o testemunho. Embora Lucas-Atos seja principalmente sobre palavras e obras capacitadas pelo Espírito, o Espírito de profecia não se limita exclusivamente ao serviço. Ocasionalmente, Lucas relata outras funções e efeitos do Espírito. Por exemplo, após os 70 discípulos concluírem suas missões e oferecerem um relatório a Jesus, foram tomados de uma imensa alegria no Espírito Santo (Lc 10.20). Além disso, tanto para os discípulos no dia de Pentecostes como para Cornélio e sua família, o dom do Espírito de profecia resulta em louvor e no falar em línguas (isto é, falar as grandezas de Deus, At 2.11; 10.46, cf. 19.6) No episódio de Ananias e Safira, a “palavra de conhecimento” de Pedro purifica a igreja (At 5.1-11). Em Antioquia, a profecia do profeta Ágabo sobre uma iminente fome resulta em uma doação generosa dos cristãos dessa comunidade para a igreja de Jerusalém (At 11.27-30). Em Icônio, relata Lucas, os discípulos transbordam de alegria e do Espírito Santo (At 13.52; cf. Lc 10.20). Finalmente, seja de forma imediata ou por intermédio de profetas, o Espírito prepara Paulo para confrontar os cárceres e tribulações que o aguardam quando ele chegar a Jerusalém (At 19.21; 20.22, 23; 21.4,

10, 11). Nenhum desses exemplos trata do Espírito de profecia sobre testemunho, mas sim sobre louvores, pureza, alegria, generosidade e coragem.

Embora esses efeitos de louvor, purificação e regozijos do Espírito de profecia sejam exatamente tão válidos quanto o empoderamento para o testemunho, os relatos lucanos sobre eles são comparativamente raros, e são assim não porque o Espírito de profecia é irrelevante para a vida interior não evangelista da igreja, mas simplesmente porque esses efeitos não são o principal foco de Lucas. Seu principal foco é o testemunho e, portanto, do início ao fim, sua narrativa enfatiza o Espírito de profecia como o empoderamento para o testemunho.

7. O ministério profético de todos os crentes: relevância contemporânea

A DOUTRINA DE LUCAS DO POVO DE DEUS É A DE que, começando em Jerusalém, e coextensivamente à disseminação do Evangelho, esse povo se torna a comunidade escatológica de profetas – os profetas paradigmáticos para os demais crentes. A doutrina lucana não é mera questão de fato histórico ou de perguntas. Trata-se de uma questão urgente, de relevância e realidade contemporâneas.

A Igreja deveria ser uma comunidade de profetas, mas, desde o período pós-apostólico até o presente, ela não tem funcionado como tal, poderosa em palavras e obras. De fato, em um número muito grande de localidades, a Igreja se vê mais como uma comunidade didática do que como uma comunidade profética, em que a doutrina pronunciada é mais valorizada que a ação carismática. Na realidade, a pregação e o ensinamento da palavra deslocam o ministério empoderado, guiado e cheio do Espírito. O Espírito de profecia tem sido extinguido e, o dom do Espírito, esterilizado e institucionalizado. A Igreja não pentecostal/não carismática precisa retomar sua herança profética, para a qual se mostra hostil ou indiferente.

Na condição de uma comunidade profética, o povo de Deus deverá ser ativo em servir. No entanto, com muita frequência, os movimentos pentecostais carismáticos focam muito mais na experiência, na emoção e nas bênçãos do que no serviço empoderado, guiado e cheio do Espírito. Essa mudança no foco – de uma experiência vocacional para uma pessoal, centrada no mundo egocêntrico – torna o serviço do movimento pentecostal carismático simplesmente tão impotente quanto o serviço da igreja contemporânea não pentecostal, não carismática. Esse foco maior na experiência que no serviço pode ser comparado negociar o direito de primogenitura do serviço capacitado pelo Espírito em troca de um prato de sopa egoísta de experiência e bênçãos.

No século XXI há várias exceções em ambos os lados dessas generalizações, mas elas mais provam do que interditam a regra. Portanto, apesar delas, as generalizações citadas são, infelizmente, válidas. O antídoto para esse problema relativo ao Espírito de profecia ser ou extinguido ou mal utilizado consiste na Igreja contemporânea retomar, tanto do ponto de vista doutrinal como vocacional, a realidade do primeiro século reproduzida por Lucas. Essa realidade caracteriza-se por assumir que todo o povo de Deus é constituído por profetas, pois o Senhor derramou seu Espírito sobre eles. Trata-se de uma realidade em que, mais uma vez, “falar em línguas” é o símbolo físico de um testemunho mundial, empoderado pelo Espírito, e também de crentes batizados no Espírito

são profetas poderosos em palavras e obras, tanto dentro da comunidade como fora dela.

A igreja contemporânea somente atuará como um ministério profético quando a igreja não pentecostal, não carismática, começar a ensinar a doutrina do povo de Deus como ensinada por Lucas, e quando a igreja pentecostal, carismática, traduzir mais completamente a experiência pessoal em palavras empoderadas pelo Espírito de testemunho e ação. À medida que isso ocorrer, os atos da comunidade profética serão reescritos de modo renovado e mais valorizado.

Bibliografia

ALEXANDER, Paul, JORDAN Daniel May, and Robert G. Reid (eds.), *Trajectories in the Book of Acts: Essays in Honor of John Wesley Wyckoff* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2010).

ARNDT, W., *The Gospel According to St Luke* (St Louis: Concordia, 1956).

ARRINGTON, F., *The Acts of the Apostles* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988).

AUNE, D.E., *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster Press, 1987).

_____. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

BARR, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1960).

BARRETT, C.K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947).

_____. *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth Press, 1961).

_____. *The Acts of the Apostles* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994).

BARTHOLOMEW, Craig G., *et al.*, *Reading Luke* (Scripture and Hermeneutics Series, 6; Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005).

BOCK, Darrell L., *Acts* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007).

BRAND, Chad Owen (ed.), *Perspectives on Spirit Baptism: Five Views* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2004). **[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título Perspectivas sobre o Batismo no Espírito: 5 visões]**

BRUCE, F.F., *Peter, Stephen, James and John: Studies in Early Non-Pauline Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

_____. *The Book of Acts* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2nd edn, 1988).

_____. *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

BRUNER, F.D., *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

BURGESS, S.M., and G.B. McGee (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 1988).

CADBURY, H., *The Making of Luke-Acts* (London: SPCK, 1972).

CHO, Yongmo, *Spirit and Kingdom in the Writings of Luke and Paul* (Paternoster Biblical Monographs; Bletchley, Milton Keynes: Paternoster, 2005).

CONZELMANN, H., *The Theology of St Luke* (New York: Harper & Row, 1960).

_____. *The Acts of the Apostles* (trans. J. Limburg, A.T. Kraabel and D.H. Juel; Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1987).

DEERE, J., *Surprised by the Power of the Spirit* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993).

DUNN, James., *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press, 1970).

_____. *Jesus and the Spirit* (London: SCM Press, 1975).

_____. 'Baptism in the Holy Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke–Acts', *JPT* 3 (1993), pp. 3-27.

ELBERT, P. (ed.), *Essays on Apostolic Themes* (Peabody, MA: Hendrickson, 1985).

ELLIS, E.E., *The Gospel of Luke* (NCB; London: Thomas Nelson, 1966).

_____. *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

ERVIN, H., *Conversion–initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody,

MA: Hendrickson, 1984).

_____. *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987).

EVANS, Craig, *Luke* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1990).

FEE, Gordon, 'Hermeneutics and Historical Precedent: A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics', in R.P. Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), pp. 118-32.

_____. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

_____. 'Response to Roger Stronstad's "The Biblical Precedent for Historical Precedent"', *Paraclete* 27.3 (1993), pp. 11-14.

FEE, Gordon, and D. Stuart, *How to Read the Bible for All its Worth: A Guide to Understanding the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

FITZMEYER, J., *The Gospel According to St Luke* (AB, 28, 28A; Ann Arbor: Doubleday, 1985).

GAFFIN, R., *Perspectives on Pentecost* (Philipsburg: Presbyterian Publishing, 1979).

GASQUE, W.W., *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (Peabody, MA: Hendrickson, 1989).

GREEN, Joel, Scot McKnight and I. Howard Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992).

GREEN, Michael, *Acts for Today* (London: Hodder & Stoughton, 1993).

GRUDEM, W., *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester: Crossway Books, 1988). **[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título O Dom de Profecia no Novo Testamento e Hoje].**

GUNKEL, H., *The Influence of the Holy Spirit* (Philadelphia: Fortress Press,

1979).

HAENCHEN, E., *The Acts of the Apostles* (trans. B. Noble and G. Shinn; Philadelphia: Westminster Press, 1971).

HARGREAVES, J., *A Guide to Acts* (London: SPCK, 1990).

HAWTHORNE, G.F., R.P. Martin and D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993).

HAWTHORNE, G., *The Presence and the Power* (Dallas: Word Books, 1991).

HAYA-PRATS, G., *The Mighty Spirit of the Church* (Paris: Cerf, 1975).

HEMER, C.J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990).

HENGEL, M., *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

HILL, D., *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1976).

HORTON, Stanley, *What the Bible Says about the Holy Spirit* (Springfield: Gospel Publishing House, 1979).

_____. *The Book of Acts* (RCNT; Springfield: Gospel Publishing House, 1981).

_____. *The Book of Acts* (CBL; Springfield: Gospel Publishing House, 1988).

HUMMEL, C.E., *Fire in the Fireplace* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978).

HUNTER, Harold, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Perspective* (Lanham, MD: University Press of America, 1983). [Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título **O Batismo no Espírito sob a ótica Pentecostal**]

ISRAEL, R.D., 'Joel 2.28-32 (3:1-5 MT): Prism of Pentecost', in C.M.

ROBECK, Cecil Jr (ed.), *Charismatic Experiences in History* (Peabody, MA: Hendrickson, 1985), pp. 2-14.

JEREMIAS, J., *Jerusalem in the Time of Jesus* (trans. F.H. and F.C. Cave; London: SCM Press, 1969).

JERVELL, J., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972).

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Spiritual Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002).

KEENER, Craig., *The Spirit in the Gospels and Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997).

KECK, L.E., and J.L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (London: SPCK, 1968).

KRODEL, G., *Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).

LAMPE, G.W.H., *The Seal of the Spirit* (London: SPCK, 1967).

LEDERLE, Henry, *Treasures Old and New* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988).

LOHSE, E., 'penthkosthv', *TDNT*, VI, pp. 44-53.

LONGENECKER, R.N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

Ma, W., and R.P. Menzies (eds.), *Pentecostalism in Context: Essays in Honor of William W. Menzies* (JPTSup, 11; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

MACCHIA, Frank, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006).

MADDOX, R., *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982).

MARSHALL, I. Howard, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1970). **[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título Lucas: Historiador e Teólogo]**

_____. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

_____. *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

_____. 'The Present State of Lukan Studies', *Themelios* 14.2 (1989), pp. 52-57.

MARTIN, R.P., and P.H. Davids (eds.), *Dictionary of the Later New Testament and its Developments* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997).

MCGEE, G., *Initial Evidence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991). **[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título Evidência Inicial: perspectivas históricas e bíblicas sobre a doutrina pentecostal do batismo no Espírito]**

MCQUEEN, L.R., *Joel and the Spirit: The Cry of a Prophetic Hermeneutic* (JPTSup, 8; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

MENZIES, R.P., *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke–Acts* (JSNTSup, 54; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

_____. ‘The Distinctive Character of Luke’s Pneumatology’, *Paraclete* 25.4 (1991), pp. 17-30.

_____. *Empowered for Witness: The Spirit in Luke–Acts* (JPTSup, 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994). **[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título Empoderamento para o testemunho: o Espírito em Lucas-Atos]**

_____, W., *Anointed to Serve* (Springfield: Gospel Publishing House, 1971).

MENZIES, William W. and Robert P., *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000).

MINEAR, P.S., *To Heal and to Reveal: Prophetic Vocation According to Luke* (New York: Scabury, 1976).

MITTELSTADT, Martin William, *The Spirit and Suffering in Luke-Acts: Implications for a Pentecostal Pneumatology* (JPTS, 26; London: T & T Clark, 2004).

MONTAGUE, G., *The Holy Spirit* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1976).

MOODY, D., *Spirit of the Living God* (Philadelphia: Fortress Press, 1968).

MOULTON, J.H., and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament*

Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources
(Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

NEIL, W., *The Acts of The Apostles* (NCB; London: Oliphants, 1973).

NOLLAND, J., *Luke* (WBC; Dallas: Word Books, 1989).

O'NEILL, J., *The Theology of Acts in its Historical Setting*
(London: SPCK, 1970).

O'TOOLE, R., *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984).

PALMA, Anthony D., *The Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*
(Springfield, MO: Logion Press, 2001). **[Publicado no Brasil pela CPAD sob o título PARK, Sejin, Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as a Celebration of the Sinai Event** (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 342; New York, London: T & T Clark, 2008).

PARSONS, Mikeal C., *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*
(Peabody, MA: Hendrickson, 2007).

PETERSON, David G., *The Acts of the Apostles* (The Pillar New Testament Commentary, Eerdmans, 2009).

PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Luke* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1922).

POLHILL, J.B., *Acts* (NAC; Nashville: Broadman Press, 1992).

POWELL, M.A., *What Are They Saying about Acts?* (New York: Paulist Press, 1991).

RICHERS, J., *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982).

SCHWEIZER, E., *The Holy Spirit* (London: SCM Press, 1980).

_____. *The Good News According to Luke* (Atlanta: John Knox Press, 1984).

SHELTON, James B., *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke–Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

[Publicado no Brasil pela Editora Carisma sob o título *Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos*].

SPITTLER, R., *Perspectives on the New Pentecostalism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976).

STANTON, G., 'Stephen in Lucan Perspective', in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors* (JSNTSup, 3; Sheffield: JSOT Press, 1980).

STANTON, Graham N., Bruce W. Longenecker and Stephen C. Barton (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of James Dunn* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004).

STEIN, R., *Luke* (NAC; Nashville: Broadman Press, 1992).

STOTT, John, *Baptism and Fullness* (London: Inter-Varsity Press, 1975).

_____. *The Spirit, the Church and the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990).

STRONSTAD, Roger. *Baptized and Filled with the Holy Spirit* (Springfield, MO: Life Publishers International, 2004).

_____. 'The Influence of the Old Testament on the Charismatic Theology of St Luke', *Pneuma* 2.1 (1980), pp. 28-50.

_____. *The Charismatic Theology of St Luke* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984).

_____. 'The Hermeneutics of Lucan Historiography', *Paraclete* 22.4 (1988), pp. 5-17.

_____. 'The Holy Spirit in Luke-Acts', *Paraclete* 23.1 (1989), pp. 8-13.

_____. 'The Holy Spirit in Luke-Acts', *Paraclete* 23.2 (1989), pp. 18-26.

_____. 'The Biblical Precedent for Historical Precedent', *Paraclete* 27.3 (1993), pp. 1-10.

_____. 'Affirming Diversity: God's People as a Community of Prophets',

Pneuma 17.2 (1995), pp. 145-57.

_____. *Spirit, Scripture and Theology: A Pentecostal Perspective* (Baguio City, Philippines: APTS Press, 1995).

STRONSTAD, R., and L. Van Kleeck, *The Holy Spirit in the Scriptures and the Church* (Clayburn: WPBC, 1987).

_____, Steven M. (ed.), *Defining Issues in Pentecostalism: Classical and Emergent* (McMaster Theological Studies Series; Eugene, OR: Wipf & Stock, 2008).

TALBERT, C.H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, MT: Scholars Press, 1974).

_____. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982).

TANNEHILL, R., *The Narrative Unity of Luke–Acts*. (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

TIEDE, D. *Prophecy and History in Luke–Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

TURNER, M., *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke–Acts* (JPTSup, 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

———. 'Does Luke Believe Reception of the "Spirit of Prophecy" Makes All "Prophets"? Inviting Dialogue with Roger Stronstad', *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 20 (2000), pp. 3-24.

TWELFTREE, Graham H., *People of the Spirit: Exploring Luke's View of the Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009).

WARRINGTON, Keith, *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter* (London: T & T Clark, 2008).

———. *The Message of the Holy Spirit* (The Bible Speaks Today; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009).

WILLIAMS, C.S.S., *The Acts of the Apostles* (HNTC; Peabody, MA: Hendrickson, 1964).

WILLIAMS, D., *Acts* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1985).

WITHERINGTON, Ben III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

———. *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999).