
ACHONDO MOYA, Pedro Pablo. *Una Iglesia híbrida: aproximación a las comunidades de Jesús*. Presentación Loreto Bernadita Moya Marchant. Prólogo Carlos Mendoza-Álvarez. Prefacio Jano Núñez. Santiago de Chile: San Pablo, 2020. 21 x 13 cm. 184 p. ISBN 978-956-256-610-0.

Em meio a esse tempo difícil de crises da humanidade e quando nos defrontamos com uma pandemia que nos faz questionar a forma de organizar o mundo, é mais do que justo que também as Igrejas cristãs se coloquem em discussão. Nesses dias nos quais lhes escrevo, em todos os países, celebramos a Páscoa com templos fechados. Padres e pastores fazem cultos e missas por internet. Sem dúvida, bastaria isso para já indicar que há alguma coisa a rever e nos questionar sobre o modelo de Igreja que ainda vivemos. Nesse horizonte, nada mais auspicioso e confortador do que recebermos o presente divino que é o livro “Igreja híbrida” de Pedro Pablo Achondo, nosso amigo e como diz o Apocalipse, *irmão e companheiro nas tribulações, no testemunho do Reino e na constância em Jesus* (Ap 1, 9).

Só podemos ficar felizes e agradecidos a Deus quando vemos um teólogo, ainda da geração mais jovem, continuar no Chile o espírito evangélico e missionário, assim como a profundidade teológica do querido e saudoso Ronaldo Muñoz, a quem, de modo muito oportuno, o livro é dedicado. Ao ler cada página desse livro, me vinha à memória as belas páginas de “*O Deus dos cristãos*” que Ronaldo escreveu para a coleção Teologia e Libertação e que foi fruto de muitos diálogos entre nós. Também, me parece importante lembrar nestes dias, a recente Páscoa de Mariano Puga, outro irmão da Igreja chilena, testemunha de Jesus Ressuscitado no meio dos pobres.

Estes dois irmãos queridos, testemunhas fiéis do evangelho de Jesus, só podem estar felizes no céu, com a publicação deste livro de Pedro Pablo Achondo. Já o conhecia de outros escritos, principalmente a bela meditação teológica que ele escreveu sobre a espiritualidade do sofrimento: *Desde el abismo clamo a ti Señor. Dios, el sufrimiento y lo que podemos hacer* (Ed. San Pablo, 2017). Agora, ele nos oferece este: *Iglesia híbrida. (Aproximación a las comunidades de Jesús)*.

O livro é um pequeno tratado de eclesiologia latino-americana militante, bem estruturado em suas três partes: *Una eclesiología latinoamericana, Figuras para otra eclesiología y Arriesgando ideas desde la praxis*.

Pode ser que no Brasil, o termo “híbrida” suscite algum espanto, principalmente quando a referência é Igreja. Desde o começo do livro, o autor esclarece que Igreja híbrida significa Igreja mestiça, ou seja, Pedro Pablo diz da Igreja o que, neste Carnaval, a Escola de Samba Mangueira, do Rio de Janeiro cantou sobre o *Jesus da Gente: rosto de negro, sangue de índio e corpo de mulher*.

É com esse olhar que, através de cada página desta reflexão, ao mesmo tempo, simples e profunda, Pedro Pablo como que nos toma pela mão e nos conduz. Tem como referência amorosa o movimento de Jesus, a pluralidade de eclesiologias com as quais se organizaram as primeiras comunidades cristãs e a sabedoria de uma fé bíblica que, a partir de Paulo, se abriu a outras culturas. Situando-nos na realidade desse continente tão plural, em nenhum momento, o autor parece esquecer que o Cristianismo chegou a esse continente com os conquistadores e que até pouco mais de 50 anos, ainda falava nossas línguas com acento europeu e colonizador. É com toda essa carga simbólica que o livro arrisca ideias a partir da prática (3º capítulo) e aborda a práxis social, eclesial e intercultural.

É belo como ele consegue articular a sua proposta teológico-espiritual e, ao mesmo tempo, referir-se sempre à experiência concreta das comunidades e ao testemunho de pais e mães das nossas Igrejas latino-americanas, sejam irmãos do ministério, como Oscar Romero, Helder Câmara e outros, sejam figuras como Clotario Blest (no Chile), Wenceslao Pedernera (na Argentina) e até mesmo nossa querida poetisa Adélia Prado.

Há diversos modos de fazer teologia, como existem diferentes caminhos de vivências da fé e do testemunho do reino de Deus, na construção de um mundo novo possível. Então, é normal e compreensível que, no ensino e na produção da teologia, se possa descobrir em cada autor ou autora uma nota ou característica própria, através da qual, aquele irmão ou irmã contribui para a riqueza da comunidade teológica latino-americana e mundial. Ao ler e reler este livro de Pedro Pablo Achondo, fico com a convicção de que ele se firma na América Latina como um dos teólogos que mais encarna, de modo simples e fraternal, o carisma de fazer teologia na linguagem afetuosa da amizade e da comunhão. O livro não trata especificamente de ecumenismo ou do diálogo inter-religioso, mas, pelo estilo do seu autor, é todo banhado nas águas de uma ecumenicidade que deveria ser a verdadeira catolicidade de cada comunidade eclesial. *Iglesia híbrida* nos convida a contemplar um Deus também híbrido, também mestiço, não apenas pela encarnação pela qual, como o livro cita (lembrando nosso patriarca Pedro Casaldáliga), o Verbo se faz índio e se faz classe, mas pela *kenosis* do próprio Espírito que “*sopra onde quer, ouve-se a sua voz, mas não sabe para onde vai nem de onde vem*” (Jo 3, 8). A nós, cristãos, ele sussurra um nome que nos remete ao Infinito: Jesus de Nazaré. Mas nos leva também a outros nomes que são sinônimos de amor e de paz, nas mais diferentes

religiões e nas mais diversas culturas. Que riqueza! Nenhum mortal pode amordaçar a ventania. O mistério é nossa Paz e os caminhos religiosos, se conseguem sê-lo, podem apenas ser nossas parábolas de amor. Como, no século IV, escreveu Agostinho: “Apontem-me alguém que ame e ele sente o que estou dizendo. Deem-me alguém que deseje, que caminhe neste deserto, alguém que tenha sede e suspire pela fonte da vida. Mostre-me esta pessoa e ela saberá o que quero dizer” (*Tratado sobre o Evangelho de João* 26, 4).

Marcelo Barros

OFER, Yosef. *The Masora on Scripture and Its Methods*. Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 7. Berlin-Boston: De Gruyter, 2019, IX+286p. 24,5x17cm. ISBN 978-3-11-059574-1. ISSN 1861-602X.

Desde a publicação da *Bíblia Hebraica* (BHK), editada por Rudolf Kittel e Paul E. Kahle, durante os anos 1930, as anotações massoréticas baseadas em um único manuscrito bíblico hebraico específico, neste caso, o Códice de Leningrado (São Petersburgo): Firkowitch I, Evr. I B19a (M^L) (c. 1008-1009), têm sido incluídas em uma edição acadêmica da Bíblia Hebraica. Tal inclusão possibilitou a pesquisa moderna dedicada à massorá desde as primeiras décadas do século 20 (a primeira edição da Bíblia Hebraica a ter notas massoréticas foi a Segunda Bíblia Rabínica [Veneza, 1524-1525], mas tendo como base um grupo de manuscritos bíblicos hebraicos que eram datados do final do período medieval). A partir dos anos 1950, outro manuscrito bíblico hebraico importante foi disponibilizado para o mundo acadêmico, o Códice de Alepo ou Ms. No. 1 do Instituto Ben-Zvi (M^A) (c. 925-930), e a primeira edição científica da Bíblia Hebraica a possuir notas massoréticas deste manuscrito específico é a *Hebrew University Bible* (HUB), publicada por Moshe H. Goshen-Gottstein e outros, desde os anos 1960. Além disso, foram publicadas edições fac-símiles dos dois códices da massorá.

Uma vez que os códices M^L e M^A se tornaram disponíveis para o mundo acadêmico, o estudo devotado à massorá tem sido continuamente enriquecido, principalmente tendo como referência esses dois manuscritos massoréticos, que são datados de época medieval. Consequentemente, a pesquisa sobre temas relacionados com a massorá se multiplicou em várias partes do mundo e muitos estudiosos se dedicaram ao tema, sempre o enriquecendo, tais como Paul E. Kahle, Gérard E. Weil, Israel Yeivin, Mordechai Breuer, David S. Loewinger, Federico Pérez Castro, Fernando Díaz Esteban, Ernest J. Revell, Philippe Cassuto, entre outros. Diversos eruditos têm contribuído também para o aprofundamento do tema, como,

por exemplo, Aron Dotan, Menachem Cohen e Emilia Fernández Tejero. Em tempos mais recentes, merecem ser mencionados alguns doutos que também se consagram ao assunto, colaborando para a sua evolução, tais como David Marcus, Jordan S. Penkower, Elvira Martín Contreras, Geoffrey Khan, Viktor Golinets, Élodie Attia, Yosef Ofer, entre outros.

Entre 1980 e 2010 foram publicadas obras compostas por especialistas da área na intenção de introduzir e divulgar o estudo da massorá tanto para o estudante quanto para o estudioso. Em 2019, mais um texto tem sido publicado e que vem enriquecer o acervo de guias/manuais devotados ao assunto: *The Masora on Scripture and Its Methods*, Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 7 (Berlin-Boston: De Gruyter, 2019) (OFER, 2019).

Ofer, em sua mais nova publicação, explica vários tópicos fundamentais pertinentes à massorá de tradição tiberiense, dentre os quais podem ser destacados: o que é a massorá (p. 3-18), a determinação da ortografia do texto bíblico hebraico com base nas anotações massoréticas (p. 34-48), o fenômeno *ketîv* e *qerê* (p. 85-107), o histórico e a relevância do Códice M^A (p. 131-150), a influência da massorá babilônica sobre a massorá tiberiense (p. 151-169), o papel do Texto Massorético na história do texto bíblico hebraico (p. 170-188), as edições da Bíblia Hebraica e a sua relação com a massorá do Códice M^A (p. 203-218), a massorá e a gramática hebraica (p. 221-240) e a massorá e a exegese bíblica (p. 241-263). Além de tais assuntos, a obra aborda temas que não são normalmente citados ou explicados em publicações dedicadas à massorá, como: os princípios de se escrever notas massoréticas em edições científicas da Bíblia Hebraica (p. 19-21), o método desenvolvido por Mordechai Breuer no estabelecimento do texto da Bíblia Hebraica, tendo como fonte principal o Códice M^A (p. 37-48), a massorá como um código de corrigir equívocos (p. 108-113), as várias maneiras de se reconstruir as partes faltantes do Códice M^A em uma edição da Bíblia Hebraica (p. 138-150), entre outros destaques. O livro serve como uma nova introdução, quase completa, consagrada à massorá e a relevância e a contribuição da referida publicação para tal área de estudos acadêmicos relacionados com a Bíblia Hebraica se mostra realmente evidente.

Apesar da importância da publicação agora em análise, ao longo do texto é percebida inconsistência na redação de determinados termos e expressões que são relacionados com a temática, tais como: *masoretic text* (p. 170, 171, 172, 173, 177), *Masoretic text* (p. 174, 176, 178, 181, 185, 256, 266) e *Masoretic Text* (p. 170, 182, 266) (normalmente, a forma padrão é *Masoretic Text*); *geniza* (p. 125), *Geniza* (p. 83, 114, 151, 152, 253) e *Cairo Geniza* (p. 64, 65, 136) (geralmente, a forma padrão é *Cairo Geniza*); *masoretas* (p. 32, 54) e *Masoretas* (p. 4, 5, 7, 8, 9, 14, 16, 35, 36, 39) (comumente, a forma padrão é *Masoretas*); *masora* (p. 261) e *Masora* (p. 3, 10, 21, 22, 32, 39, 54, 260) (neste caso específico, a grafia do vocábulo em inglês como *masora*, *Masora* ou *Masorah* pode ser encontrada em várias publicações),

entre diversas situações. Nestas ocorrências, entre outras, seriam esperadas formas padronizadas para tais termos e locuções ao longo da obra, entretanto, não é isso que se constata.

Na referida publicação, algumas informações poderiam ser abordadas ou pelo menos ser atualizadas, como, por exemplo, a datação do Códice do Cairo dos Profetas ou Códice Gottheil 34 (M^C), que tradicionalmente é datado por volta de 895, sendo tal data aceita na obra (p. 8). Todavia, em estudos mais recentes, a datação de tal manuscrito massorético, que é admitida atualmente por vários estudiosos, é entre 990 e 1170. Porém, no livro tal informação é ignorada.

Na obra, agora em apreciação, a lexia “codex” é praticamente reservada para se referir, quase que exclusivamente e especialmente, ao Códice M^A (Aleppo Codex, p. 7, 9, 19, 39, 131, 190, 209, 261 etc.), delegando o vocábulo “manuscript” para os demais códices massoréticos (a forma Aleppo Manuscript nunca é achada [ocasionalmente é encontrada a forma abreviada Ms. A {p. 36-39}]). Entretanto, todos os manuscritos da massorá citados ao longo do livro são em formato de códice, como o Códice M^L, o Códice M^C, entre outros (cf. a definição dos itens lexicais “scroll” e “codex” nas p. 5-6). Pela lógica, o vocábulo “codex” deveria ser usado para se referir a todos os manuscritos do Texto Massorético que possuem tal formato físico. Mesmo nesse aspecto, há falta de uniformidade em se referir ao Códice M^L, que às vezes é denominado como Leningrad Manuscript ou Ms. Leningrad (p. 7, 21, 35, 38, 43, 77, 82, 94, 154, 190 etc.) e às vezes como Leningrad Codex (p. 8, 158, 187, 192, 193, 213 etc.). Então, constam duas maneiras distintas para se referir a tal obra massorética como “manuscript” e como “codex”, mesmo que seu formato físico seja, de fato, códice.

Consta uma informação referente às primeiras edições impressas da Bíblia Hebraica, que teriam surgido a partir do século 16 (p. 35). Contudo, a primeira porção do texto bíblico hebraico (Salmos) apareceu, possivelmente, em Bolonha, Itália, em 1477. A primeira edição completa da Bíblia Hebraica surgiu em Soncino, Itália, em 1488 pela família de impressores judeus Soncino e tal publicação é a *editio princeps* (lat. primeira edição) do texto bíblico hebraico. Portanto, as primeiras edições surgiram no século 15 e não no século 16.

Na citada publicação, é verificado um dado a respeito dos códices M^A e M^L que não possuíam anotações de tipo colativo (casos de palavras e expressões únicas [*hapax legomenon*] que possuem algum detalhe morfológico, fonológico ou gramatical similar entre si) na *masora magna* de cada um deles. Tal informação se aplica, corretamente, ao Códice M^A, que realmente não registra nenhuma nota de tipo colativo. No entanto, no Códice M^L são registradas algumas poucas anotações de tipo colativo, como, por exemplo, nas seguintes passagens: Êx 15,2; 15,8.26; Lv 1,17; Dt 21,12; Js 11,13.

São constatadas informações concernentes ao registro de termos massoréticos aramaicos de proveniência babilônica que são encontrados na massorá de alguns manuscritos de tradição massorética tiberiense (p. 161). Um manuscrito de procedência tiberiense, mas não aludido no tópico referente ao assunto, é o Códice M^L, que possui, ocasionalmente, itens terminológicos babilônicos tanto na *masora parva* (*mp*) quanto na *masora magna* (*mm*), como nas seguintes exemplificações: בעל (aram. neste lugar somente) (Dt 32,4 [*mp*] etc.), ש (aram. escrita plena) (Ez 11,11 [*mm*] etc.), שלם (aram. escrita plena) (Js 22,14 [*mm*] etc.), שלם דשלם (aram. escrita duplamente plena) (2Rs 25,14 [*mm*] etc.) etc.

Ofer, em seu livro, não fornece nenhum glossário de abreviaturas, de expressões e de termos massoréticos comuns que são encontrados nos códices hebraicos medievais de tradição tiberiense e nas edições críticas da Bíblia Hebraica. Normalmente, tal recurso é achado em vários guias/manuais que são dedicados especificamente à massorá. Contudo, como a obra é quase que dirigida para o estudioso do tema, o autor, possivelmente, não tenha sentido a necessidade de incluir um vocabulário de itens terminológicos técnicos, por ser algo amplamente conhecido pelos eruditos da área. Entretanto, seria interessante que fosse incluída alguma listagem, mesmo que básica, que fosse dedicada, especificamente, para o leitor inicial do assunto. Tal glossário poderia ter por base o Códice M^A, por ser considerado pelo autor o principal manuscrito massorético de tradição tiberiense (cf. abaixo). Apesar da ausência de alguma lista propriamente dita, ao longo do livro Ofer fornece o significado dos termos da massorá que são citados e explicados (p. 14, 19, 20, 21, 32, 39, 41, 50, 56 etc.).

Um dos destaques principais do livro é a importância central e o alto prestígio que o Códice M^A possui entre todos os códices massoréticos produzidos durante a Idade Média (p. 34-48, 131-150, 203-218). Em muitos trechos do livro, Ofer enfatiza, de maneira muito manifesta, que o Códice M^A é, praticamente, um manuscrito da massorá que é próximo da perfeição (p. 48), sendo superior, inclusive, ao Códice M^L, principalmente no estabelecimento correto da ortografia do texto bíblico (p. 46, 48) e a conexão quase exata entre texto bíblico e notas massoréticas (p. 37, 42). Em resumo, o mencionado manuscrito seria o mais acurado dentre todos os demais códices da massorá que foram produzidos pelos massoretas (p. 177, 184, 199). Ele informa que o referido manuscrito tem servido como fonte principal para a editoração de algumas edições acadêmicas da Bíblia Hebraica, como as de M. H. Goshen-Gottstein e outros (1995, 1997 e 2004), de M. Breuer (1977-1982 e 1998), de M. Cohen (1992-) e de Ofer (2000) (p. 214-217). Ao longo do livro constam muitas imagens do Códice M^A (p. 11, 62, 70, 132 etc.), o que demonstra a sua proeminência entre os demais códices massoréticos.

Enfim, as situações de reparo que foram elencadas acima, visando tão somente o aprimoramento da publicação, não comprometem e nem anu-

lam, de maneira nenhuma, a relevância e a utilidade da obra em análise para os estudos massoréticos da atualidade. O mais recente texto de Ofer é companhia muito importante para os outros textos sobre a massorá que surgiram entre 1980 e 2010. Com certeza, o livro será tanto ferramenta útil quanto referência obrigatória para todos aqueles que desejam conhecer a massorá ou que querem se aprofundar na pesquisa dedicada à tal temática, cujo objetivo principal era a preservação e a transmissão do texto da Bíblia Hebraica durante a Idade Média. Além disso, o assunto massorá é relevante, pois revela para o leitor, de como teria sido o intrincado processo do surgimento do Texto Massorético no decorrer da época medieval, com os seus componentes principais: estrutura consonantal, vocalização, acentuação e aparato massorético. Por fim, por meio da obra de Ofer, é possível compreender o complexo desenvolvimento da massorá e sua consequente influência no processo de editoração de todas as edições atuais do texto bíblico hebraico, produzidas tanto por judeus quanto por cristãos.

Edson de Faria Francisco

STRONSTAD, Roger. *A Teologia Carismática de Lucas: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos*. Trad. Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2019, p.176. 22.4 x 14.2 x 1 cm. ISBN: 978-85-263-1618-8.

A Casa Publicadora das Assembleias de Deus (mais conhecida como CPAD) publicou em 2019 o livro *A Teologia Carismática de Lucas*. A obra possui 176 páginas, das quais 122 são de conteúdo (p.13-134) e o restante é composto por elementos pré-textuais (páginas 1-12: sumário e apresentação) e pós-textuais (p. 135-176: notas, leituras recomendadas, índice de referências bíblicas e índice remissivo). A diagramação é favorável para a leitura, dado o tipo e o tamanho das fontes utilizadas. Além disso, são usados caracteres gregos ao invés de transliteração quando o autor refere-se a algum termo específico do Novo Testamento. As tabelas que aparecem também estão bem claras quanto ao conteúdo que se propõem a explicar. Tudo isso aponta para um exímio trabalho editorial, pois também a tradução e a revisão foram rigorosamente realizadas, o que permite uma experiência de leitura fluída.

No que diz respeito ao autor, o teólogo canadense, de denominação pentecostal, Roger Stronstad é Doutor em Divindade pela Christian Bible College e professor de Teologia Bíblica no Summit Pacific College, em Abbotsford (cidade da província canadense de Colúmbia Britânica). Ele é autor de muitos livros, mas há apenas mais dois traduzidos para língua portuguesa.

O livro *A Teologia Carismática de Lucas* (2019) demonstra um significativo avanço na publicação de material relacionado com a Teologia Pentecostal no Brasil, pois por muitos anos, os acadêmicos brasileiros ficaram acostumados a encontrar entre as publicações de editoras cujas mantenedoras são igrejas pentecostais – como é o caso da CPAD – livros que, por mais que evoquem temas teológicos, seus conteúdos não passavam de ingênuas argumentações apologéticas escritas em tom apaixonado, às vezes o conteúdo desses textos era pouco especializado a ponto de ser tratado como devocional pela leitura especializada.

O conteúdo de *A Teologia Carismática de Lucas* apresenta uma proposta teológica de compreensão da manifestação do Espírito Santo na obra lucana em dois volumes cujo rigor hermenêutico e exegético do autor é inquestionável. Ainda que os resultados aos quais Stronstad chega e as próprias construções que viabilizam a discussão sejam elaborações que, como qualquer assunto nas áreas de ciências humanas, podem e devem ser criticadas e discutidas, o uso das ferramentas oferecidas pela Teologia Bíblica e o diálogo com grandes teólogos, como James Dunn (1939-2020) e John Stott (1921-2011) mostram que a elaboração teológica presente nesse texto é um trabalho sério.

O livro é construído em seis capítulos: 1. O Espírito Santo em Lucas-Atos (p.13-30); 2. O Espírito Santo no Antigo Testamento (p.31-56); 3. O Espírito Santo no Evangelho de Lucas (p.57-80); 4. O Espírito Santo no Pentecostes (p.81-100); 5. O Espírito Santo em Atos dos Apóstolos (p.101-122); e 6. A Teologia Carismática de Lucas (p.123-134).

Apesar do aparente anacronismo do título do segundo capítulo, o autor justifica seu uso do termo Espírito Santo no Antigo Testamento de forma razoável. De acordo com o seu ponto de vista, Stronstad indica que no pensamento de ‘Lucas’ – autor implícito do evangelho e de Atos dos Apóstolos – há uma fluída continuidade na obra do Espírito Santo realizada no Antigo Testamento, na era dos evangelhos e na era apostólica, uma continuidade com menos interrupções do que propõem as visões de outros biblistas que analisaram a obra lucana. Embora não haja propriamente o Espírito Santo no Antigo Testamento, a inspiração de profetas carismáticos, representados sobretudo por Elias e Eliseu, justifica a visão que retrospectivamente se manifesta da obra lucana para o passado da história de Israel, que interpreta a inspiração profética como atuação do mesmo espírito que atua em Jesus e nos cristãos da Igreja de Atos Apóstolos.

Realmente há uma questão doutrinária por trás da reflexão e, por sinal, parece-me legítimo que um livro de Teologia Bíblica seja escrito para responder uma dúvida doutrinária, desde que o autor não force o texto a comunicar o conteúdo de sua confessionalidade, mas ao invés disso, use uma hermenêutica sensível à proposta de leitura erudita da bíblica e, ao

mesmo tempo, aos interesses da comunidade de leitores pretendida. Ainda que se mantenha a “tensão” – termo de Schleiermacher (1768-1834), pai da ciência hermenêutica – entre os dois mundos, mundo do texto bíblico e mundo dos leitores atuais; o autor consegue com êxito justificar pelas escrituras a tradição carismática que ele defende na época contemporânea.

Para ser mais preciso, o que está em questão na argumentação central do livro é o tema que envolve o batismo no Espírito Santo, o momento em que acontece, sua distinção quanto ao batismo com água e a atuação do próprio Espírito Santo nesse batismo e de outras formas descritas tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Cinco passagens do livro de Atos dos Apóstolos são paradigmáticas para mostrar o batismo no Espírito Santo de acordo com a proposta da teologia pentecostal (At 2.1-13; 8.14-19; 9.17,18; 10.44-46; 19.1-7).

Até o momento que li esse livro, eu não tinha encontrado nenhum material acadêmico que justificasse que o batismo no Espírito Santo acontece em momento distinto do batismo com água de modo tão fundamentado em propostas sérias de exegese e hermenêutica. Se é bem verdade que, por um lado, Stronstad está usando a Teologia Bíblica para defender uma doutrina previamente estabelecida ao tentar justificar que o batismo no Espírito Santo acontece em momento diferente do batismo com água; por outro lado, a tradição exegetica formada em sua maioria por uma ideologia advinda de denominações cristãs tradicionais que aprovam o pedobatismo e afirmam dogmaticamente a existência de um único batismo, isso significa que também as denominações cristãs tradicionais realizam a defesa doutrinária de suas próprias convicções teológicas previamente obtidas, apesar de argumentarem algo diferente.

Podemos dizer que para ambos os casos, tanto para quem defende que o batismo no Espírito Santo ocorre em momento distinto do batismo com água quanto para quem defende que os dois batismos acontecem ao mesmo tempo, há subdeterminação de dados pela teoria ou seja, já apresentam uma resposta antes da análise dos dados apresentados para a questão; mas parece-me que isso é característico de qualquer teologia e não pode ser identificado como um problema metodológico da recentemente surgida Teologia Pentecostal.

Importante observar que o autor examina unicamente a obra lucana, e apesar do ponto de partida ser doutrinário, há fidelidade aos princípios da Teologia Bíblica, pois ele não usa afirmações de outros livros ou autores bíblicos, nem faz menção a autores ou fenômenos que não estejam relacionadas diretamente com a teologia lucana. Isso já é o bastante para rebater a afirmação da carta deuteropaulina que afirma “há um só batismo” (Ef 4.5). Essa afirmação tomada como dogma pelas igrejas tradicionais é uma afirmação válida para a teologia paulina, mas não para a lucana. As

diferenças entre as tradições cristãs devem ser respeitadas por todos que pretendem fazer Teologia Bíblica, embora no próximo passo da afirmação teológica, a Teologia Sistemática ou Dogmática, as denominações fazem opção por um caminho, o que é legítimo do ponto de vista institucional e da consciência que se deve ter que toda teologia é construção teórica.

Sobre esse assunto, Stronstad aponta que a tradição de interpretação bíblica diluiu os termos autênticos da teologia lucana na teologia paulina, por isso, a ideia de batismo no Espírito Santo que existe no *corpus paulinum* (conteúdo favorito da Teologia Luterana e Reformada), acaba sendo usada para interpretar a ideia de batismo no Espírito Santo que está na obra lucana, mas as duas são distintas. Enquanto para Paulo a ideia representa iniciação e incorporação à comunidade cristã ou ao corpo místico de Cristo, para Lucas o batismo no Espírito Santo é capacitação para testemunhar. Assim, apesar do batismo no Espírito Santo ter muita importância na obra lucana em dois volumes, seu significado acaba sendo compreendido equivocadamente sob o viés da teologia paulina, que não lhe corresponde.

“O dom do Espírito Santo não é para a salvação, mas, sim, para o testemunho e serviço” (2019, p.100); “Ser batizado no Espírito Santo não tem a ver com conversão-iniciação; tem a ver com vocação cristã” (2019, p.109); Em outras palavras, o dom do Espírito é carismático, *não* soteriológico (2019, p.112).

Afirmações como essas parecem verdadeiras de um ponto de vista exegético. O que não me parece razoável, ao invés disso, são os malabarismos exegéticos e hermenêuticos que muitos teólogos fizeram ao longo da história da interpretação bíblica para explicar historicamente como, no livro de Atos dos Apóstolos, os samaritanos, por exemplo, receberam o batismo no Espírito Santo pela imposição de mãos dos apóstolos após terem recebido o batismo nas águas.

Do ponto de vista do exegeta, a resposta para esse questionamento já foi respondida na primeira metade do século passado pela exegese histórico-crítica. De acordo com o que exegetas histórico-críticos do início do século XX apresentaram e por muito tempo foi amplamente aceito, o que justifica a ideia exclusivamente lucana de batismo no Espírito Santo em momento distinto do batismo com água é a intenção típica de Lucas – um autor cristão da terceira geração – de integrar a Igreja a uma raiz histórica comum relacionada com a ação apostólica. Conforme esse argumento, mesmo havendo muita ação missionária que realizava batismos nas águas durante os primeiros anos da história da Igreja Cristã, o batismo no Espírito Santo só podia ser recebido pelas pessoas por meio da imposição de mãos dos apóstolos. Desse modo fica legitimada a unidade apostólica da igreja cristã, apesar de historicamente o movimento ser múltiplo.

É óbvio que esse ponto de vista só justifica a narrativa de Atos dos Apóstolos da perspectiva da construção literária, mas não da perspectiva histórica. Como literatura o autor pode ter utilizado recursos narrativos para organizar teologicamente o conteúdo de acordo com a versão da história que queria narrar, mas do ponto de vista histórico fica difícil entender como pessoas recebiam o batismo nas águas e depois o batismo no Espírito Santo exclusivamente na obra lucana.

Não obstante o meu entendimento baseado em estudos filológicos, considero legítimo o surgimento de uma hermenêutica, seja qual for a identidade doutrinária de quem a realizar, que justifique e traduza o texto como uma narrativa coerente e teologicamente justificável para os leitores não especializados que buscam entender no texto bíblico sua própria identidade de fé. Mais importante do que isso, a leitura de Stronstad representa o surgimento de uma voz que não era ouvida na academia, pois as perspectivas tradicionais nunca deram margem para o tipo de reflexão sobre a atividade do Espírito Santo que continua e repetitivamente se realiza na história por meio de irrupções inesperadas, uma atividade que constitui a Igreja Cristã como uma comunidade de profetas, de acordo com o argumento de Stronstad.

Francisco Benedito Leite