PENTECOSTALISMO – PERSPECTIVA TEOLÓGICA

raízes, hermenêutica e núcleo doutrinário do pentecostalismo clássico

PENTECOSTALISM – A THEOLOGICAL PERSPECTIVE: roots, hermeneutics and the doctrinal core of classical Pentecostalism

Anderson Macedo de Oliveira[1]

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.23866396

RESUMO

Este estudo examina o pentecostalismo clássico como tradição teológica dotada de identidade própria, distinta tanto do protestantismo histórico quanto das formas posteriores de neopentecostalismo de prosperidade. O objetivo é descrever as categorias, as doutrinas e as ênfases que conformam o núcleo dessa fé, recuperando sua gênese e acompanhando seu amadurecimento acadêmico. A pesquisa é bibliográfica, de natureza teológico-histórica, e percorre seis movimentos: as matrizes wesleyano-holiness e as primeiras formulações doutrinárias de Topeka e da Rua Azusa; a hermenêutica que lê a Escritura a partir da experiência do Espírito e, ao mesmo tempo, submete essa experiência ao texto; o núcleo doutrinário do evangelho pleno, com atenção ao batismo no Espírito Santo, à evidência física inicial, aos dons espirituais, à cura divina e à escatologia; a espiritualidade como lugar teológico; a recepção dessa teologia nas Assembleias de Deus no Brasil; e as distinções entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo. Conclui-se que o movimento não se reduz a fenômeno emocional, mas articula crença, afeto e prática em torno de uma pneumatologia profética de matriz lucana, e que a preservação de seu núcleo teológico, diante das pressões do mercado religioso e das simplificações midiáticas, permanece tarefa de pastores, teólogos e pesquisadores. A perspectiva assumida é declaradamente pentecostal e continuísta, sem prejuízo do rigor crítico.

Palavras-chave: Pentecostalismo clássico; Batismo no Espírito Santo; Hermenêutica pentecostal; Evangelho pleno; Assembleias de Deus.

ABSTRACT

This study examines classical Pentecostalism as a theological tradition with an identity of its own, distinct both from historic Protestantism and from the later forms of prosperity Neo-Pentecostalism. Its aim is to describe the categories, doctrines and emphases that shape the core of this faith, recovering its genesis and following its academic maturation. The research is bibliographical and theological-historical in nature, and moves through six stages: the Wesleyan-Holiness matrices and the first doctrinal formulations of Topeka and Azusa Street;

[1] Doutor em Teologia pelo Centro Internacional de Pesquisa Integralize. Mestrando em Educação pela UniChristian International University. Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade Cesumar. Autor de nove livros. Curador titular e redator da plataforma de pesquisa pentecostal e carismática Acadêmicos Pentecostais. Pastor na Igreja Batista Belém, Jequié, Bahia. Consultor teológico da Editora Efraim. Membro da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais, RELEP Brasil, e membro correspondente da Academia Evangélica de Letras do Brasil, AELB. E-mail: contato@academicospentecostais.com

the hermeneutics that reads Scripture from the experience of the Spirit while submitting that experience to the text; the doctrinal core of the full gospel, with attention to the baptism in the Holy Spirit, the initial physical evidence, spiritual gifts, divine healing and eschatology; spirituality as a theological locus; the reception of this theology in the Assemblies of God in Brazil; and the distinctions between classical Pentecostalism and Neo-Pentecostalism. It concludes that the movement cannot be reduced to an emotional phenomenon, but articulates belief, affection and practice around a prophetic pneumatology of Lukan origin, and that preserving its theological core, in the face of religious market pressures and media simplifications, remains a task for pastors, theologians and researchers. The perspective adopted is avowedly Pentecostal and continuationist, without loss of critical rigour.

Keywords: Classical Pentecostalism; Baptism in the Holy Spirit; Pentecostal hermeneutics; Full gospel; Assemblies of God.

INTRODUÇÃO

Por que falar em “pentecostalismo clássico” em perspectiva teológica?

O pentecostalismo, em menos de um século e meio, tornou-se um dos principais rostos do cristianismo global, especialmente no Sul Global, incluindo a América Latina, a África e partes significativas da Ásia.[2] Obras de interpretação global, como as de Allan Anderson e Harvey Cox, mostram que nenhum outro movimento cristão contemporâneo conjugou, com tanta força, crescimento numérico, criatividade litúrgica, fluidez institucional e capacidade de inculturação local.[3] Entretanto, boa parte da literatura que chega ao grande público (e muitos discursos midiáticos) tende a identificar “pentecostalismo” com formas tardias de neopentecostalismo, marcadas por retóricas de prosperidade, técnicas de “confissão positiva” e modelos de mercado religioso, obscurecendo o núcleo teológico do pentecostalismo clássico, surgido nas primeiras décadas do século XX.[4]

Do ponto de vista acadêmico, pesquisadores como Walter Hollenweger e Vinson Synan evidenciam que o pentecostalismo não é apenas um fenômeno sociológico, mas uma tradição teológica com raízes específicas, que dialoga criticamente com o evangelicalismo, com a tradição wesleyano-holiness e com as espiritualidades de cura e avivamento do século XIX.[5] Dicionários especializados, como o *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, mostram quão diversificada é essa família de movimentos, mas também permitem reconhecer um “núcleo duro” de crenças e práticas que caracterizam o pentecostalismo clássico ou histórico.[6]

Nas últimas décadas, a teologia pentecostal deixou de ser apenas uma “teologia implícita do povo” e passou a ser tematizada sistematicamente por teólogos pentecostais e simpatizantes, que se propõem a formular, em linguagem acadêmica rigorosa, aquilo que, por muito tempo, foi vivido sobretudo de modo litúrgico, devocional e prático. Autores como Frank Macchia, Amos Yong e Steven Land demonstram que a contribuição pentecostal ao campo teológico não

[2]ANDERSON, Allan. *An introduction to Pentecostalism*: global charismatic Christianity. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[3]COX, Harvey. *Fire from heaven*: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Reading, MA: Addison-Wesley, 1995.

[4]HOLLENWEGER, Walter J. *Pentecostalism*: origins and developments worldwide. Peabody, MA: Hendrickson, 1997.

[5]SYNAN, Vinson. *The Holiness-Pentecostal tradition*: charismatic movements in the twentieth century. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

[6]BURGESS, Stanley M.; VAN DER MAAS, Eduard M. (ed.). *The new international dictionary of Pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

se reduz a alguns tópicos (como dons espirituais ou glossolalia), mas envolve uma perspectiva abrangente sobre Deus, a salvação, a igreja, a missão e o futuro.[7]

Este artigo assume esse horizonte: pensa o pentecostalismo clássico como uma tradição teológica específica, com continuidade histórica e identidade doutrinária relativamente nítida, distinta tanto do protestantismo histórico tradicional quanto das formas posteriores de neopentecostalismo de prosperidade. A abordagem social e histórica (crescimento, organização, impacto político) não é objeto deste estudo; o foco recairá sobre o aspecto teológico: categorias, doutrinas, ênfases bíblicas, hermenêuticas e espiritualidades que conformam o "coração" da fé pentecostal clássica.

O percurso foi organizado em seis movimentos. O primeiro recupera as matrizes teológicas das quais o pentecostalismo emergiu e as primeiras formulações doutrinárias de Topeka e da Rua Azusa. O segundo examina a hermenêutica pentecostal, isto é, o modo como a tradição lê a Escritura a partir da experiência do Espírito e, ao mesmo tempo, submete essa experiência ao texto. O terceiro descreve o núcleo doutrinário do chamado "evangelho pleno", com atenção particular ao batismo no Espírito Santo, à evidência inicial, aos dons espirituais, à cura divina e à escatologia. O quarto trata da espiritualidade como lugar teológico. O quinto observa, sempre pelo ângulo doutrinário, a recepção dessa teologia nas Assembleias de Deus no Brasil. O sexto, por fim, estabelece as distinções teológicas entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo. A perspectiva assumida é declaradamente pentecostal e continuísta, mas procura manter o rigor crítico que se espera de uma investigação acadêmica.

1 AS RAÍZES TEOLÓGICAS DO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO

1.1 A herança wesleyano-holiness e o "evangelho pleno"

Nenhuma tradição teológica nasce no vácuo, e o pentecostalismo não constitui exceção. Donald Dayton, em estudo que se tornou referência obrigatória, demonstrou que a teologia pentecostal pode ser compreendida a partir de um padrão cristológico recorrente, formado por quatro ou cinco afirmações sobre a obra de Cristo: Jesus salva, santifica, batiza com o Espírito

[7]Ver, especialmente, MACCHIA, Frank D. *Baptized in the Spirit*: a global Pentecostal theology. Grand Rapids: Zondervan, 2006; YONG, Amos. *The Spirit poured out on all flesh*: Pentecostalism and the possibility of global theology. Grand Rapids: Baker Academic, 2005; LAND, Steven J. *Pentecostal spirituality*: a passion for the kingdom. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Santo, cura e voltará como Rei.[8] A força dessa leitura está em mostrar que, antes de ser uma doutrina sobre línguas, o pentecostalismo é uma maneira de anunciar Cristo. As afirmações sobre o Espírito decorrem de uma convicção cristológica: aquele que perdoa pecados é também aquele que reveste de poder, que restaura o corpo enfermo e que consumará o Reino.

Esse padrão foi gestado ao longo do século XIX. Do metodismo de John Wesley veio a doutrina da perfeição cristã, entendida como uma obra da graça posterior à justificação, que purifica o coração e o orienta ao amor perfeito. O movimento de santidade norte-americano radicalizou essa ênfase e, num processo que Dayton descreve com minúcia, passou a empregar progressivamente a linguagem do Pentecostes para nomear a experiência da santificação. Phoebe Palmer, por exemplo, recorreu ao texto de Joel citado em At 2.17-18 para defender o ministério feminino em *The Promise of the Father* (1859), e expressões como "batismo com o Espírito Santo" e "revestimento de poder" tornaram-se correntes nos círculos de avivamento.[9]

Paralelamente, a corrente associada às conferências de Keswick, na Inglaterra, e a pregadores como Reuben A. Torrey, deslocou o sentido da experiência: o batismo no Espírito deixou de ser compreendido primariamente como purificação interior e passou a ser descrito como capacitação para o serviço e para o testemunho. Some-se a isso o movimento de cura divina, representado por nomes como Charles Cullis, A. B. Simpson e A. J. Gordon, e a expansão do pré-milenismo entre os evangélicos norte-americanos. Quando o século XX começou, todas as peças do evangelho pleno já estavam sobre a mesa. Faltava, por assim dizer, o elemento que as ligaria numa nova síntese: a convicção de que o Pentecostes de At 2 poderia ser reproduzido, com seus sinais, na experiência da igreja contemporânea.

1.2 Topeka e Azusa: a primeira gramática doutrinária

Essa síntese recebeu sua primeira formulação explícita na escola bíblica dirigida por Charles Fox Parham em Topeka, no Kansas. Parham propôs a seus alunos que investigassem, a partir do livro de Atos, qual seria a evidência bíblica do batismo no Espírito Santo. A conclusão do grupo, de que o falar em outras línguas acompanhava regularmente a experiência (At 2.4; 10.46; 19.6), foi seguida, no início de janeiro de 1901, pela experiência de Agnes Ozman, considerada o marco simbólico do pentecostalismo moderno.[10] O dado teologicamente

[8]DAYTON, Donald W. *Theological roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987. Dayton denomina essa estrutura de "evangelho quádruplo" ou "quíntuplo", conforme se inclua ou não a santificação como obra distinta.

[9]Ver DAYTON, 1987; na mesma direção, SYNAN, 1997.

[10]Cf. SYNAN, 1997; ANDERSON, 2014.

decisivo não é a experiência isolada, e sim o vínculo doutrinário que Parham estabeleceu entre batismo no Espírito e línguas como sinal. Parham, entretanto, entendia essas línguas como idiomas humanos concedidos para a evangelização transcultural (xenolalia), compreensão que o próprio movimento logo reviu ao reconhecer, a partir de 1 Co 14, a dimensão de oração e de louvor da glossolalia.

O avivamento iniciado em Los Angeles, em 1906, sob a liderança de William Joseph Seymour, deu a essa gramática uma forma mais ampla e mais pastoral. O jornal *The Apostolic Faith*, publicado pela missão da Rua Azusa entre 1906 e 1908, trazia em seu primeiro número uma breve declaração de fé que permite reconstruir a teologia do movimento nascente. Ali se distinguem três experiências: a justificação, entendida como ato da graça pela qual o pecador recebe a remissão dos pecados; a santificação, descrita como segunda obra da graça que purifica o crente; e o batismo com o Espírito Santo, apresentado como dom de poder concedido sobre a vida santificada e acompanhado pela mesma evidência recebida pelos discípulos no Pentecostes, o falar em novas línguas. A mesma declaração acrescenta a cura divina como parte do evangelho e adverte contra a confusão, frequente nos círculos de santidade, entre a graça santificadora e o revestimento de poder.[11]

O segundo número do jornal oferece uma chave interpretativa ainda mais reveladora. Nele, o avivamento é situado numa narrativa de restauração: Deus teria levantado Lutero para devolver à igreja a justificação pela fé, Wesley para restabelecer a santidade bíblica, Cullis para recuperar a doutrina da cura divina e, agora, estaria restaurando o batismo pentecostal.[12] Trata-se de uma leitura teológica da história, e não de uma crônica. Os primeiros pentecostais não se viam como fundadores de uma nova religião, mas como herdeiros da Reforma e do avivamento wesleyano, convencidos de que o Espírito estava completando, nos "últimos dias", a restauração da fé apostólica (Jd 3).

Convém registrar ainda uma nuance presente no pensamento de Seymour. À medida que o movimento crescia e surgiam tensões, o pastor da Rua Azusa passou a insistir que as línguas, por si mesmas, não bastavam como prova da presença do Espírito, se desacompanhadas do amor divino e da unidade entre os crentes. A ênfase não anulava a doutrina da evidência, mas a inseria num quadro ético mais amplo, coerente com sua herança de santidade. Essa tensão

[11]THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: Apostolic Faith Mission, v. 1, n. 1, set. 1906, p. 2. Os números do jornal foram compilados em HYATT, Eddie L. (comp.). *Fire on the earth*: eyewitness reports from the Azusa Street Revival. Lake Mary, FL: Creation House, 2006.

[12]THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: Apostolic Faith Mission, v. 1, n. 2, out. 1906, p. 1.

criativa entre sinal carismático e fruto do Espírito (Gl 5.22-23) acompanha a teologia pentecostal desde a origem e continua a servir como critério interno de discernimento.

1.3 Diferenciações internas: a "obra consumada" e a questão trinitária

Poucos anos depois de Azusa, duas controvérsias redesenharam o mapa teológico do movimento. A primeira foi provocada por William H. Durham, pastor em Chicago, que a partir de 1910 passou a pregar a chamada "obra consumada do Calvário". Para Durham, a santificação não seria uma segunda bênção instantânea, mas uma realidade recebida na conversão, pela união com Cristo, e desenvolvida progressivamente ao longo da vida cristã. O esquema de três experiências (conversão, santificação e batismo no Espírito) foi assim reduzido a duas (conversão e batismo no Espírito).[13] Denominações de matriz wesleyana, como a Church of God (Cleveland), a Pentecostal Holiness Church e a Church of God in Christ, mantiveram o padrão de três estágios, ao passo que as Assemblies of God, organizadas em 1914, adotaram a perspectiva de Durham. A distinção não é irrelevante para o leitor brasileiro, uma vez que os missionários suecos que implantaram as Assembleias de Deus no Brasil se formaram no ambiente pentecostal de Chicago, e a teologia assembleiana brasileira sempre trabalhou com o esquema de duas experiências.

A segunda controvérsia foi ainda mais grave. A partir de um acampamento realizado em Arroyo Seco, na Califórnia, em 1913, difundiu-se a tese de que o batismo nas águas deveria ser ministrado apenas "em nome de Jesus" (At 2.38), o que, em pouco tempo, evoluiu para a rejeição da fórmula trinitária e, em seguida, da própria doutrina da Trindade. Em resposta, as Assemblies of God aprovaram, em 1916, uma *Declaração de Verdades Fundamentais* que afirmava explicitamente a doutrina trinitária, separando-se do ramo que viria a ser conhecido como pentecostalismo unicista. O episódio mostra que o pentecostalismo clássico, apesar de sua ênfase experiencial, não foi indiferente à ortodoxia. Ao contrário, quando a experiência ameaçou redefinir o próprio Deus, a resposta foi a reafirmação do credo trinitário histórico. Uma pneumatologia pentecostal coerente só se sustenta dentro de uma teologia trinitária, pois o Espírito derramado no Pentecostes é o Espírito do Pai, prometido pelo Filho (Lc 24.49; Jo 15.26; At 2.33).

[13]Cf. SYNAN, 1997; ANDERSON, 2014.

2 HERMENÊUTICA PENTECOSTAL: A ESCRITURA LIDA À LUZ DO ESPÍRITO

2.1 “Isto é o que foi dito”: a lógica da correspondência

Se há um versículo que sintetiza o instinto hermenêutico pentecostal, ele está no discurso de Pedro: “Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel” (At 2.16). O apóstolo interpreta um acontecimento presente, o derramamento do Espírito com sinais audíveis e visíveis, como cumprimento de uma promessa profética. A hermenêutica pentecostal nasceu imitando esse movimento. Os primeiros pentecostais liam a Bíblia com a convicção de que o que estava escrito podia acontecer outra vez, e de que o que estava acontecendo podia ser compreendido a partir do que estava escrito.

Kenneth Archer descreveu esse procedimento inicial como um “método de leitura bíblica” de caráter popular, que reunia textos sobre um mesmo tema com o auxílio de concordâncias, harmonizava-os e extraía deles uma doutrina, lida sempre em correspondência com a experiência da comunidade.[14] O método tinha limites evidentes, sobretudo a pouca atenção ao contexto literário e histórico das passagens, mas não era ingênuo. Ele expressava uma convicção teológica: a Escritura não é apenas registro do passado, e sim palavra viva por meio da qual o Espírito continua a falar à igreja. Segundo Archer, essa leitura se organizava em torno de uma grande narrativa, a da “chuva serôdia”, que permitia aos pentecostais compreender sua própria história como parte do drama bíblico da redenção.

2.2 Lucas como teólogo: o debate sobre a narrativa histórica

O amadurecimento acadêmico da teologia pentecostal passou, inevitavelmente, pelo debate sobre o valor doutrinário das narrativas de Atos. A objeção mais influente veio de dentro do próprio movimento. Gordon Fee, exegeta pentecostal de prestígio internacional, sustentou que o precedente histórico, por si só, não estabelece doutrina normativa, a menos que se possa demonstrar que o autor bíblico pretendia ensinar aquilo como padrão.[15] Para Fee, a doutrina da subsequência dependeria de uma leitura de Atos que o texto não autorizaria com clareza. Em outra frente, James Dunn argumentou que, no Novo Testamento, o dom do Espírito integra o

[14]ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal hermeneutic for the twenty-first century*: spirit, scripture and community. London: T&T Clark International, 2004. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 28).

[15]FEE, Gordon D. *Gospel and Spirit*: issues in New Testament hermeneutics. Peabody, MA: Hendrickson, 1991. Fee nunca deixou de afirmar a atualidade da experiência carismática; sua crítica dirigia-se à fundamentação exegética da doutrina da subsequência.

complexo de conversão-iniciação, de modo que o batismo no Espírito não poderia ser separado da entrada na vida cristã.[16]

A resposta pentecostal mais consistente veio de Roger Stronstad. Em *The Charismatic Theology of St. Luke*, Stronstad sustenta que Lucas não é apenas historiador, mas teólogo com intenção didática própria, como o prólogo do evangelho deixa entrever (Lc 1.1-4). Sua pneumatologia, argumenta ele, não deve ser lida pelas lentes de Paulo, porque possui ênfase distinta: em Lucas-Atos, o Espírito é sobretudo o Espírito da profecia, que capacita para o serviço e para o testemunho, em continuidade com a tradição carismática do Antigo Testamento, na qual o Espírito vinha sobre juízes, reis e profetas para habilitá-los a uma missão.[17] Robert Menzies aprofundou essa linha ao demonstrar, a partir do judaísmo intertestamentário, que o Espírito era entendido como fonte de discurso inspirado e de revelação, e que Lucas preserva essa compreensão ao descrever o dom pentecostal como capacitação para o testemunho, e não como meio de salvação.[18]

O resultado desse debate foi fecundo. A teologia pentecostal aprendeu a fundamentar suas convicções com maior precisão exegética, a respeitar a voz própria de cada autor bíblico e a distinguir entre a pneumatologia soteriológica de Paulo, que enfatiza a ação do Espírito na regeneração e na santificação (Rm 8.9; 1 Co 12.13; Tt 3.5), e a pneumatologia profético-carismática de Lucas. A complementaridade entre ambas, e não a absorção de uma pela outra, tornou-se a posição predominante entre os exegetas pentecostais. William e Robert Menzies sintetizaram essa conclusão ao afirmar que a experiência pentecostal encontra fundamento sólido quando Lucas é lido em seus próprios termos.[19]

2.3 Espírito, Escritura e comunidade

A hermenêutica pentecostal contemporânea pode ser descrita como triádica. Archer propõe que o sentido emerge da interação entre o texto bíblico, a comunidade de fé e o Espírito Santo, sem que nenhum desses polos seja absolutizado.[20] Amos Yong, em registro mais filosófico, fala de uma “imaginação pneumatológica” e descreve a interpretação como uma

[16]DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*: a re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today. London: SCM Press, 1970.

[17]STRONSTAD, Roger. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody, MA: Hendrickson, 1984.

[18]MENZIES, Robert P. *Empowered for witness*: the Spirit in Luke-Acts. London: T&T Clark, 2004 [1994].

[19]MENZIES, William W.; MENZIES, Robert P. *Spirit and power*: foundations of Pentecostal experience. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

[20]ARCHER, 2004.

relação dinâmica entre Espírito, Palavra e comunidade, em perspectiva trinitária.[21] William Menzies, por sua vez, havia proposto anos antes um modelo em três níveis: o indutivo, que extrai do texto o que ele claramente ensina; o dedutivo, que articula essas conclusões com o conjunto da Escritura; e o de verificação, no qual a experiência da comunidade confirma, sem jamais fundar, aquilo que a Escritura estabelece.

Esse último ponto merece ênfase, porque é frequentemente mal compreendido. A hermenêutica pentecostal clássica não coloca a experiência acima da Escritura. Ela reconhece, isso sim, que nenhum intérprete lê a Bíblia de um lugar neutro e que a experiência do Espírito funciona como horizonte de compreensão. Quem nunca orou em línguas pode ler 1 Co 14 com competência gramatical, mas dificilmente perceberá do mesmo modo a dimensão doxológica do texto. A experiência ilumina; a Escritura julga. Como lembra a própria tradição reformada, o Espírito que inspirou o texto é o mesmo que o ilumina ao leitor, e essa convicção encontra no pentecostalismo uma acentuação particular.[22] A Escritura permanece a norma que normatiza, e a experiência, ainda que indispensável, é sempre norma normatizada.

3 O NÚCLEO DOUTRINÁRIO DO EVANGELHO PLENO

3.1 Cristo, o batizador no Espírito

Todos os quatro evangelhos registram que João Batista apresentou Jesus como aquele que batizaria com o Espírito Santo (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). Esse dado, frequentemente negligenciado pela cristologia tradicional, ocupa posição central na teologia pentecostal. Frank Macchia propôs que o batismo no Espírito seja tomado como princípio organizador de uma teologia pentecostal global, desde que compreendido em sentido amplo e escatológico: o Cristo que batiza no Espírito é aquele que inaugura o Reino de Deus e transforma a criação pela presença do Espírito.[23] Nessa perspectiva, o batismo no Espírito não é um apêndice da soteriologia nem uma doutrina periférica, mas uma janela para a totalidade da obra de Cristo.

[21]YONG, Amos. *Spirit-word-community*: theological hermeneutics in Trinitarian perspective. Aldershot: Ashgate, 2002.

[22]Para uma síntese das principais abordagens hermenêuticas pentecostais (a hermenêutica pragmática de Parham, a abordagem por gênero literário de Fee, a hermenêutica pneumática de Howard Ervin e a hermenêutica holística de William Menzies), ver o capítulo “Hermenêutica pentecostal: a leitura bíblica pelas lentes do Espírito Santo”, em MACEDO, Anderson (org.). *Doutrinas pentecostais*: histórias, doutrinas e discursos sobre o pentecostalismo comentados por diversos autores. [S. l.]: Ensinai, 2023. p. 283-300.

[23]MACCHIA, 2006.

Daí decorre uma consequência importante para a compreensão do pentecostalismo clássico. Embora seja frequentemente rotulado como movimento “pneumatocêntrico”, ele é, em sua formulação mais fiel, cristocêntrico. O Espírito Santo não fala de si mesmo, mas glorifica a Cristo (Jo 16.13-14), e a experiência pentecostal autêntica conduz invariavelmente a uma devoção mais intensa ao Filho. A própria literatura de Azusa insistia nesse ponto ao afirmar que o Espírito, ao vir sobre o crente, revela Jesus por meio da Palavra. O pentecostalismo, portanto, não substitui a centralidade de Cristo pela centralidade do Espírito, mas descobre no Espírito a presença dinâmica do Cristo exaltado em sua igreja (At 2.33).

3.2 O batismo no Espírito Santo: subsequência e capacitação

A doutrina que mais claramente identifica o pentecostalismo clássico é a do batismo no Espírito Santo como experiência distinta da regeneração e, em regra, subsequente a ela. Os textos de referência são conhecidos. Os discípulos, que já criam em Jesus e haviam recebido o sopro do Ressuscitado (Jo 20.22), foram orientados a aguardar em Jerusalém até serem revestidos de poder do alto (Lc 24.49; At 1.4-8). Os samaritanos creram e foram batizados nas águas, mas só receberam o Espírito após a imposição de mãos de Pedro e João (At 8.12-17). Saulo, convertido no caminho de Damasco, foi cheio do Espírito três dias depois, pelo ministério de Ananias (At 9.17). Os discípulos de Éfeso receberam o Espírito após serem instruídos e batizados, quando Paulo lhes impôs as mãos (At 19.1-7). Mesmo na casa de Cornélio, onde a fé e o recebimento do Espírito parecem simultâneos (At 10.44-46), a distinção lógica entre as duas realidades permanece, pois o dom do Espírito é percebido como algo que se acrescenta à fé no evangelho.

A teologia pentecostal não afirma que o cristão não batizado no Espírito esteja desprovido do Espírito. Todo aquele que pertence a Cristo tem o Espírito de Cristo (Rm 8.9), e ninguém confessa Jesus como Senhor senão pelo Espírito Santo (1 Co 12.3). O que se afirma é que, além da obra regeneradora, há uma dimensão do agir do Espírito voltada à capacitação para o serviço, à qual Lucas se refere com a linguagem do revestimento, do enchimento e do batismo. French Arrington, ao comentar o relato de At 2, expõe essa compreensão com clareza:

> A principal característica do batismo com o Espírito é primariamente vocacional em termos de propósito e resultado. Como nos tempos do Antigo Testamento, a unção com o Espírito é primariamente vocacional, em vez de ser salvadora (i.e., que leva à vida eterna). O batismo com o Espírito não salva ou faz da pessoa um membro da família de Deus; antes, é uma unção subseqüente, um enchimento que equipa com poder para servir. No Dia de Pentecostes, os discípulos se tornam membros de uma comunidade carismática, herdeiros de um ministério anterior de Jesus. Eles são

> iniciados num serviço capacitado pelo Espírito e dirigido pelo Espírito para o Senhor.[24]

O trecho de Arrington condensa três elementos que estruturam a doutrina. Primeiro, a natureza vocacional do batismo no Espírito, que o distingue da regeneração sem diminuí-la. Segundo, a continuidade com o Antigo Testamento, onde a vinda do Espírito sobre pessoas escolhidas estava associada a uma tarefa: Bezalel recebe o Espírito para a obra do tabernáculo (Êx 31.1-5), os setenta anciãos para partilhar o governo com Moisés (Nm 11.25), Saul e Davi para reinar (1 Sm 10.6; 16.13). Terceiro, a dimensão comunitária e cristológica: os discípulos tornam-se herdeiros do ministério que o próprio Jesus exerceu na unção do Espírito (Lc 4.18-19). A igreja pentecostal compreende-se, assim, como continuação do ministério carismático de Jesus.

A finalidade missionária dessa capacitação é explícita no programa de At 1.8: "recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas". O poder não é concedido para ostentação espiritual nem para a satisfação de necessidades individuais, mas para o testemunho que se estende de Jerusalém até os confins da terra. Essa conexão entre batismo no Espírito e missão ajuda a explicar, no plano teológico, a impressionante disposição missionária dos primeiros pentecostais. A própria literatura de Azusa observava que os que recebiam o batismo adquiriam imediatamente o espírito missionário, porque se tornavam parceiros do Espírito Santo na obra de Deus.

3.3 As línguas como evidência física inicial

A doutrina da evidência física inicial afirma que o batismo no Espírito Santo é acompanhado pelo sinal de falar em outras línguas, conforme o Espírito concede que se fale. Formalizada pelas Assemblies of God em sua declaração de 1916 e assumida, com variações de formulação, pela maior parte do pentecostalismo clássico, essa doutrina se apoia no padrão observado em Atos. Em três dos cinco relatos de recebimento do Espírito, as línguas são mencionadas expressamente (At 2.4; 10.46; 19.6); no caso de Samaria, algo perceptível ocorreu, a ponto de Simão desejar comprar o poder de transmiti-lo (At 8.18); e, no caso de Paulo, sabe-se por seu próprio testemunho que ele falava em línguas (1 Co 14.18). Em At 10.45-46, o falar em línguas é precisamente o dado que convence Pedro e seus companheiros de que o dom do Espírito havia sido derramado também sobre os gentios.

[24]ARRINGTON, French L. Atos dos Apóstolos. In: ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger (ed.). *Comentário bíblico pentecostal*: Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo e Degmar Ribas Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 632-633.

Arrington, no mesmo comentário, sustenta que falar em línguas é o sinal inicial do batismo com o Espírito, servindo como manifestação externa que transforma uma profunda experiência espiritual num acontecimento reconhecível, audível e visível.[25] Robert Menzies acrescentou a esse argumento uma fundamentação teológica de grande interesse. Se, para Lucas, o dom pentecostal é o Espírito da profecia, então o discurso inspirado é o sinal mais coerente de sua presença. O desejo de Moisés, "Tomara que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!" (Nm 11.29), encontra seu cumprimento no Pentecostes, quando o Espírito é derramado sobre toda carne e a comunidade inteira se torna profética (At 2.17-18).[26] As línguas, nesse quadro, não são um acessório pitoresco, mas o sinal adequado de uma capacitação que se exprime, antes de tudo, pela palavra.

A teologia pentecostal distingue, contudo, as línguas como sinal e as línguas como dom. A pergunta retórica de Paulo, "falam todos diversas línguas?" (1 Co 12.30), refere-se ao exercício do dom de variedade de línguas no culto, acompanhado de interpretação, e não à experiência inicial do batismo no Espírito. Essa distinção, presente na tradição assembleiana, permite conciliar o padrão de Atos com a pluralidade de dons descrita em 1 Coríntios. Não se pode omitir, por honestidade acadêmica, que a doutrina da evidência inicial não é consensual em todo o mundo pentecostal. Ramos importantes do pentecostalismo chileno e europeu, bem como boa parte do movimento carismático nas igrejas históricas, afirmam a atualidade das línguas sem considerá-las evidência necessária. O pentecostalismo clássico, entretanto, mantém a doutrina por entender que ela preserva a objetividade bíblica da experiência e protege o batismo no Espírito de ser reduzido a uma sensação subjetiva ou a um mero compromisso de consagração.

3.4 Os dons espirituais e a convicção continuísta

O pentecostalismo é, por definição, continuísta. Afirma que os dons espirituais descritos no Novo Testamento (1 Co 12.7-11; Rm 12.6-8; Ef 4.11) continuam disponíveis à igreja até a volta de Cristo. Essa convicção se opõe ao cessacionismo, cuja formulação moderna mais influente se encontra em Benjamin B. Warfield, para quem os dons miraculosos teriam sido credenciais dos apóstolos e, por isso, teriam cessado com o fechamento do cânon. O debate exegético concentra-se, com frequência, em 1 Co 13.8-12, texto no qual Paulo afirma que as

[25]ARRINGTON, 2006, p. 633.

[26]MENZIES; MENZIES, 2000. Ver também MENZIES, 2004.

profecias, as línguas e a ciência cessarão “quando vier o que é perfeito”. Anthony Palma, comentando essa passagem, oferece a leitura que se tornou padrão na exegese pentecostal:

> A razão para que os dons cessem é que o conhecimento e a profecia (provavelmente também as línguas) são somente “em parte”, e conseqüentemente imperfeitos (vv.9,10); não serão necessários quando “vier o que é perfeito”. O conhecimento nesta vida presente, adquirido pelo esforço humano ou pela revelação, nunca será completo. A declaração sobre a vinda do perfeito deve ser entendida aqui em um sentido escatológico, como a consumação de todas as coisas (Héring, 141-42). Na Vinda do Senhor, seremos como Ele (1 Jo 3.2), pois esta transcenderá a necessidade de dons e revelações parciais, imperfeitos, e temporários.[27]

A leitura de Palma desloca o debate para o seu lugar próprio, que é a escatologia. O “perfeito” não é o cânon do Novo Testamento, conceito que dificilmente estaria no horizonte dos coríntios, mas a consumação trazida pela Parousia, quando veremos “face a face” (1 Co 13.12). Enquanto essa consumação não chega, a igreja vive no tempo do “em parte”, e os dons continuam a cumprir sua função de edificação. Gordon Fee, em seu monumental estudo sobre o Espírito nas cartas paulinas, reforça essa conclusão ao mostrar que, para Paulo, o Espírito é a presença escatológica de Deus que capacita a comunidade no intervalo entre a ressurreição de Cristo e sua vinda.[28] Veli-Matti Kärkkäinen, em perspectiva ecumênica, observa que a recuperação da dimensão carismática da igreja constitui uma das contribuições mais relevantes do pentecostalismo à pneumatologia cristã contemporânea.[29]

O continuísmo pentecostal clássico, contudo, não é um carismatismo sem critérios. O mesmo Paulo que exorta a buscar com zelo os dons espirituais, especialmente o de profetizar (1 Co 14.1), determina que as profecias sejam julgadas (1 Co 14.29; 1 Ts 5.20-21), que tudo seja feito com decência e ordem (1 Co 14.40) e que o amor seja o caminho “sobremodo excelente” pelo qual os dons devem ser exercidos (1 Co 12.31). A tradição pentecostal madura entende que a profecia congregacional não acrescenta revelação canônica à Escritura, mas se submete a ela, servindo à edificação, exortação e consolação da igreja (1 Co 14.3). Dessa forma, o continuísmo não ameaça o princípio da *sola Scriptura*; antes, pressupõe-no como critério de discernimento.

---

[27]PALMA, Anthony. 1 Coríntios. In: ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger (ed.). *Comentário bíblico pentecostal*: Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo e Degmar Ribas Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 1023.

[28]FEE, Gordon D. *God’s empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

[29]KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Pneumatology*: the Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

3.5 Cura divina e libertação

A cura divina pertence ao núcleo do evangelho pleno desde a origem do movimento. Sua fundamentação bíblica parte da revelação do próprio nome de Deus, “Eu sou o Senhor que te sara” (Êx 15.26), passa pela profecia do Servo sofredor, que “tomou sobre si as nossas enfermidades” (Is 53.4-5), lida por Mateus como cumprida no ministério de cura de Jesus (Mt 8.16-17), e chega à prática apostólica e à instrução de Tiago sobre a oração dos presbíteros pelos enfermos (Tg 5.14-16). Para o pentecostalismo clássico, a cura não é um fenômeno marginal, mas sinal da irrupção do Reino de Deus, que alcança o ser humano em sua integralidade, inclusive no corpo.

A teologia pentecostal acadêmica tem contribuído para refinar essa doutrina. John Christopher Thomas, ao examinar a origem das enfermidades no pensamento do Novo Testamento, demonstrou que os autores bíblicos não atribuem toda doença a uma única causa. Há enfermidades associadas ao pecado (1 Co 11.30; Tg 5.15), outras relacionadas à ação demoníaca (Lc 13.11-16) e outras ainda que simplesmente fazem parte da condição humana, sem vínculo com culpa pessoal ou opressão espiritual (Jo 9.1-3; Gl 4.13; 2 Tm 4.20).[30] Essa distinção protege a prática pastoral contra dois desvios: a culpabilização do enfermo que não foi curado e a demonização indiscriminada de toda forma de sofrimento.

Ao lado da cura, a libertação de opressões malignas integra o testemunho pentecostal, em continuidade com o ministério de Jesus, que expulsava demônios pelo Espírito de Deus como sinal de que o Reino havia chegado (Mt 12.28). A teologia pentecostal clássica, entretanto, entende a cura e a libertação como expressões da graça soberana de Deus, e não como direitos que o crente possa exigir. Paulo deixou Trófimo doente em Mileto (2 Tm 4.20), e o próprio apóstolo conviveu com um espinho na carne, recebendo como resposta à sua oração a promessa de que a graça lhe bastava (2 Co 12.7-9). Essa tensão entre o “já” e o “ainda não” do Reino é decisiva para distinguir a cura divina pentecostal das versões posteriores que a converteram em técnica de confissão ou em mercadoria religiosa.

3.6 Escatologia: a chuva serôdia e a urgência da missão

A escatologia é, talvez, o elemento mais subestimado na compreensão popular do pentecostalismo, embora tenha sido decisiva na sua formação. D. William Faupel demonstrou que o pentecostalismo primitivo deve ser entendido como um movimento essencialmente

[30]THOMAS, John Christopher. *The devil, disease and deliverance*: origins of illness in New Testament thought. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

escatológico, cuja autocompreensão se organizava em torno da expectativa da volta iminente de Cristo.[31] A imagem bíblica que articulava essa expectativa era a da chuva temporã e serôdia (Dt 11.14; Jl 2.23; Tg 5.7). Assim como, na Palestina, a chuva do outono preparava a semeadura e a da primavera amadurecia a colheita, o derramamento do Espírito no Pentecostes apostólico teria sido a chuva temporã, e o avivamento pentecostal moderno seria a chuva serôdia, destinada a preparar a grande colheita final antes da vinda do Senhor. D. Wesley Myland sistematizou essa interpretação em *The Latter Rain Covenant*, publicada em 1910.

Essa escatologia produziu efeitos teológicos e práticos de grande alcance. Por um lado, conferiu urgência à missão: se o tempo era breve, o evangelho precisava alcançar todas as nações (Mt 24.14). Por outro, deu à experiência carismática um sentido histórico-salvífico. As línguas, as curas e as profecias não eram apenas bênçãos individuais, mas sinais de que os "últimos dias" anunciados por Joel haviam começado (At 2.17). Steven Land interpretou essa dimensão como uma "paixão pelo Reino", uma espiritualidade apocalíptica que vive no presente as primícias do futuro de Deus.[32] No pentecostalismo clássico brasileiro, essa escatologia assumiu predominantemente a forma pré-milenista e pré-tribulacionista, com forte ênfase no arrebatamento da igreja, na santidade como preparação para a vinda do Senhor e na evangelização como tarefa inadiável.

4 A ESPIRITUALIDADE COMO LUGAR TEOLÓGICO

4.1 Ortodoxia, ortopatia e ortopraxia

Uma das contribuições mais originais da teologia pentecostal acadêmica foi demonstrar que, nessa tradição, a espiritualidade não é um anexo da doutrina, mas o lugar onde a doutrina é vivida, testada e transmitida. Steven Land formulou essa tese ao propor que a espiritualidade pentecostal integra crença, prática e afetos, de modo que a reta doutrina (ortodoxia) e a reta prática (ortopraxia) dependem de afetos corretamente orientados para Deus, aos quais ele denomina ortopatia.[33] Land identifica três afetos centrais, correlacionados com a obra de Deus: a gratidão, que responde à justificação; a compaixão, que corresponde à santificação; e a coragem, que nasce do revestimento de poder. A teologia pentecostal, nesse sentido, é uma teologia que se ora, se canta e se testemunha antes de ser escrita.

[31]FAUPEL, D. William. *The everlasting gospel*: the significance of eschatology in the development of Pentecostal thought. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 10).
[32]LAND, 1993.
[33]LAND, 1993.

Essa compreensão desafia a separação, comum em certos ambientes acadêmicos, entre teologia e piedade. Para o pentecostal, conhecer a Deus não é apenas apreender proposições verdadeiras sobre Ele, embora isso seja indispensável, mas experimentar a sua presença transformadora. Não se trata de anti-intelectualismo. Trata-se de uma epistemologia em que o encontro com Deus é condição para o conhecimento de Deus, convicção que encontra eco em toda a tradição cristã, de Agostinho aos místicos e de Wesley aos avivalistas. Harvey Cox, observando o fenômeno a partir de fora, sintetizou essa dimensão ao descrever o pentecostalismo como recuperação de uma fala primordial, de uma piedade primordial e de uma esperança primordial.[34]

4.2 Oralidade, testemunho e participação

Walter Hollenweger, considerado o pai dos estudos acadêmicos sobre o pentecostalismo, destacou as raízes orais do movimento, especialmente aquelas herdadas da espiritualidade afro-americana presente em Azusa.[35] Entre os traços que identificou estão a liturgia oral, a teologia narrativa e o testemunho, a participação máxima da comunidade no culto, a abertura a sonhos e visões e a compreensão integrada entre corpo e espírito, visível na prática da oração pela cura. Esses elementos não são meras características culturais. São modos de produção teológica. O testemunho, por exemplo, funciona como uma forma popular de teologia narrativa, na qual o crente interpreta sua história pessoal à luz da história bíblica e reconhece nela a ação do mesmo Deus que agiu no Êxodo, nos profetas e em Pentecostes.

A participação ampla no culto, por sua vez, traduz liturgicamente a doutrina do sacerdócio universal dos crentes, radicalizada pela convicção de que o Espírito foi derramado sobre “toda carne”, sobre filhos e filhas, jovens e velhos, servos e servas (At 2.17-18). Eldin Villafañe mostrou como essa pneumatologia democratizante possui implicações éticas e sociais, especialmente entre comunidades pobres e marginalizadas, que encontram no Espírito não apenas consolo, mas dignidade e capacidade de ação.[36] Sem invadir o campo da análise social, convém assinalar que essa dimensão tem raiz propriamente teológica: ela decorre de uma leitura do Pentecostes como evento que rompe hierarquias de gênero, idade e condição social.

[34]COX, 1995.

[35]HOLLENWEGER, 1997.

[36]VILLAFAÑE, Eldin. *The liberating Spirit*: toward an Hispanic American Pentecostal social ethic. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

4.3 Santidade e vida no Espírito

A herança wesleyano-holiness legou ao pentecostalismo clássico uma ênfase permanente na santidade de vida. Mesmo onde a doutrina da santificação como segunda obra instantânea foi abandonada, permaneceu a convicção de que o batismo no Espírito não pode ser dissociado de uma vida separada do pecado e consagrada a Deus (Hb 12.14; 1 Pe 1.15-16). O Espírito é, antes de tudo, Santo, e o poder que Ele concede não se divorcia do caráter que Ele forma. Esse é o sentido teológico das exigências éticas, por vezes rigorosas, que marcaram as comunidades pentecostais. No Brasil, essa ênfase assumiu a forma dos chamados "usos e costumes", que, para além das discussões sobre sua aplicação concreta, expressavam a convicção de que a pertença a Cristo implica uma visível diferença em relação ao mundo (Rm 12.1-2).

A teologia pentecostal contemporânea tem procurado distinguir entre a substância bíblica da santidade e suas formas culturais historicamente condicionadas. A substância permanece: a vida no Espírito produz o fruto do Espírito (Gl 5.22-23), e nenhum dom carismático substitui o caráter cristão. O próprio Paulo advertiu que falar as línguas dos homens e dos anjos sem amor equivale a ser como o metal que soa (1 Co 13.1). Essa é, aliás, a herança mais preciosa de Seymour para o pentecostalismo global: a lembrança de que o Pentecostes autêntico se reconhece não só pelas línguas, mas também pelo amor que derruba barreiras.

5 A RECEPÇÃO TEOLÓGICA NO BRASIL: AS ASSEMBLEIAS DE DEUS

A reconstrução histórica da implantação do pentecostalismo no Brasil extrapola os limites deste estudo. Cabe aqui apenas observar como a teologia pentecostal clássica foi recebida, transmitida e progressivamente sistematizada no contexto brasileiro, tomando como referência principal as Assembleias de Deus, a maior e mais influente expressão do pentecostalismo clássico no país. Gedeon Freire de Alencar demonstrou que a identidade assembleiana foi construída, desde cedo, por meio de uma forte militância doutrinária, sustentada pela pregação, pelos periódicos denominacionais e pela Escola Bíblica Dominical.[37]

Durante décadas, a teologia assembleiana foi predominantemente oral e catequética, transmitida pelas revistas de Escola Dominical e pelo púlpito, mais do que por tratados sistemáticos. Esse quadro começou a mudar com a tradução, pela Casa Publicadora das

[37] ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias de Deus*: origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

Assembleias de Deus, de obras pentecostais de caráter acadêmico, como a teologia sistemática organizada por Stanley Horton, a obra doutrinária de French Arrington e o *Comentário bíblico pentecostal*, além da *Bíblia de Estudo Pentecostal*.[38] O processo culminou na aprovação, pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, de uma *Declaração de Fé* que reúne, em linguagem confessional, os pontos centrais da doutrina pentecostal clássica: a inspiração e a autoridade das Escrituras, a Trindade, a salvação pela graça mediante a fé, o batismo no Espírito Santo como experiência distinta da conversão, evidenciado pelo falar em outras línguas, a atualidade dos dons espirituais, a cura divina e a esperança na volta de Cristo.[39]

Do ponto de vista teológico, a recepção brasileira apresenta três traços que merecem registro. O primeiro é a fidelidade ao esquema de duas experiências, herdado do ambiente de Durham, com a santificação compreendida como posicional e progressiva. O segundo é a combinação entre uma pneumatologia pentecostal e uma soteriologia de matriz arminiana, que enfatiza a graça preveniente, a responsabilidade humana diante do evangelho e a possibilidade de apostasia. O terceiro é a forte integração entre doutrina e ética, expressa na ênfase na santidade e na vida consagrada. Nas últimas décadas, a produção acadêmica de pesquisadores pentecostais brasileiros, em diálogo com redes como a Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais, tem procurado articular essa herança confessional com as exigências da pesquisa teológica contemporânea, superando tanto o anti-intelectualismo de certas gerações quanto a tentação de diluir a identidade pentecostal em categorias alheias a ela.

6 DISTINÇÕES TEOLÓGICAS: PENTECOSTALISMO CLÁSSICO E NEOPENTECOSTALISMO

A confusão entre pentecostalismo clássico e neopentecostalismo, mencionada na introdução, não é apenas um problema de nomenclatura. Ela obscurece diferenças teológicas substanciais. A sociologia da religião brasileira consolidou uma tipologia que distingue o pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo. Ricardo Mariano identificou como traços distintivos deste último a ênfase na guerra espiritual contra o diabo, a pregação da teologia da prosperidade e a liberalização dos usos e costumes tradicionais, acompanhadas de um relativo deslocamento das línguas e do batismo no Espírito do centro da

[38]HORTON, Stanley M. (ed.). *Systematic theology*: a Pentecostal perspective. Springfield, MO: Logion Press, 1994; ARRINGTON, French L. *Christian doctrine*: a Pentecostal perspective. Cleveland, TN: Pathway Press, 1993-1994. 3 v.

[39]CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. *Declaração de fé das Assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

identidade religiosa.[40] Leonildo Silveira Campos, ao estudar a Igreja Universal do Reino de Deus, mostrou como categorias de mercado, marketing e empreendimento passaram a organizar a oferta religiosa nesse segmento.[41]

Do ponto de vista teológico, a diferença central reside na matriz doutrinária. A teologia da prosperidade e a confissão positiva não derivam da tradição wesleyano-holiness que gerou o pentecostalismo, mas do chamado movimento da Palavra da Fé, cujas raízes remontam a Essek W. Kenyon e cuja difusão se deve, em grande parte, a Kenneth Hagin. Nessa perspectiva, a fé é concebida como uma força que o crente pode acionar por meio da palavra declarada, e a saúde e a prosperidade material são apresentadas como direitos garantidos pela obra de Cristo. O contraste com o pentecostalismo clássico é nítido. Neste, os dons são graça, e não direito; a cura é sinal soberano do Reino, e não produto de uma técnica verbal; a bênção de Deus não se mede pela riqueza, e o sofrimento pode ser lugar de comunhão com Cristo (Fp 3.10; 2 Co 12.9-10).

O episódio de Simão, em Samaria, oferece uma chave bíblica para essa distinção. Ao ver que o Espírito era concedido pela imposição de mãos dos apóstolos, Simão ofereceu-lhes dinheiro em troca daquele poder, recebendo de Pedro uma das repreensões mais duras do Novo Testamento: “O teu dinheiro seja contigo para perdição, pois cuidaste que o dom de Deus se alcança por dinheiro” (At 8.20). O texto estabelece, desde as origens, uma incompatibilidade radical entre o dom do Espírito e qualquer lógica de troca comercial. O pentecostalismo clássico, ao reivindicar a continuidade dos dons, reivindica também essa advertência apostólica. A crítica à mercantilização do sagrado, portanto, não é feita a partir de fora do movimento, por uma teologia cessacionista ou liberal, mas a partir de dentro, em nome da própria fé pentecostal.

Também a chamada batalha espiritual, nas formas que assumiu em certos segmentos neopentecostais, com mapeamentos de espíritos territoriais e rituais de quebra de maldições, distancia-se da compreensão clássica. O pentecostalismo histórico sempre afirmou a realidade do mundo espiritual e a autoridade do crente em nome de Jesus (Mc 16.17; Lc 10.19), mas compreendeu essa autoridade dentro de uma teologia da cruz, que reconhece em Cristo o vencedor definitivo dos principados e potestades (Cl 2.15). O centro da vida cristã não é o combate ao diabo, mas a adoração a Deus, a santidade de vida e o testemunho do evangelho no poder do Espírito.

---

[40]MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

[41]CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou demonstrar que o pentecostalismo clássico constitui uma tradição teológica com identidade própria, que não pode ser reduzida a um fenômeno emocional nem confundida com as formas posteriores do neopentecostalismo de prosperidade. Suas raízes estão na tradição wesleyano-holiness, no movimento de cura divina e na escatologia pré-milenista do século XIX, sintetizadas, a partir de Topeka e da Rua Azusa, num evangelho pleno que anuncia Cristo como Salvador, Santificador, Batizador no Espírito, Médico e Rei vindouro.

No plano hermenêutico, o pentecostalismo desenvolveu uma leitura da Escritura que reconhece o papel da experiência como horizonte de compreensão, sem conceder a ela a autoridade que pertence somente ao texto inspirado. O debate com Fee e Dunn obrigou a teologia pentecostal a fundamentar com maior precisão sua leitura de Lucas-Atos, e as contribuições de Stronstad e Menzies consolidaram a compreensão de Lucas como teólogo carismático, cuja pneumatologia profética sustenta a doutrina do batismo no Espírito como capacitação para o testemunho.

No plano doutrinário, o núcleo do pentecostalismo clássico se expressa no batismo no Espírito Santo como experiência distinta da regeneração, evidenciada pelo falar em outras línguas; na continuidade dos dons espirituais até a consumação escatológica; na cura divina compreendida como sinal soberano do Reino; e numa escatologia que confere urgência à missão. Todas essas doutrinas, porém, só se compreendem adequadamente quando inseridas numa espiritualidade que integra crença, afeto e prática, e que reconhece no amor e na santidade os critérios últimos da autenticidade carismática.

Resta à teologia pentecostal o desafio de continuar a articular sua herança com rigor acadêmico, fidelidade bíblica e sensibilidade pastoral. O movimento que nasceu de uma pergunta exegética sobre o livro de Atos e de uma experiência de oração numa pequena missão de Los Angeles tornou-se uma das expressões mais vigorosas do cristianismo mundial. Preservar seu núcleo teológico, diante das pressões do mercado religioso e das simplificações midiáticas, é tarefa que cabe a pastores, teólogos e pesquisadores comprometidos com a fé apostólica. O Espírito derramado no Pentecostes continua a ser, para a igreja, promessa “para vós, para vossos filhos e para todos os que estão longe” (At 2.39).

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias de Deus*: origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ANDERSON, Allan. *An introduction to Pentecostalism*: global charismatic Christianity. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal hermeneutic for the twenty-first century*: spirit, scripture and community. London: T&T Clark International, 2004. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 28).

ARRINGTON, French L. Atos dos Apóstolos. In: ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger (ed.). *Comentário bíblico pentecostal*: Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo e Degmar Ribas Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 621-804.

ARRINGTON, French L. *Christian doctrine*: a Pentecostal perspective. Cleveland, TN: Pathway Press, 1993-1994. 3 v.

BURGESS, Stanley M.; VAN DER MAAS, Eduard M. (ed.). *The new international dictionary of Pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. *Declaração de fé das Assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

COX, Harvey. *Fire from heaven*: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Reading, MA: Addison-Wesley, 1995.

DAYTON, Donald W. *Theological roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987.

DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*: a re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today. London: SCM Press, 1970.

FAUPEL, D. William. *The everlasting gospel*: the significance of eschatology in the development of Pentecostal thought. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 10).

FEE, Gordon D. *God's empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

FEE, Gordon D. *Gospel and Spirit*: issues in New Testament hermeneutics. Peabody, MA: Hendrickson, 1991.

HOLLENWEGER, Walter J. *Pentecostalism*: origins and developments worldwide. Peabody, MA: Hendrickson, 1997.

HORTON, Stanley M. (ed.). *Systematic theology*: a Pentecostal perspective. Springfield, MO: Logion Press, 1994.

HYATT, Eddie L. (comp.). *Fire on the earth*: eyewitness reports from the Azusa Street Revival. Lake Mary, FL: Creation House, 2006.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Pneumatology*: the Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

LAND, Steven J. *Pentecostal spirituality*: a passion for the kingdom. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 1).

MACCHIA, Frank D. *Baptized in the Spirit*: a global Pentecostal theology. Grand Rapids: Zondervan, 2006.

MACEDO, Anderson (org.). *Doutrinas pentecostais*: histórias, doutrinas e discursos sobre o pentecostalismo comentados por diversos autores. [S. l.]: Ensinai, 2023.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MENZIES, Robert P. *Empowered for witness*: the Spirit in Luke-Acts. London: T&T Clark, 2004.

MENZIES, William W.; MENZIES, Robert P. *Spirit and power*: foundations of Pentecostal experience. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

PALMA, Anthony. 1 Coríntios. In: ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger (ed.). *Comentário bíblico pentecostal*: Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo e Degmar Ribas Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 927-1064.

STRONSTAD, Roger. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody, MA: Hendrickson, 1984.

SYNAN, Vinson. *The Holiness-Pentecostal tradition*: charismatic movements in the twentieth century. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: Apostolic Faith Mission, v. 1, n. 1, set. 1906; v. 1, n. 2, out. 1906.

THOMAS, John Christopher. *The devil, disease and deliverance*: origins of illness in New Testament thought. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

VILLAFAÑE, Eldin. *The liberating Spirit*: toward an Hispanic American Pentecostal social ethic. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

YONG, Amos. *Spirit-word-community*: theological hermeneutics in Trinitarian perspective. Aldershot: Ashgate, 2002.

YONG, Amos. *The Spirit poured out on all flesh*: Pentecostalism and the possibility of global theology. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.