

Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

ISSN 2357-965X



**PENTECOSTALISMO E ECUMENISMO:
*INTERPELAÇÕES PARA O DIÁLOGO***

Produção

**Comissão Episcopal Pastoral para o
Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso
- CNBB**

Apoio

 **ANEC**
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE
EDUCAÇÃO CATÓLICA DO BRASIL

Revista Caminhos de Diálogo - Ano 03, nº. 04, janeiro a julho de 2015

Ficha Técnica

Comissão Episcopal Pastoral para o Diálogo Ecumênico e Inter-Religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Dom Francisco Biasin – Presidente
Dom Zanoni Demettino Castro
Dom Manoel João Francisco
Pe. Marcus Barbosa – Assessor

Caminhos de Diálogo - Revista semestral, fundada em 2013

Francisco Biasin - Editor
Elias Wolff - Diretor

Conselho Editorial

Francisco Biasin – Bispo da diocese de Barra do Piraí - Volta Redonda/RJ
Elias Wolff – Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Curitiba/PR
Vitor Galdino Feller – Faculdade Católica de Santa Catarina - Florianópolis/SC
Rudolf von Sinner – Escola Superior de Teologia - São Leopoldo/RS
Fernando Bortolletto Filho - Diretor Executivo da Assoc. dos Seminários Teológicos
Evangélicos - São Paulo/SP
Marcial Maçaneiro – Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Curitiba/PR
Gabriele Cipriani – Movimento de Educação de Base - Brasília/DF
Elisângela Dias Barbosa - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil - Brasília/DF
Maria Teresa de Freitas Cardoso – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro -
Rio de Janeiro/RJ

Conselho Consultivo

José Bizon – Pontifícia Universidade de São Paulo - São Paulo/SP
Dom Manoel João Francisco – Diocese de Cornélio Procópio - PR
Romi Marcia Bencke – Secretária Executiva do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do
Brasil - CONIC
Dom Benedito Araújo - Diocese de Guajaramirim/RO
Therezinha L. M. da Cruz - Arquidiocese de Brasília-DF

Revisão

Fernando Bortolletto Filho
Therezinha L. M. da Cruz
Pedro Paulo Vieira

Editoração Eletrônica

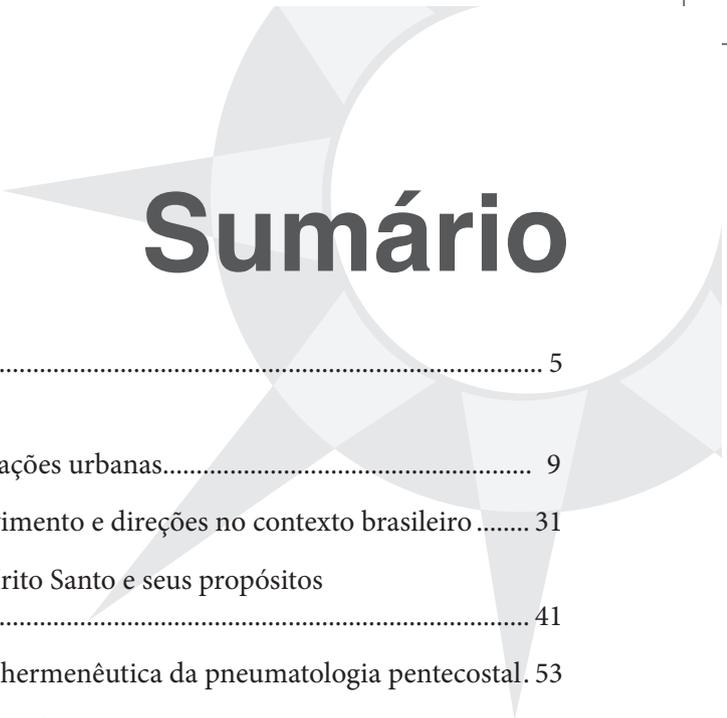
Willian Fabricio Ribeiro - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Projeto Gráfico e Capa

Willian Fabricio Ribeiro - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Publicação dirigida aos agentes das igrejas e das organizações que promovem o diálogo ecumênico, inter-religioso e intercultural.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.



Sumário

Editorial 5

Artigos

Pentecostalização cristã: Transformações urbanas..... 9

Pentecostalismo católico: desenvolvimento e direções no contexto brasileiro 31

A experiência do Batismo com Espírito Santo e seus propósitos
pastorais no pentecostalismo 41

Perspectivas clássicas e prospectiva hermenêutica da pneumatologia pentecostal. 53

Juventude e religião: Interpelações e influências pentecostais na evangelização
juvenil católica 73

Entre a emoção e a razão: A experiência pneumatológica dos
pentecostais clássicos 89

Recensão

Vaticano II. 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica..... 101

Crônicas..... 107

Documentação

O CONIC e o diálogo inter-religioso no brasil 115

Editorial

Com pouco mais de 100 anos, o movimento pentecostal tornou-se uma das vertentes mais expressivas e mais dinâmicas da fé cristã na atualidade, tanto no interior das Igrejas históricas quanto fora delas. Tendo o Ocidente como origem, sobretudo a América do Norte nos inícios do século XX, e a América Latina como berço das principais e maiores expressões na segunda década desse mesmo século, o pentecostalismo é atualmente um fenômeno global, com forte presença na África, na Ásia Oriental (incluída a China) e, com menor medida, também na Europa. São mais de 500 milhões de pessoas que professam a fé cristã na perspectiva pentecostal em todo o mundo, com uma estimativa de crescimento que supera a casa de 9 milhões de novos adeptos por ano. Trata-se hoje de um fenômeno global, multicultural, multidimensional e multiconfessional.

As causas desse extraordinário crescimento, bem como suas variadas expressões, ainda não são suficientemente explicitadas. Mas é possível identificar os grandes horizontes nos quais elas se manifestam. No *horizonte sócio-cultural*, o fenômeno pentecostal assume características culturais da modernidade e da pós-modernidade, centradas na liberdade individual para a definição de valores e convicções, colocando o experienciado pelo indivíduo como critério dessa definição. A experiência individual ou vivida em grupos configura diferentes universos de sentido que amparam a existência, afirmando a liberdade de expressão que caracteriza a diversidade cultural como berço do pluralismo religioso atual. Situam-se aqui as diversas manifestações do pentecostalismo. No *horizonte sócio-econômico*, as crises das estruturas econômicas e políticas geram lacunas na orientação da vida social, que são preenchidas pelas espiritualidades pentecostais, as quais oferecem suporte às lutas cotidianas para a realização material da existência. A resposta a essas crises é buscada numa dimensão espiritual, sobretudo na chamada “teologia da prosperidade”. No *horizonte religioso*, a liberdade da expressão cultural manifesta-se também na liberdade para afirmar as convicções religiosas. Igualmente, a pluralidade e a fragmentação observadas no horizonte sócio-cultural atual se expressam também no horizonte religioso. Acrescentando a isso a crise das organizações religiosas tradicionais, sobretudo no cristianismo, vemos que as estruturas e doutrinas das Igrejas históricas se manifestam cansadas para responder às exigências religiosas e espirituais do nosso tempo. A força da fé pentecostal corresponde à fragilidade de muitos elementos da fé professada nas Igrejas históricas, como as estruturas hierárquicas, a falta de protagonismo dos leigos, o pouco espaço para a mulher, a frágil formação do clero. Nesse contexto, a proposta religiosa pentecostal apresenta-se com grande plausibilidade de acolhida.

Percebemos assim que, tanto no interior das Igrejas históricas quanto fora delas, a experiência pentecostal configura um novo modo de ser cristão na atualidade. Ao mesmo tempo em que o pentecostalismo assume elementos da fé cristã tradicional, também traz renovação em suas expressões e, o que mais impressiona, no conteúdo. Em que medida todas as expressões pentecostais podem ser consideradas realmente cristãs é um fato ainda a ser analisado, sobretudo por um confronto com a tradição cristã original, mediado por uma leitura teológica da fé pentecostal, leitura esta que está apenas nos seus primeiros ensaios.

Dada a expressiva variedade de crenças e práticas da fé pentecostal, é difícil identificar um *ethos* comum nas diferentes modalidades de sua expressão. O pentecostalismo se compreende mais como um movimento ou organismo do que uma organização. Mesmo que identifiquemos suas inspirações fundamentais no anabatismo, no evangelismo, no pietismo, nos vários movimentos de santidade, nos movimentos de cura e libertação de diversos matizes, ele se manifesta como um fenômeno descentralizado, que atravessa todo tipo de fronteira, seja regional, cultural, doutrinal ou estrutural.

Não obstante, podem ser observados vários aspectos como tônica geral na expressão do cristianismo pentecostal: a relativização das mediações para o acesso à graça que cura, liberta e salva; a expressão emocional da fé; tendências à massificação no processo de evangelização, sobretudo pelo recurso midiático; tendências a espiritualizar o duro concreto da existência cotidiana; a referência de uma liderança forte (muitas vezes “o fundador” da comunidade). A essas características, podemos acrescentar outras. Há a *fé experiencial*, já que no pentecostalismo, mais que uma doutrina, um preceito, uma norma, importa a experiência. O que convence quem assume ser pentecostal é o testemunho do vivido, que impregna de significado a existência e determina a compreensão da realidade sócio-religiosa. Há também a *diversidade* porque após as primeiras experiências de reavivamento que marcaram as origens das primeiras comunidades pentecostais, o movimento pentecostal passou por inúmeras mudanças no que diz respeito à experiência espiritual, o que explica a variedade da sua doutrina, sua organização, sua liturgia, sua implicação nas Igrejas e na sociedade. Outra característica é a *multiconfessionalidade*, percebida quando, no horizonte pentecostal, se agregam comunidades consideradas pentecostais clássicas, neo-pentecostais e muitas outras expressões que, mesmo tendo natureza pentecostal, fogem a todas as tentativas de definição até o momento. Não há um mútuo reconhecimento do ser pentecostal entre essas tendências, o que se mostra pelas tensões e conflitos entre as diferentes propostas. Verifica-se a *multidimensionalidade*, que faz do pentecostalismo uma realidade constituída por uma impressionante capacidade de impregnar estruturas sociais e religiosas as mais diversas. Há ainda a *transterritorialidade*, uma vez que o ser pentecostal tem expressões específicas conforme o continente, o país, a tradição, a denominação ou a experiência espiritual de quem o segue.

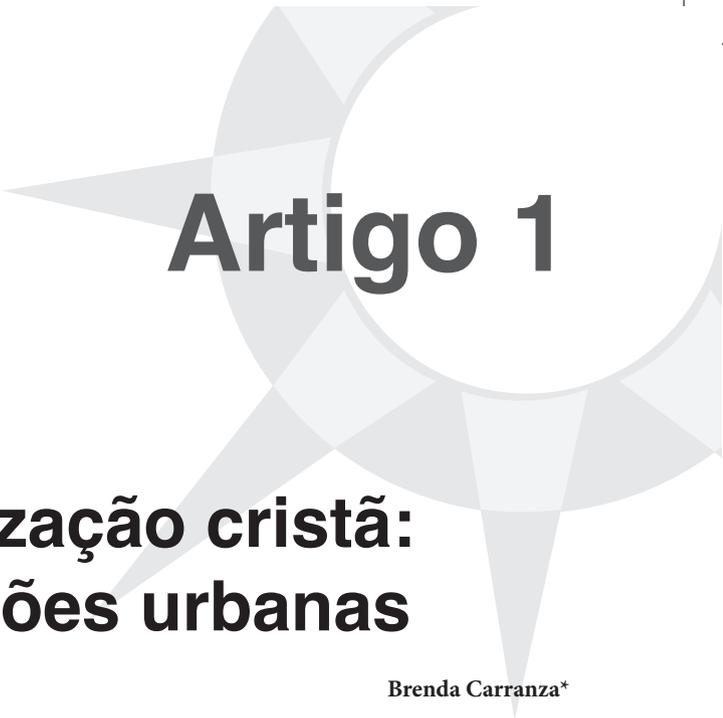
Urge aprofundar a compreensão do fenômeno pentecostal buscando colher as suas riquezas para a expressão da fé cristã, bem como as interpelações que ele apresenta para as Igrejas históricas e também analisando criticamente a sua proposta de ser uma expressão convincente da vivência do Evangelho para os dias de hoje.

Nesse contexto, é fundamental abrir espaços para o diálogo. Felizmente, o diálogo entre Igrejas históricas e expressões pentecostais já está acontecendo em alguns ambientes. Embora como minoria, há comunidades pentecostais que estão se integrando no movimento ecumênico em busca de convergências e consensos na fé cristã. Servem como exemplos as comunidades pentecostais que são membros de organizações ecumênicas como o Conselho Mundial de Igrejas e o diálogo católico-pentecostal que, no nível internacional, é realizado de modo oficial desde os inícios dos anos 70 do século XX. No Brasil temos a experiência do ENCRISTUS (Encontro de Cristãos em Busca de Unidade e Santidade), com encontros anuais de reflexão, celebração e intercâmbio de experiências. É grande a expectativa de que esses encontros preparem o chão para um diálogo teológico consistente sobre o ser cristão e ser Igreja em nosso meio.

Este número de *Caminhos de Diálogo* quer contribuir para a compreensão do pentecostalismo numa perspectiva dialógica. Contribuem para isso os variados artigos. *Brenda Carranza* escreveu sobre “Pentecostalização cristã: transformações urbanas”; *Andrea Damacena Martins* nos apresenta o texto “Pentecostalismo católico: desenvolvimento e direções no contexto brasileiro”; *Adriano Lima e Diandra Brandt* nos oferecem “A experiência do Batismo com Espírito Santo e seus propósitos pastorais no pentecostalismo”; *Raphaelson Steven Zilse* trata de “Perspectivas clássicas e prospectiva hermenêutica da pneumatologia pentecostal”; *Raquel de Fátima Colet* aborda o tema “Juventude e religião: interpelações e influências pentecostais na evangelização juvenil católica; e *Esdras Costa Benthó* reflete acerca da relação “Entre a emoção e a razão: a experiência pneumatológica dos pentecostais clássicos”. Apresentamos, ainda, resenhas, crônicas e o documento do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) sobre o diálogo inter-religioso.

Aos leitores, estimamos que esta edição da revista *Caminhos de Diálogo* favoreça uma interação positiva com as diferentes formas de viver a fé cristã no meio pentecostal, em vista do testemunho comum da ação do Espírito, que fortalece a missão de pregar e viver o Evangelho nos dias de hoje.

Elias Wolff
Diretor



Artigo 1

Pentecostalização cristã: Transformações urbanas

Brenda Carranza*

Resumo

Considerado como um fenômeno global na sua expansão e local por sua inserção em cada realidade urbana, o pentecostalismo se revela companheiro dos processos de modernização, industrialização, desenvolvimento e transformação econômica e financeira do novo ciclo do capitalismo que incidem nas metrópoles mundiais e, principalmente, nas grandes cidades da América Latina. De um imenso leque de possibilidades de discussão, sobre a fascinante relação entre a pentecostalização cristã e as transformações urbanas, neste texto serão abordadas apenas duas questões. Uma, como o pentecostalismo do início do século XXI, sintonizado com a cultura de consumo, se apropria fisicamente do solo urbano, resinificando-o religiosamente. A outra questão, quais as características do dispositivo teológico que legitima essa apropriação do espaço urbano, fazendo da pentecostalização do cristianismo um aparente sucesso, perante imensos contingentes sociais que acodem a ela na procura de respostas concretas as suas aflições materiais e espirituais. Inicia-se essa proposta com a caracterização da expansão urbana do pentecostalismo, sua intrínseca relação com a cultura urbana e a maneira como interfere na dinâmica das relações sociais.

Palavras-chave: pentecostalismo, cultura urbana, modernização, experiência religiosa.

* Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP, mestrado em Sociologia pela mesma Universidade e graduação em Teologia pelo Pontifício Ateneo Santo Anselmo, de Roma. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas - Área de concentração Antropologia Teológica.

Abstract

Pentecostalism is a global phenomenon in expansion, but it is also localized in each urban reality. In this sense, I look at the phenomena interwoven with modernization, industrialization, development, economic and financial transformations of the new capitalist cycle which focus on global cities, and especially in large cities in Latin America. Despite the huge range of possibilities of discussing on this fascinating relationship between Christian Pentecostalization and urban transformations, I have made the choice to address only two issues in this article. The first is how Pentecostalism of the XXI century, being very familiar with the culture of consumption, appropriates spaces of the urban land, giving to it a religious interpretation. The second one, points out which features of theological device legitimize the appropriation of urban space, making Christianity Pentecostalization an apparent success. Pentecostalism attracts immense social contingent of people who come to it looking for effective answers to their material and spiritual afflictions. The article starts with the characterization of urban expansion of Pentecostalism, its intrinsic relationship with the urban culture and the way it interferes with the dynamics of social relationships.

Keywords: pentecostalismo, urban culture, modernization, religious experience

Pentecostalização cristã: Transformações urbanas¹

*“O título da primeira edição do *The Apostolic Faith* anunciou com ousadia ‘O PENTECOSTES CHEGOU’. O poder de Deus agora tem esta cidade agitada como nunca [...]. Algumas pessoas testemunharam terem visto uma iluminação do prédio [...] Outros ouviram explosões que tremeram a vizinhança [...] Bombeiros de Los Angeles foram chamados para extinguir o fogo que vinha do prédio [...]. Por várias semanas os cultos continuavam [...] duravam 24 horas [...] incluíam espontaneamente canções, testemunhos, pregações e palavras do Senhor [...] alguns testemunharam de terem visões ou sonhos que os levavam a Azusa” (Miller, 2005:10-11).*

A narrativa espetacular de Denzil Miller explica, aos seus ouvintes africanos, como em 1906, o Espírito Santo se derrama no velho prédio da rua sem saída Azusa Street, do distrito industrial de Los Angeles/USA. Segundo o narrador, uma “onda” de reavivamento pentecostal toma conta da cidade, agrega seguidores inflamados e renova espiritualmente o cristianismo. O fervor missionário do pregador negro

¹ A primeira versão do texto foi publicada na língua alemã in: *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral.* Eckholt, Margit; Stefan Silber (ed) In: Verlag: Grünewald, Hohenheim 2014. Pgs. 375-400.

William Joseph Seymour deflagrará uma nova etapa no cristianismo que, terá como palco privilegiado o espaço urbano e a referência bíblica de Pentecostes².

Um fogo missionário se espalhará por cidades estadunidenses e tomará conta de milhares de convertidos que aderem a um novo estilo de pregar a segunda vinda de Jesus, de falar em línguas (glossolalia) e de realizar curas, como prova da presença do Espírito. As metrópoles e as igrejas tradicionais protestantes serão irrigadas com a peculiar performance de louvor e adoração que incorpora a gestualidade corporal e um imaginário que pressupõe a intervenção miraculosa do sobrenatural na vida cotidiana dos fiéis.

Considerado como um fenômeno global na sua expansão e local por sua inserção em cada realidade urbana, o pentecostalismo se revela companheiro dos processos de modernização, industrialização, desenvolvimento e transformação econômica e financeira do novo ciclo do capitalismo que incidem nas metrópoles mundiais e, principalmente, nas grandes cidades da América Latina.

De um imenso leque de possibilidades de discussão, sobre a fascinante relação entre a pentecostalização cristã e as transformações urbanas, neste texto serão abordadas apenas duas questões. Uma, como o pentecostalismo do início do século XXI, sintonizado com a cultura de consumo, se apropria fisicamente do solo urbano, ressignificando-o religiosamente. A outra questão, quais as características do dispositivo teológico que legitima essa apropriação do espaço urbano, fazendo da pentecostalização do cristianismo um aparente sucesso, perante imensos contingentes sociais que acodem a ela na procura de respostas concretas as suas aflições materiais e espirituais. Inicia-se essa proposta com a caracterização da expansão urbana do pentecostalismo, sua intrínseca relação com a cultura urbana e a maneira como interfere na dinâmica das relações sociais.

Dinâmica de expansão religiosa no espaço urbano

“Os cultos continuavam sem interrupção [...]. Uma característica dominante do reavivamento era a mistura de raças. Pessoas de todo nível de sociedade [...] pessoas que nasceram na América e imigrantes, pessoas locais e visitas estrangeiras [...] africanos-americanos, asiáticos, europeus, hispânicos, e brancos oravam, cantavam e buscavam o Espírito juntos [...] os participantes da rua Azusa acreditavam que Deus estava derramando o seu Espírito, dando-lhes o poder para as missões mundiais (...) Azusa teve seu impacto global mundial” (Miller, 2005:14-15).

² O ímpeto evangelizador e a inspiração carismática, de exercício dos dons, tem seu corelato no Novo Testamento At. 2,13-36.

Apenas cem anos depois, a efervescente proposta das igrejas pentecostais multiplicará seus fiéis, passando de 80 milhões em 1910, concentrados na Europa e América do Norte, para 260 milhões localizados majoritariamente na África Subsaariana, América Latina e Ásia³. Outros dados apontam que as igrejas pentecostais contam entre suas fileiras com 400 milhões de adeptos e que na China o cristianismo que mais cresce é o pentecostal (Gabriel, 2013:2).

Calcula-se que, três de cada quatro protestantes latino-americanos são pentecostais ou simpatizantes a esse renascimento no Espírito, representando o segundo lugar, depois do catolicismo, em número de seguidores⁴. Há quem afirma que 60 ou 70 milhões de latino-americanos são pentecostais e que em 1940 apenas representavam um milhão, aumentando a partir de 1960 a uma taxa anual de 6%, atualmente corresponde a 15% (Jenkins, 2013:2). Outros dados estimam que, 10% da população latino-americana é pentecostal, sendo destacados os países da Guatemala, Chile e o Brasil, nos quais o índice encontra-se acima de 40%, para a população que se declara cristã (Anderson, 2006:21). A maneira incisiva como o fervor missionário alterou os dados demográficos de pertença religiosa faz com que, o pentecostalismo latino-americano seja tido como um fenômeno que alterou significativamente a paisagem religiosa do Continente.

Perante a trajetória pentecostal na América Latina, tida muitas vezes como amorfa, uma descrição didática ajuda a perceber sua difusão dividida em três ondas históricas (Freston, 2008:3). A primeira onda, o pentecostalismo de missão (1906-1950), surge da necessidade de conversão de amplos segmentos populacionais, descristianizada e/ou por ser evangelizada. Já a segunda, o pentecostalismo eletrônico, ou *igrejas eletrônicas* (1950-1980), alinha-se com os processos de urbanização latino-americanos e obedece à lógica de uso dos mass media. Finalmente, o neopentecostalismo (1980), amalgama criativamente numa teologia a experiência religiosa e as vantagens competitivas do sistema financeiro⁵.

No percurso de ascensão pentecostal vale a pena destacar que ela extrapola a mera migração ou mobilidade religiosa pois, desde seus primórdios apresentará certa plasticidade social na adaptação às necessidades das populações urbanas, sobretudo, às mais carentes. A emotividade e a proximidade interpessoal como eixos da espiritualidade de Pentecostes estabeleceram uma fina sintonia com as grandes massas urbanas, permanentemente submetidas às “fábricas do anonimato”, imagem que refere a uma dimensão intrínseca da cidade (Ianni, 1996:7).

³ Global Survey of Evangelical Protestant Leaders. In Pew Research Center. The Pew Forum on Religion & Public Life. Report, June 22, 2011. p.7. Disponível: <http://www.pewforum.org>.

⁴ Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals. In Pew Research Center. The Pew Forum on Religion & Public Life. Report 2007. p.4. Disponível: <http://www.pewforum.org>.

⁵ Nessa tipologia, proposta por Freston, encontram-se igrejas da segunda e terceira ondas como: a Igreja Deus é Amor, implantada em 136 países; Renascer em Cristo, presente em 11 países, e a principal Igreja Universal do Reino de Deus, hoje em oitenta países (Oro, 2004:139).

Nesse sentido, as igrejas pentecostais atingem o cerne da cultura urbana — entendida essa como a difusão de um sistema de valores, atitudes e comportamentos (Castell, 2000:39) — numa dupla direção. Quer seja quando as igrejas acompanham religiosamente os processos de modernização e metropolização, aspectos consolidados nas grandes cidades latino-americanas. Quer quando oferecem respostas imediatas aos anseios, angústias, temores e esperanças dos cidadãos, crentes ou não.

Da pentecostalização cristã chama atenção a sua capacidade de transbordar as fronteiras denominacionais. Assim, “fogo do espírito” que impulsiona o pentecostalismo não se restringe a fundar novas igrejas, a exemplo da Assembléia de Deus, mas abraça com suas expressões carismáticas as Igrejas tradicionais protestantes como a Presbiteriana, Anglicana, Metodista, entre outras. Enquanto torrente espiritual, que percorre transversalmente as igrejas históricas, a pentecostalização no interior das instituições se dá, ora como uma adesão massiva a sua performance, ora como foco que desencadeia conflitos entre grupos e pessoas (Scordas, 2007).

No fluxo histórico de transbordamento eclesial, o pentecostalismo alcançará o catolicismo no final da década dos anos sessenta, emerge então a Renovação Carismática Católica (RCC) como versão do pentecostalismo na Igreja (Chesnut, 2011:7). Para se distanciar identitariamente do pentecostalismo protestante, a RCC reforçará a vivência dos sacramentos da Eucaristia e da Confissão, incentivará a reza do Terço e promulgará a adesão incondicional à autoridade papal como expressão de ser católico.

Mas, o florescimento da RCC na nervadura eclesial não se deu sem suspeitas e desconfiças. O senso comum, a mídia, alguns setores entre a hierarquia e os fiéis católicos, identificaram no pentecostalismo católico os mesmos traços do protestante. Foi fácil associar às mesmas fontes a construção de um imaginário demoníaco e uma espiritualidade intimista, como resposta individual a problemas coletivos vivenciados nas grandes cidades (Carranza, 2000:175).

Entre os estudiosos existe um consenso sobre a percepção de que, o pentecostalismo é essencialmente um fenômeno urbano, complexo, híbrido e diversificado nas suas formas de difusão (Wilkinson, 2013:3-16; Trombetta, 2012:15-24). De tal forma que, não pode ser tido como um movimento monolítico e uniforme, pois tem especificidades locais relevantes, ainda que compartilhe traços históricos e culturais comuns que permitem sua abordagem como movimento global (Rocha, 2013:62-82; Oro, 2009:226).

Por isso, no seu conjunto a pentecostalização cristã tende a ser um movimento espiritual difuso na sua expansão e expressionista na performance. Para Charles Taylor, no espectro do cristianismo, os movimentos carismático-pentecostais revelam a situação em que: *“a fé cristã se encontra no processo de redefinir-se e recompor-se de várias maneiras, desde o Vaticano II até os movimentos carismáticos. Tudo isso representa a consequência da cultura expressionista e seu impacto sobre o nosso mundo. Ela criou uma situação bem nova”* (Taylor, 2010:605).

Instiga da expansão do pentecostalismo, em proporções globais, o modo como se insere localmente nas dinâmicas das cidades, ao tomar posse do solo urbano e interferir nas dinâmicas sociais. Do lado geográfico, o exemplo paradigmático, em acelerada ascensão, será o pentecostalismo asiático que, nos últimos 30 anos de ser força relativa entre as comunidades cristãs, converte-se na primeira força (Prior, 2013:2). Comparável com a América Latina, uma lupa sobre a morfologia social pentecostal evidencia que no topo de sua pirâmide encontram-se os emigrados às zonas urbanas, assentados nas periferias (Wynarczyk, 2012:35) e, nas últimas duas décadas, com aspirações a ascender, real e imaginariamente, à classe média, como se verá mais adiante.

Do outro lado, na dinâmica social dos últimos tempos, o pentecostalismo incentiva a participação na esfera pública das suas lideranças, o que inclui a política partidária e à apropriação dos meios de comunicação social, como meios privilegiados de evangelização. Caso instigante no Brasil será que, a cada eleição para cargos nos poderes legislativos e executivos os pentecostais pleiteiam sua participação, como meio de garantir o controle ideológico em assuntos de moralidade sexual no Congresso Nacional e facilidades na obtenção de autorizações de concessões no uso dos Meios de Comunicação Social (Burity, 2006)⁶.

É inegável que a força dos “renascidos no Espírito” não transforma apenas as cidades, mas também as igrejas, quer revigorando-as internamente quer conflitando entre elas ao se instalar uma velada concorrência na disputa por adeptos.⁷ Nos últimos tempos, pentecostais, carismáticos, evangélicos e crentes, como indistintamente são nomeados, — e que somados no mundo em 2005, contabilizavam potencialmente 800 milhões (Jenkins, 2013:2) — formam parte das inúmeras matizações de adesão institucional a esse amplo movimento espiritual que transforma o cristianismo. Simultaneamente, eles incidem nas formas óbvias e sutis das megalópoles latino-americanas e na forma de viver de seus habitantes. Isso porque ocupam um espaço concreto na área urbana e configuram em seus adeptos a experiência subjetiva de ver e atuar no mundo, que simultaneamente são fiéis e cidadãos.

Conseqüentemente, o complexo movimento espiritual carismático se faz significativo, pois “coloniza”, real e metaforicamente, o solo das cidades, as dinâmicas sociais que nela se gestam e alguns dos serviços urbanos que as viabilizam. Ele vai modificar não só o espaço arquitetônico, mas também as relações que neles se dão, interfere nas dinâmicas sociais da cidade, sincronicamente, a cidade é interferida pela dinâmica religiosa que o pentecostalismo deflagra. A partir daí, a pentecostalização

⁶ Situação também registrada em outras latitudes latino-americanas. (Freston, 2008).

⁷ Com 22% de seus habitantes declarados evangélicos, isto é 26 milhões de fiéis, no Brasil muitos processos judiciais que imputam a líderes pentecostais crimes de corrupção e conexões com o narcotráfico são processos iniciados a partir de denúncias anônimas. Geralmente essas denúncias os próprios acusados as identificam como sendo de igrejas concorrentes. Disponível: < <http://www.youtube.com/watch?v=Bzewl24xy5g>>.

do cristianismo oferece uma ilustração exemplar da relação entre o mundo urbano e a religião.

A seguir será percorrida a maneira específica como o neopentecostalismo se apropria e resinifica o solo urbano, desvendando as conexões entre a transnacionalização econômica e a legitimação teológica. O recorte histórico será a segunda e terceira onda do pentecostalismo e o recorte empírico a Igreja Universal do Reino de Deus, uma das maiores igrejas neopentecostais presentes na geografia latino-americana e que melhor condensa o ciclo de expansão das *mega-igrejas* e seu correlato o Evangelho da prosperidade.

Apropriação religiosa do solo urbano: os megatemplos

*O Centro de Ajuda Espiritual está dando um grande passo ao iniciar o megaprojeto na cidade de Bogotá, sendo esta construção a primeira igreja cristã de tal magnitude no setor [...] Ele está de acordo com as construções da Igreja Universal do Reino de Deus que se tem realizado pelo mundo inteiro. O grupo de engenheiros e arquitetos da igreja (ENGIURD-COL) tem desenhado um modelo exclusivo, pensado no conforto de todas as pessoas que, diariamente, assistem ao templo e contará com a melhor tecnologia para seu funcionamento”.*⁸

A descrição do futuro Cenáculo Mayor del Espíritu Santo, nome que recebe a sede filial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), originária do Brasil, recolhe um discurso assentado na idéia de universalidade, por estar presente no mundo inteiro e de unidade institucional, ao contar com grupo de especialistas que padronizam suas construções. Soma-se a essa propaganda a promessa de ser um espaço que acolherá um sem fim de pessoas que procuram mudar sua vida e colocar fim a seu sofrimento, oferta que se estende para os mais de 30 templos, distribuídos por toda a cidade.⁹

Tal discurso alinha-se com as tendências macrosociais que se materializam nas dinâmicas transnacionais e translocais que têm como palco a cidade, onde corporações, empresas e grupos da sociedade civil fortalecem tipos específicos de diversidade cultural (Sassen, 2010:88). Não é por acaso, então, que a centenas de quilômetros de distância, em São Paulo, Brasil, a mesma Igreja anuncia ter investido R\$235 milhões de reais, em 47% da construção do Templo de Salomão, desenhado a partir de citações bíblicas, surpreendendo por suas dimensões:

⁸ Acompanha a essa descrição fotografias, uma maquete em 3D e um esboço da construção concluída. Disponível < <http://www.centrodeayudacolombia.com/templo.html>>. Tradução pessoal do espanhol.

⁹ < <http://centrodeayudacolombia.com/home/>>. Acesso: 3.set.2013

“o complexo, que tem quase 74 mil mts² de área construída, em um terreno de aproximadamente 28 mil mts², e dividido em dois grandes blocos, interligados por uma nave que pode abrigar confortavelmente um pouco mais de 10 mil pessoas sentadas [...] dotado de 11 pavimentos, chega a medir quase 56 metros de altura, contando-se a partir do platô de implantação – isto sem contabilizar os 7 metros para baixo, onde se encontram os dois subsolos que comportarão aproximadamente 1,2 mil vagas de estacionamento coberto [...] terá escolas bíblicas com capacidade para comportar aproximadamente 1,3 mil crianças, estúdios de tevê e rádio, auditório, além de hospedagem para os pastores [...] deverão desfrutar de conforto, segurança, ar condicionado, gerador de energia, sistema central de aquecimento, elevadores inteligentes, área verde arborizada, projeto acústico [...] o Templo não se limitará somente aos fiéis da IURD, mas se tornará um ponto turístico e cultural, que atrairá pessoas do mundo todo.”¹⁰

De acordo com o bispo Edir Macedo, fundador da Igreja (Rio de Janeiro/1977), para o Templo de Salomão encomendou-se *“o mesmo modelo de pedras de Jerusalém que foram usadas por Salomão [pois] queremos que as pessoas tenham um lugar bonito e confortável para buscar a Deus e também a oportunidade de tocar nessas pedras e fazer orações nelas.”¹¹* A busca de legitimidade na tradição bíblica, cristalizada na arquitetura do templo, caracteriza a IURD que, com pouco menos de quarenta anos, converteu-se no maior exemplo de transnacionalização do pentecostalismo brasileiro na América Latina.¹²

Do lado católico, encontram-se em andamento a construção de um outro megatemplo na cidade de São Paulo que, para a mídia é a aposta da Igreja católica para deter o avanço pentecostal¹³. O Santuário *Theotokos*, Mãe de Deus, é fruto do esforço do sacerdote diocesano Marcelo Rossi, padre carismático, cantor e impulsionador das mídias religiosas no Brasil¹⁴. Sinalizando semelhança com os templos neopentecostais, a proporção do investimento não deixa a desejar das descrições anteriores¹⁵, pois:

¹⁰ O leitor terá noção do empreendimento com animação digital, interface explicativa do bispo Edir Macedo e link para doações. Cf. <<http://www.otemplodesalomao.com/projeto.html>>.

¹¹ <<http://www.otemplodesalomao.com/projeto.html>>.

¹² Em proporção infinitamente menor, outras Igrejas como Deus é Amor, em décadas anteriores, fundaram comunidades no Uruguai e Argentina. Tem-se notícias que alguns ministérios da Assembléia de Deus estenderam suas atividades para o Chile. Cf. <<http://templosassembleianos.blogspot.com.br/2010/12/asamblea-de-dios-autonoma-en-santiago.html>>. Acesso: 6.set.2013.

¹³ <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/922676-igreja-catolica-aposta-em-megatemplo-para-100-mil.shtml>> Acesso: 30.maio.2011

¹⁴ Detalhes sobre o fenômeno midiático dos padres cantores no Brasil (Carranza, 2011).

¹⁵ Porém, a diferença da informação que a IURD disponibiliza nos sites, sobre suas construções, nacionais e internacionais, o site oficial do Pe. Marcelo não informa sobre custos e arrecadação dos recursos. Sabe-se que esses provem de seu êxito fonográfico e editorial, além da coleta nas missas realizadas até para 70 mil fiéis nos finais de semana.

“O prédio promete ser grandioso. Projetado pelo renomado arquiteto Ruy Othake, ocupará um terreno de 30 mil metros quadrados, com capacidade para 100 mil fiéis, sendo 25 mil na área interna e 75 mil na área externa [...] Terá uma cruz de 42 metros de altura, que poderá ser vista de diversos pontos da cidade, simbolizando uma das marcas turísticas da capital paulista. Serão construídos 500 banheiros e, também, haverá um estacionamento que irá comportar 2 mil veículos. O altar terá cerca de cinco metros de altura e vinte metros de extensão. Serão colocados telões, som de última geração, portas removíveis...”¹⁶

Se de um lado a IURD carece do lastro histórico das igrejas tradicionais protestantes, para consolidar sua tradição, do outro lado, tenta se equiparar à presença majestática das catedrais católicas, nessa tensão entre a retraditionalização e a concorrência a IURD ativa outros imaginários. A casa de Deus, onde o fiel deve sentir-se bem incluído, ar condicionado, conforto, segurança, estacionamento, luminosidade, condições associadas nas grandes cidades aos *shoppings centers* — os quais seja qual for sua tipologia arquitetônica são um simulacro da cidade de serviços em miniatura (Sarlo, 1997:14) —. Na propaganda de ostentação que os sites institucionais disponibilizam, traça-se um *continuum* entre o uso do templo como espaço, devotado para atividades religiosas, e a referência imaginária às catedrais do consumo moderno. Amalgamasse, então, as imagens bíblicas à alta tecnologia, lapidando-se uma estética religiosa nos moldes da estética contemporânea.

Os três empreendimentos das mega-igrejas — enquanto organizações e estrutura, capazes de congregar num só lugar, mais de 20 mil membros — respondem a uma mesma lógica: ocupar religiosamente o espaço urbano, com intervenções suntuosas que escondem uma relação para além da funcionalidade ritual. Num mesmo espaço, a cidade de São Paulo, encontram-se em acirrada disputa estética o templo iurdiano e o santuário carismático. Os dois superam em capacidade, proporção e imaginário de grandiosidade outra edificação pentecostal o Templo da Glória de Deus, da Igreja Deus é Amor, até 2004 considerado o maior do Brasil.¹⁷

Soma-se mais um megatemplo ao binômio: empreendimentos financeiros e imobiliários e mandatos divinos de construção que, no depoimento do fundador da Deus é Amor confessa: *“enfrente daquele prédio [antiga fábrica] coloquei em meu coração que, se Deus pudesse nos abençoar com o magnífico prédio, seria de fato uma*

¹⁶ <<http://www.padremarcelorossi.com.br/novosantuاريو.php>>. Acesso: 5.set.2013. A construção se arrasta há mais de seis anos, enfrentando sérios problemas financeiros e a suspeita da dificuldade futura da sua manutenção, por se tratar de uma iniciativa pessoal do sacerdote carismático.

¹⁷ Pertencente à segunda onda histórica, a Deus é Amor (1962), impulsionará no pentecostalismo brasileiro o uso do rádio e a naturalização dos eventos massivos em estádios de futebol.

bênção, pedi que Ele pudesse dar as condições para comprá-lo [na época custou R\$ 200 milhões], para mostrar que Deus é fiel¹⁸.

Empreendimentos como o Templo de Salomão, o Santuário Theotokos, o Templo Glória de Deus, no Brasil, e o Centro de Ajuda Espiritual, na Colômbia, acompanham a modernização da cidade e participam de sua urbanidade — compreendida como uma nova formação cultural implícita nos processos de urbanização e industrialização (Sassen, 2010:87). Eles, também, transcodificam em linguagem religiosa a linguagem espacial dos centros urbanos, familiarizando fiéis e cidadãos a estética da cultura de consumo enganchada à estética religiosa.

Nessa perspectiva, o neopentecostalismo latino-americano, como outrora fez o pentecostalismo das igrejas eletrônicas, acompanha as mudanças urbanas das grandes cidades, impondo simbólica e materialmente sua proposta espiritual¹⁹. Na construção e organização das mega-igrejas dão-se forma local à multiplicidade de processos sociais e culturais do novo ciclo financeiro da Globalização. Afirmção ilustrada, magistralmente, na “carne”, “aço” e “espírito” que ganha a edificação do megatemplo guatemalteco Casa de Dios. Com capacidade para acomodar 11 mil fiéis num culto, a *Casa de Dios*²⁰, inaugurada em abril de 2013, é considerada por seu pastor e fundador Cash Luna²¹ uma proeza divina porque:

“A construção da Ciudad de Dios se inicia no ano de 2008, o ano que piora a crise econômica do país que produz uma dramática queda financeira no setor da construção civil, mas segue adiante! Até hoje, tem favorecido com empregos diretos a mais de mil famílias [...] Sua forte estrutura de oito mil toneladas de ferro, supera a Torre Eiffel [...] Utilizará 600 km de cabos de aço, extensão equivalente à distância entre cidade da Guatemala e Manágua (Nicarágua) [...] Encheu 700 caçambas de terra [...] A estátua da Liberdade [NY] cabe na largura do seu auditório [...] A estamos fazendo nós os guatemaltecos [...] Veremos milagres e curas [...] Esta proeza sem Deus, seria impossível.”²²

¹⁸ <http://www.ipda.com.br/nova/n_pagina.asp?Codigo=12>.

¹⁹ Para Décio Passos, o pentecostalismo é decisivo para compreender a industrialização e urbanização na segunda metade do século XX, pois oferece uma espiritualidade que acomoda as angústias dos grandes fluxos migratórios, necessários para erguer as grandes cidades (Passos, 2000:121).

²⁰ Tive a oportunidade de conhecer esse megatemplo, surpreendendo-me com o complexo viário que o Estado teve que facilitar para seu acesso. Observe em: <<http://www.youtube.com/watch?v=g1Ot9NnnjLg>>.

²¹ A Igreja foi fundada em 1994, pelo casal Cash e Sonia Luna Cf. <http://www.cashluna.org/index.cfm>. As informações disponíveis no site institucional oferecem informações suficientes para associá-la à terceira onda pentecostal na América Latina.

²² <http://www.youtube.com/watch?v=t3eN_gaXfow>. Acesso: 4 set.2013.

Essa proeza divina tem mais dois lados, um da organização e o outro do estranhamento. O primeiro lado, consiste na base logística que as empresas de salvação desenvolvem para consolidar sua expansão multinacional. Aceitando as regras de mobilidade que a globalização facilita, as mega-igrejas participam de circuitos de externos de difusão e de financiamento, embora nos países locais conservem autonomia econômica. A organização interna estrutura-se numa complexa teia células básicas (denominadas, entre outros, de ministérios, grupos, secretarias) que, sob forte comando hierárquico, mantêm trabalhos autônomos na ordem de evangelização, propaganda e *marketing*, assistência social, produção de materiais bíblicos, catequese, arrecadação de recursos, humanos e econômicos (Alegranti, 2009:70-94).

Para sustentar essa coluna organizativa a formação de lideranças é nevrálgica, explica-se, então, a proliferação de breves cursos de teologia e a formação em série de pastores. Tal alinhamento ideológico opera como um circuito de autoreprodução que renova profissionalmente os quadros das igrejas. A tempo que, os discursos que circulam internacionalmente, como a teologia da prosperidade, que será abordada mais adiante, serão adaptados localmente por essas lideranças. Com isso, as mega-igrejas não são só receptoras dos bens de exportação, no caso levados a outros países pela IURD, mas também, são produtoras locais de bens de salvação. Elas participam do jogo neopentecostal que matiza as diferenças locais e homogeneiza as diretrizes internacionais, numa síntese religiosa *sui generis* que envolvem objetos culturais, discursos, figuras simbólicas, imagens, saberes, enfim: bens simbólicos religiosos (Alegranti, 2009:92).

O segundo lado da proeza divina, é o estranhamento que os indivíduos e comunidades inteiras vivenciam como consequência da lógica de produção do solo urbano. Segundo Saskia Saseen, isso se deve à “enormidade da experiência urbana, a presença de arquiteturas avassaladoras e infraestruturas densas, bem como a irresistível lógica da utilidade que organiza grande parte dos investimentos das cidades (Sassen, 2010:106). Na sequência, como parte do processo de ressignificação do solo urbano que os megatemplos produzem é possível identificar certo estranhamento, quer seja na construção quer na apropriação que deles fazem seus frequentadores. Explica-se.

Na lógica de construção e da estética, nos megatemplos o fluxo de consumidores e/ou de fiéis, reais e potenciais, transitam em busca de respostas a suas necessidades existenciais, simbólicas ou materiais, da mesma forma que o fazem nos shoppings centers. A possibilidade de abstração de outros contextos sociais e espaciais que os shoppings proporcionam a seus usuários, permite a Beatriz Sarlo sugerir a metáfora de cápsula extraterritorializada.

Cápsula que oferece passarelas limpas, espaços seguros e transitáveis, a qualquer hora, bons serviços, lugares bonitos, luminosos, enfim: tudo aquilo que fora da cápsula o cidadão pobre ou de classe média, não tem, nem pagando, menos ainda por

direito (Sarlo, 1997:20). Paradoxalmente, a estética dos *shoppings* denuncia o Estado que deixa contingentes sociais à deriva, suportando a conhecida tríplice espiral do deterioro da solidariedade comunitária, do noticiário cotidiano da violência e das promessas messiânicas de lideranças políticas e/ou religiosas.

Rente a essa contradição intrínseca aos *shoppings*, quando as mega-igrejas permitem a fiéis e frequentadores usufruir de suas instalações que, por princípio funcional, oferecem conforto, comodidade e bem-estar, elas alimentam um imaginário de sucesso, ascensão social e de êxito profissional. Ao ouvir a Palavra de Deus nessa “cápsula religiosa”, para o fiel tem sentido aspirar a ter na vida cotidiana as mesmas condições sugeridas na suntuosidade do templo. Mas, se por ventura, a mensagem da vez a ser pregada é sobre a importância do sacrifício, da ascética, da renúncia e do espírito de pobreza na tradição cristã, a tensão se instala: a retórica do pregador insiste, mas a aspiração do fiel neutraliza.

Impõe-se para as igrejas a necessidade de equacionar teologicamente o impasse da mensagem, de ir além do conteúdo, pois é na forma que esse conteúdo se inscreve. Dito de outra forma, nos termos de McLuhan: o meio é a mensagem. Aflora o imperativo de costurar, coerentemente, a dupla mensagem, estética e verbal, proferida nos megatemplos pentecostais. Surge, então, uma teologia que justifica a grandeza das edificações e alavanca o apelo às massas urbanas que, em sintonia com cultura de consumo neoliberal, acodem em busca da satisfação de suas necessidades materiais e imateriais, simbólicas e religiosas. É sobre essa teologia, lapidada nos moldes de prosperidade econômica, que as próximas páginas discorrerão.

Resignificação teológica da experiência urbana

“Levante as mãos e diga: em minha boca está o poder da vida e da morte, falarei palavras de vida e não de morte, de saúde e não de doença, de riqueza e não de pobreza, de bênção e não de maldição, porque na minha boca há um milagre. Um aplauso à Palavra de Deus [fortes aplausos]. Pessoal que nos vê na TV, esse aplauso é para todos vocês. Obrigado por nos deixar entrar no seu lar. Visite esta sua casa, aqui em Guatemala, em qualquer das reuniões. Garantimos que sairá cheio de bênçãos [...] Sente-se, vamos ao livro de Eclesiastês” (Pastor Cash Luna)²³.

A infraestrutura física do megatemplo acomoda os milhares de fiéis que, confortavelmente sentados nas poltronas do auditório, ecoam entusiasmados as frases de efeito com que se inicia a pregação, de sessenta minutos, do pastor Luna. Com exemplos colados à realidade — retirados do universo de classe média (software, cirurgias plásticas,

²³ < http://www.youtube.com/watch?v=_wu07yonMqk>. Acesso: 27.ago.2013.

viagens de negócios, férias, etc.) — a fala de Luna cativa seu público que, de tempos em tempos, interage com ele, vezes com risadas, outras vezes repetindo frases e/ou versículos bíblicos. Num misto de simpatia e autoridade, alusões à experiência pessoal, dicção impecável, linguagem simples, direta e clara, o pastor despeja sua eloquência.

Recheada de citações bíblicas, simultaneamente projetadas nos telões colocados ao redor do salão, Cash Luna degrana, uma a uma, as teses que compõem a proposta teológica do dia: Tome o que é seu. Eis alguns trechos:

“... aqui na Palavra diz que nos pode dar [Deus] honor, prestígio, bens, riquezas, e tudo o que nossa alma deseja. Mas, se não nos dá a faculdade de desfrutá-lo, isso é vaidade. Então, se as pessoas não querem ser vaidosas tem que apreender a desfrutar o dom de Deus, desfrutar o que tem. [...] O dinheiro pode comprar comida, mas não o apetite [...] medicina, mas não saúde [...] sexo, mas não amor [...] descanso, inteligência, sabedoria, felicidade, lealdade isso não se compra, mesmo que Deus dê o dinheiro na nossa vida [...] Mas não todos temos esse dom de Deus de desfrutar [...] Jesus disse: eu vim para que tenham vida e vida em abundância [...] eu fui corretor de seguros [...] apreendi que Deus dá se eu sou fiel nas suas obras [...] qual é a obra de Deus? Nossa felicidade, os bens que nos dá, a Igreja [...] negocie com Deus [...] Ele escuta você e dá em dobro o que você pede [...] nós como Casa de Deus fazemos obras [...] o dízimo é para que o Evangelho cresça [...] Você tem que fazer seu orçamento e cumprir com todo. Mas irmão, da onde tiro se não tenho dinheiro? [...] você não tem que ganhar mais para dar a Deus [...] Deus não disse consegue outro pão. Ele pede para que você divida o pão que hoje ganha [...] todos temos que ofertar [doar]. Aqui [na igreja] você pode doar para os necessitados [...] porque esse é o Reino de Deus. Um aplauso fortíssimo para a obra de Deus. Levante suas mãos. Repitam comigo: Senhor se você me dá os bens, a riqueza, o dinheiro, dê-me o dom de desfrutar. Tomarei só minha parte, o resto devolvarei a Ele, aqui, na sua casa. Amém”.²⁴

O título já enuncia a crença na fé sobrenatural que o fiel deve mobilizar para tomar posse da bênção e do dom de desfrutar os bens a que tem acesso por direito. Mesmo difícil, a possibilidade está garantida porque: “na minha boca há um milagre”. Para quem acredita não terá apenas a riqueza, junto vem a absolvição da culpa por almeja. No prazer está a chave da fruição dos bens terrenos e a certeza que eles

²⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=_wu07yonMqk>. Acesso: 27.ago.2013.

provem de Deus. Quem não usufrui nem tem prazer em possuir riquezas é apenas vaidoso, portanto, pecador.

O mundo das aspirações, “tudo que nossa alma deseja”, os exemplos utilizados e o conforto do ambiente em que é proferido e escutado os discursos, oferecem uma visão global de bem-estar, de felicidade irrestrita e de ascensão social. Imaginário que, na esfera da cultura de massas encontra seu correspondente na promessa de felicidade, êxito e amor. Para Edgar Morin, esse tripé é a estrutura básica do consumo na sociedade moderna, constituindo-se no *espírito do tempo* (Morin, 1969:17).

Ora, a cultura de consumo para as massas urbanas, da mesma maneira que a religião, constitui um corpo de símbolos, mitos, imagens concernentes à vida prática e à vida cotidiana que, no seu conjunto, penetram o indivíduo em sua intimidade, estruturam seus desejos e orientam suas emoções. Capacidade que os meios de comunicação potencializam quando a propaganda apregoa, até o exaustão, que os sonhos de consumo dos urbanitas são atingíveis, basta eles quererem. Entretanto, espera-se na religião, sobretudo, na ascética cristã, que a cultura de consumo enfrente um forte oponente, ou no limite, um mínimo de resistência.²⁵

Porém, na *Casa de Dios* a cultura de consumo não só encontra ressonância na evocação de um prazer abençoado, mas também uma legitimação espiritual: “*se as pessoas não querem ser vaidosas tem que apreender a desfrutar o dom de Deus*”. Soma-se uma justificativa exegética: Jesus disse: “*eu vim para que tenham vida e vida em abundância*”. Na fala do religioso e na estética do megatemplo esconde-se um duplo poder: o discursivo e o simbólico. Juntos objetivam valores associados, explícita e implicitamente, ao universo das mercadorias. Tal faculdade exerce alguns efeitos práticos, entre eles: recodificar a linguagem espiritual, equiparando-a à linguagem de consumo, e espelhar o progresso espiritual no progresso econômico, no prestígio social e na possibilidade de usufruir bens simbólicos de consumo, sem culpa! (Keister, 2011:204-206)²⁶

Um outro lado subjaz, nitidamente, na pregação do pastor: a relação entre fé, dinheiro e filiação institucional, relação que o televangelismo norteamericano, nos idos anos de 1950, já preconizava.²⁷ Conhecida como teologia da prosperidade que, grosso modo, sustenta o direito adquirido à saúde física, à prosperidade material e a vida abundante que todo cristão tem, por ser libertado do pecado original pelo sacrifício vicário de Cristo. Direito que o “renascido no Espírito” exerce nesta vida e neste mundo, além da libertação do sofrimento e das armadilhas do demônio. Para tomar posse da bênção o crente deverá confessar a fé nessas bênçãos e obedecer às leis bíbli-

²⁵ As instituições intermediárias dessa interdição são, para o autor, o Estado e a igreja (Morin, 1969: 18).

²⁶ Na perspectiva de Bourdieu, Lisa Keister analisa os mecanismos discursivos e simbólicos que permeiam a ascensão direta entre as crenças religiosas e os gostos e preferências de consumo dos fiéis.

²⁷ Basta lembrar alguns ícones da escala do televangelismo, da segunda onda pentecostal, como Oral Roberts, Kenneth Hagin, Pat Robertson, Gordom Lindsay.

cas sobre a manutenção financeira das obras do Senhor (dízimo). Se equacionada a fórmula, confissão mais pagamento do dízimo, então o fiel pode exigir de Deus, nesta vida, a prosperidade. Recompensa que consiste em afastar, libertar e/ou proteger o crente do demônio, causador de toda pobreza, conseqüentemente, ampliar sua saúde financeira (Mariano, 2003:242).

O elogio à abundância opera num duplo registro. Oferta uma visão religiosa da vida onde a esperança é de ascensão social. Reforça um sistema cosmológico cuja centralidade é o dinheiro, equivale, numa linguagem religiosa, o dinheiro a um atributo divino, portanto, ocorre uma sacralização do dinheiro. Na sequencia, risco, investimento, negociação, serão algumas das categorias econômicas incorporadas na concepção teológica de prosperidade, transitando naturalmente nas explicações bíblicas, “*negocie com Deus*”, nas orientações práticas para a vida cotidiana, “*you tem que fazer seu orçamento*”, e nos incentivos caritativos, “*Ele pede para que você divida o pão que hoje ganha*”.

Há no seu conjunto uma transcodificação econômica da escatologia cristã onde o além passa a ser o aquém, mesurando-se as relações com o sagrado em termos de buscar o maior benefício com o menor custo. Em outras palavras, “desafie Deus de quem obterá o máximo, nós retiramos o sofrimento”. Entende-se do porquê os pregadores da teologia da prosperidade estimulam ultrapassar os limites econômicos, como expressão de uma relação de risco, entre o fiel e Deus. Por isso, quanto mais o fiel aposta, isto é, quando mais doa à igreja em forma de dízimo, mais o fiel mostra sua crença em Deus. Demonstrada essa confiança, Deus o recompensa em dobro, porque Deus é fiel.²⁸

Nessa lógica racional disparam-se os mesmos mecanismos da magia. Para que a magia aconteça é necessário: crença em que o fato mágico acontecerá, o intermediário entre o cliente e o poder sobrenatural e o cumprimento a risca das exigências que operam a magia. Caso o cliente tenha pouca fé, falhe em algum mínimo detalhe das exigências ou duvide do intermediário, a magia não acontece (Monteiro, 1994:72-90). Observe-se que, tanto quem intermedia quanto a entidade sobrenatural ficam isentos de erro.

A narrativa *dando que se recebe* encontra seu complemento no testemunho de outros fiéis que, *em nome de Jesus*, superaram dificuldades e hoje são vencedores. Presenciar experiências de pessoas que testaram a eficácia do discurso, aumentará a credibilidade na força moral da Igreja e se converterão, a experiência e a credibilidade, na mola propulsora do Evangelho da prosperidade. Em todas as filiais latino-americanas, circulam depoimentos padronizados na espetacularização da biografia pessoal e concorre-se na apresentação da performance mais convincente. Entre milhares de exem-

²⁸ Inúmeras são as acusações de charlatanismo que a IURD enfrenta na justiça brasileira. Geralmente, após doações significativas e sem obter os resultados esperados, os fiéis denunciam a igreja. Essa defende-se, alegando que os crentes não cumpriram com todas as exigências divinas. Cf. < <http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,lembres-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987,0.htm> >. Acesso: 20.ago.2013.

plos, escolhe-se aleatoriamente um depoimento legendado, disponibilizado na web da IURD peruana, do empresário entrevistado numa igreja brasileira. O “vencedor” confessa ao bispo:

*“Cheguei neste Congresso [de homens de negócios] com uma empresa quase falindo e faliu [...] fiquei oito anos nessa situação, era o rei do fracasso [...] busquei um encontro com Deus [...] tive uma idéia [...] comecei degrau por degrau [...] hoje tenho uma indústria de Primeiro Mundo [são enxertadas imagens da indústria Biofator] desconheço um lugar onde a gente possa ter melhor orientação para sair do buraco, que não seja neste Congresso”.*²⁹

A última imagem do vídeo é um carro esportivo importado, BMW, em movimento. Em apenas quatro minutos, captura-se a estrutura narrativa: fracasso inicial, culpabilização, vitimização, adesão à igreja, oferta econômica e recompensa divina, coroada com a estimulação do desejo de consumo automobilístico. A lógica de emulação embutida nos testemunhos, permite inculcar no ouvinte a ideologia da ascensão social, onde o perdedor e o fracassado não tem vez. Todo relato se inscreve num drama de angústia, cujo desfecho é de um triunfador que passou por uma transformação radical (Trombetta, 2012:17)³⁰. A essa proposta corresponde a legitimação teológica, contida no decálogo das crenças da IURD do Peru, no qual os números 6 e 8 rezam:

*“Os dízimos e as ofertas são tão sacras e santos como a Palavra de Deus. Eles significam fidelidade e as ofertas do amor do servo para com seu Senhor. Malaquias 3:6-12. [...] Todos os cristãos tem direito a ter uma vida abundante, conforme as palavras do Senhor. João 10:10”.*³¹

A mensagem é cristalina: quer prosperar? Adira a um sistema motivacional que tira você da pobreza, lhe oferece a resposta de mobilidade à que aspira e acompanha seu processo de inserção no mundo do trabalho. Qual o custo? Seja dizimista, participe da Igreja e terá tudo o que sua “alma deseja”, inclusive um carro esportivo.

Concomitante a esse êxito, ou como pressuposto dele, é essencial afastar o lastro pessoal do sofrimento que impede que os “vencedores” decoleem em direção a suas “conquistas”. Diferente de outras teologias, na quais o sofrimento deve ser integrado na vida da pessoa, ressignificado e acomodado na vida cotidiana, na teologia

²⁹ Disponível: < <http://comunidadcristianaperu.com.pe/>>. Acesso: 8.set.2013.

³⁰ O autor sugere que os dispositivos de perda-triunfo são um modelo funcional na dinâmica de expansão pentecostal. Eles conectam com as classes populares da América Latina e entre os emigrantes da Europa. iéis.

³¹ <<http://comunidadcristianaperu.com.pe/nuestras-creencias>>.

da prosperidade ele deve ser removido. Assim, a consigna neopentecostal, *Pare de sofrer!* será o slogan sob a qual incontáveis recursos rituais e terapêuticos serão deflagrados. Mesmo que, distantes geograficamente, mas próximos teologicamente, em espanhol ou português, invariavelmente as ofertas standardizadas que a IURD dissemina, desde o México até Buenos Aires, contêm a mesma proposta:

*“A chave para obter uma transformação nas terapias pessoais que se realizam em nosso Centro de Ajuda Espiritual é perseverar em cada uma delas e praticar o que é ensinado. Os relatos de vidas transformadas são o resultado disso. Talvez você esteja atravessando por problemas que não consegue resolver ou tenha tristeza inexplicável, sentimentos negativos [...] Se você quer dar um basta aos seus problemas e ter uma vida diferente, comece a participar nas reuniões [...] se libertará de todos os males”.*³²

Mas para acontecerem todas essas reuniões, oferecidas às massas congregadas nos cultos, as igrejas requerem de uma infraestrutura *ad hoc*. Páginas atrás, afirmou-se que as mega-igrejas operam nos mesmos moldes das empresas multinacionais. Em sendo empresas de salvação transnacionais — que fazem circular, eficazmente, bens simbólicos e materiais e propostas rituais — requerem de recursos humanos que viabilizem seu ideário e como elas precisam de uma coluna organizativa para se sustentar. O pivô dessa coluna são seus pastores e bispos, por isso devem ser “alinhados” numa perspectiva ética comum que oriente valores e normas, do mesmo jeito que os executivos nas multinacionais.

Sobre a lógica administrativa das transnacionais, Osvaldo López-Ruiz afirma que o empreendedorismo, o capital humano, junto a outras noções como: *inovação, criatividade, flexibilidade terão uma conotação social que ultrapassam o âmbito corporativo e contribuem a delinear os traços de uma mentalidade econômica e a vincular os indivíduos a um complexo de valores* (López-Ruiz, 2007:26). Rente à ultrapassagem corporativa, para garantir esse enquadramento moral e mensurar a eficácia do trabalho religioso, o bispo Edir Macedo, *Chef Executive Officer* da IURD, dita as diretrizes a serem seguidas por seus bispos. Dispensa comentários a pressão exercida para os “executivos de Deus”, baste só escutar a voz do CEO:

“...nós compramos a Igreja de Miami. Com o pastor Maurício não prosperava, não tinha fiéis, não arrecadava [...] com o pastor Paulo ficava na manutenção [...] se o pastor não funciona vai ser profissional em outra área [...] mas, sabe orar, ler um texto, falar de

³² <<http://www.iurd.com.br/?s=depresi%C3%B3n&x=-1135&y=-131>>. Acesso: 8.set.2013.

Jesus, mas tudo isso sem espírito [...] eu tenho sensibilidade para saber se você está passando espírito, você sabe também [...] se tem o espírito santo, Ele confirma, se trabalho [...] o ministério vai caindo [...] você não desenvolve [...] eu disse: mande o Maurício para Los Angeles, se não dar retorno, manda para o Brasil direto. Não será mais pastor [...] não adianta trabalhar e trazer pessoas [à Igreja], mas se não sustenta elas. As pessoas vem e vão, estão de passagem [...] você tem que ser equilibrado [...] a reunião dura hora e meia [...] quanto tempo gasta na parte espiritual? Quanto na física? Isto é: dar envelope, falar da campanha, falar do anúncio, vender jornal. Quanto fala de Deus e quanto tempo leva para entregar o envelope [...] você não pode exagerar no envelope, nem no espiritual [...] tem que ter equilíbrio. Amém pessoal!”³³

A Fé que move cidades

Não resta a menor dúvida que a teologia da prosperidade constitui uma cultura religiosa afinada com as demandas de consumo urbano e as condições ideológicas necessárias ao atual estágio capitalista. Teologia que estende uma rede complexa de orientação geral de bem-estar, o que inclui raízes espirituais de integração social na esfera do consumo. Mais ainda, essa proposta teológica traz no âmago de suas narrativas noções caras das classes médias, prolongando-as para as classes populares que aspiram, cada vez mais, ao *status* de ascensão social que a possibilidade de consumo confere.³⁴

A veemência intrínseca da teologia da prosperidade advém da lógica racional que alimenta imaginários fantasiosos de mobilidade social, legitima aspirações de sucesso econômico, remove o sofrimento pessoal, estimula a auto-estima, isenta de sentimentos de culpa, ordena o caos afetivo, disciplina as iniciativas cotidianas, circula biografias de êxito, incentiva o investimento econômico, exorta ao risco financeiro. O elenco de verbos e o feixe de desdobramentos sociais continua, pois a máquina narrativa do pentecostalismo é profundamente versátil ao adaptar-se às especificidades culturais, as necessidades conjunturais e, sobretudo, às exigências do mercado no século XXI.

O elogio à abundância neste mundo, como uma dádiva divina, encaixa perfeitamente no estágio atual do capitalismo, na sua fase de globalização da economia, na mundialização da cultura e na planetarização do consumo. A fruição sem culpa dos

³³ Disponível: <<http://www.youtube.com/watch?v=37R96sVgDuM>>. Acesso: 08.set.2013.

³⁴ No Brasil, nos últimos três mandatos do Partido dos Trabalhadores (PT) — Dilma Rousseff e Lula —, tende-se identificar a classe C como a nova classe média. De acordo com órgãos oficiais a classe emergente aumentou seu poder de consumo. Todavia, isso só é possível via endividamento e não significa acesso aos serviços de saúde, educação e lazer que classe média tradicional tem acesso (Carranza [b], 2011: 13-15).

bens terrenos, mais ainda, como direito divino, permite um *continuum* religioso na esfera do consumo. *Continuum* que, dilui as tênues fronteiras dos dispositivos éticos que ainda podem coibir, interditar, censurar e refrear a espiral do consumo e da produção sem limites, sem barreiras, sem responsabilidade social e ambiental, do atual processo de metropolização que vivem as cidades latino-americanas.

Nas mega-igrejas soldam-se a racionalidade instrumental, que operativiza a teologia da prosperidade, e os imaginários de consumo, que turbinam a subjetividade dos fiéis em direção à satisfação de necessidades outrora proibidas. Da mesma maneira que a teologia da prosperidade costuram um *continuum* subjetivo, nos mega-templos cravejam-se imaginários de vida plena no consumo religioso, alinhavando um outro *continuum* entre os *shoppings centers* das cidades. Se nos shoppings os fiéis-cidadãos passeiam por confortáveis ambientes que embotam seus sentidos, inundam seus corações, abrem seus bolsos e paralizam suas reflexões, nos megatemplos os tementes a Deus, também confortavelmente, ordenam esse embotamento, harmonizam seus anseios de felicidade irrestrita no consumo e legitimam suas aspirações de classe, tudo em nome de Deus.

O mega-templo e a suntuosidade estética, a mega-igreja e a racionalidade transnacional, a teologia da prosperidade e a mentalidade econômica, a cidade e as dinâmicas socioculturais, côncavos e convexos que configuram as transformações da apropriação do solo urbano e potencializam sua resignificação. Nesse ínterim, cabe perguntar aos teólogos e pastoralistas: como se transforma a experiência religiosa dos fiéis que transitam pelas ofertas do neopentecostalismo? Em que medida essas ofertas propiciadas pela pentecostalização do cristianismo e afinadas com o *espírito do tempo*, esvaziam princípios essenciais da própria espiritualidade cristã?

Referências bibliográficas

ALEGRANTI, J., Empresas de salvação localmente globalizadas: aproximações ao estudo das mega-igrejas evangélicas. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 10, nº 16, Jul/Dez, 2009, 70-94.

ANDERSON, A., "The proliferation and varieties of pentecostalism in the majority world". In: Fruitful in this Land: pluralism, dialogue and healing in migrant pentecostalism. DROOGERS, André; LAAN, Cornelis van der; LAAR, Wout van (eds). Boekencentrum, Zoetermeer, and WCC Publications, Geneva, 2006.

ARI, O., In. Debates do Ner, PORTO ALEGRE, ANO 10, Nª 16. p.225-245, jul/dez. 2009., p.226.

BURITY, J; MACHADO, M., Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife. Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massagana, 2006.

CARRANZA, B., A fraternidade cristã diante do abismo da desigualdade social. In: IHU-Online. Ano XI, nº 366, 20.jul.2011. 13-15.

CARRANZA, B., Catolicismo midiático. Aparecida, Ideias & Letras, 2011.

_____. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. Aparecida, Santuário, 2000.

CASTELLS, M., A questão urbana. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

CHESNUT, A., Competitive Spirits: Latin America's new religious economy. Oxford University Press, 2003.

CLEARY, E., The rise of charismatic catholicism in Latin America. University Press of Florida, 2011.

CSORDAS, T., Global religion and the re-enchantment of the world: the case of de Catholic Charismatic Renewal. In. Anthropological Theory, 2007. 297. DOI: 10.1177/1463499607080192. Disponível < [http:// ant.sagepub.com](http://ant.sagepub.com)>.

FRESTON, P., (org.) – Evangelical Christianity and Democracy in Latin America – Oxford University Press, 2008.

FRESTON, P., (org). Introduction. In. Evangelical Christianity and, Democracy in Latin America. Oxford University Press, 2008.

GABRIEL, K., Movimientos Evangélicos, Iglesias Pentecostales y Movimientos Carismáticos en Cuatro Continentes: Resultados de estudios del Grupo Científico de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana en Costa Rica, Filipinas, Hungría y Sudáfrica. (Inédito). In: Conferencia internacional 9 al 11 de abril 2013, Roma.

IANNI, O., Cidade e Modernidade. São Paulo, SEC, 1996.

JENKINS, P., Evangelicals, Pentecostals, Charismatics (Inédito).

JENKINS, P., Evangelicals, Pentecostals, Charismatics: New religious Movements as a Challenge for the Catholic Church. (Inédito) Presented at the International Conference of the German Bishops' Conference on Rome, April 9-11, 2013.

KEISTER, L., Faith and Money: how religion contributes to walth and poverty. Cambridge University Press, 2011.

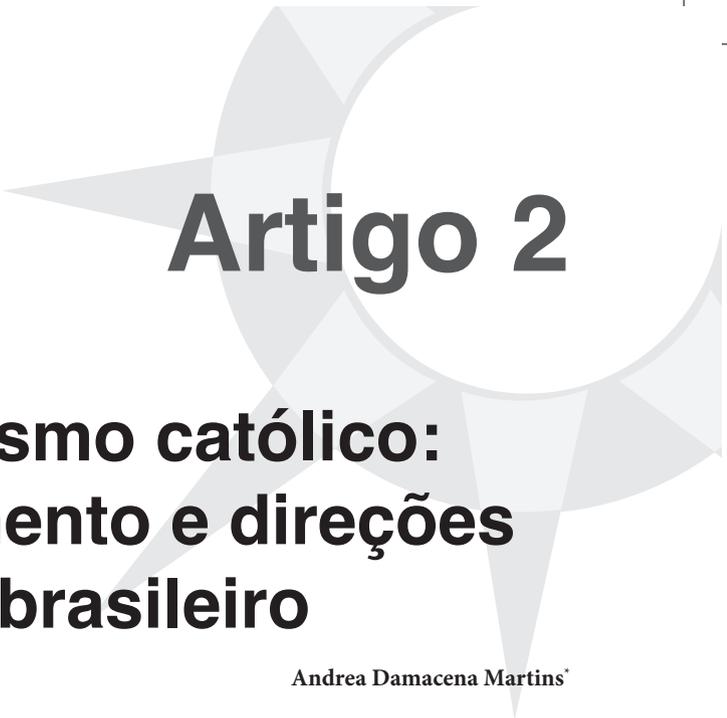
LÓPEZ-RUIZ, O., Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: capital humano e empreendedorismo como valores sociais. São Paulo, Azougue Editorial, 2007.

- MARIANO, R., O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. A.Oro, et alli (org). São Paulo, Paulinas, 2003.
- MILLER, D., De Azusa para África para as Nações. Malawi, África, 2005.
- MONTEIRO, P., Magia, racionalidade e sujeitos políticos. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Out. 1994, Ano IX, nº 26. p.72-90
- MORIN, E., Cultura de massas no século XX. Rio de Janeiro, 1969.
- ORO, A., A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Estud. av. [online]. 2004, vol.18, n.52. 139.
- PASSOS, J., Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. São Paulo: Perspectiva., São Paulo , v. 14, n. 4, Oct. 2000.
- PRIOR, J., Como puede relacionarse la Iglesia Católica de manera constructiva con los nuevos movimientos religiosos? Especial énfasis en Asia. (Inédito) Presented at the International Conference of the German Bishops' Conference on Rome, April 9-11, 2013.
- ROCHA, C., Transnational Pentecostal Connections: an australian megachurch and a Brazilian church in Australia. In. Pentecostudies, Equinox Publishing , PS 12.1, 2013 62–82. Disponível: <<http://dx.doi.org/10.1558/ptcs.v12i1.62>>;
- SARLO, B., Cidade. In: Cenas da vida pós-moderna. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1997.
- SASSEN, S., Sociologia da Globalização. Porto Alegre, Artmed. 2010.
- TAYLOR, R., Uma era secular. Rio Grande do Sul, Editora UNISINOS, 2010, 605.
- TROMBETTA, P., Religioni senza frontiere: la crescita del pentecostalismo. In. Religioni e Società. Anno XXVII, 73, Maggio-Agosto 2012, 15-24.
- WILKINSON, M., The „many tongues“ of Global Pentecostalism. In. Global Pentecostal Movements: migration, mission and public religion. Netherlands: Brill, 2013.
- WYNARCZYK, H; ORO, A., Contro il mondo - per il mondo: il pentecostalismo in america Latina. In Religioni senza frontiere: la crescita del pentecostalismo. In. Religioni e Società. Anno XXVII, 73, Maggio-Agosto, 2012., 24-32

Contatos da autora:

brenda_poveda@terra.com.br

brendac@puc-campinas.edu.br



Artigo 2

Pentecostalismo católico: desenvolvimento e direções no contexto brasileiro

Andrea Damacena Martins*

Resumo

O artigo busca caracterizar e analisar o desenvolvimento do pentecostalismo entendendo-o como um fenômeno cultural amplo, que afeta e carimba as religiões cristãs. Também chama a atenção para o fato que a religiosidade hoje predominante nas cidades brasileiras é de natureza pentecostal, espalhada em distintas denominações e tradições. Para reconstruir seu desenvolvimento seleciona alguns temas que demarcam a evolução e direções do pentecostalismo nas últimas três décadas. O intuito é configurar, ainda que parcialmente, os contornos de um fenômeno complexo e dinâmico, apresentando nesta reflexão algumas de suas facetas.

Palavras chave: Pentecostalismo, catolicidade, Brasil

Abstract

The article characterizes and analyses the development of Pentecostalism understanding it as a broad cultural phenomenon that affects and stamps the Christian religions. It is also interesting to pay attention on the fact that the predominant religiosity in Brazilian cities nowadays is Pentecostal in its origin, and it is spread in different churches and traditions. So, in order to reconstruct its development this article selects some matters that mark the evolution and the directions of Pentecostalism in the last three decades. The intention is to configure even if partially the characteristics of a complex and dynamic phenomenon showing here due to it some of its facets.

Keywords: Pentecostalism, catholicity, Brazil

* Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Foi pesquisadora associada ao Departamento de Teologia da Universidade de Tilburg, Países Baixos (2011-2013). Residente neste país há 13 anos, vem desenvolvendo pesquisas e publicando sobre migração, católicos brasileiros, gênero e pentecostalismo.

Introdução

Um dos principais fenômenos religiosos no Brasil contemporâneo é a expansão do pentecostalismo nas igrejas de origem protestante, igrejas evangélicas e na Igreja Católica, nesta última através do movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) e das Novas Comunidades Católicas de Vida ou Aliança. O campo cristão está assim sendo mobilizado por movimentos, que disseminam uma religiosidade pentecostal em diferentes camadas sociais da população. Mas não se trata de um fenômeno brasileiro, a expansão do pentecostalismo atinge a maior parte dos continentes no mundo e está presente na Ásia, África e América Latina, com grande vigor. É possível, portanto, afirmar que o pentecostalismo é a principal face global do cristianismo contemporâneo.

No entanto, voltando-nos para o campo religioso brasileiro é preciso sempre ter em perspectiva sua pluralidade histórica, uma vez que é formado por religiões e tradições diversas, com matrizes culturais que se cruzam, misturam, dividem e/ou se separam como as de origem africana; indígena; o catolicismo ibérico e o protestantismo americano ou europeu, como assinala apropriadamente Sanchis (2011). Nesse sentido, é plausível cogitar que o pentecostalismo soma-se a esse dinamismo, tornando-se o fenômeno religioso mais relevante para se pensar e entender o que se passa na realidade atual brasileira delimitada no campo cristão

Na literatura sobre o tema, é consensual assinalar que as principais características do pentecostalismo é a ênfase à conversão individual através da experiência do “batismo no Espírito Santo”, a glossolalia, a cura de doenças e enfermidades, o exorcismo dos males e demônios, assim como o dom de realizar profecias e uma teologia da prosperidade. Esses elementos formam o núcleo doutrinário do pentecostalismo, que se expressa diversamente segundo denominações. Portanto, ao falar desse fenômeno é necessário o reconhecimento de sua pluralidade e da sua capacidade rápida de adaptação e assimilação cultural, o que impossibilita considerá-lo como algo uniforme e único. Provavelmente, o pentecostalismo obtém tamanho êxito e resposta por conta do caráter adaptativo de seus bens simbólicos, que se conectam aos anseios dos habitantes das grandes cidades; suas mensagens e promessas de saúde, prosperidade e amor. Ele cria uma linguagem religiosa, que se conecta a cultura global atual. Num jogo inteligente entre global e local, pois sem as reinterpretações das características próprias em cada contexto religioso, social e cultural, as bases de sua expansão estariam circunscritas.

Neste artigo, propomo-nos em caracterizar e analisar o desenvolvimento do pentecostalismo entendendo-o como um fenômeno cultural amplo, que afeta e carimba as religiões cristãs contemporâneas. Também, queremos chamar a atenção para o fato que a religiosidade hoje predominante nas cidades brasileiras é de natureza pentecostal, espalhada em distintas denominações e tradições. Para reconstruir seu desenvolvimento selecionamos alguns temas que demarcam a evolução e dire-

ções do pentecostalismo nas últimas três décadas. Nosso intuito, então, é pincelar alguns aspectos desse fenômeno religioso para oferecer um esboço, entre outros possíveis, do dinamismo da sua propagação.

Para começar a conversa

A coletânea “Nem Anjos, Nem Demônios – Interpretações sociológicas do pentecostalismo” (Antoniazzi et alli, 1994), é nosso ponto de partida para começar a conversa e reflexão. Utilizamos esse material como marco, por ser ele se apresentar como resposta de entedimento à perplexidade reinante sobre o avanço do pentecostalismo nas camadas populares, a partir dos anos 90, principalmente entre as elites católicas. Assim como, assinala o debate comparativo entre religiosidades populares, supostamente vistas como concorrentes na época. Desse modo, regressando a este ponto podemos avaliar que destacar a história do pentecostalismo assume importância conceitual e histórica nesse momento.

A história do pentecostalismo brasileiro pode ser traçada em três ondas de implantação de Igrejas, conforme assinala Freston (1994). A primeira onda corresponde ao trabalho pioneiro das Igrejas Assembléia de Deus (AD) e Congregação Cristã (CC), a partir de 1910. Trata-se de igrejas implantadas através de missionários estrangeiros, que chegaram ao Norte do país e expandiram seu trabalho para o Centro e Sul. O trabalho missionário realizados pelos líderes da AD e CC progrediu lentamente até os anos 30. Somente quando se transferem para o Sul do país, ganhando características nacionais e acompanhando os primeiros sinais de urbanização, a Assembléia de Deus começa a prosperar e ganhar adeptos, o que a levou posteriormente ao status de pioneira entre as igrejas pentecostais.

A segunda onda pentecostal vai dos anos 50 ao início dos 60, surgimento novas igrejas e três grandes grupos: a Igreja Quadrangular do Brasil (1950), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Nesse período, o pentecostalismo começa a usar o rádio como veículo de divulgação religiosa e nas congregações a ‘cura divina’ é praticada. Outra característica dessa onda pentecostal é a presença de uma moralidade rígida e tradicional, com punições para as menores faltas. No campo católico, assistimos a introdução da RCC no Brasil em 1969, através do movimento de Treinamento de Lideranças Cristãs (TLC) e ação dos Pe. Harold Rahm e Pe. Eduardo Dougherty (Carranza, 2000). Tratava-se de encontros nos finais de semana com o objetivo de iniciar jovens numa vivência espiritual forte e organizar uma camada média de líderes no interior da Igreja Católica.

A terceira onda pentecostal começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80, na esteira dos processos de urbanização dos grandes centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo. Esta onda é representada pelo nascimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977 e a Igreja Internacional da Graça de Deus

(1980). A partir da terceira onda, as igrejas pentecostais foram diversificando e os meios de comunicação social são intensamente utilizados como veículos de evangelização. A fragmentação religiosa desde então torna quase impossível traçar linhas de continuidades dentro desse campo religioso.

No entanto, foi a partir anos 90, que o grande número de igrejas evangélicas ou pentecostais representou uma mudança radical na composição religiosa brasileira. Nesta década, a imagem da nação brasileira como país católico começa a se transformar. Cresce o número de adeptos ao pentecostalismo e o número de indivíduos que se definem “sem religião” é bastante expressivo (Martins, 2002). Isso leva, diversos analistas a busca de sentidos e interpretações plausíveis para o avanço e surgimento das igrejas pentecostais, assim como para o maior pluralismo religioso no país. Paralelo a essa dinâmica, a RCC passa a ter maior apoio institucional da Igreja Católica e multiplica o número de grupos de orações nas paróquias. Neste contexto, a RCC é considerada a reação católica ao pentecostalismo evangélico. De fato, a ação da RCC freou a perda de fiéis do catolicismo para outras igrejas. Mas, um olhar aprofundado sobre o que se passa na cultura popular indica que a principal resposta das classes populares foi aderir ao tipo de religiosidade oferecida igualmente por igrejas pentecostais e pela RCC. Por sua vez, os dois movimentos religiosos emergem em contextos urbanos. Na breve trajetória histórica que vimos esboçando, a associação entre pentecostalismo e urbanização representa um processo coadunado. Nesse sentido, chamamos a atenção para similaridades e convergências existentes na cultura religiosa dos dois movimentos, acima de tudo modernas e urbanas.

Seitas ou igrejas

O pentecostalismo católico surge entre as paróquias, através da organização de grupos de orações da Renovação Carismática Católica. Este movimento expande-se no contexto pós Concílio Vaticano II, o qual impulsionou o surgimento de novas espiritualidades e maior participação e responsabilidade dos leigos na Igreja Católica. Inicialmente, os grupos de oração ligados à RCC foram vistos como pequenas seitas, ou seja, associações ou grupos voltados para seus próprios interesses religiosos, fechados e portadores de uma conduta e ética exclusivas, que estabeleciam clara fronteiras religiosas entre os portadores da graça e salvação e os que não ainda não as possuem (Weber, 1946). A espiritualidade emotiva e afetiva existentes dentro dos grupos de oração, o uso do louvor, de ação de graças, dos dons espirituais do Espírito como falar em línguas, curar e libertar os males criaram também um jeito diferente de celebrar, do uso da bíblia e da palavra.

Por isso, entre as primeiras interpretações dos analistas brasileiros foi à atribuição de que se tratavam de grupos sectários e fechados, funcionando paralelamente e sem conexões com as estruturas eclesiais da Igreja. A primeira reação institucional en-

tre o clero e a hierarquia católica em algumas dioceses do país foi de rejeição a eles, em outras ocorreu uma tolerância velada. Essa rejeição e suspeita vigentes refletiram nesse período, o embate ideológico entre a ala progressista e conservadora da Igreja. O setor progressista promove uma visão religiosa baseada na ação das comunidades eclesiais de base, dando centralidade a integração fé e vida e à luta pela libertação das injustiças sociais e opressoras. Os grupos de oração carismáticos desenvolvem uma espiritualidade fundada na tradição de salvação pessoal, promovendo um novo sentido à prática eucarística e despertando para o uso dos dons espirituais. O duelo entre essas duas concepções de se viver a fé definiram boa parte da percepção e avaliação do surgimento da RCC. Nesta etapa embrionária, os grupos de oração da RCC tem pouca visibilidade e estão em fase de criação das suas estruturas próprias, o que também reforça a visão de que eram grupos alienados dos assuntos gerais da Igreja.

Porém, o surgimento de vários grupos e comunidades de vida carismáticos, a expansão e enorme aceitação desse tipo religiosidade no interior do catolicismo tornaram evidentes que o uso do termo 'seita' é inadequado para classificar esse movimento religioso. Também, o debate entre 'progressistas' e 'conservadores' perde sua relevância com a expansão do fenômeno e borrar das fronteiras ideológicas no campo político. O desenvolvimento histórico nos últimos anos revelam um ativismo político e social dos carismáticos tanto em espaços institucionais da política, como no espaço público através de campanhas sociais e midiáticas, que revelam mais afinidades com uma economia que mais e mais se fundou no consumo e serviços.

Mudanças no pentecostalismo

Que mudanças explicam, portanto, o sucesso do pentecostalismo? A primeira mudança significativa foi a aceitação da hierarquia católica e, posterior, apoio institucional dado à RCC. Esta aceitação aconteceu após um processo longo e conflitivo no interior da Igreja. Mas, finalmente, o episcopado brasileiro aprova e lança o documento intitulado "Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica (1994). Neste documento de acolhida aos grupos de orações e Comunidades de Vida e Aliança são reafirmados elementos culturais definidores da identidade católica: a devoção à Virgem Maria, a participação nos sacramentos e o reconhecimento da autoridade papal. Esses elementos culturais e religiosos cumprem o papel de resguardar a religiosidade católica dos carismáticos, uma vez que sem eles não é possível traçar uma distinção clara entre pentecostais e católicos.

A segunda é a incorporação das diversas comunidades de vida e aliança nas estruturas eclesiais, que levou o movimento carismático a ganhar força e visibilidade, começando a remodelar o catolicismo de outra maneira. As comunidades de vida consistem num agrupamento de pessoas entre casados, solteiros e solteiras, profissionais que fazem compromisso de pobreza, castidade e obediência, de natureza mais

religiosa e pastoral. Enquanto, as comunidades de aliança possuem um caráter jurídico, tanto civil como canônico, que possibilitam a criação de fundações e associações, que organizam projetos sociais e culturais, mobilizando recursos financeiros e capital imobiliário (Carranza, 2000). Desse modo, a RCC irradia-se em todo território, como grandes empresas comunitárias e através de diversos projetos missionários. A RCC dirige-se também especialmente para os jovens, despertando novas vocações religiosas.

O pentecostalismo católico popular

A articulação feita entre a RCC e o imaginário popular brasileiro, resgatando as crenças no miraculoso, o combate ao mal e, principalmente, o uso dos meios de comunicação de massa vão alavancar a Renovação Carismática Católica fazendo-a alcançar as classes populares e se tornar um fenômeno de massa. Observamos que há aqui bastante semelhança entre a RCC e as igrejas pentecostais, quando ao modo de se abordar os cristãos no campo religioso. Nesse sentido, embora a RCC apresente um discurso e use recursos simbólicos próprios do catolicismo como o terço, os santos e a eucaristia para se afastarem das igrejas evangélicas, são semelhantes as estratégias e narrativas comunicacionais empregadas por eles para evangelização. Isto facilita um campo de diálogo e trânsito religioso entre fiéis, facilitando portanto uma circularidade entre igrejas e grupos.

Outro interessante aspecto no processo de extensão da RCC aos setores populares é a oferta de uma experiência religiosa subjetiva e emocional dentro das fronteiras do catolicismo. A ressacralização presente na RCC assegura aos católicos uma nova experiência religiosa dentro da tradição religiosa. Esta experiência contém aspectos de uma linguagem cultural pós-moderna, onde o corpo, a subjetividade e o consumo ditam a busca religiosa dos indivíduos. Também, o uso das novas formas de tecnologia e comunicação é um recurso essencial para entender essa transformação. Carranza (2011) cunha o termo catolicismo midiático para representar esta nova forma de apresentação do catolicismo na sociedade e esclarece que o pentecostalismo católico emergente pela RCC representa um tipo de hegemonia religiosa no interior do catolicismo, cuja proposta é *ser o novo jeito da Igreja*. Um jeito que conjuga a introdução da modernidade na Igreja Católica, ao mesmo tempo que reatualiza elementos conservadores. A fascinante dialética elucidada pela autora pode ser em outras palavras identificada como a principal direção tomada pela Igreja Católica ao enfrentar o contexto moderno e urbano das grandes cidades.

Mídia e Juventude

O catolicismo midiático generaliza o modo de experiência pentecostal no catolicismo brasileiro. Para atingir multidões e principalmente envolver a juventude em

atividades e encontros da RCC, os meios de comunicação de massa ganham maior centralidade. A RCC define como estratégia fundamental de comunicação com os jovens o uso da mídia. Além disso, espetáculos musicais, acampamentos, encontro em bares, toda forma que combina entretenimento e espiritualidade carismática são vistos como instrumentos de evangelização.

O aparecimento de jovens padres cantores reforçou também o contato com a juventude. Os Pe. Marcelo Rossi, Pe. Fábio de Mello, Pe. Zeca e outros incorporam um estilo de “pop-star religioso”. Em torno dos padres-cantores encontramos a presença de uma lógica de exploração do mercado cultural. Fazem parte dela produtos como: Dvd’s, Cd’s, livros, shows, apresentações em rádios e televisão, clips no youtube e outras formas de social media. Diversas estratégias de marketing traduzem o elo de comunicação entre o fiel-consumidor e o sacerdote-popstar. Desse modo, o catolicismo midiático construiu uma nova forma de comunicação da Igreja com as massas. Isto é, os padres-cantores respondem ao fervor e devoção já existentes na realidade simbólica-religiosa popular brasileira. Eles criam e reatualizam a reprodução da religiosidade popular a partir de valores pós-modernos.

Porém, sociologicamente falando estamos diante da combinação entre uma religiosidade expressiva e grupos sociais sintonizados com uma linguagem cultural e urbana, onde a mensagem de sucesso individual, o cuidado com o corpo, a possibilidade de catarse emocional e espiritual são elementos que motivam a adesão religiosa. Nos primeiros vinte anos de sua carreira sacerdotal, Pe. Marcello Rossi representa mais do que o sacerdote que devota sua vida por uma vocação no cotidiano. Ele é o símbolo do homen jovem, saudável, que se torna celebridade. Sua performance em programas de televisão em rede nacional, junto com outros artistas seculares, reforça seu sucesso midiático.

Este estilo sacerdotal apresentou até então o lado claro e bem sucedido de uma forma de modernização religiosa. Porém, a recente crise pessoal enfrentadas pelo padre, que se viu afetado pela depressão, ou em suas palavras, o “*mal do mundo globalizado*” (Entrevista no site MdeMulher, 2015), trás a tona os efeitos colaterais. A solidão, vícios, anorexia, compulsão e outros desvios emergem no novo discurso do Pe. Macello Rossi. A lógica estruturante desse estilo sacerdotal continua a mesma, apenas ocorre uma mudança na ênfase, agora centrada no reconhecimento dos efeitos e males da globalização, porém com soluções pautada no individualismo e nas lições pessoais apreendidas a partir da dor. Em suas palavras sobre a experiência de depressão. “*Eu pensei ‘Vou sair sozinho. Eu entrei nessa e se eu precisar eu vou pedir ajuda (profissional)’*” (Globo.com, 2015). Essa aprendizagem é traduzida em produto, em livro: *Philia*, atingindo um público de 12 milhões de leitores, após lançamento. No livro, o padre autor fala da sua experiência com a doença, outros problemas que afetam a moralidade dos indivíduos contemporâneos. É importante, provisoriamente aqui concluir, pois estamos lidando com dados bem recentes, que esse lado negativo

e compulsivo experimentado pelo padre deixam claro que o enquadramento religioso oferecido pela RCC esteve em situação de risco. Pois, se um dos principais ícones, guardião, (o Pe. Marcelo Rossi), revela que as rotinas que enfrentava levou-o a um vazio, que sentido então passa a ter a sua vocação? Contudo, dialeticamente, vimos que o retorno feito por ele à vida pública e midiática trabalham a superação da doença e nova ênfase na cura pela fé, dando novo elan aos princípios carismáticos.

A exportação da RCC para o mundo

A Renovação Carismática de origem brasileira expandiu-se também por outros países, assumindo tarefas missionárias. A disseminação desse tipo reavivamento católico criado no Brasil expandiu-se de um lado através de estratégia institucional com envio de missionários próprios para outros países e implantação de comunidade de vidas. De outro, através da emigração brasileira para o exterior e ação voluntária de católicos carismáticos onde passaram a residir. Neste aspecto, é importante assinalar o discurso e empenho de realizar projetos missionários fora do Brasil. Esse empreendimento institucional já levou a organização de comunidades de vida em países europeus como Portugal, França, Itália, Israel (Gabriel, 2009). Na Holanda, a irradiação da RCC acontece oficialmente a partir da Comunidade Emmanuel, presente na Igreja Maria do Geboorte na cidade de Nijmegen. Porém, a RCC com características brasileiras começou pela iniciativa de uma leiga: Maria, brasileira, 42 anos, líder do grupo carismático Servos do Amor, na Paróquia Nossa Senhora de Fátima em Amsterdã. No caso holandês, é a imigração de católicos brasileiros e o seu empreendedorismo religioso em (re)construir uma nova vida religiosa que ajudam a espalhar tanto a RCC quanto igrejas evangélicas neste país (Martins, 2012).

A abertura de casas de missão no exterior e ação religiosa de imigrantes brasileiros é algo novo e pouco estudado, demandando mais pesquisas a respeito sobre a recepção. Porém, no discurso das lideranças da RCC, membros da Comunidade Canção Nova, além de cumprirem um papel na nova evangelização trata-se de levar um estilo e fervor do catolicismo para o mundo ao modo brasileiro. Esse tipo de transnacionalização religiosa através de fiéis é possível por conta da maior aproximação entre local e global. A globalização na esfera da religião revela que os símbolos, idéias, práticas motivações tem um caráter multidirecional, que supera a visão da globalização unidirecional, ou seja, aquela que via a religião oriunda de centro espalhando para periferias passivas (Csordas, 2009). A imigração, redes transnacionais e circularidade de idéias e símbolos facilitam cada vez mais um trânsito e um recriação de diversas religiões em outros contextos.

Sobre a modernidade religiosa no Brasil

À guisa de conclusão, assinalamos que o desenvolvimento do pentecostalismo católico em suas diversas facetas, como brevemente foi aqui apresentado, tem como principal objetivo demonstrar um quadro da transformação religiosa no catolicismo brasileiro. O pentecostalismo católicos dá visibilidade a um tipo de reavivamento religioso que se adaptou a lógica do consumo e a globalização.

O melhor desempenho da economia brasileira nos últimos anos acelerou o passo de modernização do país, de um lado. De outro, levou o país a se apresentar no cenário internacional como importante ator na nova geopolítica mundial. Em termos culturais, a sociedade brasileira abre-se cada vez mais para uma interação com as novas tecnologias, mídias e consumo. O campo religioso não é imune a essas mudanças.

O vigor com que pentecostalismo católico se expandiu pode ser interpretado pela intensa competição religiosa presente no campo cristão, o que levou a RCC a buscar estratégias para evitar a fuga de católicos para as igrejas pentecostais ou evangélicas. Também, pelo uso de uma religiosidade emocional e expressiva que é bem recebida por milhares de pessoas. Nesse sentido, esse é o tom que marca majoritariamente as cores do catolicismo contemporâneo.

Assim, o catolicismo reinstitucionaliza fiéis dispersos e extremamente ligados a uma cultura moderna e urbana. A evangelização baseia-se na oferta de produtos religiosos e respostas para aflições, encontrando ampla adesão junto a indivíduos cada vez mais solicitados a fazerem escolhas e estabelecerem preferências, a partir das opções presentes no mercado e na vida social. Prevalece, portanto, nos rumos do catolicismo o refazer de uma religiosidade popular pós-moderna conforme o espírito consumista, individualista, inseguro, e volátil da nossa época.

Referências bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto et alli, *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes, (1994).

CNBB, *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Paulus, (1994).

CARRANZA, Brenda, *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências*. Vozes, 2000.

_____. *Catolicismo Midiático*. Aparecida, Idéias & Letras, (2011).

CSORDAS, Thomas J (ed), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. California: University of California Press, 2009.

FRESTON, Paul, Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et alli *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, (1994), 67-159.

GABRIEL, Eduardo, Expansão da RCC brasileira: a chegada da Canção Nova em Fátima-Portugal. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília, CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*, Idéias & Letras, 2009.

MARTINS, Andrea Damacena, Crenças e Motivações Religiosas. In: CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, CERIS/ Paulus, 2002, 60-87

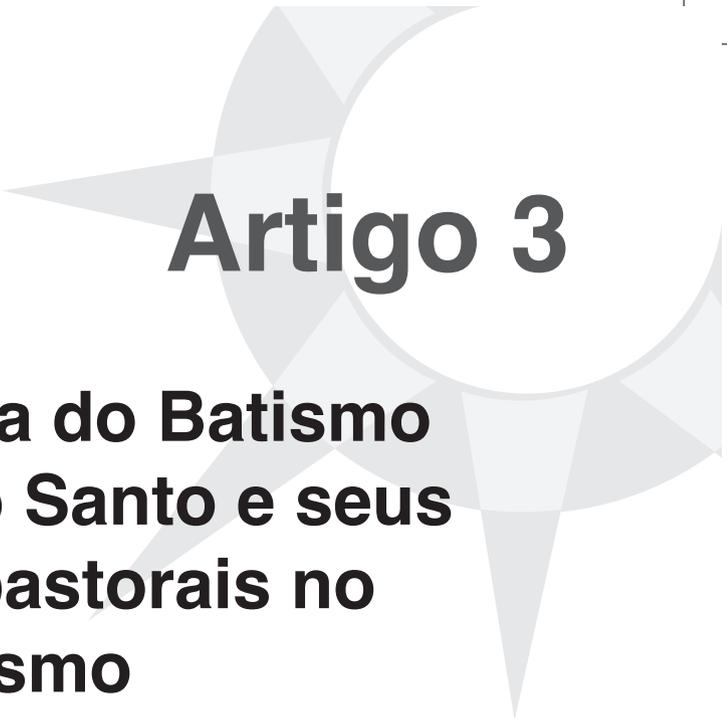
_____. Narrativas e iniciativas missionárias de pentecostais e carismáticos na Holand. IN: FRESTON, Paul (Ed). *Brazilian Pentecostal Missions in Europe*, Series on Pentecostal and Charismatic Religion, USA, Oxford University Press, forthcoming, 2012.

5 Lições de Pe. Marcelo Rossi para vencer a depressão. Entrevista disponível em <http://mdemulher.abril.com.br/famosos-e-tv/tititi/5-licoes-de-padre-marcelo-para-vencer-a-depressao>. Acesso em: 04/05/ 2015

Em entrevista Padre Marcelo Rossi fala em suicídio: ‘Cheguei a pensar’. Disponível em: <http://ego.globo.com/famosos/noticia/2014/12/em-entrevista-padre-marcelo-rossi-fala-em-suicidio-cheguei-pensar.html>. Acesso em: 04/05/2015

Contato da autora:

adamacena@hotmail.com



Artigo 3

A experiência do Batismo com Espírito Santo e seus propósitos pastorais no pentecostalismo

Adriano Lima* e Diandra Brandt**

Resumo

A experiência do Batismo com o Espírito Santo é central para os pentecostais clássicos. Esta reflexão pretende verificar quais os propósitos dessa experiência para os milhões de fiéis pentecostais espalhados em todo o mundo. Através de uma pesquisa analítica bibliográfica, constata-se que essa experiência tem como propósitos a divulgação do Evangelho, assumida como missão da comunidade, e a realização de milagres, tais como aconteciam na Igreja primitiva. O Batismo com o Espírito Santo tem como objetivo ainda conduzir os pentecostais a uma abertura para manifestações que não são explicadas pela razão humana. O artigo conclui que o poder que o Espírito concede aos fiéis os capacita para o serviço ao próximo.

Palavras-chaves: Espírito Santo, Batismo, Pentecostais, Serviço.

Abstract

The experience of Baptism with the Holy Spirit is central to the classic Pentecostals. This reflexion intends to verify which are the purposes of this experience to the millions of Pentecostal believers spread all around the world. Through an analytical bibliographical research it is confirmed that this experience has as its purposes the promotion of the Gospel and the performance of miracles just like it used to happen at the primitive church time, both presented as mission of the community. The Baptism with the Holy

* Doutorando em Teologia na PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

** Mestranda em Teologia na PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Spirit leads the Pentecostal believers towards an overture to unexplainable manifestations, beyond the human reason understanding. The article concludes that the power that the Holy Spirit gives to the believers is the capacity to be of service to the neighbour.

Keywords: Holy Spirit. Baptism. Pentecostals. To serve.

Introdução

A pneumatologia está no coração da teologia pentecostal. Se por um lado, ao longo da história da teologia, existe certo esquecimento do Espírito Santo, o pentecostalismo sempre deu a Ele um significativo lugar. O nascimento desse movimento é atribuído a uma ação do Espírito. A Pneumatologia foi consolidando-se como a doutrina mais importante nos meandros pentecostais.

O pentecostalismo ficou conhecido, sobretudo, pela experiência do Batismo com o Espírito Santo. Isso é, para muitos teólogos, o que caracteriza o pentecostalismo. A forte convicção a respeito dessa experiência faz com que os pentecostais sejam conhecidos e reconhecidos em todo o mundo. Ela seria o cumprimento da promessa bíblica. Desde o Antigo Testamento, o Espírito de Deus se fez presente no plano divino. O Espírito de Deus estava na criação, atuando diretamente na história humana. Assim também Ele acompanhou e ajudou Moisés. Quando passamos os olhos pela História de Israel, encontramos o Espírito de Deus agindo na vida de Juízes, como Sansão, ou mesmo como Otoniel. E - quem diria?- até na vida de uma mulher chamada Débora, que era não somente juíza, mas também profetisa. E o que dizer de Samuel, Saul e Davi, todos ungidos pelo Espírito Santo? A presença e a ação do Espírito de Deus eram fortemente vivenciadas e experimentadas pelo povo de Israel.

Quando se analisam os livros proféticos, a ação marcante do Espírito de Deus continua a ser percebida. O texto clássico da teologia pentecostal sobre a ação do Espírito de Deus nos livros proféticos é, certamente, Joel 2.28-29, a profecia do derramamento do Espírito de Deus. É a benção destinada a todos e todas. O profeta Miquéias, no capítulo 3.8, está “cheio do Espírito do Senhor”, para denunciar o pecado da liderança, dos poderes dominantes. O profeta Isaías fala de um “servo” ungido pelo Espírito (41.8). Poderiam ser mencionados inúmeros outros textos dos profetas, em que a ação do Espírito é explicitamente perceptível. Para os pentecostais, o Batismo com o Espírito Santo é exatamente o cumprimento dessa profecia de Joel, como acontece em Atos 2,4, quando todos foram “cheios do Espírito Santo”.

O presente texto propõe-se a verificar o que é o Batismo no Espírito e quais os seus propósitos no contexto pentecostal. Essa reflexão divide-se em três partes. Na primeira, pretende-se definir o que é essa experiência chamada de “Batismo com o Espírito Santo”. Embora sejam apresentadas outras perspectivas, nosso foco será a definição pentecostal clássica. Na segunda parte, queremos verificar o que evidencia

o Batismo com o Espírito Santo. Então, vamos buscar responder a perguntas sobre o que seria alguma evidência física dessa experiência. Finalmente, na terceira parte, vamos concluir afirmando os propósitos do Batismo com o Espírito Santo, visto como uma experiência marcante e fundamental para os pentecostais.

1. O que é o Batismo com o Espírito Santo

O pentecostalismo é conhecido, sobretudo, pela sua ênfase em uma experiência chamada de “Batismo com o Espírito Santo”. Desde o início desse movimento, essa experiência tem sua centralidade garantida. É importante informar, no entanto, que na atualidade existem diferentes perspectivas sobre esse assunto, tanto no contexto evangélico, como também em ambiente católico. Embora o foco do nosso trabalho seja o pentecostalismo evangélico, apresentamos também concepções de teólogos católicos e luteranos. Iniciamos com a definição do teólogo luterano Uwe Wegner:

Inicialmente constata-se que a concepção normativa no NT é que Deus ou Cristo sejam agentes do batismo no Espírito, representando o próprio Espírito unicamente o elemento através do qual se é batizado. Tal concepção deve ser priorizada também na interpretação de 1 Co 12.13, de modo que a expressão correta a ser usada é batismo no ou com o Espírito, e não “batismo pelo Espírito”. Quanto à existência ou não de dois batismos cristãos, é preciso dizer que, enquanto textos do NT apresentam referências ao batismo de água realizado por João, o batismo com o Espírito é realmente contraposto ao batismo em água nas palavras de João e Jesus (Mc 1.8; Jo 1.33; At 1.5; 11.16). Mas quando se trata do batismo cristão em água, o NT nunca afirma que o derramamento do Espírito, que costuma ocorrer durante ou imediatamente após o batismo (diferente é o caso unicamente em At 10.44ss em que ocorre antes – em 2.1ss não há batismo precedente ou subsequente), seja um “segundo batismo” ou “batismo subsequente ao primeiro”. O próprio Lucas, em Atos, nunca fala em “batismo” no Espírito Santo, expressão unicamente usada por Jesus (1.5) e Pedro (11.16). Tanto para o autor de Atos quanto para o NT em geral, há um só batismo cristão, que é o de água, ao qual está vinculado o recebimento ou a vinda do Espírito, compreensão exposta claramente em At 2.38. Assim sendo, podemos afirmar: batismo de água e ação ou vinda do Espírito estão estreitamente relacionados no processo que envolve o batismo dentro da iniciação cristã segundo os textos de Atos e das epístolas (WEGNER, Uwe, 2008 p. 86-87).

A perspectiva do teólogo luterano supramencionada é bastante divergente da concepção pentecostal evangélica. Veremos isso de forma mais detalhada a seguir, mas é importante destacar desde agora que para os evangélicos da Assembleia de Deus, por exemplo, o batismo em águas é uma ordenança de Jesus, enquanto que o batismo com o Espírito Santo é uma experiência considerada como “segunda bênção”, ocorrida logo após a pessoa ter recebido a bênção da salvação. Sobre esse tema existem três concepções que são: histórica, ortodoxa e pentecostal. O entendimento de Uwe Wegner, está dentro da perspectiva ortodoxa, que considera que existe apenas “um batismo espiritual”. Este ocorre, conforme Wegner, no momento em que o pecador se converte e é iniciado na fé cristã.

Dentro da concepção histórica, o “Pentecostes” é um fato histórico que não vai se repetir. O que aconteceu naquele dia foi apenas dirigido aos apóstolos. Os que defendem essa concepção acreditam que as passagens neotestamentárias que se referem ao batismo fazem menção exclusivamente ao batismo nas águas. Essa perspectiva, embora defendida por conceituados teólogos, não se sustenta bíblicamente, desde uma hermenêutica pentecostal. Vejamos então a definição de Batismo com o Espírito Santo, de acordo com a perspectiva pentecostal.

A preposição “com” é a partícula grega em, que pode ser traduzida como “em” ou “com”. Da mesma forma, “batizados com água” é expressão que pode ser traduzida como “batizados em água”. Uma das doutrinas principais das Escrituras é o batismo no Espírito Santo. A respeito do batismo no Espírito Santo, a palavra de Deus ensina o seguinte: 1) O batismo no Espírito Santo é para todos que professam sua fé em Cristo, que nasceram de novo, e, assim, receberam o Espírito Santo para neles habitar. 2) Um dos alvos principais de Cristo na sua missão terrena foi batizar seu povo no Espírito (Mt 3.11; Mc1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). Ele ordenou aos discípulos que não começassem a testemunhar até que fossem batizados no Espírito Santo e revestidos do poder do alto (Lc 24.49; At 1.4,5,8) 3) O batismo no Espírito Santo é uma obra distinta e à parte da regeneração, também por Ele efetuada [...] 4) Ser batizado no Espírito Santo significa experimentar a plenitude do Espírito (cf. At 1.5; 2.4). Esse batismo teria lugar somente a partir do dia de Pentecostes. Quanto aos que foram cheios do Espírito Santo antes do dia de Pentecostes (e.g. Lc 1.15,67), Lucas não emprega a expressão “batizados no Espírito Santo”. Esse evento só ocorreria depois da ascensão de Cristo (At 1.2-5; Lc 24.49-51; Jo 16.7-14) (ARAÚJO, 2007 p.118-119)

A longa definição, apresentada pelo Dicionário do Movimento Pentecostal, revela a centralidade dessa experiência, quando logo no início afirma ser o batismo no Espírito Santo uma das principais doutrinas bíblicas. Em seguida, reafirma que um dos principais objetivos de Jesus em sua missão foi batizar o seu povo no Espírito Santo. A partir desses dois destaques, fica simples entender por que o pentecostalismo colocou a pneumatologia, especificamente o batismo no Espírito Santo, quase como o traço que marca a identidade de seus fiéis.

Para muitas pessoas o batismo no Espírito Santo foi algo que ficou restrito aos apóstolos e aos fiéis das primeiras comunidades, sendo, portanto, uma experiência que não tem mais valor para os dias atuais. No mundo pentecostal, essa compreensão, adotada sobretudo por Igrejas protestantes históricas, é considerada como heresia, basicamente uma blasfêmia contra o Espírito de Deus e sua ação. Para o pentecostalismo, o batismo no Espírito Santo é uma experiência que perpassou a vida dos apóstolos e sempre esteve presente na história da comunidade, desde os primeiros anos da fé cristã até os nossos dias. O batismo no Espírito Santo é atual. Aliás, um bom pentecostal vai dizer que é atualíssimo.

2. As evidências

Existem alguns pontos de vista que precisam ser no mínimo mencionados, ainda que de forma bem resumida. Há quem diga que falar em línguas não é a evidência do batismo no Espírito Santo. Essa é uma posição que se percebe nas Igrejas evangélicas tradicionais, onde estão seus principais adeptos. Outros afirmam que às vezes o batismo no Espírito Santo acontece evidenciado pelo falar em outras línguas. Alguns carismáticos adotaram essa perspectiva. E a terceira perspectiva, na qual o pentecostalismo clássico está inserido, afirma categoricamente que o batismo no Espírito Santo sempre acontece com a evidência do falar em línguas. Sendo essa terceira perspectiva o nosso foco, vale a citação de Wyckoff. Diz ele:

A terceira opinião sobre as línguas como evidência do batismo no Espírito Santo é a posição teológica pentecostal tradicional. Os pentecostais usualmente sustentam que o falar em línguas é sempre a evidência inicial dessa experiência especial. Realmente, como observa J. R. Williams: “Os pentecostais têm ressaltado especialmente o falar em línguas como a ‘evidência inicial’ do batismo no Espírito”. A Declaração das Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus afirma essa posição no tema número 8: “O batismo dos crentes no Espírito Santo é testemunhado pelo sinal físico inicial de falar em línguas conforme o Espírito de Deus lhes concede que falem (At 2.4)”. Bruner tem razão ao observar: “É na maneira de

entender a evidência dessa experiência subsequente que os pentecostais adotam uma posição isolada, e é essa evidência que destaca os seus defensores como pentecostais”. Os pentecostais acreditam que sua conclusão a respeito de serem as línguas evidência física inicial do batismo no Espírito Santo baseia-se nas Escrituras, especialmente em Atos dos Apóstolos. Nos três casos onde Lucas registra pormenores de como os indivíduos receberam o batismo no Espírito Santo, o falar em outras línguas fica claramente em evidência (WYCKOFF, 1996 p.447).

Para os pentecostais (pelo menos para a maioria), não há nenhuma dúvida: as línguas estranhas são a evidência do batismo no Espírito Santo. Essa evidência não aparece apenas no capítulo dois de Atos dos Apóstolos. Ocorre ainda em outros momentos no mesmo livro como, por exemplo, com os crentes samaritanos em Atos 8.4-24, com os da casa de Cornélio, em Atos 10 e com os discípulos da cidade de Efeso. Todos eles, de acordo com os estudiosos pentecostais, teriam falado em línguas estranhas como vemos em Atos 2. Anthony D. Palma lembra que nenhuma outra evidência aparece mencionada em conjunção com o recebimento do Espírito pelas pessoas. Isso acontece apenas no caso da glossolalia. Por essa razão “a doutrina pentecostal da evidência inicial é embasada por uma investigação das Escrituras”. Assim, “no momento do batismo no Espírito, o crente fala em línguas”. Por isso, no pentecostalismo está consolidada a “ideia de que falar em línguas é um acompanhamento imediato e empírico do batismo no Espírito” (D PALMA, 2013 p.81).

3. O propósito do batismo no Espírito Santo

Entendemos o que é o batismo no Espírito Santo e o que evidencia a experiência pentecostal. Mas ainda uma importante pergunta precisa de resposta. Qual o propósito do batismo no Espírito Santo? Para que finalidade os cristãos pentecostais desejam receber essa experiência? Nessa questão, não diferente das demais, residem divergências quanto à finalidade. Para alguns, o batismo no Espírito Santo tem a finalidade de nos unir a Cristo. Para outros, “não há prova bíblica em favor do argumento de que o falar em línguas é uma fonte especial de poder espiritual” (WYCKOFF, 1996 p. 455).

Mas, para o pentecostalismo, o batismo no Espírito tem como finalidade a plena dinâmica do revestimento de poder pelo Espírito Santo. E “quando essa experiência deixa de ser normal na Igreja, esta fica destituída da realidade da dimensão poderosa da vida no Espírito”. A questão é que “a Igreja hoje, da mesma forma que a Igreja em Atos dos Apóstolos, precisa do poder dinâmico do Espírito para evangelizar o mundo de modo eficaz e edificar o corpo de Cristo”. O teólogo Wyckoff cita

dois grandes teólogos pentecostais Myer Pearlman e Robert Menzies, para os quais o batismo no Espírito Santo é um revestimento de poder que capacita para o serviço. Wyckoff está de acordo e afirma:

Os pentecostais acreditam firmemente que o propósito primário do batismo no Espírito Santo é o poder para o serviço. Leia Lucas 24.49 e Atos 1.8, onde o escritor sagrado registra as últimas instruções de Jesus aos seus seguidores: “Mas receberéis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas (At 1.8). Os pentecostais creem que Ele se referia ao dia de Pentecostes, que estava por vir, quando os 120 seriam batizados no Espírito Santo. P. C. Nelson diz que os discípulos de Jesus receberam o Espírito Santo “como revestimento de poder, para capacitá-los a dar testemunho eficaz das grandes verdades salvíficas do Evangelho” [...] Os pentecostais acreditam que esse mesmo batismo incomparável está à disposição dos crentes hoje, visando o mesmo propósito: revesti-los de poder para o serviço (WYCKOFF, 1996 p.457).

O que é destacado pelos estudiosos pentecostais - e com muita propriedade - é que a experiência do batismo no Espírito Santo tem como propósito a capacitação para o serviço. A finalidade não é fazer com que você fique falando em línguas durante todos os cultos para uma demonstração de espiritualidade superior aos demais. O propósito deve ser sempre a capacitação para testemunhar e servir, para que assim a Igreja possa viver na dimensão do Espírito. Para o teólogo pentecostal Anthony D. Palma, os propósitos do batismo com o Espírito Santo estão muito claramente revelados na Bíblia Sagrada. Os propósitos elencados por Palma resumem a compreensão básica dos pentecostais clássicos, no que diz respeito à finalidade do batismo com o Espírito Santo. Por isso é importante destacá-los neste trabalho.

Poder para testemunhar: Palma começa a sua lista dizendo que “nos círculos pentecostais, nenhum aspecto dos propósitos do batismo no Espírito Santo tem recebido mais atenção do que a sua utilização para a evangelização do mundo”. E prossegue afirmando: “Isso é firmemente baseado em Atos 1.8: receberéis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra”. Para o autor, o livro dos Atos dos Apóstolos se apresenta como um importante comentário a respeito desses dois temas. Por um lado, o Espírito reveste os discípulos com o poder; por outro lado, os discípulos testemunham Cristo para o mundo (PALMA, 2002 p.86).

O mesmo autor nos lembra como isso tem sido tratado:

A evangelização mundial pelos pentecostais, que aconteceu no século XX, é um testemunho da realidade da experiência pentecostal. Infelizmente, alguns historiadores e missiologistas da Igreja moderna foram lentos ao reconhecer a tremenda contribuição do movimento pentecostal com relação à propagação do evangelho por todo o mundo. Os pentecostais não podem e não se atrevem a negar a obra maravilhosa e frequentemente sacrificial dos missionários ao longo da história da Igreja que não experimentaram o batismo no Espírito como compreendido pelos pentecostais. Nós agradecemos a Deus por todos os corpos eclesiais e todas as agências missionárias que contribuíram para a empreitada missionária mundial. E como outros assuntos previamente discutidos, a diferença entre esses missionários e os pentecostais é dizerem que os outros não sabem nada sobre o poder do Espírito. A associação entre poder (do grego dynamis) e o Espírito Santo é frequentemente feita no Novo Testamento, onde os dois termos são intercambiáveis (por exemplo, Lc 1.35; 4.14; At 10.38; Rm 15; ! Co 2.4; 1 Ts 1.5). O poder do Espírito Santo concedido aos primeiros discípulos, no entanto, não pode ser restrito ao poder para evangelizar (PALMA, 2002 p. 86-87).

Para os pentecostais, o batismo com o Espírito Santo é um revestimento fundamental que impulsiona os fiéis a testemunhar com alegria o Evangelho de Cristo. Como a questão da evangelização é uma questão central para a Igreja (a evangelização faz parte da natureza da Igreja), o batismo com o Espírito é uma experiência vital para um cristão pentecostal.

Poder para realizar milagres. Esse é o segundo propósito elencado por Palma. O autor faz questão de lembrar que “os milagres registrados no livro de Atos certamente são realizados pelo poder do Espírito Santo”. O autor cita uma lista de eventos, “atribuídos ao Espírito Santo”, que estão registrados no livro de Atos:

Línguas – 2.4; 10.46; 19.6.

Profecia – 11.27,28, Ágabo e outros profetas; 13.1,2, profetas em Antioquia; 21.4, discípulo em Tiro; 21.11, Ágabo.

Palavra da ciência/ discernimento de espíritos – 5.3,4, incidente de Ananias e Safira.

Palavra da Sabedoria – 4.8-13, Pedro diante dos anciãos; 15.28, o Concílio de Jerusalém.

Declarações gerais sobre curas/milagres – 2.43, apóstolos; 5.15,16.

Curas – 3.1-10, o homem coxo na porta do templo; 9.33-35, Enéias,

o paralítico; 14.8-10, homem coxo em Listra; 28.3-5, Paulo e a Víbora; 28.8, o pai de Públio.

Milagres “ao contrário” – 5.1-11, Ananias e Safira fulminados até a morte; 12.23, Agripa I morto; 13.9-12, Elimas (Bar-Jesus) cego (PALMA, 2002 p.88).

O pentecostalismo sempre enfatizou (e ainda enfatiza) a realização de “curas, milagres e exorcismos”. Isso fica muito claro, sobretudo, entre os pentecostais da chamada “segunda onda”, tais como os da Igreja Deus é Amor. De modo geral, a ênfase na cura divina está relacionada com a pneumatologia, justamente pelo fato de ser um dos carismas do Espírito. Nenhum pentecostal, portanto, aceitaria a posição bultmaniana de que os milagres são mitos. Para um pentecostal, essa posição está fora de cogitação. O Espírito Santo é aquele que reveste de poder para a realização de milagres na comunidade.

Ministrando para a Igreja. O terceiro propósito para o qual o Espírito é concedido é a ministração para a comunidade. De acordo com Palma, “o livro de Atos fala do Espírito dando aos discípulos discernimento e liderança com relação a assuntos da Igreja”. Em outro momento, nos textos lucanos, houve ocasiões em que “o Espírito deu encorajamento, sabedoria e direcionamento para a Igreja” (PALMA, 2002 p.88-89). Para os pentecostais, é o Espírito que direciona os líderes nas decisões que envolvem a vida da comunidade. Todos os líderes “são orientados pelo Espírito Santo”.

Abertura para manifestações espirituais. O batismo com o Espírito Santo proporciona na vida cristã uma abertura para a dimensão espiritual. Isso não significa que os pentecostais que não são batizados com o Espírito não tenham essa dimensão. Mas, a partir da experiência, essa dimensão é aprofundada. Vejamos o que nos diz Palma:

O batismo no Espírito abre os receptores para a ampla gama de dons espirituais. Uma olhada na lista principal de dons espirituais (Rm 12.6-8; 1 Co 12.8-10, 28-30; Ef 4.11) revela que a maioria daqueles dons já tinha sido manifestada de algum modo tanto no Antigo Testamento quanto nos Evangelhos. Os próprios discípulos pré-pentecostes foram instrumentos de curas e de expulsão de demônios (Lc 10.9,17; Mt 10.8). E, mais, um estudo da história da Igreja demonstra que dons espirituais em suas muitas formas foram manifestados por cristãos de todas as épocas. Além disso, o Novo Testamento mostra que entre os primeiros discípulos houve uma maior incidência de dons espirituais depois do Pentecostes do que antes. Por exemplo, milagres eram realizados através de não-

-apóstolos como Estevão (At 6.8) e Filipe (8.7), bem como pelos apóstolos. Tanto Pedro quanto Paulo foram instrumentos em casos sem esperança de cura, em situações de ressurreição de mortos. Pedro certamente experimentou o dom da fé quando disse ao homem coxo para caminhar (3.6), bem como o dom da palavra da ciência ao expor o pecado de Ananias e Safira (5.1-10) (PALMA, 2002 p.92).

É mais comum ver experiências sobrenaturais no meio dos fiéis que são batizados com o “Espírito Santo”. A confiança e a convicção de que Deus vai agir e realizar manifestações espirituais são renovadas na vida dos fiéis pelo Espírito. Conforme podemos perceber, foi exatamente isso que aconteceu na comunidade primitiva. O poder do Espírito sempre traz renovação e esperança, fé e convicção de que a ação divina não está limitada sob nenhum aspecto. O poder sobrenatural de Deus é propósito do batismo com o Espírito.

Vida correta. O batismo com o Espírito Santo tem o propósito de contribuir para que o cristão viva uma vida pautada nos valores da justiça. Palma lembra que “o batismo no Espírito não pode ser separado de suas implicações no que se refere a uma vida dentro dos padrões de justiça”. É preciso entender que essa experiência se configura como “uma imersão naquele que é chamado Espírito Santo”. Por essa razão “alguém que é realmente cheio do Espírito Santo não viverá uma vida incorreta”. O mesmo autor faz uma importante advertência aos pentecostais, afirmando que estes “precisam estar cuidadosos para não enfatizar o batismo no Espírito apenas como o falar em línguas e a evangelização mundial” (PALMA, 2002 p.93). Nesse sentido, não é possível ser cheio do Espírito sem viver uma vida correta, uma vida de serviço íntegro ao próximo.

Conclusão

Concluimos este artigo com a mais firme convicção de que o batismo com o Espírito Santo é uma experiência que enriquece a comunidade pentecostal, a fim de ajudar seus membros a viver a fé em Cristo. Os pentecostais clássicos acreditam firmemente que nos dias atuais, o Espírito Santo continua proporcionando a todos aqueles que desejam essa experiência maravilhosa, que vem acompanhada da evidência física da glossolalia (falar em outras línguas). Esse “revestimento de poder do alto” – como os pentecostais gostam de expressar – os conduz a anunciar com vigor a ressurreição de Jesus Cristo, proclamando a mensagem da salvação para o mundo. Além disso, essa força do Espírito leva-os ainda a uma abertura para experiências sobrenaturais, tais como curas e milagres, que ocorrem na comunidade. E, finalmente, concluimos afirmando que o batismo no Espírito contribui para uma

vida íntegra, de serviço incondicional ao próximo, anúncio da salvação de Cristo e testemunho ininterrupto do amor de Deus.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

D PALMA, Antony. *O batismo no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

WYCKOFF, (In) HORTON, Stanley. *Teologia Sistemática*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

WEGNER, Uwe (in) BORTOLETTO, Fernando Filho. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

Contato dos autores

adriano.lima.66@hotmail.com

dyka_keren@hotmail.com

Artigo 4

Perspectivas clássicas e prospectiva hermenêutica da pneumatologia pentecostal¹

Raphaelson Steven Zilse*

Resumo

Analisando o desenvolvimento do locus pneumatológico de dois pentecostais (Antônio Gilberto e Mark McLean) em dois momentos tripartidos, este artigo intenta apresentar a inexorabilidade da condição histórica no fazer teológico. Primeiro, os pressupostos epistemológicos (hermenêutico-metodológicos) serão analisados. Em segundo lugar, não independentemente do ponto anterior, serão ressaltados alguns dos pressupostos teológicos que orientam esses mesmos desenvolvimentos teológicos e, especificamente, essas pneumatologias. Como terceiro momento, as consequências teológicas internas dessas posições analisadas até aqui serão examinadas, enfatizando as discrepâncias entre os autores, mesmo que reivindicuem uma “revelação divina” sobrenatural como fonte. Seguindo a análise desses teólogos, este artigo chama a atenção para o que poderiam ser prolegômenos indispensáveis para um desenvolvimento pneumatológico (e teológico como um todo) a partir da condição plural contemporânea, ressaltando as novas consequências a partir de uma postura hermenêutica do fazer teológico.

Palavras-chave: Pneumatologia, Pentecostalismo, Epistemologia, Hermenêutica.

Abstract

Analyzing the pneumatologic locus' development of two Pentecostals (Antônio Gilberto and Mark McLean) in two tripartite moments, this article intends to present the inexorability of the historical condition in the theological study. First, the epistemological

* Teólogo (FLT, São Bento do Sul - SC), Especialista em Filosofia Contemporânea (FACEL, Curitiba - PR), Mestrando em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia das Faculdades EST (São Leopoldo - RS), realizado como bolsista do CNPq - Brasil.

¹ Artigo modificado de um publicado originalmente como: ZILSE, Raphaelson. Pneumatologia pentecostal: revelação divina ou desenvolvimento teológico?(?). Azusa: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville, v. 6, n. 1, p. 51-86, 2015.

(hermeneutic-methodological) presuppositions will be analyzed. In second place, not independent from the preceding point, some theological presuppositions that guide these very theological developments, but, specifically, these pneumatological ones, will be highlighted. As a third moment, the internal theological consequences of the positions analyzed until now will be examined, emphasizing the discrepancy between the authors, even though claiming a supernatural “divine revelation” as source. Following the analysis of these theologians, this article focus on what could be indispensable prolegomena for a pneumatological (and theological as a whole) development from the contemporary plural condition, emphasizing the new consequences from a hermeneutical posture of the theological doing.

Keywords: Pneumatology, Pentecostalism, Epistemology, Hermeneutics.

Introdução

“O movimento pentecostal, reivindicando a atuação efetiva do Espírito, dirige a nossa atenção para elementos soterrados e reprimidos de nossa própria tradição”. (BRANDT, 1985, p. 9) Com esta citação de Hermann Brandt, teólogo luterano, busca-se ressaltar a centralidade da pneumatologia não apenas para o movimento pentecostal, mas para a própria reflexão teológica hoje. Em referência ao pentecostalismo, esse ponto define a essência, pois é nele que há o desenvolvimento de sua característica mais enfática e de sua mais legítima contribuição para o fazer teológico: a consciência do agir de Deus na história a partir de seu Espírito. Contudo, para haver uma maior relevância da pneumatologia dessa tradição para a discussão teológica acadêmica, ela necessita estar consciente dos diversos pontos de partida e pressupostos que nortearam o desenvolvimento primordial (do autor do texto bíblico) e sempre norteiam o secundário (do intérprete do texto bíblico). Um desses pressupostos, que negativamente influencia a abordagem bíblica e pré-estabelece uma reclusão teológica, é uma reivindicação da sobrenaturalidade do agir do Espírito Santo em revelações aos autores que, inspirados desta maneira, externalizaram conteúdos divinos e suprahistóricos nos escritos bíblicos, fazendo com que estes se tornem formalmente divinos e sejam uma inerrante exposição da realidade do ser e do agir de Deus e de seu Espírito, compreensível, “simplesmente”, com uma leitura literal, ou, melhor dizendo, literalista,² de tais textos.

Tendo isso em mente, o intento desta abordagem é analisar o desenvolvimento pneumatológico em dois teólogos pentecostais, membros das Assembleias de Deus, Antônio Gilberto (GILBERTO, 2008, p. 171-244) e Mark McLean (MCLEAN, 1997, p. 383-404). Ao analisar esses autores, busca-se trazer à tona alguns de seus pressupostos

² Este ensaio parte do pressuposto de que há uma distinção entre a leitura “literal” e a “literalista”. A primeira leva em conta o intento do autor, isto é, linguagem metafórica e simbólica no falar religioso, e a segunda impõe uma perspectiva de historicidade moderna da linguagem, numa interpretação “ao pé da letra”, não presente no ideário dos autores (ARENS, 2007, p. 332).

norteadores internos que podem ficar obscuros numa leitura acrítica, especialmente por constantemente ocorrer uma reivindicação de suposta leitura literal (ou inspirada) dos textos bíblicos. Este ensaio intenta demonstrar como pressupostos influenciam em todo o fazer teológico, consciente ou inconscientemente, o que, todavia, deve ser reconhecido como interno ao próprio fazer teológico, mas que, quando não conscientizados e criticamente analisados, correm o risco de serem impostos como revelação divina, e, assim, inquestionáveis.

A estruturação tripartida do artigo será feita a partir da divisão dos autores e subsequente análise de três pontos em cada um:

A) Pressupostos Hermenêutico-Metodológicos (a abordagem da epistemologia teológica e também da natureza da Bíblia, que, apesar de ser um pressuposto teológico, está relacionada à epistemologia teológica, enquanto direciona e é direcionada por esta a partir de sua definição como divina ou humana);

B) Pressupostos Teológicos (alguns pressupostos que, consciente ou inconscientemente, influenciam a leitura e interpretação textual e subsequente formulação doutrinária)

C) Conclusões Teológicas (análise crítica de algumas das consequências das formulações teológicas doutrinárias a partir dos pressupostos hermenêuticos e teológicos ressaltados).

Após essas análises, buscam-se esboçar prolegômenos, a partir de pressupostos hermenêutico-filosóficos contemporâneos, para o que poderia ser um desenvolvimento pneumatológico a partir e para a realidade plural da Igreja hoje.

1. Desenvolvimento pneumatológico de Antônio Gilberto

1.1 Pressupostos hermenêutico-metodológicos

Ao falar dos pressupostos hermenêutico-metodológicos parte-se de duas premissas. A primeira é a expansão feita por Martin Heidegger da noção e utilização do conceito de hermenêutica, indo para além do âmbito filológico, culminando no próprio fundamento ontológico do ser, fazendo com que a própria existência seja interpretativa, induzida a partir de visões de mundo que são a característica do ser-no-mundo e cujo cerne interpretativo é uma pré-estrutura de entender (pré-ter, pré-ver e pré-conceito) que transforma todo ver em um ver-como. (HEIDEGGER, 2001, p. 189) Dentro disso, ao tratar de questões religiosas, da dimensão que “toca o homem em sua raiz ontológica” (ZILLES, 2009, p. 6) sendo, portanto, “o capítulo fundamental da antropologia filosófica”, (ZILLES, 2009, p. 10) busca-se compreender alguns dos pressupostos religiosos/teológicos que influenciam a visão de mundo e o desenvolvimento epistemológico que, em contrapartida, norteia o desenvolvimento teológico. Além dessa noção mais abrangente de hermenêutica, como segunda premissa, há também a hermenêutica enquanto método interpretativo, a exemplo do

desenvolvido por Friedrich Schleiermacher, (SCHLEIERMACHER, 1997) como um complexo estrutural que fundamenta a interpretação de uma fala escrita ou oral.

O primeiro ponto a ser ressaltado em Antônio Gilberto é acerca de sua relação com a teologia como um todo, sua postura ante a natureza do labor teológico, o que, em última análise, é a relação entre razão e fé, história e revelação. De forma geral, em Gilberto, a teologia enquanto estudo acadêmico e, portanto, racional, pode ser interpretada como algo negativo. É uma postura dedutível de sua interpretação de 2 Co. 10.10, dizendo que, “Paulo reconhecia que os mestres gregos o superavam em capacidade acadêmica e humana”, (GILBERTO, 2008, p. 175) mas, ainda assim, se exaltava, pois era guiado, em contrapartida, pelo “poder de Deus”. A interpretação de Gilberto desta passagem, todavia, não condiz com o próprio texto de 11.6, onde Paulo reconhece a validade e o nível de seu próprio conhecimento. Esse reconhecimento pode ser deduzido como oriundo do suposto tempo de estudo sob o fariseu Gamaliel (At. 5.34, 22.3), o que pode claramente ser reconhecido como o estudo teológico de sua época. Com a análise desse primeiro ponto pode-se ver como sua visão religiosa de mundo é construída sobre uma postura epistemologicamente dualista: academia = racional = história = matéria = negativo x “poder de Deus” = “irracional” = revelação = espiritual = positivo. Uma consequência dessa postura é sua crítica ao estudo acadêmico e a qualquer desenvolvimento teológico que possa buscar relacionar os polos que, em sua perspectiva dualista, são contraditórios.

Como base para sua interpretação do texto apresentado, pode ser vista uma busca pela fundamentação de sua visão religiosa dualista de mundo, onde se opõe conhecimento “acadêmico” ao “sobrenatural”, como “poder de Deus”, sendo este suprahistórico e adverso à historicidade da razão humana, resultando numa baixa estima do conhecimento humano histórico. Então, por consequência, há a necessidade da “intervenção sobrenatural” em qualquer falar sobre Deus. Outras evidências de sua posição contra o estudo teológico acadêmico é sua constante fala contra críticos bíblicos (GILBERTO, 2008, p. 189) e desenvolvimentos teológicos supostamente heréticos, como a Teologia da Libertação, (GILBERTO, 2008, p. 175) sem explicitar alguma razão teológica e exegética objetiva (isto é, a partir de uma metodologia), apenas acusando-os de serem ensinos de “falsos mestres”. (GILBERTO, 2008, p. 175) A partir dessas observações é inevitável interpretar que Antônio Gilberto compreende inspiração como alguma forma de revelação divina sobrenatural (talvez até audível) de um conteúdo suprahistórico, e esta como ponto de partida para a teologia, ou, seguindo sua lógica, para aquilo que não pode nem ser denominado como um “fazer teológico”, mas mera apreensão, compreensão e subsequente exposição da realidade divina.

Levando em conta esse pressuposto epistemológico, onde conhecimento “revelado e espiritual” é contraposto e tem superioridade sobre qualquer conhecimento “acadêmico e humano”, pode-se compreender a necessidade de uma intermediação

entre conhecimento divino e humano, ou melhor, algo que, pela sobreposição daquele, nos mostre a Verdade: a Bíblia. Para isto, é interessante a citação de Antônio Gilberto por Claudionor Corrêa de Andrade, autor do locus sobre a Bibliologia nessa mesma sistemática, acerca da “origem divina da Bíblia”: “*É a revelação de Deus à humanidade. Seu autor é Deus mesmo. Seu real intérprete é o Espírito Santo. Seu assunto central é o Senhor Jesus Cristo*”. (GILBERTO, apud ANDRADE, 2008, p. 26) Apesar de essas afirmações poderem ser interpretadas teologicamente, é provável compreender que, levando em conta o visto até aqui, Gilberto toma os conceitos dessas afirmações a partir de uma linguagem não metafórica, não simbólica e não teológica, mas, “ao pé da letra”. Assim, pode-se dizer que concordaria com a definição de Andrade da “inspiração divina da Bíblia”: “Ação sobrenatural do Espírito Santo sobre os escritores sagrados, que os levou a produzir, de maneira inerrante, infalível, única e sobrenatural, a Palavra de Deus”. (ANDRADE, 2008, p. 31)

Essa posição acerca da natureza da Bíblia (efeito de sua epistemologia dualista) tem por implicação a suposta não necessidade de uma metodologia hermenêutica na interpretação. Como consequência dessa posição, a leitura dos textos não distingue entre autores ou contextos históricos, não levando em conta a individualidade das reflexões, mas vê no conjunto dos escritos bíblicos uma “unidade” que deve ser interpretada como o conteúdo divino sobrenaturalmente dado ao ser humano. Assim, pode-se ver como o pressuposto epistemológico dualista do fazer teológico de Gilberto dá fruto a uma abordagem da Bíblia que implica num fundamento doutrinário exclusivista e conflitante com qualquer teologia que busque relevância no mundo contemporâneo através da renovação de sua linguagem numa inserção acadêmica (que leve em conta, por exemplo, a biologia), além de relações ecumênicas em meio ao pluralismo de hoje.

1.2 Pressupostos teológicos

O tema inicial desta seção é oriundo e, ao mesmo tempo, base da posição epistemológica apresentada: o fundamentalismo bíblico. A isso, segue-se uma análise da concepção de Trindade em sua relação com o ser e com a história, para, então, num terceiro momento, focar no Espírito Santo, o *proprium* deste locus. Estes pontos foram os escolhidos para ressaltar a existência de pressupostos recebidos, consciente e/ou inconscientemente, de outras estruturas teológicas. Assim, a pneumatologia de Gilberto se apresenta como fruto de sua visão de mundo religiosa ancorada em determinados desenvolvimentos teológicos históricos, sendo, portanto, contrária e conflitante com a reivindicação de sua estrutura como extração doutrinária, isenta de influências teológicas, a partir uma leitura literal(ista) da revelação inerrante escrita pelo próprio Espírito.

Ao falar da Bíblia, em nenhum momento Gilberto fala de métodos de inter-

pretação, mas, pelo contrário, critica os críticos, (GILBERTO, 2008, p. 189) pressupondo que o verdadeiro significado de determinado texto estaria explícito, ou, em determinados casos, poderia ser extraído com o auxílio divino, numa “manifestação de conhecimento sobrenatural pelo Espírito Santo”, (GILBERTO, 2008, p. 197). Assim, seria irrelevante, então, a crítica literária, e, pode-se dizer, até mesmo contra o intento do autor, Deus. Contra as interpretações humanas, fala-se do não falsificar a palavra de Deus (GILBERTO, 2008, p. 180), sendo fundamental “a predominância da doutrina do Senhor [que] corrige erros, evita confusão e repara estragos” (GILBERTO, 2008, p. 201), o que possibilita uma “pura exposição da Palavra de Deus”. (GILBERTO, 2008, p. 185) Desse modo, sendo a Bíblia sobrenaturalmente inspirada e, em si, divina, será, portanto, inerrante. Então, parte-se do princípio de uma leitura literal, o que, todavia, pode ser considerado literalista, já que em muitos casos não leva em conta o intento literal do próprio autor humano que, a exemplo de escritos proféticos, pode falar numa linguagem metafórica, onde o literal seria a interpretação a partir desse gênero literário.

Como consequência da compreensão literalista da linguagem, não se podem reconhecer como válidas interpretações bíblicas que falem de figuras de linguagem nestes escritos. Um exemplo seria Atos 2.2, onde, na interpretação de Gilberto, a partir de uma leitura literalista, não se pode falar de uma linguagem metafórica, porque, mesmo se “não houve vento natural”, houve “algo semelhante a seus efeitos sonoros”. (GILBERTO, 2008, p. 182) Contudo, como incoerência interna, revelando a subjetividade e falibilidade de sua metodologia de leitura literalista, há também a escolha de textos que deveriam ser lidos literalmente. Um exemplo aqui seria o mesmo capítulo de Atos no versículo seguinte, o 3, relatando as “línguas de fogo” que desceram concomitantemente com os “ventos”, sendo que “pousou uma sobre cada um deles”. Mas enquanto o vento pode ser tido como “efeitos sonoros audíveis”, as línguas visíveis que desciam devem ser lidas como linguagem figurada para o “falar em línguas”, e, portanto, não literalmente como algo de fato visível. (GILBERTO, 2008, p. 183)

Um segundo aspecto que também serve de pressuposto na interpretação pneumatológica feita por Gilberto é a sua concepção da Trindade e, mais especificamente, de seu agir na história e no mundo. O conceito chave para a compreensão desse pressuposto pode ser visto já na segunda página de seu capítulo: *dispensação*. Apesar de esse termo poder ser interpretado de diversas formas pela sua abrangente definição, a exemplo de ser uma *entrega* do Espírito Santo por Deus ao mundo, é em seu uso teológico a partir do século XIX, no desenvolvimento de um movimento fundamentalista com esse nome (dispensacionalismo [BASS, 1960, p. 16-17]), que se pode compreender a consequente ênfase e até unilateralidade na leitura do agir do Espírito Santo no desenvolvimento feito por Gilberto, restringindo seu agir a uma “nova dispensação”. A partir desse princípio teológico, o agir de Deus é interpretado com uma cronologia de dispensações, cujo ponto de partida básico é que “Deus

trabalha por diferentes princípios com a humanidade em diferentes dispensações”, (BASS, 1960, p. 19) não apenas como novas revelações, mas como novos modos. Segundo Cyrus Scofield, um dos principais divulgadores dessa linha, dispensação é “um período de tempo durante o qual o homem é testado a respeito de sua obediência a alguma revelação específica do desejo de Deus”. (SCOFIELD, apud BASS, 1960, p. 19) Para Gilberto, então, a humanidade vive numa nova dispensação feita por Deus que reivindica santidade, tendo por principal consequência a presença efetiva do Espírito Santo. Esse princípio pode ser visto na consequente interpretação do início do agir do Espírito Santo a partir da era do Novo Testamento, mais especificamente, em seu envio em Pentecostes.

Dentro desta perspectiva de Trindade (re)trabalhada por Gilberto, o Espírito Santo deve ser interpretado como o sujeito e objeto dessa nova “revelação específica do desejo de Deus” a partir do Novo Testamento. Isso se vê em especial quando se compreende a definição da missão do Espírito Santo como “santificar-nos [espiritualmente interpretado] nesta dispensação”. (GILBERTO, p. 174) A evidência mais explícita disso como chave hermenêutica em sua leitura teológica é sua visão de que o Espírito Santo no Antigo Testamento apenas habitava *entre* o povo, enquanto que, por causa desse novo agir de Deus na história, dessa nova dispensação, o Espírito Santo habita no crente. (GILBERTO, 2008, p. 187) Essa perspectiva é também chave de interpretação de textos proféticos, como Joel 2.28, onde teríamos uma profecia do (qualitativamente) novo agir futuro de Deus no mundo numa nova dispensação. Apesar dessa postura, em seu texto, Gilberto ainda diz que “o Espírito Santo, vivificou, ordenou, pôs tudo, todo o universo, em ação: desde a partícula infinitesimal e invisível até ao super-macrocósmico objeto existente”. (GILBERTO, 2008, p. 179) É uma afirmação oriunda apenas da realidade pneumatológica mais ampla testemunhada em diversos lugares na Bíblia, fundamental para um desenvolvimento pneumatológico mais consciente e responsável, mas que, justamente por não condizer com outros pressupostos da estrutura teológica de Gilberto, em momento algum é levada em conta para além desta citação.

1.3 Conclusões teológicas

A partir do exposto, pode-se ver que Gilberto desenvolve sua pneumatologia a partir de pressupostos teológicos que têm por base uma epistemologia dualista, como limitação do conhecimento humano carente da intervenção sobrenatural divina. Isso influi numa leitura literalista da Bíblia, produto dessa intervenção, fazendo com que, caso realmente ele se reconheça isento de influências teológicas humanas, sendo apenas mero leitor e expositor da revelação divina inerrante, tais pressupostos dualistas e fundamentalistas, apesar de determinantes em seu pensar, sejam inconscientes.

Uma das maiores dificuldades que pode ser ressaltada nessas conclusões teológicas é que, a partir do desenvolvimento lógico desses pressupostos como apresenta-

dos anteriormente, Gilberto é impossibilitado de reconhecer qualquer interpretação divergente da sua como passível de veracidade, pois, ou a dele, ou a do outro, estará interpretando de forma errante aquilo que supostamente é inerrante. (GILBERTO, 2008, p. 154) Poderia até ser dito que há questões que Gilberto reconheceria como secundárias numa estrutura teológica (apesar de nenhuma ser explicitada como tal). Contudo, isso é mais complicado quando seu próprio pressuposto da natureza do fazer teológico e da Bíblia são questionados (como, por exemplo, acontece com a linguagem mítico-teológica).

Como consequência desta posição epistemológica altamente excludente, presente em grande parte da mentalidade pentecostal (e evangelical como um todo), há uma imposição teológica feita por líderes que reivindicam autoridade interpretativa por uma suposta autoridade espiritual condizente com sua posição hierárquica. Assim, os desenvolvimentos teológicos históricos, consequências de um emaranhado de pressupostos, são elevados à condição de doutrina revelada e inquestionável, resultando numa recepção (passiva ou opressiva [?]) pelos fieis, que devem viver presos a essas doutrinas numa consequente reclusão existencial. Essa posição tem implicações diretas em qualquer tentativa de diálogo ecumênico, tanto o impossibilitando, quanto criticando os que busquem realiza-lo. Com isto, há também uma inevitável recusa, e talvez até impossibilidade, da existência social consciente, que requer uma mentalidade de postura crítica ante estruturas opressoras, reduzindo a Igreja a uma vivência interna que, pela limitação hermenêutica imposta, vive sem ver a dimensão abrangente na qual o Espírito de Deus age em na vida das pessoas e no mundo.

Apesar de último, esse pode ser encarado como o principal ponto teológico a ser criticado, fruto direto da maior influência teológica exercida sobre Gilberto, o dispensacionalismo. A partir de seu desenvolvimento teológico da pneumatologia, há uma intrínseca limitação do agir do Espírito Santo, iniciado – pode-se dizer, “oficialmente” – em Pentecostes. Ainda que pareça haver certa consciência de seu agir no Antigo Testamento (e além dele), na realidade, isso é quase excluído (ou ocultado [?]) pela impossibilidade pré-estabelecida no sistema fechado já estruturado. Resta, então, apenas a formulação da pneumatologia a partir da leitura neotestamentária, que, contudo, ainda está sendo feita através de uma escolha e interpretação subjetivas de textos bíblicos com a subsequente formulação e exposição dos desenvolvimentos teológicos como doutrinas inquestionáveis.

2. O desenvolvimento pneumatológico de Mark D. McLean

2.1 Pressupostos hermenêutico-metodológicos

A afirmação fundamental de Mark D. McLean que pode dar luz ao seu pressuposto epistemológico, e que em momento algum é perceptível no desenvolvimento teológico de Gilberto, é a de que “ninguém compreende plenamente o Deus infinito

ou seu infinito Universo”. (MCLEAN, 1997, 390) Por mais simples e óbvia que essa afirmação possa parecer, em nenhum momento ela é apresentada na pneumatologia de Gilberto, ou mesmo pode ser tida como consequência lógica de sua estrutura que, em contraposição, expõe uma compreensão fechada através da ótica do fundamentalismo dispensacionalista. Mais importante, todavia, é compreender que nesse ponto está implícita a compreensão de McLean de que não apenas o ser de Deus é plenamente incompreensível, ou meramente seu agir futuro desconhecido ao ser humano, mas também o próprio agir passado e presente de Deus são apenas parcialmente conhecidos. Além dessa limitação interna da epistemologia teológica, McLean, aproximando a teologia a um fazer teológico historicamente consciente, reconhece a existência de elementos contextuais que denomina de “não normativos” e que são pressupostos hermenêuticos inatos, isto é, “elementos não-bíblicos que se vêm infiltrando no ambiente cultural onde vive o cristão”. (MCLEAN, 1997, 390)

Não obstante, esse reconhecimento da condição hermenêutica é apenas visto como negativo, e não é levado a cabo no fazer teológico de forma positiva. Mas, no fim, McLean ainda recorre a uma Teologia onde o Espírito Santo “pode e irá ajudar todo crente a interpretar e compreender corretamente a Palavra de Deus e a sua obra contínua neste mundo”. (MCLEAN, 1997, 398) Assim anula todo o aspecto histórico positivo de seu pressuposto, perceptível também ao dizer que: “O Espírito Santo, dentro em nós, começa a esclarecer as crenças incompletas e errôneas sobre Deus, sua obra, seus propósitos, sua Palavra, o mundo, crenças estas que trazemos conosco ao iniciarmos nosso relacionamento com Deus”. (MCLEAN, 1997, 397) Para McLean, esses pressupostos que carregamos com nosso ser, que tornam a teologia um fazer histórico e contextual, são “esclarecidos”, reivindicando, no final das contas, a assimilação de um conteúdo suprahistórico, mesmo numa teologia que “jamais completada neste lado da eternidade”. (MCLEAN, 1997, 397) Como consequência disso, há também a noção de uma “revelação progressiva” de Deus sobre seu agir (MCLEAN, 1997, 386), que tem por conteúdo uma nova compreensão desse agir, totalmente divergente, todavia, da noção dispensacionalista de Gilberto, onde, ao invés de compreensão, um novo agir toma lugar. Com a abertura a revelações sobrenaturais pelo Espírito Santo, McLean permanece numa epistemologia dualista, já que não pode haver um desenvolvimento teológico histórico relativo e contextual.

Apesar do desenvolvimento bibliológico de McLean conter paralelos com o de Gilberto, essencialmente por ainda ser um meio sobrenatural da revelação de Deus, McLean reconhece, diferentemente de Gilberto, que há pressupostos subjetivos e individuais que orientam o intérprete na leitura bíblica e reconhece que “nossas interpretações da Bíblia são por demais e freqüentemente [sic] falíveis”. (MCLEAN, 1997, 384) Mesmo que não reconheça plenamente os pressupostos subjetivos e individuais do próprio autor na redação dos escritos bíblicos, ele reconhece pressupostos no leitor que faz com que seja requerido, na tentativa de não deixar a interpretação numa

subjetividade, “o estudo e a aplicação de regras sadias de interpretação”; caso contrário, “nosso modo de entender a Bíblia – nossa regra infalível da fé e conduta – ficará carregado de erros”. (MCLEAN, 1997, 398) Não obstante, ainda há a reivindicação de superioridade daquela exegese que se deixa “esclarecer” pelo Espírito Santo, o que, conseqüentemente, pode também levar a posturas defensivas ante outras posições teológicas que possam contradizer aspectos dessa que se diz “esclarecida”.

Isso é perceptível em sua postura referente ao estudo teológico acadêmico, especialmente ao falar de ataques que “secularistas e acadêmicos teologicamente liberais” fazem à “crença bíblica tradicional num Deus pessoal”, onde aqueles buscam a “abolição da totalidade da religião”, (MCLEAN, 1997, 384) e esses “que sejam desmontados os elementos tradicionais da fé judaico-cristã”. (MCLEAN, 1997, 402) Assim, na ótica de McLean, os teólogos liberais estão numa luta pessoal contra Deus e o Espírito Santo, onde até mesmo, sem nenhuma razão exegética e metodologicamente objetiva, modificariam traduções de textos em seu favor. Usa como exemplo Gênesis 1.2, onde versões mais atuais, supostamente não apenas substituindo palavras, mas numa batalha contra o Espírito de Deus, falam em “um vento poderoso”. Conforme McLean:

Os tradutores, tendo resolvido que o Antigo Testamento não contém o mínimo vestígio do Espírito Santo como agente na criação, conforme se acha no Novo Testamento, simplesmente mudaram “espírito” para “vento”, e “Deus” para “forte”. (MCLEAN, 1997, 384; ênfase própria)³

Os pressupostos são claramente divergentes dos de Gilberto, tendo por consequência uma posição hermenêutica mais consciente, requisitando uma metodologia interpretativa como auxílio na interpretação bíblica. No entanto, McLean ainda se prende a uma Teologia ao reivindicar uma revelação sobrenatural, não apenas na redação bíblica (apesar da conceituação de infalibilidade, ao invés de inerrância, como será visto), mas também no intérprete que é iluminado (esclarecido) pelo Espírito Santo. A consequência é a legitimação da superioridade de uma teologia que reivindique ser esta interpretação iluminada – o que levaria a questionar qualquer tradução de um texto bíblico que aparentemente contradiz aquilo que seria reivindicado por essa teologia “iluminada”, neste caso, a sua teologia. Apesar dessa consequente dificuldade para o diálogo, ela ainda se mantém num nível muito abaixo da impossibilidade na teologia Gilberto.

³ A Bíblia de Jerusalém traduz $\sim\psi\eta\iota\lambda\{\alpha/x:W\tau$ como: “sopro de Deus”. Contudo, na nota *d* deste versículo sobre essa fórmula, possibilitando exegeticamente a modificação, ela diz que: “Poder-se-ia traduzir por ‘grande vento’ (ver também [3.]8, que emprega o mesmo termo ruah). Não é preciso ver aí uma afirmação do papel criador do espírito de Deus. A idéia [sic] não aparece muito no Antigo Testamento. Aqui ela quebraria a descrição do caos e tiraria toda a novidade da intervenção de Deus.” *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

2.2 Pressupostos teológicos

Assim como com Gilberto, o primeiro ponto a ser desenvolvido nos pressupostos teológicos é a consequente utilização e validade da Bíblia como ferramenta no fazer teológico a partir sua natureza. Como visto, distinguindo-se de Gilberto, que nem cita métodos interpretativos, McLean reconhece tanto a necessidade de “regras sadias de interpretação” (MCLEAN, 1997, 398), quanto a existência de diferentes tipos, como o método histórico-gramatical e alegórico. Contudo, surge a pergunta do que recairia sob o conceito de “sadio”. Corroborando com uma possível definição conservadora, estão as críticas aos “teólogos academicamente liberais” que questionam certas posições teológicas defendidas por McLean.

Uma escolha conceitual que deve ser analisada, pois pressupõe diferentes posições teológicas e implica em diferentes práticas, é a reivindicação por McLean de uma infalibilidade da Bíblia, em contraposição à inerrância proposta por Gilberto. Nas últimas páginas da sistemática organizada por Stanley Horton, há um glossário com conceitos chave para orientar no esclarecimento teológico. Lá estão tanto *inerrância* quanto *infalibilidade*. Aquela é definida como “a verdade sem o mínimo erro, de nenhum tipo”, enquanto que esta é “a impossibilidade de a Bíblia errar”. (HORTON, 1997, 792) Apesar das vagas definições, é possível compreender alguns pressupostos: naquela, a veracidade divina encontrar-se-ia na forma com a qual a fala é expressa, a própria formulação linguística, enquanto que nesta, ela recairia mais sobre o conteúdo, o intento da formulação. De acordo com estes pontos de partida, um nem sequer cita métodos hermenêuticos, enquanto que o outro, pela compreensão – até certo ponto – de uma contextualidade de cada escrito bíblico e individualidade de cada autor, convoca à utilização de auxílios interpretativos para a compreensão do conteúdo.

Também como consequência dessa contraposição entre forma e conteúdo está a disparidade frente ao uso de linguagem metafórica e sua interpretação. Em Gilberto, na interpretação de Atos 2, as figuras de linguagem utilizadas aqui, como por exemplo, o “vento impetuoso”, na realidade, não são e nem podem ser figuras de linguagem, que expressam uma experiência subjetiva e existencial, mas devem ser entendidas como descrição literal de eventos concretos. Por outro lado, com McLean, a Bíblia não só utiliza uma linguagem figurada, exemplificado com próprio o texto de Atos 2, mas reconhece a validade dessa forma linguística ao dizer que “símbolos oferecem quadros concretos de coisas abstratas [...] Tais símbolos representam realidades intangíveis, porém genuínas”. (MCLEAN, 1997, 387) Desta forma, enquanto que em Gilberto a linguagem teológica é descrição da realidade sobrenatural e das insurgências miraculosas no tempo e espaço, McLean reconhece a linguagem teológica, até certo ponto, como representação dessa realidade, que, por provir da linguagem humana, possui também limitações em conteúdo (con-

dizente, assim, com sua epistemologia mais histórica) e forma (condizente, assim, com a necessidade de princípios interpretativos).

Em outro ponto, se em Gilberto, como visto, o agir de Deus difere ao longo de suas diversas dispensações, McLean diz que ao longo da relação Deus-mundo-ser humano não há novas formas do agir de Deus a partir de novos momentos cronológicos, isto é, um novo modo de agir dentro de um tempo determinado. No entanto, por uma nova revelação de Deus, compreendida a partir da doutrina da *revelação progressiva* (MCLEAN, 1997, 386, 395), há novas formas de compreender o agir passado a partir desse novo presente, criando uma retroprojeção hermenêutica, que deve, em contrapartida, direcionar o futuro.

Como centro fundamental dessa relação Deus-mundo-ser humano está a presença do Espírito Santo desde a criação, pois, “sem a atividade contínua de Deus, mediante o Espírito Santo, seria impossível conhecermos a Deus”. (MCLEAN, 1997, 385) Como consequência disso, McLean cita Horton que disse: “tiremos totalmente de nossa mente a impressão de que o Espírito Santo não entrou no mundo antes do dia de Pentecostes”. (HORTON, apud MCLEAN, 1997, 390) Com uma visão mais abrangente do agir do Espírito, que inclui sua ação desde a criação, em oposição à dispensação de Gilberto, McLean reconhece seu agir concreto no Antigo Testamento: “Não tem fundamento a idéia [sic] de que o Espírito Santo era inativo entre os leigos do Antigo Testamento”. (MCLEAN, 1997, 395) Corroborando com essa distinta interpretação teológica do agir de Deus através do Espírito, na interpretação de Joel 2, divergindo da de Gilberto, que remete à uma realidade futura, McLean diz que “a promessa não é de uma mudança de atividade do Espírito de Deus, ou na qualidade desta. É profetizada a mudança na quantidade e no escopo da atividade”. (MCLEAN, 1997, 391)

2.3 Conclusões teológicas

O requisito da utilização de métodos interpretativos, como defendido por McLean, fecha muitas portas para distorções exegéticas consequentes de uma inconsciente imposição ao texto – por uma suposta leitura literal da revelação expressa na Bíblia e, portanto, inquestionável – de pressupostos epistemológicos e teológicos inconscientes. A relação com a Bíblia a partir de McLean é muito diferente da de Gilberto, acima de tudo por ser perceptível nele o reconhecimento de limitações hermenêuticas, o que dá margem a um diálogo teológico mais ecumenicamente responsável e, conseqüentemente, a uma nova postura de vida prática que pode resultar numa maior relação dos líderes com o povo, do povo com os líderes, e destes com as outras Igrejas cristãs, numa construção dialógica da teologia.

Além desse novo pressuposto hermenêutico-metodológico, a principal distinção teológica entre as duas estruturas encontra-se no próprio desenvolvimento

pneumatológico. A posição de McLean tem por conteúdo uma perspectiva mais abrangente do agir do Espírito que é levada a cabo na estrutura teológica, e não apenas citada, como ocorre com Gilberto. Sua visão crítica do fazer teológico, com uma necessidade de métodos interpretativos, leva-o a questionar, até certo ponto, seus próprios pressupostos, resultando numa leitura metodológica e receptiva da Bíblia, levando em conta os testemunhos expostos nela, sem ocultá-los ou distorcê-los por uma imposição de um sistema teológico com uma perspectiva pré-deterministicamente exclusivista.

Não obstante, apesar de seu trabalho exegético crítico, é possível perceber que a leitura bíblica da pneumatologia ainda é influenciada por pressupostos teológicos históricos, mais especificamente, fundamentalistas, a exemplo da natureza divina da Bíblia. Estes podem ser atestados ao ver a interpretação do autor acerca do agir veterotestamentário do Espírito de Deus a partir de Joel 2.28-29. Aqui, a princípio, McLean fala explicitamente contra uma posição teológica que interprete esse texto como uma profecia de “eras” futuras. Assim, segundo McLean, Joel 2.28-29 estaria se referindo não a uma inserção nova do Espírito Santo, mas a uma ampliação de sua ação, não uma mudança qualitativa, mas sim quantitativa. Nesse ponto, portanto, pode-se ver a discordância hermenêutica com a posição de Antônio Gilberto. Contudo, apesar da crítica à limitação do agir pneumatológico ao Novo Testamento, estendendo-o para o Antigo, esta é apenas relativa, pois o autor defende que a “natureza radical da promessa é vista claramente na inclusão de filhas e de escravos e escravas”. (MCLEAN, 1997, 391) Para ele, o agir do Espírito de Deus no Antigo Testamento ainda é limitado, mas essa é uma limitação social e de gênero. Assim, em McLean, o agir do Espírito no Antigo Testamento é “sobre os filhos, jovens e velhos, cidadãos livres de Israel”. Ele considera que “uma coisa é Yahweh derramar o seu Espírito sobre os filhos, jovens e velhos cidadãos livres de Israel, mas é coisa bem diferente se Ele o derrama sobre pessoas consideradas meros bens de família”. (MCLEAN, 1997, 391) A relação disso com uma natureza divina da Bíblia é que, mesmo sendo questionável se é isso que o texto quer dizer, McLean não questiona a tradição patriarcal (seja dele ou do próprio autor do texto) por acreditar que isso seria o que estaria no texto, e, caso realmente estivesse, sendo o texto divino, exporia a realidade do agir do Espírito, e, portanto, seria inquestionável. Nesse sentido, apesar de importantes diferenças, a interpretação de McLean concernente ao agir pneumatológico veterotestamentário também é unilateral e falha em reconhecer a realidade do agir do Espírito para todo ser humano, inclusive, para fora do povo de Israel.⁴

⁴ Há diversos exemplos bíblicos deste agir, sendo os dois mais explícitos e que representam épocas distintas o testemunho de Melqui-zedeq, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo (!Ay* l . [, laeî – também título do deus maior do panteão cananeu), que abençoou Abraão (Gn 14.18-20), e o rei persa Ciro, o ungido (x; yvim' - *Masshia*) de Deus escolhido para libertar Israel do cativo babilônico (Is. 45.1).

3. Rumo a um desenvolvimento pneumatológico responsável

No último ponto a ser trabalhado, apesar da perceptibilidade de pinceladas ao longo do texto, este ensaio pretende brevemente esboçar o que poderiam ser prolegômenos para o desenvolvimento de uma pneumatologia para a realidade plural e global atualmente vivida, não apenas pela tradição pentecostal, mas pela Igreja Cristã. Não será o intento deste tópico aprofundar ponto por ponto o que é este novo fazer teológico, ou, segundo Claude Geffré, um “como fazer teologia hoje”. (GEFFRÉ, 1989) O que pretendemos é fazer uma breve descrição de princípios hermenêutico-metodológicos que podem orientar no desenvolvimento de pressupostos teológicos que tem importantes consequências para conclusões teológicas com visíveis desdobramentos práticos. Em especial examinamos teologias que, inconscientes de seu caráter histórico, continuam reclusas em seus horizontes, oferecendo, em contrapartida, uma nova postura de diálogo teológico, uma maior comunhão cristã e uma profunda inserção pública.

O ponto de partida para essa teologia responsável é a consciência da historicidade do ser humano e de seu conhecimento, ou, como Martin Heidegger afirma, o ser enquanto ser interpretativo e, como consequência, a própria teologia enquanto hermenêutica de fé. É importante notar que essa posição de Heidegger é um aprofundamento ontológico do que foi desenvolvido já em Schleiermacher, que todavia, não permaneceu apenas no desenvolvimento filosófico, mas, levando adentro da teologia sua base onto-epistemológica, reconheceu a necessidade de atualizações da compreensão do conteúdo e da forma da fé cristã através da relação dialógica entre ortodoxia e heterodoxia. (SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74-76) Como contemporâneo, Claude Geffré segue muito bem essa linha, ao apresentar os dois polos teológicos que necessitam estar em constante diálogo: dogmática e hermenêutica. Segundo ele, sem o diálogo hermenêutico, o aspecto dogmático “tende a designar o uso ‘dogmatista’ da teologia, isto é, a pretensão de apresentar as verdades da fé de maneira autoritária, como garantidas unicamente pela autoridade do magistério ou da Bíblia, sem nenhuma preocupação com a verificação crítica concernente à verdade testemunhada pela Igreja. (GEFFRÉ, 1989, p. 63)

Por outro lado, diz ele que o hermenêutico “evoca movimento de pensamento teológico que, pondo em relação viva o passado e o presente, expõe-se ao risco de interpretação nova do cristianismo para hoje. Esta instância hermenêutica da teologia nos leva a uma concepção não-autoritária da autoridade, a uma concepção não-tradicional da tradição e a uma noção plural da verdade cristã. (GEFFRÉ, 1989, p. 63)

Apesar da tradicional construção pneumatológica pentecostal em cima da pergunta, a partir de um dualismo epistemológico (mais forte, como em Gilberto, ou menos, como em McLean), pela escolha entre revelação ou desenvolvimento teológico, a mudança a partir dessa outra base hermenêutica evoca uma nova pergunta: a própria distinção e escolha seriam válidas? Ou seja, a partir da nova base

não dualista, não há mais uma oposição entre revelação e desenvolvimento teológico, mas uma revelação enquanto desenvolvimento teológico. Não será uma descrição da realidade sobrenatural ou transcendental a partir do natural ou imanente, mas uma exposição e construção criticamente refletidas da existência de fé experienciada.

Reconhecendo que todo fazer teológico possui pressupostos subjetivos que influenciam no teologizar, deve-se estar consciente de que estes muitas vezes não são contextuais, mas heranças de doutrinas que, se em algum momento foram libertadoras ou contribuíram num direcionamento existencial da fé (como uma teologia deve ser), hoje, fora de seu contexto, podem muito bem ser opressoras. Assim, uma teologia hermenêutica, dando destaque, pela análise, à tradição pentecostal, não pode prender-se a uma leitura literalista da Bíblia. Deve entrar em diálogo com o desenvolvimento acadêmico da teologia para criticamente construir bases em diálogo com outras áreas do conhecimento e, em contrapartida, dar sua mais legítima contribuição como chave hermenêutica pentecostal: o Espírito de Deus e a experiência de seu agir que mantem e transforma a realidade em todos os níveis. Portanto, a inspiração que pode ser tida como uma “revelação encarnada” (a partir de e para a história humana), trazida para dentro da reflexão teológica pela ênfase pentecostal no Espírito de Deus, é a conscientização daquilo que, menosprezado pela tradição, como ressalta Brandt, é o ponto de contato entre Deus, o mundo e o ser humano. Seria, como Hans Küng expõe, a própria presença de Deus e do Cristo “no Espírito, pelo Espírito e, de fato, como Espírito”. (KÜNG, 1980, p. 696)

Tendo essa postura hermenêutica e experiencial da existência humana e da natureza do fazer teológico, a teologia, enquanto cristã, para não cair em especulações subjetivistas, necessita partir de um conteúdo essencial primário e em comum, que seria a Bíblia. Como tradição escrita das perspectivas e interpretações humanas sobre o agir de Deus pelo seu Espírito, com o ápice deste em Jesus, o Cristo, esses escritos seriam identificados como “textos fundadores que testemunham a experiência cristã originária”. (BARROS, 1994, p. 68) Assim, consciente do caráter linguístico religioso e contextual, metafórico e existencial, que compõe esses escritos, pode-se parafrasear Hans Küng, dizendo que, querendo-se levar a Bíblia a sério, não se pode entendê-la ao “pé da letra”. (KÜNG, 2007, p. 7) Portanto, mesmo tendo a Sagrada Escritura como base comum, e apesar do caráter hermenêutico, a teologia não pode aceitar ser construída em cima de um tipo qualquer de interpretação da Bíblia, cujas consequências podem até mesmo ser eticamente questionáveis. Deve estar fundamentada no anseio da busca pelo diálogo metodologicamente crítico, procurando a (re)construção das interpretações de Deus e de seu agir libertador na história a partir de uma relação entre as perspectivas e interpretações de seu agir nas tradições e hoje.

Noutro ponto, este ensaio concorda com McLean quando ele diz que a realidade do Espírito Santo pode ser apenas apreendida pela experiência de seu agir. Compreende, contudo, que este é primordialmente uma experiência histórica

existencialmente libertadora e renovadora. Não obstante, para ser completa, a construção de uma teologia pneumatológica não pode apenas ter como ponto de partida e destacar um aspecto de um nível da atuação do Espírito na realidade, o subjetivo (um dos grandes problemas de uma pneumatologia pentecostal). Deve abranger também toda a existência para que a compreensão do agir de Deus possa se expandir e nosso horizonte venha a incluir a relação interdependente dos níveis da realidade. Portanto, para construir uma pneumatologia sobre o agir do Espírito de Deus, antes de escolher as chaves hermenêuticas com as quais interpretá-lo, devem-se esclarecer os níveis da realidade nos quais age, fazendo com que a consciência da multiplicidade desse agir esteja pré-estabelecida, e, em relação com a epistemologia e ontologia anteriormente apresentadas, esteja pré-determinada a aceitação da possibilidade de uma multiplicidade de interpretações dessa ação divina.

Em primeiro lugar, é necessário estar claro que, ao tratar da abrangência histórica do agir do Espírito, deve-se partir do mesmo princípio de João 1.1, isto é, assim como o $\Gamma\omicron, \gamma\omicron j$, a partir da compreensão cristã, deve preceder ontologicamente tudo, “há uma história do Espírito que excede o quadro da história de Israel e da história da Igreja, que ultrapassa também o quadro das grandes religiões do mundo”, (GEFFRÉ, 1989, p. 201) não cabendo ao ser humano, então, aprisioná-lo a nenhuma “era”. Em segundo lugar, falando da realidade e de toda a existência, a partir da perspectiva humana, pode-se dizer que há três níveis fundamentais nos quais o agir do Espírito ocorreria e que precisam estar no pressuposto e no objetivo de qualquer pneumatologia (e da teologia como um todo). São eles: o pessoal (o eu), o coletivo/comunitário (o nós) e o cósmico (o todo). Este ensaio parte da premissa de que esses três níveis podem englobar a existência humana e, numa inter-relação, mostrar a interdependência da realidade como constituída pelo e no Espírito. Com isso, como todo falar teológico é um falar humano, e como todo ponto de partida é subjetivo, não há a possibilidade de objetivamente se falar do ser do Espírito, mas há como falar do experienciado e interpretado (na tradição e hoje como sendo seu agir nesses três níveis da existência.

Levando em conta os níveis essenciais da existência (individual, coletivo/comunitário e cósmico), uma das chaves para a compreensão do agir do Espírito pode ser a união que ele produz e quer produzir a partir de uma nova consciência que tem em Deus (isto é, em Si) o fundamento da realidade e, conseqüentemente, uma consciência da dependência coletiva da existência em relação a isso. No nível individual, como dito anteriormente, a principal experiência que o Espírito pode produzir é uma renovação libertadora e existencial do “eu”. Isso implica numa nova consciência de vida, uma nova visão de mundo que tem por base a fé em Deus como o fundamento da existência como expressão de amor, essência da dependência e existência humana. Tudo isso é expresso tanto por Jesus, o Cristo, quanto pela subsequente interpretação de sua mensagem e de seu ser, definindo o conteúdo

essencial do cristianismo como reconciliação amorosa do ser humano dependente com a origem de sua dependência, que é Deus, a partir do Logos. No nível coletivo/comunitário, o Espírito age na união libertadora que estabelece entre o um e o próximo onde, sendo ambos imagem e semelhança de Deus, independente de seu gênero, situação social ou posição religiosa, servem como sua presença concreta. Assim se faz com que a relação com Deus e a dependência neste pela existência do “eu” sejam indissolúvelmente unidas a uma relação com o próximo e interdependência do “nós”, seja este como seres humanos e presença coletiva de Deus na terra, ou como comunidade cristã e presença corporal do Cristo. Isso exige estar sempre atentos e direcionados pelo amor à luta em prol da justiça libertadora para toda existência interdependente. No nível cósmico, a interdependência é elevada ao nível de relação orgânica de toda a realidade. (WELKER, 2010, p. 41-48) Isso ocorre quando todas as ações do “eu” e do “nós” confluem em modificações da realidade material (ações) e imaterial (mentalidades) na qual subsistimos e, inversamente, resultam em concretas repercussões à nossa existência e vivência. Resta, então, a partir do agir do Espírito neste nível, como Leonardo Boff expõe, construir naquele “momento de nossa consciência pessoal que nos permite sentirmos parte e parcela de um Todo que nos ultrapassa por todos os lados”(BOFF, 2006, p. 23) a conscientização do todo da criação como obra do Criador a ser cuidada com ternura pela interdependência que torna possível a existência.

A principal consequência a ser ressaltada neste último ponto é que, a partir da postura trazida pela consciência hermenêutica do fazer teológico e a construção da pneumatologia como agir do Espírito na união do ser humano com Deus (agir individual), com o próximo (agir coletivo/comunitário) e com o mundo (agir cósmico), a teologia e a prática comunitária podem ser tidas como metodologicamente e ecumenicamente responsáveis. Essa postura é desenvolvida a partir de bases metodológicas que propiciam a análise exegética na busca das melhores compreensões possíveis das tradições a partir da realidade de hoje e para o bem dessa mesma realidade. Tornar-se-á, assim, um fazer teológico existencialmente relevante que entra em diálogo com outros desenvolvimentos por já não mais ver neles uma “heresia” ou “distorção” do Evangelho, mas possíveis contribuições na expansão interpretativa do agir do Espírito de Deus. Estará aberto, portanto, para criticamente contribuir na construção da unidade no Evangelho em meio às individualidades em que este pode ser experienciado e interpretado.

Conclusão

Através da análise da pneumatologia de dois teólogos pentecostais, Antônio Gilberto e Mark McLean, foi possível perceber que, mesmo se tratando da pneumatologia pentecostal, que, mormente, possui uma postura reivindicativa de uma revelação divina como sendo a fonte da “mera” exposição de uma Teologia, a teologia

deve ser tida como um fazer teológico oriundo de um teólogo que desenvolve seu pensamento dentro de um contexto e dentro de uma visão de mundo que, consciente ou inconscientemente, orienta sua leitura bíblica e, conseqüentemente, suas formulações doutrinárias. Para exemplificar, além de analisadas, foram comparadas as posições desses dois teólogos das Assembleias de Deus para demonstrar a discrepância entre as estruturas pneumatológicas desde os pressupostos até as conseqüências. Dentro desta comparação, como conclusão, foi possível perceber que os pressupostos e as conseqüências de McLean são posições teológicas divergentes das de Gilberto e que, diferentemente deste, possibilitam certo diálogo acadêmico da teologia e, assim, uma abertura ecumênica para o diálogo entre as Igrejas cristãs.

Contudo, essa abertura de McLean ainda é relativamente estrita, pois possui momentos que dão margem para uma reivindicação de um desenvolvimento teológico como Teologia, isto é, em determinados momentos, é perceptível a predominância de um conteúdo teológico que, segundo ele, seria mais biblicamente correto (e/ou inspirado), e, assim, mais de acordo com a “doutrina do Senhor”. Isso, primordialmente, reflete uma oposição a um desenvolvimento acadêmico que estaria numa “batalha” contra o Deus bíblico. Assim, como último ponto, foram apresentados alguns princípios que podem servir como prolegômenos para um desenvolvimento teológico mais hermeneuticamente consciente e, subsequentemente, uma pneumatologia metodologicamente embasada e ecumenicamente aberta. Ainda em diálogo com o pentecostalismo, ao fazer uma pneumatologia, esse movimento, agora, hermenêutica e metodologicamente embasado, deve ter em mente o principal pressuposto que trouxe à tona, baseando o fazer teológico pentecostal não em doutrinas exegeticamente questionáveis, mas em uma realidade. Seu mais notável aspecto ao fazer teologia é a experiência no (e do) mundo, na (e da) sociedade e em (e de) mim do encarnado agir libertador e reconciliador do Espírito que é Deus e que está para além, até mesmo, de nossas interpretações.

Referências bibliográficas

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

ANDRADE, Claudionor C. Bibliologia: a doutrina das Escrituras. In: GILBERTO, Antônio (Ed.). Teologia Sistemática Pentecostal. 2. ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2008. p. 17-48.

ARENS, Eduardo. A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica. São Paulo: Paulus, 2007.

BARROS, Marcos A. História, Hermenêutica e Revelação: o lugar da história do cris-

tianismo na reflexão teológica. In: DREHER, Martin N.; SIEPIERSKI, Paulo D. História da Igreja em debate: um simpósio. São Paulo: ASTE, 1994. p. 63-77.

BASS, Clarence B. Backgrounds to Dispensationalism. Michigan, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960.

BOFF, Leonardo. A Força da Ternura. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

BRANDT, Hermann. O Espírito Santo. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

GEFFRÉ, Claude. Como Fazer Teologia Hoje: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GILBERTO, Antônio. Pneumatologia: a doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antônio (Ed.). Teologia Sistemática Pentecostal. 2. ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2008. p. 171-244.

HEIDEGGER, Martin. Being and Time. Oxford, UK: Blackwell, 2001.

KÜNG, Hans. Does God Exist? New York, USA: Doubleday & Company, 1980.

_____. O Princípio de Todas as Coisas: ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

MCLEAN, Mark. D. O Espírito Santo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997. p. 383-404.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. A Brief Outline on the Study of Theology. Virginia, USA: John Knox, 1966.

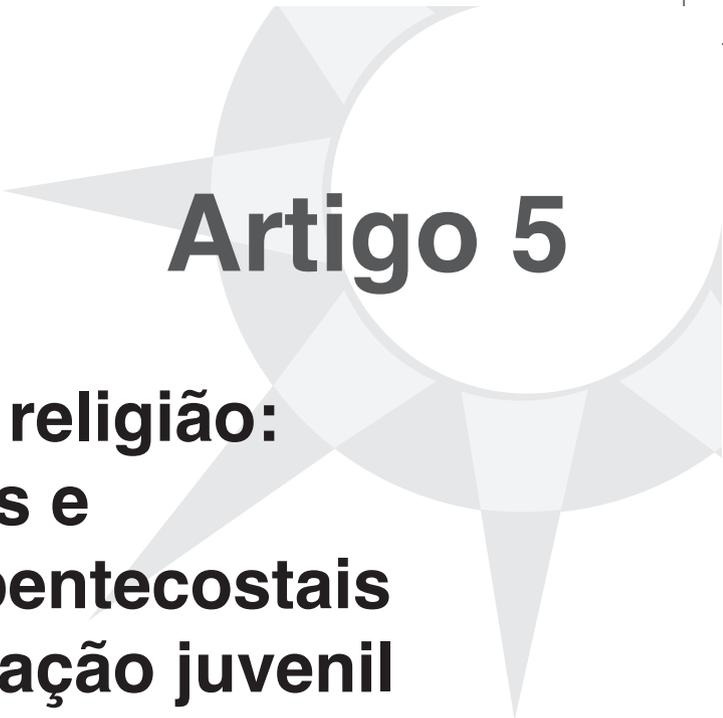
_____. Hermeneutics: the handwritten manuscripts. KIMMERLE, Heiz (Ed.). Georgia, USA: Scholars, 1997.

WELKER, Michael. O Espírito de Deus – Um problema experimental do mundo atual? In: O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

ZILLES, Urban. Filosofia da Religião. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

Endereço do autor:

Avenida Imperatriz Leopoldina, 2300 apt. 635
São José, 93042-030, São Leopoldo, RS
raphaelson.zilse@gmail.com



Artigo 5

Juventude e religião: Interpelações e influências pentecostais na evangelização juvenil católica

Raquel de Fátima Colet*

Resumo

O artigo aborda as influências do pentecostalismo católico, presente nas vivências e práticas de expressões juvenis, no processo de Evangelização da Juventude. Apoiado em dados da conjuntura religiosa da juventude brasileira e tendo como base as referências teológico-pastorais da Pastoral Juvenil, objetiva identificar a contribuição desses grupos de jovens de perfil pentecostal para a ação evangelizadora da Igreja e, ao mesmo tempo, apontar aspectos que necessitam de um maior aprofundamento e discernimento pastorais.

Palavras-chave: Juventude, Religião, Pentecostalismo Católico, Pastoral Juvenil, Evangelização.

Abstract

The article makes an approach concerning the influence of Catholic Pentecostalism, which is present in the experiences and in juvenile expression practices in the Youth evangelization process. Supported by the Brazilian youth religious conjuncture and by the Youth Pastoral, and having theological-pastoral references as a basis, this

* Filha da Caridade de São Vicente de Paulo; mestranda em Teologia pela PUCPR e assessora da Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Curitiba.

work aims to identify the contribution of these groups, which are composed by young people with a Pentecostal profile, to the evangelization action of the Church and, simultaneously, to identify aspects that need further development and pastoral discernment.

Keywords: Youth. Religion. Catholic Pentecostalism. Youth Pastoral. Evangelization.

Introdução

O universo juvenil tem despertado nas últimas décadas uma profícua curiosidade científica, originando vastas pesquisas e estudos, particularmente no campo das ciências sociais e sendo muitas delas com foco na dimensão religiosa. Da mesma forma que seus sujeitos, a experiência religiosa juvenil é múltipla e apresenta características que dão plausibilidade para uma abordagem mais sistemática. As juventudes estão diretamente envolvidas nas permanentes reconfigurações do cenário religioso brasileiro, adquirindo crescente atuação e visibilidade. Delas emerge a possibilidade de novas sínteses que, apesar dos históricos e estruturais desencontros entre culturas e credos, podem pautar e sustentar novas relações de diálogo e cooperação entre as diferentes tradições religiosas, bem como no interior das mesmas. Carregam, ao mesmo tempo, a ambivalência que comporta o risco da afirmação e intensificação das divergências em nome do monopólio de um discurso religioso exclusivista. Como identificou Mannheim, a juventude se apresenta como um recurso latente e mobilizador, fonte de vitalidade, pioneira predestinada de qualquer mudança na sociedade. Não é nem “progressista nem conservadora por natureza, porém, uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade”. (MANNHEIM, 1973, p. 52) Esse potencial associado ao expressivo contingente de cerca 1.800 milhões de pessoas – população mundial de jovens e adolescentes – evidencia a plausibilidade de se colocar o universo juvenil em pauta quando se pensa o presente e o futuro da comunidade humana.

Conscientes desse contexto, as Igrejas e os grupos religiosos têm manifestado um interesse peculiar pelos/as jovens, com motivações e intenções que merecem uma atenção crítica. Muitas vezes, isso acontece apenas a partir de interesses institucionais e numéricos, visando agregação de membros para a denominação religiosa, ou da atitude de vê-los como “consumidores estratégicos” do rentável mercado instaurado no meio religioso. Por outro lado, verifica-se igualmente a presença de um envolvimento fundado na identificação valorativa de seus sujeitos, contribuindo eficazmente para seus processos pessoais e coletivos. Não se trata aqui de atribuir um juízo de valor sobre a relação entre as religiões e as juventudes, mesmo porque cada instituição, a seu modo, está buscando comunicar aos jovens

a mensagem religiosa de que é portadora, no intuito de que esta tenha sentido na vida daquele/a que a recebe, se perpetuando no tempo e no espaço; e isso precisa ser respeitado. Passíveis de reflexão e discernimento podem ser, no entanto, os meios subjetivos e objetivos que são assumidos nesse processo, muitas vezes desconsiderando a liberdade do interlocutor – no caso, o/a jovem – e seu necessário protagonismo no que se refere à experiência religiosa. Há sempre o risco de instrumentalização do discurso religioso em vista de interesses pessoais, estruturais, ideológicos, mercadológicos.

Por outro lado, estimulados/as pelo contexto que os/as cerca – e aqui pode ser aplicada a teoria de Mannheim - os/as jovens estão dando tonalidades originais às suas próprias experiências religiosas. Dessa constatação brota a hipótese de que o próprio universo juvenil gera possibilidades de novas relações, de maior diálogo e comunhão, que considerem e potencializem a positividade das diferenças e identifiquem elementos que orientem a convivência e presença das religiões na sociedade. Isso não subtrai o papel das Igrejas ou espaços institucionais, mas os envolve na tarefa do acompanhamento crítico e responsável das juventudes, ao mesmo tempo em que se deixam interpelar pela novidade e pela sacralidade que delas emerge. Esse movimento não diz respeito unicamente à relação entre crenças diferentes, mas leva em conta as nuances presentes no interior das mesmas. Um projeto de evangelização juvenil precisa levar em conta essa lógica.

Considerando esses pressupostos, busca-se aqui refletir sobre esse cenário com foco nas expressões juvenis católicas, particularmente aquelas veiculadas ao que se convencionou chamar de “pentecostalismo católico”, identificadas especialmente em relação à Renovação Carismática Católica (RCC). Essas expressões têm adquirido nas últimas décadas visibilidade e influência no conjunto da evangelização juvenil católica no Brasil. Ao mesmo tempo em que contribuem grandemente, propondo novas linguagens e metodologias conectadas com a identidade juvenil, apresentam interpelações que levam a comunidade eclesial a um discernimento mais contextualizado e crítico. Como caminho metodológico, se propõe inicialmente uma abordagem da realidade brasileira em relação às experiências religiosas juvenis. Posteriormente, com apoio nos referenciais teológico-pastorais da Igreja sintetizados na denominada Pastoral Juvenil, busca-se observar mais de perto o cenário juvenil eclesial, apresentando as ressonâncias e interpelações que o pentecostalismo católico traz para a ação evangelizadora. Sendo o objeto central a evangelização da juventude católica, não se teve a preocupação de focalizar uma expressão juvenil específica, mas procurou-se partir de indicativos comuns observados no conjunto de suas estruturas, práticas e linguagens, ressaltados por estudiosos que se debruçaram sobre a questão. O trabalho tem um foco mais pastoral que científico; por isso os constantes direcionamentos vão sendo ligados à ação.

1. Juventudes e religião: pluralidades que se encontram

O Brasil possui na atualidade um dos maiores contingentes de jovens¹ de sua história - segundo o Censo de 2010 são 51,3 milhões, cerca de ¼ de sua população - sendo também o sétimo país do mundo com maior população adolescente e jovem². Mais que um indicativo demográfico, esses dados apontam para a pluralidade dos sujeitos juvenis e de seus contextos, também em relação às suas pertencças e práticas religiosas³. De um contexto plural emergem jovens igualmente plurais; são diversos em suas condições socioeconômicas, diferentes em suas linguagens e em seus modos de expressão, em seus espaços de pertencimento geográfico e cultural, nos valores que assumem e nas opções que fazem. Assim, ao fator etário estão associados outros elementos objetivos e subjetivos que tornam a realidade juvenil paradoxalmente original e diversa, o que justifica a terminologia “juventudes”, empregada por muitos dos/as estudiosos/as que trabalham com esse tema.

Em relação ao perfil religioso dos/as jovens brasileiros/as, dados estatísticos de 2013⁴ apontam que 56% deles/as se declaram católicos/as (destes 29% se afirmam praticantes), aproximadamente 27% evangélicos e 16% sem religião, dos quais 1% se assumem como ateus. Espíritas e adeptos de outras religiões correspondem, respectivamente, a 2% e 3%. Acompanhando as mudanças de perfil religioso da população brasileira como um todo, observa-se que em relação às pesquisas anteriores há uma diminuição do número de católicos (11 pontos percentuais), crescimento de evangélicos, sobretudo pentecostais (5 pontos), e de jovens sem religião (5 pontos).

Os estudos apontam igualmente para um “fenômeno de desinstitucionalização religiosa” dos/as jovens brasileiros/as nas últimas décadas, que se manifesta por uma “desvinculação das religiões tradicionais, e o exercício de uma experiência do sagrado sem a mediação das instituições religiosas”. (RODRIGUES in OLIVEIRA & DE MORI, 2012, p. 262). Isso é comprovável comparando-se o percentual atual ao das pesquisas anteriores em que 96% dos/as jovens brasileiros/as declaravam possuir uma religião (ABRAMOVAY, ANDRADE & ESTEVES, 2007). Também em sintonia com os indicativos da população nacional, os/as jovens brasileiros/as são predomi-

¹ Por jovem, a legislação brasileira (Constituição Federal, e Estatuto da Juventude, art. 1, § 1) reconhece a pessoa que possui entre 15 e 29 anos. Esse parâmetro etário orienta, por exemplo, muitas das pesquisas desenvolvidas em torno desse grupo, bem como a proposição e gestão de Políticas Públicas (PP) específicas. Outros segmentos e grupos estabelecem outros cortes de idade.

² UNFPA (Fundo das Nações Unidas para Atividades Populacionais). El Poder de 1.800 millones. Relatório 2014. Disponível em <http://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/SWOP2014%20Report%20Web%20Spanish.pdf> Acesso em 12 de novembro de 2014.

³ Uma síntese da produção literária sobre o tema pode ser encontrada em “Jovens, experiência do sagrado e pertencimento religioso: um olhar sobre a literatura”. Em trabalho apresentado no 25º Congresso da Soter e posteriormente publicado, a socióloga Solange Rodrigues resgata a literatura das últimas décadas sobre a temática, bem como sugere outros enfoques sobre a relação entre juventude e religião, sobre os quais a prática científica precisa e pode ainda se debruçar. (RODRIGUES, S. in OLIVEIRA & DE MORI (org.), 2012)

⁴ Pesquisa “Agenda Juventude Brasil”, realizada em 2013 pelo Participatório: Observatório Participativo da Juventude, Secretaria Nacional da Juventude (SNJ) e Secretária-Geral da Presidência da República

nantemente urbanos (84,8%); situam-se, portanto, num espaço no qual a pluralidade religiosa é evidenciada de maneira peculiar, particularmente em relação às expressões pentecostais, presentes sobretudo nas regiões metropolitanas. Quanto aos/às jovens católicos/as, as pesquisas indicam seu predomínio no meio rural (77,8%), abrangendo todas as faixas de renda e com maior porcentagem nas classes D/E (69%).

Apesar dessa crescente desvinculação, as religiões continuam sendo aglutinadoras de jovens, o que “expressa a capilaridade social e a disseminada presença da religião e do religioso na sociedade brasileira contemporânea” (*Ibidem*, p. 147). Os espaços religiosos ainda desempenham um papel privilegiado na mediação e articulação de iniciativas juvenis pautadas no protagonismo. Num campo religioso em que novos e velhos fundamentalismos convivem com a “emergência de um mundo religioso plural”, no qual grupos e indivíduos apresentam uma adesão religiosa que “permite rearranjos provisórios entre crenças e ritos sem fidelidades institucionais”, as “instituições religiosas continuam produzindo espaços para jovens”. Constituem-se em “lugares de agregação social, identidades e formação de grupos” que, motivados “por valores e pertencimentos religiosos”, têm atuado nos espaços públicos e na produção cultural (NOVAES, R. in ABRAMO & BRANCO, 2008, p. 290).

Observa-se que para os/as jovens a escolha da religião está deixando de ser determinada por uma influência familiar, mas se justifica por outros fatores, como motivações pessoais, influência de amigos e de agentes religiosos. Eles/as “estão sendo chamados a fazer suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo”, cenário onde se destacam especialmente os evangélicos pentecostais. (*Ibidem*, p. 268). É o que vemos expresso num texto de Fonseca e Novaes:

Diferentes trajetórias religiosas juvenis se inscrevem em um campo de possibilidades em que se pode escolher entre vivenciar a libertação (ou re-escolha) da religião familiar de origem, fazer novas escolhas religiosas que não faziam parte da experiência de gerações anteriores e, ainda, de ser religioso sem religião. O desafio será sempre não desconsiderar essa importante dimensão da vida dos jovens, mas também não tratá-la isoladamente como se as religiões e religiosidades não estivessem no mundo, sempre grávidas de historicidade. (FONSECA & NOVAES, in ABRAMOVAY, ANDRADE & ESTEVES, 2007, p. 167-168)

Para Carranza, é no cenário de pluralidade e flexibilização das vivências religiosas que se cristalizam a “dimensão subjetiva da mobilidade religiosa e a possibilidade de experimentar o dado religioso fora das instituições”; esses aspectos, aliados às linguagens e recursos tecnológicos, interpelam os espaços institucionais. A autora defende que “não basta o uso de tecnologias ao serviço religioso, é fundamental

identificar os padrões semânticos que a juventude *pós-Google* vivencia”; é necessário também compreender, como exigência implícita nessas novas linguagens e valores, que os serviços oferecidos pelas instituições religiosas precisam necessariamente passar por uma mudança de estruturas e mentalidade. (CARRANZA *in* OLIVEIRA & DE MORI, 2012, p. 224-225) O desafio imposto por essa situação para tradições religiosas, particularmente do cristianismo, está em realizar um processo de conversão estrutural que, ao mesmo tempo que busque novas formas de se comunicar, atualizando a mensagem evangélica, não relativize elementos fundamentais em nome de uma maior aceitação na cultura contemporânea.

Sem desconsiderar as pluralidades, mas também defendendo a possibilidade de uma categoria de juventude no geral, Mariz identifica a “liminaridade”, entendida como situação de fragilidade e instabilidade social, como elemento juvenil comum. Tendo em vista essa fragilidade e a tendência à ampliação etária da condição juvenil⁶, a autora afirma que esse “estágio cada vez mais prolongado e, mais do que em outros períodos da vida, parece fomentar a necessidade de sentimento de pertencimento e de comunhão”. (MARIZ, 2010, p. 261) Isso justifica a importância que os grupos religiosos têm junto aos/as jovens, bem como o envolvimento efetivo e, muitas vezes, radical que estes/as manifestam em relação a tais grupos. Pode-se associar a esse dado a análise apresentada por Sofiati, que mostra que a recorrência a propostas de religiosidade de cunho emocional e espiritual está relacionada “ao ambiente social de falta de perspectiva de futuro”. Essa “crise de futuro” explica o que o autor chama de “afinidade eletiva entre o jovem brasileiro e as religiões carismáticas e pentecostais”, a qual se situa “para além de uma subjetividade ‘funcionalmente religiosa’ em sua potencialidade”. Os/as jovens tendem a optar por religiões que os/as ajudem na superação de suas dificuldades, preferencialmente de modo imediato e mágico. (SOFIATI, 2011, p. 153) É nesse cenário complexo de mais perguntas que respostas que as juventudes são desafiadas a construir e assumir seus projetos de vida.

2. Juventudes Católicas: pluralidades que interpelam

2.1 A evangelização juvenil na Igreja do Brasil

A consideração pelos/as jovens no interior da Igreja Católica sempre esteve presente com maior ou menor intensidade, marcando, contudo, uma presença e atuação de forma mais orgânica e sistemática a partir das décadas de 50 e 60 com a Ação Católica Especializada (ACE). A Pastoral da Juventude (PJ), que ganha corpo como articulação pastoral no período seguinte de 70 e 80, herda da ACE as referências fundamentais (metodologia, opções pedagógicas, espiritualidade encarnada, militância

⁶ Essa ampliação está relacionada com o adiamento do início da vida ativa tanto no aspecto econômico quanto reprodutivo, e também com o prolongamento da formação educativa, conjuntura perceptível especialmente na sociedade ocidental (cf. MARIZ, 2005, p. 260-261)

social, protagonismo juvenil e laical...), e se estabelece como referência de articulação da juventude e de sua inserção na pastoral de conjunto. Nesse processo, as Conferências Episcopais Latinoamericanas de Medellín e Puebla, a Teologia da Libertação e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) deram base para uma organização nacional das experiências de trabalho com juventude, tendo na década de 80 o seu período mais expressivo de estruturação e sistematização teórica. A conjuntura de sociedade e de Igreja do período é o grande instigador e propulsor deste novo modelo pastoral. O protagonismo juvenil ganha corpo no engajamento político e social, impulsionado por uma postura eclesial de cunho libertador, comprometida com a promoção humana e a justiça social, expressas na opção preferencial pelos pobres, em diálogo com outras Igrejas e religiões. À frente dessas causas estão muitos/as jovens, oriundos/as das comunidades de fé e que, estimulados por elas, se articulam e atuam a partir de seus meios específicos.⁷

Embora com menor expressividade na organicidade pastoral, coexistem com a PJ outras experiências de evangelização juvenil. Quando da dissolução das frentes específicas juvenis da ACE, no final da década de 60, ganham impulso os chamados movimentos de encontros de caráter internacional e nacional, muitos deles ligados às congregações religiosas. Apresentam uma metodologia voltada para grandes grupos, tendo um viés mais personalista e espiritual, com forte valorização da emotividade e de práticas devocionais. Esses movimentos ganham força e visibilidade especialmente no pontificado de João Paulo II. Na década de 90 se observará o crescimento deles, com a inserção ativa nos meios de comunicação social, na Internet e na promoção de eventos de massa funcionando como grandes propulsores do envolvimento juvenil. Entre esses movimentos está, notavelmente, a RCC com seus projetos voltados aos/às jovens.

O início do milênio marca uma reconfiguração estrutural da evangelização juvenil na Igreja do Brasil. Identifica-se uma fragilização das Pastorais da Juventude e o fortalecimento dos Movimentos e Novas Comunidades. Há uma tensão visível entre as duas propostas, especialmente por parte das lideranças e das estruturas de apoio, tendo em vista suas diferentes visões de mundo e Igreja. Mais do que expressões juvenis diferenciadas, correspondem a modos de ver e viver a fé cristã que contrastam em suas opções e práticas, retrato do contexto social e eclesial da época e que continua ressoando na atualidade.

Em 2005, os/as jovens entram na pauta da Assembleia Geral dos Bispos do Brasil, o que acabou gerando em 2007 o documento *Evangelização da Juventude*:

⁷ De forma semelhante à Ação Católica Especializada (ACE) que se organizava a partir de seus meios específicos – JAC, JEC, JIC, JOC, JUC – a evangelização juvenil se desenvolveu a partir de quatro meios: Pastoral da Juventude Estudantil (PJE), Pastoral da Juventude Rural (PJR), Pastoral da Juventude dos Meios Populares (PJMP) e Pastoral da Juventude (PJ), esta última referente aos grupos articulados nas comunidades, sobretudo de paróquias. Estas constituíam as Pastorais da Juventude do Brasil. (DICK, 1999; BORAN, 1994).

desafios e perspectivas pastorais. Identificando a juventude como *locus theologicus* (n. 81), o documento faz uma abordagem da realidade da juventude brasileira, lança um olhar sobre os/as jovens a partir do Ensino da Igreja e propõe oito linhas de ação⁸ que visam “oferecer propostas evangelizadoras às realidades locais de modo provocador, na busca de novos caminhos, num diálogo franco e aberto com a cultura pós-moderna”. (n. 9) Impulsiona-se a articulação do Setor Juventude nas dioceses como “espaço de comunhão [...] capaz de congregar as diversas formas de trabalho juvenil”, o que não se deu sem desencontros e divergências entre os grupos juvenis e estruturas diocesanas. Em nome da valorização e integração de outras experiências de trabalho com juventude, algumas lideranças eclesiais comprometeram a continuidade do processo pastoral já em curso. Nacionalmente, o espaço de referência passa a ser a Comissão Episcopal Pastoral para a Juventude, fundada em 2011, juntamente com a Coordenação da Pastoral Juvenil Nacional, formada por jovens representantes das diferentes expressões juvenis.⁹ Essa é a atual estrutura eclesial responsável pela dinamização da ação evangelizadora junto à juventude e que tem a missão de promover a valorização da diversidade e a unidade das expressões juvenis. (Estudo 103, p. 33)

2.2 As juventudes carismáticas

Como não se tem aqui a intenção de fazer uma abordagem histórica e identitária sobre o que se convencionou chamar de pentecostalismo católico, propõe-se abordar alguns aspectos desse tema que são significativos para a experiência religiosa juvenil. Mesmo observando semelhanças claras entre o pentecostalismo no meio evangélico e sua vertente católica, propõe-se, primeiramente, estabelecer o que há de originalidade neste último campo.

Uma primeira questão diz respeito à substituição do termo “pentecostal” por “carismático”, numa estratégia de distanciamento da expressão evangélica, o que estabelece, também, a mudança no nome do movimento de Pentecostalismo Católico para Renovação Carismática Católica. (SOFIATI, op. cit. p. 137)¹⁰. Como elementos de convergências entre ambos, Oro retoma o que foi elencado por Mariz e Machado, a saber:

⁸ Correspondem às linhas de ação: 1ª – Formação Integral do/a discípulo/a; 2ª – Espiritualidade; 3ª – Pedagogia de formação; 4ª – Discípulos/as para a missão; 5ª – Estruturas de acompanhamento; 6ª – Ministério da Assessoria; 7ª – Diálogo Fé e Razão; e 8ª – Direito à vida.

⁹ As “expressões juvenis” identificadas e dinamizadoras da Pastoral Juvenil são as Pastorais da Juventude, as Novas Comunidades, os Movimentos Eclesiais e das Congregações Religiosas.

¹⁰ Relacionando a RCC no conjunto do movimento pentecostal cristão, Sofiati a classifica como “uma tendência que se encontra na fronteira entre o pentecostalismo de segunda e terceira onda” (SOFIATI, op. cit. p. 139)

[...] a experiência subjetiva da conversão; auto-atribuição de uma missão; identidade religiosa adquirida e não herdada; ênfase na escolha religiosa individual; atribuição do poder ao leigo relegando para segundo plano a mediação eclesial; prática religiosa emocional; compromisso e comportamento ascético; uso de termos comuns como orar e louvar; e a construção de uma 'demonização' do espiritismo e das religiões afro-brasileiras". (Mariz & Machado apud Oro, 1996, p. 117)

Nesse “processo contraditório de proximidade e distanciamento”, Sofiati destaca algumas características do movimento em si e de sua presença política interior da Igreja Católica e da sociedade. Juntamente com a espiritualidade baseada “na experiência do batismo no Espírito Santo e na vivência dos dons e carismas”, o uso da Bíblia, a referência constante ao pecado, o autor destaca que a ênfase da RCC na dimensão do corpo e das emoções constitui uma “resposta da IC a sua perda de referência na política, passando a atuar na esfera familiar como forma de resistência à modernidade”, cenário no qual a moral, particularmente no campo da sexualidade, é um tema central. É importante observar que, embora apresente uma tendência de centralismo e fechamento nos seus espaços e iniciativas próprios, a RCC não rompe com as estruturas eclesiais, mas adapta-se a elas de “forma exemplar”, construindo uma relação de “autonomização sem rompimento”, em tom conciliador. (SOFIATI, op. cit. p. 140.147). Juntamente com a devoção mariana, a obediência subserviente ao Papa é uma característica original da corrente pentecostal católica. Percebe-se uma adesão crescente de membros da hierarquia, de religiosos, bem como o surgimento e afirmação de lideranças fortes envolvidas ativamente na política, o que foi conferindo legitimidade do movimento no interior do catolicismo brasileiro. Os pontos de questionamento apresentados pela hierarquia estão relacionados, especialmente, a excessos observados na questão da espiritualidade, e a carência de sintonia e proximidade com a caminhada das Igrejas diocesanas e paroquiais.

Merecem destaque, também, o processo de construção de “sujeitos religiosos” no interior das experiências carismáticas e os modelos de convivência que delas derivam. Miranda fala da presença de “novas sociabilidades” que incluem

“[...] formas específicas de comunicação, de adesão religiosa, de identificações, de rituais, de vivência comunitária, de mobilização para ações específicas, de agenciamento dos imaginários sociais, de reelaboração de liturgias e de elementos paralitúrgicos, de coexistência com as culturas locais e com outras correntes religiosas, de relações com as instituições e o Estado, entre outros aspectos.” (Miranda, 2010, p. 118)

A comunidade se torna, ao mesmo tempo, um refúgio e “espaço de propulsão”, e isso possibilita resolver a tensão existente na relação “dentro e fora do mundo” na qual o/a jovem carismático/a se vê envolvido. (MIRANDA, op. cit. p. 125) Especialmente nas Comunidades de Vida, “criadas para jovens ou por jovens” e nas quais a importância deles é sempre ressaltada, essa referência comunitária é evidenciada de modo particular. (MARIZ, 2005. p. 254) Soma-se a isso “a linguagem apropriada, a cultura juvenil valorizada, o mundo midiático e a proposta de radicalidade de vida”, motivos que levam as novas gerações a optarem por estes espaços. (CNBB, Estudo 103, p. 52)

Ao se considerar a proposta carismática¹¹ para evangelização juvenil, há de se concordar que ela fomentou um reavivamento significativo no modo de viver e professar a fé católica, não só por parte dos/as jovens, mas dos/as católicos/as brasileiros/as como um todo. Da mesma forma, chamou a atenção dos organismos eclesiais para as lacunas presentes no cuidado pastoral, especialmente na dimensão da interioridade e das relações humanas e, a partir da constatação dessas falhas, para uma conjuntura de sociedade em mudança. Colocou em evidência as limitadas linguagens, espaços e iniciativas voltados para os/as jovens. A arte (especialmente a música, com uma mensagem de afeto, de valorização, de libertação), a promessa de uma vida nova, o apoio à superação dos vícios e a acolhida comunitária são respostas às sedes das juventudes contemporâneas. Os líderes religiosos, muitas vezes também jovens e com uma experiência de superação, se apresentam como uma referência segura diante das desilusões e conflitos que a etapa comporta. Soma-se a isso a modalidade de eventos, atividades que sabem explorar o dinamismo e a criatividade juvenil.

Entretanto, é preciso considerar como essa especificidade dialoga e se posiciona no conjunto da realidade eclesial e social, especialmente considerando as demais feições dos/as jovens brasileiros/as, contribuindo a partir daquilo que lhe é próprio. Não se trata de buscar a uniformização, mas de considerar que espaço e importância se dá ao diálogo e à cooperação entre diferentes, tendo em vista não a afirmação de uma verdade religiosa, mas a dignidade humana e o bem comum, especialmente em relação à vida das juventudes como um todo. Retomando a hipótese inicialmente citada de novas hermenêuticas possíveis a partir dos/as jovens, tendo presentes os dois cenários explorados – as juventudes em relação à experiência religiosa e a particularidade carismática – quer-se elencar, a seguir, questões que interpelam a ação evangelizadora da Igreja.

¹¹ Como organização que dinamiza a evangelização juvenil no movimento carismático está, especialmente, o Ministério Jovem (MJ), tendo articulação nacional, estadual, diocesana e nos grupos de oração (GOs), sendo esta última a instância mais importante de atuação. Destaca-se, também, o Ministério Universidades Renovadas (MUR), como proposta de evangelização no meio universitário. Inserem-se na proposta de evangelização juvenil as Comunidades de Vida e Aliança.

3. Intepelações para a Pastoral Juvenil

A missão de conferir “unidade no processo organizativo da evangelização da juventude” assumido pela Pastoral Juvenil exige que esta se debruce sobre as identidades das expressões juvenis que a constituem, no intuito de perceber os elementos que potencializam e os que interrogam a missão. Essa tarefa não compete unicamente aos espaços institucionais, mas é compromisso da comunidade eclesial como um todo, particularmente dos/as jovens e daqueles/as que se propõem a acompanhá-los/as.

Um primeiro aspecto a ser cuidado de forma peculiar é a formação integral, a primeira linha de ação do Documento 85. Trata-se de um caminho pedagógico que considera a pessoa do/a jovem de modo integral, “evitando assim reducionismos que distorçam o processo de educação da fé, reduzindo-a a uma proposta psicologizante, espiritualista ou politizante.” (*Ibidem*, n. 96) Compreendendo cinco dimensões – psicoafetiva, psicossocial, mística, sociopolítica-ecológica e capacitação – busca “efetivar, pedagogicamente, um conceito que se encaixa no contexto da sensibilidade da cultura jovem e aponta para uma nova síntese que integre o racional com o simbólico, a afetividade, o corpo, a fé e o universo” (n. 97), que tenha como “ponto de partida a vida do jovem e que retorna à vida para projetar-se em novas atitudes e capacidades” (CELAM, 1997, p. 203). Tudo isso pede um empenho pessoal, mas é também compromisso da comunidade eclesial possibilitar espaços de aprofundamento da identidade cristã em todos os seus aspectos.

A formação não é um fim em si mesma. Tem a ver com construção de processos de autonomia em todos os aspectos da vida, pautados no protagonismo, no diálogo, na integração com a realidade que descortina possibilidades de relações e ações humanizadas e humanizantes para além dos espaços eclesiais. O descrédito de muitos/as jovens em relação às estruturas religiosas se origina dos reducionismos percebidos no modo como a vivência pessoal e comunitária da fé é proposta, seja por espiritualismos exacerbados ou por constituição de verdadeiros “guetos religiosos” como propostas de fuga da realidade histórica. Há de se superar a tendência de fechamento nas próprias concepções e estruturas, acolhendo a liberdade do Espírito que sopra onde quer. O entrincheiramento identitário fortalece posturas fundamentalistas e intolerantes sob o discurso de falsa segurança e, na busca de respostas para as perguntas existenciais em um contexto de tantas alternativas, os/as jovens estão mais vulneráveis a assumi-las como verdade absoluta. O que pensar, por exemplo, quando se assiste atônito/a grupos extremistas, majoritariamente formados por jovens, que em nome de uma convicção religiosa aderem a projetos terroristas? O exemplo é extremo, mas é preciso considerar que tão mortal quanto o fundamentalismo das armas é o fundamentalismo das palavras, da negação do/a outro/a, da não aceitação do diferente. Neste resgate da ética das relações humanas, as religiões, particularmente o

cristianismo a partir de sua profunda base humanística, têm um papel intransferível. Uma formação integral, assumida e dinamizada a partir das diferentes linguagens e carismas juvenis, contribui para que mergulhe profundamente nessas questões.

Associa-se a tudo isso a importância do sentido de eclesialidade, na linha do convite feito em Aparecida de “[...] colocar mais generosamente as suas riquezas carismáticas, educativas e missionárias a serviço das Igrejas locais” (DAP 446b), sem contudo, monopolizar os processos pastorais. A valorização e o diálogo com a pluralidade começam no contexto *ad intra*, onde o discernimento do projeto de Deus e a conversão que leva ao compromisso de trabalhar por ele são assumidas como condição do discipulado. Em relação à evangelização juvenil, temos aí um desafio sobre o qual se debruça a Pastoral Juvenil no envolvimento das expressões carismáticas na pastoral de conjunto. Tendo em vista a ampla incidência que o movimento consegue a partir de seus elementos subjetivos (mensagem) e objetivos (especialmente, o uso dos meios de comunicação e a mobilização em massa), apresenta-se o desafio de “afinar” concepções de evangelização notadamente diferentes em torno de um mesmo projeto pastoral.

Outra questão, que também está relacionada com a dinâmica formativa, é a participação social. No cenário brasileiro atual, tem-se testemunhado religiosos/as fazendo uso dos espaços de representação pública para os quais foram eleitos para apoiar preconceitos, impor pontos de vista unilaterais carregados de fundamentalismo religioso e interesses sectários. O clima de tensão e ódio que se observou nas relações humanas e institucionais, especialmente nos últimos meses, é reforçado pelo discurso religioso de muitos/as que se apresentam como cristãos/ãs. Há um contrassenso escandaloso nessa realidade: a mensagem evangélica que deve iluminar a vivência cristã é instrumentalizada para justificar interesses. Por outro lado, ontem e hoje, as juventudes têm estado à frente de grandes mobilizações em defesa da democracia, dos direitos humanos, da superação de preconceitos e intolerâncias, tendo nos canais de comunicação, especialmente nas redes sociais, grandes alavancas para suas iniciativas. Da mesma forma, há que considerar que, atualmente, o Brasil dispõe de uma considerável articulação governamental voltada às questões juvenis¹², fruto da militância também das Igrejas e comunidades religiosas. Contudo, muitas vezes esses espaços de deliberação e participação são desconhecidos ou ignorados. No reconhecimento da autonomia do temporal, de que o plano da salvação tem a ver com a contingência histórica, questiona-se como tem acontecido a aproximação e apropriação das juventudes religiosas desses espaços.¹³ A Doutrina Social da Igreja aparece

¹² Especialmente a partir de 2003, se inicia um processo mais intenso de articulação dos espaços de representação e participação social das juventudes. Isso gerou várias iniciativas: a criação da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), o Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE), bem como conselhos estaduais e municipais, a efetivação de Políticas Públicas voltadas ao público jovem e, mais recentemente, a aprovação de Estatuto Nacional da Juventude.

¹³ Observa-se, por exemplo, um envolvimento significativo da Pastoral da Juventude e de expressões juvenis ecumênicas, como a Rede Ecumênica de Juventude – REJU, ambas tendo cadeira efetiva no CONJUVE.

aqui com um instrumento indispensável a ser colocado na mão dos/as jovens, a fim de que possam proferir novos discursos que substituam as intransigências cismáticas pelo diálogo esclarecido. Na perspectiva de uma atuação na sociedade na dimensão do serviço, tal como foi o convite da Campanha da Fraternidade 2015, se pode dizer que o olhar e a proximidade com os mais pobres oferecem critérios preciosos para uma sadia relação entre fé e política. Isso é o que se deseja, tanto do ponto de vista teológico quanto pedagógico.

Por fim, com otimismo espera-se das novas gerações um diálogo aberto com o pluralismo cultural e religioso. É preciso retomar e reafirmar a natureza ecumênica da Igreja. Um limite que se observa no interior do movimento carismático é a defesa incontestável do catolicismo em detrimento das outras religiões, tidas como não válidas para a salvação (SOFIATI, 2011, p. 63), particularmente as de matriz africana. A mesma busca de unidade que se quer empreender na evangelização juvenil precisa ecoar no relacionamento com a diversidade *ad extra*. E nesse contexto, destaca-se a importância de se estabelecer relações de cooperação e respeito mútuo e isso deve acontecer, como afirmou Libânio, não como conveniência, mas a partir de uma razão ética. (LIBÂNIO, 2011, p. 228) E podemos acrescentar - por que não?- também por um princípio de fé.

Considerações finais

As juventudes carismáticas protagonizaram nas últimas décadas um crescente processo de visibilidade no interior da Igreja Católica, inserindo-se efetivamente na missão da mesma e imprimindo características próprias ao processo. A significativa adesão de jovens a esse movimento está relacionada à sintonia da proposta apresentada com as buscas juvenis, no campo da subjetividade, e das metodologias utilizadas, no campo objetivo. Isso motivou uma revisão nas estruturas de organização e acompanhamento da evangelização juvenil, a fim de possibilitar um maior envolvimento dessas expressões na ação evangelizadora, o que nos mostra a necessidade de articular as convergências e desencontros que se apresentam. Considerando a pluralidade juvenil presente na sociedade, o perfil religioso em contínua transformação e a sensibilidade dos/as jovens para a transcendência, a Pastoral Juvenil tem o desafio de, a partir das juventudes igualmente plurais que a constituem, gerar e acompanhar processos que contribuem para o amadurecimento da fé dos/as jovens católicos/as.

Na mesma lógica de abertura ao movimento do Espírito que gera novidade, as juventudes católicas, na diversidade de seus carismas, são convidadas à ousadia de viver e testemunhar sua fé, rompendo com a segurança do exclusivismo e do fechamento em suas expressões, e assumindo os riscos sempre fecundos do diálogo e do serviço. Esse é um apelo a ser respondido não somente pelas novas gerações, mas é algo que necessita da responsabilidade e do contributo da comunidade eclesial, e

das religiões como um todo, não somente no campo das práticas, mas antecedido e fundamentado pela espiritualidade do encontro que brota do Espírito. É próprio Dele desinstalar, mover para fora dos cenáculos cotidianos e gerar compreensão na diversidade.

Referências Bibliográficas

ABRAMO, H. & BRANCO, P. P. (Org.) Retratos da Juventude Brasileira. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005.

ABRAMOVAY, M; ANDRADE, E.R & ESTEVES, L.C. Juventudes: outros olhares sobre a diversidade. Brasília/DF: MEC/Unesco, 2007.

CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documento de Aparecida. Brasília/DF: Edições CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas, 2008.

_____ Civilização do Amor. Projeto e Missão. Orientações para uma Pastoral Juvenil latino-americana. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CNBB - CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Evangelização da Juventude. Desafios e perspectivas pastorais. São Paulo: Paulinas, 2007 (Documento 85)

_____ Igreja Particular, Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades. Brasília/DF: Edições CNBB, 2009 (Subsídios Doutrinários 3)

_____ Pastoral Juvenil no Brasil. Identidade e Horizontes. Brasília/DF: Edições CNBB, 2013 (Estudos da CNBB 103)

LIBÂNIO, J. B. Para onde vai a Juventude? São Paulo: Paulus, 2011.

MANNHEIM, K. Diagnóstico de nosso tempo. ed. 3ª. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARIZ, Cecília. (2005), Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. Tempo Social, v.17, n.2: 253-273. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ts/v17n2/a11v17n2> Acesso em 27 de março de 2015.

MIRANDA, Júlia. Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa. Relig. soc. [online]. 2010, vol.30, n.1, pp. 117-142. ISSN 0100-8587.

Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rs/v30n1/a07v30n1.pdf> Acesso em 27 de março de 2015.

MINISTÉRIO JOVEM – RCC Brasil. Sentinelas da manhã: juventude católica em missão. Site Oficial. Disponível em <http://www.jesusnolitoral.com.br/> Acesso em 29 de março de 2015.

NERI, M. C. (coord). Novo Mapa das Religiões. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. Disponível em http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf Acesso 23 de março de 2015.

NOVAES, R. Juventude e Sociedade: jogos de espelhos. Sentimentos e percepções e demandas por direitos e políticas públicas. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a38-rnovaes.pdf> Acessado em 09 nov. 2014.

OLIVEIRA, P. & DE MORI, G. Mobilidade Religiosa. Linguagens, juventude, política. São Paulo: Paulinas, 2012.

ORO, A. P. Avanço Pentecostal e Reação Católica. Petrópolis: Vozes, 1996.

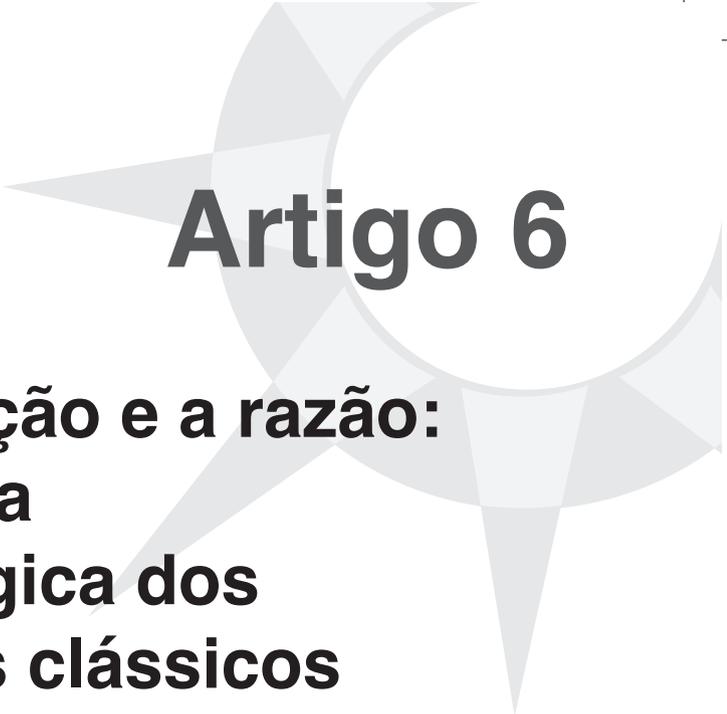
ROLIM, F. C. Pentecostalismo. Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995.

SECRETARIA NACIONAL DE JUVENTUDE. Agenda Juventude Brasil. Pesquisa Nacional sobre o Perfil e Opinião dos Jovens Brasileiros 2013. Disponível em http://m.biblioteca.juventude.gov.br/xmlui/bitstream/handle/11322/188/pesquisa_juventude.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 10 out. 2014.

SOFIATI, F. M. Religião e Juventude. Os novos carismáticos. Aparecida: Ideias & Letras; São Paulo: Fapesp, 2011.

TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (orgs.) As Religiões no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2011.

Contato da autora:
rcoletfc@gmail.com



Artigo 6

Entre a emoção e a razão: A experiência pneumatológica dos pentecostais clássicos

Esdras Costa Benthó*

Resumo

O objetivo desse breve estudo é proporcionar uma visão sintética da experiência pentecostal do Espírito Santo. A apresentação é de cunho sistemático-pastoral, enfatizando nossa experiência e observação do testemunho da ação do Espírito, bem como da sistematização dessas experiências pelas Igrejas Assembléias de Deus brasileiras. Pelo fato de o crente pentecostal valorizar sua experiência como uma continuidade da ação do Espírito no passado, será tratado em perspectiva a concepção de experiência, a leitura que o pentecostal faz da experiência pneumatológica na Bíblia, e às quatro ênfases da experiência pentecostal na comunidade: pessoal, pneumatológica, litúrgica e comunitária e, por fim, um breve comentário sobre pentecostalidade e saber racional.

Palavras-chave: Espírito Santo, Experiência, Pentecostalismo

Abstract

The purpose of this brief study is to provide a synthetic view of the Pentecostal experience of the Holy Spirit. The presentation has a systematic-pastoral approach, emphasizing our experience and observation of the testimony of the Spirit's action, as well as the systematization of those experiences by the Brazilian Assemblies of God churches. Since the Pentecostal believer considers his experience a continuation of

* Esdras Costa Benthó é pastor das Assembleias de Deus, pedagogo e mestre em Teologia Sistemática e Pastoral pela PUC, RJ.

the Spirit's action in the past, we will treat in perspective the conception of experience, the interpretation the Pentecostal makes of the pneumatological experience in the Bible, and of the four emphasis of the Pentecostal experience in the community: personal, pneumatological, liturgical and communitarian; and, finally, a brief comment about pentecostality and rational erudition.

Keywords: Holy Spirit. Experience. Pentecostalism.

Introdução

O pentecostalismo clássico no Brasil, especificamente as Assembléias de Deus, caracteriza-se como um movimento evangélico que enfatiza a experiência pessoal do Espírito, a comunicação oral da experiência pneumatológica, a espontaneidade na adoração, a ênfase nos carismas espirituais, a responsabilidade individual na evangelização, a interpretação literal das Escrituras e o repúdio a tudo o que é mundano. A forte ênfase à experiência do batismo no Espírito Santo e a busca incessante dos carismas espirituais, seja por meio da oração, seja pela consagração pessoal e comunitária, justificam a demora da denominação nos estudos acadêmicos de teologia, muito embora a teologia pastoral nunca tenha se ausentado do movimento.

Um dos primeiros discursos oficiais da denominação nos Estados Unidos, em abril de 1914, enfatizava a rejeição a todo liberalismo e racionalismo teológico, e o acolhimento “de todas as verdades bíblicas genuínas sustentadas por todas as igrejas verdadeiramente evangélicas” (HORTON, 1996, p.21). Não muito tempo depois, devido a controvérsias teológicas dentro do próprio movimento pentecostal, a Assembleia de Deus estadunidense, esboçou os primeiros artigos de fé, na chamada *Declaração das Verdades Fundamentais*. Como o próprio nome afirma não se tratava de uma dogmática, mas apenas de uma orientação concernente as doutrinas fundamentais, acentuando principalmente aquelas que estavam sob ataque, como por exemplo, a Trindade. Apesar de todos os esforços editoriais a ênfase sempre esteve na experiência do Espírito como sinal distintivo da denominação.

Neste artigo, verificar-se-á resumidamente o conceito de experiência do povo de Deus nas Escrituras e o emprego que desses relatos são feitos pelos pentecostais clássicos, procurando deste modo uma dialética entre emoção e fé, experiência e teologia numa perspectiva pastoral e comunitária.

1. A hermenêutica da experiência

Segundo Hans-Georg Gadamer, o conceito de *experiência* é pouco desenvolvido e compreendido pelos teóricos. Acusa que mesmo W. Dilthey em seu debate contra os empiristas ingleses não compreendeu a historicidade interna que a experiência

traz, e faz crítica ácida à ciência moderna pelo fato de limitá-la à sua reprodutibilidade ou à filosofia por enquadrá-la em sistemas reducionistas. Reconhece, com Husserl, que “a experiência do mundo da vida, antecede à sua idealização pelas ciências”, mas considera que não pode concordar com o modelo husserliano e baconiano. Para Gadamer, a experiência tem duplo sentido: às que se integram nas expectativas e as confirmam, e às que se “faz”, cabendo a esta última a verdadeira experiência, que é sempre negativa, isto é, dialética, e, portanto, possibilita um “saber abrangente”. A experiência que o sujeito faz transforma todo o seu saber. Ela pode ser confirmada, mas não pode ser repetida na mesma dimensão da anterior. A experiência é uma forma de conhecimento a respeito da coisa experienciada, pois quando se é feita isto quer dizer que o experienciador a possui. Decorre que a experiência deixa de ser inesperada para ser prevista até que um novo dado ocorra. A verdade da experiência, por conseguinte, contém referências que levam o indivíduo sempre a novas experiências, de tal modo que a pessoa se torna o que é por meio das experiências e também aberto a novas experiências até se tornar radicalmente um não dogmático. A experiência, afirma Gadamer, é parte da “essência histórica do homem”, e por isso se refere à finitude humana e ensina o que é real (GADAMER, 1999, 512-31). Deste modo é importante ressaltar juntamente com Mario de França Miranda que o mais importante que uma geração cristã transmite a outra não é primeiramente doutrina, mas a fé viva em Jesus Cristo como salvador (MIRANDA, 2001, p.19). Trata-se assim de uma experiência de sentido, de plenitude, de salvação que, no entanto, não pode prescindir da linguagem do contexto que determina o que o fiel entende por sentido, plenitude e salvação. A doutrina, o dogma ou o credo sempre serão inculturados e algemados pelo contexto epocal, pela cultura e a linguagem de seu tempo, cabendo ao teólogo a inalienável responsabilidade de repensar tais saberes em conformidade com os desafios impostos pela cultura e linguagem de seu tempo. Portanto, a fé que se diz e quer ser cristã é mais experiencial do que discursiva, tanto mística como teológica. Como afirma a teóloga Maria Clara Bingemer, a fé cristã é uma fé de testemunhas:

A fé cristã desde seus inícios é, portanto, uma fé de testemunhas e não tanto de textos. A metalinguagem que é a teologia, aderida à linguagem da fé, também torna mais verdadeira e verificável a afirmação de que há que fazer uma teologia não de textos, mas de testemunhas. Apelando aos testemunhos de homens e mulheres que foram alcançados por Deus em meio à história, torna-se mais evidente a diferença entre fé e religião, fé e instituição. Fica ainda mais claro o que constitui a identidade mais profunda dos homens e mulheres de fé que somos chamados a ser, ajudando outros a sê-lo nesta confusa e difusa contemporaneidade em que vivemos (BINGEMER, 2013, p. 184).

A experiência cristã de Deus determina o modo como o sujeito situa-se no mundo, como lê e interpreta esse mundo. A ação de Deus em eventos e pessoas é retirada do silêncio da civilização e do mundo técnico-científico e trazida para o núcleo e âmbito da vida. O “Mistério supremo e inefável que envolve nossa existência” (*Nostra Aetate*, n.2) é vivenciado em toda plenitude humana, modificando-a profundamente.

Neste aspecto, se a fé cristã é mais uma fé de testemunhos do que de textos, então é necessário e plausível repensar as Escrituras a partir das experiências e confissões de fé do povo de Deus do Antigo e Novo Testamento e retomar a origem do discurso teológico a partir das variadas expressões e confissões de fé do povo de Israel e da Igreja primitiva. Assim, o ponto de partida para o teólogo pentecostal é a mensagem cristã, conforme se apresenta nos variegados gêneros literários da Escritura, incluindo nessa hermenêutica o referencial histórico e a historicidade, ambas vinculadas à origem da mensagem cristã. Deste modo, os escritos do Antigo e Novo Testamentos são instituintes não apenas por designarem a origem histórica da fé cristã como também por sua instância última definitiva. Retornando assim à origem das expressões de fé, paradoxalmente ao que pensa e crê a maioria dos pentecostais, deve-se abandonar um conceito monolítico de Escritura e de Revelação, que transfere todos esses discursos para o plano proposicional e doutrinário, e abrir-se para um conceito plural, polissêmico e analógico de Escritura e Revelação, que se obtém a partir dos discursos profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico, como expressões e confissões autênticas da fé do povo de Deus.

2. Síntese sobre experiência em Moltmann

Jürgen Moltmann concorda com a tese geral de Gadamer, mas acentua que o motivo por detrás da falta de clareza do conceito não se acha na ausência de esforço para compreendê-lo, mas no simples fato de que “a partir das experiências elementares nós chegamos aos conceitos, mas que a partir dos conceitos não chegamos a estas experiências” (MOLTMANN, 1999, p.30). Distingue a experiência secundária da primária. Esta é a fonte das ideias e dos conceitos que se tenta apreender, enquanto aquela é socialmente transmitida. Para que a experiência seja significativa é necessário um movimento dialético entre ideia, conceito e apreensão, cuja síntese é a expressão. Experiências não entendidas e por isso não expressas são como se não tivessem sido feitas e corroem o inconsciente. Para Moltmann a expressão é mais importante do que o conceito, uma vez que é “na expressão que a vida se organiza, se desenvolve e se intensifica”. Na expressão, “se encontra a realização criadora da vida”. Trata-se, assim, de uma experiência existencial em vez de empírica ou científica que necessita ser interpretada. Assim, a experiência de vida e morte que busca respostas teológicas da fé designa-se como “existência teológica”, uma teologia na própria pessoa (MOLTMANN, 2004a, p.12,17). Deste modo, o autor considera que Deus é

“experimentado indiretamente na descoberta da nossa mais absoluta dependência existencial” (MOLTMANN, 2004b, p.18). A teologia que não contém enunciado sobre a consciência imediata do fiel pertence naturalmente ao campo da especulação, porque não pode ser verificada mediante a experiência pessoal. A experiência de Deus se define, portanto, não apenas como a experiência do homem para com Deus, mas também a experiência de Deus conosco. Essa experiência é religiosa em sua essência. É uma resposta ao Transcendente, ao que é percebido pelo experienciador como último, na qual a totalidade da pessoa está envolvida e dotada de peculiar intensidade que a leva a práxis. Assim, na experiência religiosa, o próprio Deus toma a iniciativa de ir ao encontro do homem. É uma propriedade mais teológica (salvífica e cristológica) do que fenomenológica. A experiência de Deus se dá através das ocorrências históricas do Espírito.

3. As experiências pneumatológicas do Povo de Deus no AT

Nas Escrituras judaicas, as experiências de Yahweh estão ligadas a pessoas e acontecimentos históricos. Neste sentido, o Espírito torna real e presente a presença de Deus na assembleia santa, quer se nomeie *‘ēdāh yiśra’el* (Êx 12.3,6,47; 16.1,2,9), quer se descreva como *qāhāl Yahweh* (Nm 16.3; 20.4; 27.17). Nas escrituras veterotestamentárias a congregação do Senhor é a totalidade dos eleitos reunidos na presença de Yahweh para prestar-lhe culto, adoração e reverência. Deus, portanto, não está fora do mundo e muito menos se confunde com ele, mas é Redentor do mundo e da história pela mediação do *Ruah Yahweh*. Por essa razão, o Espírito é identificado no AT como o Espírito de Yahweh ou Elohim. Pelo fato de o termo *ruah* ligar-se em diversas perícopes à força vital, dinâmica e criativa de Deus, o Espírito é designado como “Espírito da vida” (Gn 1.2; Sl 104.29), embora ocorra o uso profano e antropológico de *ruah*.

As primeiras experiências do Espírito estão relacionadas à unidade do povo de Yahweh e a experiência e confissão de que Deus livrou o povo do Egito e o conduziu à terra da promessa (Dt 26). A confissão de fé da ação salvífica do Senhor está presente nas mais remotas e singulares tradições judaicas da Escritura. De igual modo a presença do *Ruah* está presente nos líderes, sejam quais forem os apelativos que os descrevem: *nāśī’* (príncipe), *nāgīd* (líder militar), *śar* (chefe), *śōt’rīm* (oficiais), *rōśh* (cabeça), *zāqēn* (ancião), *nādhibh* (nobre). Tais títulos descrevem a magistratura e autoridade civil exercidas pelos líderes hebreus antes do estabelecimento da monarquia em Israel pela ação do *Ruah* sobre eles. Por meio deles, compreendermos que a governança de Yahweh não anulava a liderança civil, mas a instituiu, como uma extensão visível e humana da liderança divina. Nalguns casos, o Eterno apenas reconheceu a liderança existente, dando-lhes autoridade para julgar e agir em seu nome (Êx 3.16). A governança do Senhor sobre Israel também não era menos influente

pelo fato de líderes carismáticos dirigirem os negócios da nação emergente (Nm 11.16-17).

Por líderes carismáticos entende-se, segundo a concepção weberiana, indivíduos separados dos homens ordinários e dotados de qualidades e poderes sobrenaturais por Deus para o desenvolvimento de atividades excepcionais de liderança. Era uma experiência profundamente pneumatológica que os diferenciava dos homens e das atividades comuns. O Eterno os instituiu como sua voz, vontade e representante entre o povo. Resistir a esses líderes, divinamente consagrados, era opor-se a Deus (Êx 3.11 – 4.1-17; 19.7-8; 24; Nm 12; 1Sm 8.7).

Por meio desses oficiais, Yahweh reinava sobre o povo sem a figura de um rei e da instituição monárquica: ^h*lôhîm* era o Rei de Israel (1Sm 8.7; Sl 10.16). Todavia, os dignitários carismáticos exerciam autoridade local, na maioria das vezes, situado no contexto de sua própria tribo ou clã e, noutras, na liderança e organização militar de todas as tribos em momentos de crises, que impunham uma premente necessidade de se unir o orbe tribal em um mesmo bloco militar. No período dos juízes, o Espírito age de modo inesperado e de repente como a *Ruah*, vento misterioso e guerreiro, habilitando a Sansão (Jz 13,25), Otniel (Jz 3,10) e os demais libertadores, levando-os a agirem de modo prodigioso. O Espírito se apodera de indivíduos e capacita-os para resistir aos inimigos. Trata-se de uma experiência de libertação promovida e incentivada pela habilitação que o Espírito concede aos *sophetim*. Além de o Espírito estar relacionado à tradição das guerras de Yahweh, situa-se no contexto da experiência monárquica (1Sm 10,10), profética (Ez 11,5), exílica (Ez 36,24-28). Desta forma, a pneumatologia veterotestamentária prepara e fundamenta aquela experiência do Espírito que se revelará na vida de Jesus, dos apóstolos e da Igreja.

4. As experiências pneumatológicas do povo de Deus no NT

Embora esteja assente que a ação do *Ruah* Yahweh perpassa toda a Escritura neotestamentária, por razões metodológicas e teológicas, tomaremos como fundamento o relato lucano a respeito da experiência do Espírito. Além da cristologia apresentada por Lucas, o evangelista narra com proeminência a experiência pneumatológica do povo de Deus mais do que Mateus e Marcos adicionados.

Todas as principais personagens do Evangelho, como João Batista (1,15), Maria (1.35), Isabel (1.41), Zacarias (1.67), Simeão (2.25,26), e o próprio Jesus (4.1), tiveram uma profunda e singular experiência com o Espírito Santo. Essa ênfase sobre a *vida no Espírito Santo* é uma peculiaridade apenas do Evangelho de Lucas. O evangelista relata a experiência do Espírito no centro da vida e obra humana, sem prescindir do contexto da ação e novidade salvífica inaugurada por Jesus Cristo. O Espírito é mais do que um *vento misterioso* ou um *som veemente* é a *Ruah* que anima, dinamiza e vivifica a comunidade de fé. Ele é mais citado no Evangelho de Lucas do que em Mateus e Marcos, mesmo que as ocorrências nos dois sejam somadas. No início do

Evangelho, Lucas refere-se ao Espírito Santo como o “poder do Altíssimo” (1.35) e no final Ele é o “poder do alto” prometido (24.49), e no livro de Atos o Espírito Santo é “Deus presente e atuante em seu povo” (At 5.3-4). Essas expressões, que representam uma experiência do Espírito na comunidade cristã primitiva, são empregadas na experiência pentecostal como uma realidade da qual são partícipes, tanto por tradição como por pertença. Pela soma das referências e inferências acerca do Espírito em Lucas-Atos pode-se afirmar que Lucas destacou-se como biógrafo do Espírito nas páginas do Novo Testamento. Do início (1.35) até o final do Evangelho (24.49), o Espírito Santo é citado particularmente em relação a vida e obra do Senhor Jesus. O Cristo foi concebido pelo Espírito (1.35), batizado pelo Espírito (3.22), provado pelo Espírito (4.1), exerceu seu ministério pelo Espírito (4.14,18), exultava pelo Espírito (10.21), e esperava que seus discípulos completassem sua obra no poder do Espírito (24.49). Em todos esses relatos, mesmo naqueles que estão presentes nos Sinóticos, a narrativa lucana destaca a presença e plena participação do Espírito na vida e obra de Jesus Cristo. Jesus se destaca na descrição de Lucas como paradigma para toda e qualquer experiência do Espírito Santo.

5. A experiência pentecostal do Espírito

Para o pentecostal clássico, a experiência do Espírito está arraigada na experiência pneumatológica do Povo de Deus do Antigo e Novo Testamentos. O Pentecoste (At 2) não é interpretado como uma doutrina, uma religião ou um mero movimento, mas uma experiência transformadora. O pentecostal olha para os corredores da história em busca de referências que justifiquem sua experiência e identidade. Não resta dúvida de que isso é uma resposta a um dado histórico. Isto se deve, primariamente, ao fato de que no princípio do pentecostalismo no Brasil, os pentecostais foram tidos como movimento moderno, recente e espúrio. Para responder à acusação recorreu-se a experiência do povo de Deus na Bíblia, na qual a experiência presente era continuação da ação do Espírito no passado.

Portanto, por meio da leitura fundamentalista da Bíblia, herdada naturalmente de suas raízes com tais movimentos, os pentecostais clássicos justificam sua experiência interpretando a experiência pneumatológica do povo de Deus à luz de sua teologia existencial e pessoal. Por meio da leitura da vida de personagens da história eclesial identifica sua experiência recente como a continuidade da ação do Espírito no passado. O pentecostal admira, reconhece, inspira-se e identifica-se com personagens bíblicos e modernos que experimentaram a presença do Espírito. Daí a razão pela qual as pregações pentecostais valorizam tanto as ações prodigiosas de personagens como Elias e Eliseu, no Antigo Testamento, e Pedro e Paulo em o Novo Testamento. Assim, para o pentecostal, o Espírito que agiu no passado é o mesmo que age no presente: na conversão, na santificação, nas curas, na manifestação dos

carismas espirituais e principalmente no batismo no Espírito Santo. Segundo a crença do pentecostal, ele é um dos canais ou instrumentos para as realizações da obra do Espírito no mundo, assim como foram muitos personagens nas Escrituras. Contudo, cabe ressaltar que a expressão “instrumento”, situa-se inadequada e até mesmo retrógrada dentro do contexto de autonomia do ser na modernidade quando considerada filosoficamente. O termo não é bíblico e muito menos teológico.

6. A Experiência do Espírito na Modernidade

Por razões pedagógicas e de síntese, a experiência pentecostal do Espírito será descrita em quatro ênfases: pessoal, pneumatológica, litúrgica e comunitária.

6.1. A experiência do Espírito: ênfase pessoal

A primeira experiência do Espírito para o cristão pentecostal é a experiência salvífica, que inclui a conversão, a regeneração, a justificação e a santificação. Compreendidas como obras simultâneas operadas por Deus por meio do Espírito Santo, cuja participação na economia salvífica é acentuada ao lado de Cristo. A teologia pentecostal define, por exemplo, a regeneração (gr. *palingenesia*, Tt 3,5) como uma obra efetuada por Deus através do Espírito Santo, pelo qual o homem recebe a vida pessoal de Deus, transformando sua mente, seu coração e sua vontade, de tal maneira que sua inclinação para consigo é mudada, pondo Cristo no centro de sua vida. A ministração salvífica do Espírito para o pentecostal transforma a natureza pecaminosa do indivíduo em uma nova vida, uma nova criatura. Na vida prática isto levará ao abandono do pecado, dos vícios, da prostituição. A primeira e mais importante experiência individual do Espírito ocorre no plano salvífico. Essa experiência é confessada através dos testemunhos pessoais na evangelização, na pregação e no culto.

6.2. A experiência do Espírito: ênfase pneumatológica

A segunda mais importante experiência pneumatológica para o pentecostal é o batismo *no* Espírito Santo com evidência inicial de falar noutras línguas. Como não se trata de uma justificativa exegética e teológica, mas da análise da experiência da recepção do Espírito entre os pentecostais clássicos, não cuidaremos da perspectiva bíblica usada pelo pentecostal para justificar tal experiência.

O cristão pentecostal tem um sentimento de pertença à tradição apostólica de Atos 2 por meio da experiência do batismo no Espírito Santo. De acordo com a doutrina pentecostal, trata-se de uma experiência separada, lógica e teologicamente, da conversão, do batismo no corpo de Cristo (1Co 12.13) e do batismo em águas (Mt 28.19). Trata-se de uma experiência pneumatológica em que o crente é totalmente imerso no Espírito, daí *baptzō*, imergir. Os relatos da experiência de batismo no

Espírito Santo são variados, pessoais e não repetitivos, disto resulta a subjetividade da experiência. Não há como transferir, reproduzir ou transmitir a mesma experiência a outros. Cada um deve ter sua própria experiência de batismo no Espírito Santo. Nos relatos de recebimento de batismo no Espírito são narradas visões espirituais por alguns, forte comoção por outros, no entanto, a maioria concorda em uma vocação específica para a evangelização e obra missionária, para a santidade pessoal, para a pregação da Palavra, para a vida comunitária, exercício de um dos carismas espirituais, e gozo salvífico. A recepção da experiência batismal no Espírito também é acompanhada por uma forte oralidade e êxtase. A experiência do batismo não destrói a consciência ou a deixa “infrutífera”. Apesar de ser um estado de êxtase, o batizado está cômico de sua experiência a ponto de poder relatá-la racionalmente. No pentecostalismo clássico, funções eclesísticas como educação cristã, diaconia, cargos de liderança e pastoreado só podem ser exercidos se a pessoa for batizada no Espírito Santo. Isto, obviamente, acentua a importância que o movimento dá ação do Espírito capacitando o crente ao exercício da obra de Deus, muito embora haja nos dias hodiernos grupos de cristãos pentecostais que se interrogam a respeito da validade de tal costume.

6.3. A experiência do Espírito: ênfase litúrgica e comunitária

A terceira e quarta experiências mais enfatizadas pelo pentecostal é a celebração comunitária da salvação em Cristo. Com ênfase comunitária e conversionista são destacados os testemunhos pessoais de curas, de milagres, de bênçãos materiais, de casamento e eventos prodigiosos, seguidos de cânticos congregacionais e adoração intimista. Os testemunhos são de três fontes singulares: da Bíblia, do indivíduo ou de um outro. Esta última nem sempre é possível atestar sua veracidade, mas todos a tomam como fato. O testemunho constitui-se um ato de comunicação e esta é um fato óbvio e incontroverso da existência humana, sua realização, contudo, é um modo de ultrapassar e superar a solidão individual na qual o que é vivido (ou experienciado) por alguém não pode ser transferido como tal para o outro sujeito da comunicação. Aquele que fala não pode tornar sua experiência particular diretamente a do outro, que a ouve, mas é possível significá-la. Algo se transfere de um para o outro, mas não é a experiência vivida, mas sua significação. Segundo Paul Ricoeur, a experiência vivida, como vivida “permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública”. A comunicação enquanto discurso-evento-significação, portanto, é o meio de transpor a radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida (RICOEUR, 2009, p.30).

Em cada testemunho a ação, o poder e a experiência do Espírito são anunciados como elementos contemporâneos e proféticos: o que o Espírito fez a um pode fazer ainda que de modo diferente a todos. Os símbolos (óleo, fogo, pompa, selo) e o

poder do Espírito são enfatizados tanto quanto a pessoa do Espírito. É o Espírito que fala e dirige o culto, o crente, a liturgia, tudo mediado pelo seu instrumento: alguém (ele ou ela) batizado no Espírito Santo.

7. Pentecostalidade e saber racional

Embora haja no Brasil certa produção teológica pentecostal (nacional e estrangeira), o pentecostal ainda hoje enfatiza mais a experiência do Espírito do que a teologia. A teologia pentecostal, exceto pela atualidade do batismo e dons do Espírito, não se distingue muito dos discursos teológicos das denominações protestantes históricas, tanto que a leitura teológica pentecostal inclui diversas obras dogmáticas de outras confissões fundamentalistas que não enfatizam a atualidade dos carismas do Espírito.

Todavia, para os pentecostais, a experiência do Espírito e a teologia, a emoção e a razão, a crença interiorizada e o saber racional há muito são vertentes difíceis de conciliar. Mesmo com algumas faculdades de Teologia já reconhecidas pelo MEC ainda muitos pastores resistem a educação teológica formal, entendendo-a como “fábricas de pastores”. Isto, na verdade, é uma grande incoerência pois ninguém se “torna pastor” nas igrejas pentecostais clássicas pela formação teológica, mas sim pelo “chamado ministerial” da qual a maior identificação é o batismo no Espírito Santo, os carismas e o reconhecimento da comunidade de fé do chamamento da pessoa para o “ministério da palavra”. Consideram, portanto, que pelo fato de homens comuns e sem instrução formal terem iniciado com sucesso o movimento, dependendo unicamente dos testemunhos e dos relatos de milagres, não há necessidade de se estudar formalmente as Escrituras em uma instituição de ensino, bastando apenas as instruções dos líderes carismáticos que passariam tais experiências como tradição e formação.

Todavia, isso demonstra certo desconhecimento a respeito dos pensadores pentecostais clássicos. Donald Gee, por exemplo, um dos principais expositores do pentecostalismo, afirmara:

É preciso que as igrejas pentecostais [...] acrescentem ao nosso ardente testemunho de experiência [...] esforço intelectual mais determinado a fim de expor com precisão a nossa fé. Não devemos nos deleitar com emoções profundas à custa de reflexões superficiais” (GEE, 2006, p.68-69).

O apelo de Gee, que ainda ecoa em ouvidos surdos, busca uma valorização da experiência sem perder a essência da reflexão teológica. O ardente testemunho de experiência deve ser compreendido e interpretado com bases racionais e escriturísticas a fim de que a experiência seja tanto interpretada quanto justificada.

Embora as experiências do Espírito fossem valorizadas pelos teólogos pentecostais, é evidente que eles jamais deixaram de buscar um equilíbrio entre a experiência do Espírito e o saber racional das Escrituras para discernir as experiências consideradas autênticas pelo movimento ainda embrionário. Gunnar Vingren, importante fundador das Assembleias de Deus, quando esteve em Criciúma, em 1920, visitou alguns cristãos pentecostais emigrantes da Lituânia. Ao participar das reuniões de oração daquela comunidade observou que eles retiravam os sapatos e deitavam em círculos e depois, durante meia hora, apenas dançavam e pulavam, repetindo o gesto várias vezes. Inconformado com a falta de sentido e objetivo daqueles gestos, os exortou *“a que deixassem esta coisa de dançar, pois isto não está escrito no Novo Testamento e é só uma bobagem que devem abandonar”*. Na reunião seguinte o episódio se repetiu e, mais uma vez, os repreendeu afirmando *“que não é por meio de profecia, interpretação e línguas que devemos ser dirigidos. Isto nos é dado para nossa edificação, mas a direção verdadeira e a instrução necessária vêm da Bíblia, que é a Palavra de Deus clara e patente”*. O resultado dessa exortação foi a expulsão de Vingren no dia seguinte (VINGREN, 1982, p. 22).

A semelhança de Gee, Vingren reaje contra uma experiência sem sentido ou a qual não se possa identificar parâmetros neotestamentários que fundamentem tal experiência. Fica patente que os fundadores do pentecostalismo clássico ansiavam pelo equilíbrio entre experiência e saber racional, este que procede da interpretação fundamentalista das Escrituras.

Conclusão

Embora muitos façam uma leitura das realidades aqui tratadas em seu aspecto sociológico, antropológico e psicológico, para o pentecostal a sua experiência é transformadora, bíblica e teológica. O mesmo Espírito que agiu em homens e mulheres no Antigo e Novo Testamentos, age com o mesmo vigor e a mesma urgência nos tempos hodiernos. Os frutos dessas experiências pneumatológicas se faz sentir no frescor com que o crente pentecostal vive a sua fé, no empenho à vida comunitária e ao amor àqueles que ainda não ouviram o Evangelho de Cristo Jesus. Essas experiências são, em seu bojo, missionárias, uma vez que a *dýnamis* do Espírito é impulso vivo e criativo para o anúncio da salvação em Cristo. Todavia, para o próprio pentecostalismo, as experiências pentecostais constituem-se em grande e constante desafio, uma vez que os pentecostais clássicos não admitem todo tipo de experiência dita *“do ou no Espírito”* como genuína, muito embora no próprio movimento encontrem-se grande variedade delas.

Referências Bibliográficas

BINGEMER, M. C. O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempo de descrença. Rio de Janeiro: Roco, 2013.

GADAMER, H-G. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GEE, D. Como Receber o Batismo no Espírito Santo. 6 ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

HORTON, S. M. (ed.). Teologia Sistemática: uma perspectiva Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

MIRANDA, M. de F. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MOLTMANN, J. O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

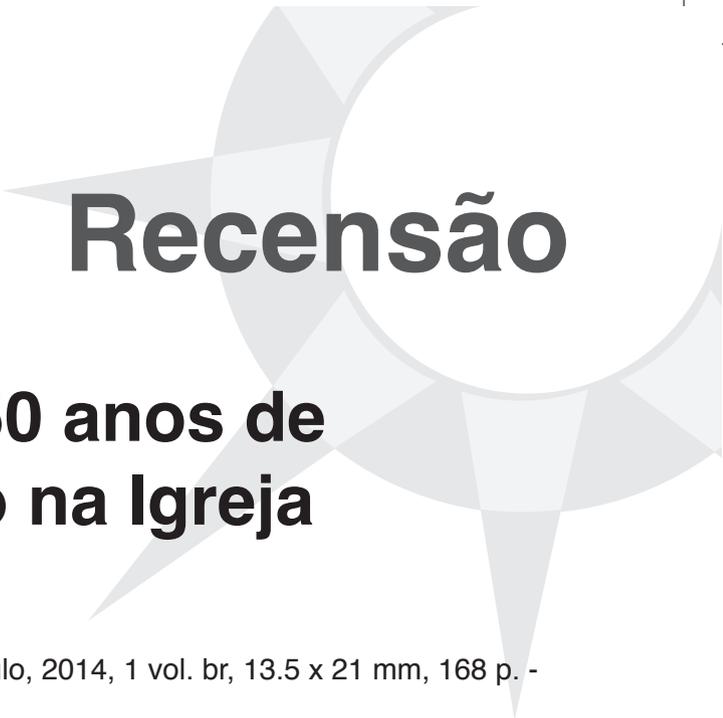
___ Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004a.

___ Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia. 2.ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2004b.

RICCEUR, P. Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2009.

Contato do autor

esdrascb@hotmail.com



Recensão

Vaticano II. 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica

Elias Woff. Ed. Paulus, São Paulo, 2014, 1 vol. br, 13.5 x 21 mm, 168 p. - ISBN: 9788534940030

Eliseu Wisniewski*

Muitas são as iniciativas de revisitar o Concílio Vaticano II, no contexto da celebração de seu cinquentenário, buscando compreender o que ele significou e significa ainda hoje para o ser e para o agir da Igreja Católica. Neste sentido, o professor Elias Wolff, atualmente coordenador da Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC e membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, dedicando-se à pesquisa do diálogo ecumênico e inter-religioso, pretende verificar em que medida o Vaticano II e o ecumenismo se implicam mutuamente na orientação para a Igreja dos nossos tempos, tanto no âmbito universal quanto no âmbito local. Busca, em três capítulos, refletir sobre o ensino ecumênico do Vaticano II, verificando a sua incidência na consciência e na ação eclesial dos católicos, bem como do movimento ecumênico, revendo as razões do ingresso da Igreja católica no movimento ecumênico, as implicações do ecumenismo na vida da Igreja, suas iniciativas mais significativas, os desafios atuais e as perspectivas para o futuro do ecumenismo.

A presente obra faz parte da Coleção Marco Conciliar sendo a apresentação feita pelos coordenadores desta coleção: é feita pelos coordenadores da coleção: João Décio Passos e Wagner Lopes Sanches.

Na introdução, o autor coloca como ponto de partida a seguinte pergunta: após cinquenta anos do Vaticano II e, concomitantemente, cinquenta anos de caminhada ecumênica para a Igreja católica, o que nela mudou? Encontraremos a resposta sob duas perspectivas: *ad intra* e *ad extra*. Na perspectiva *ad intra*, somente onde o

* Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR – Brasil.
e-mail: eliseu.vicentino@bol.com.br

Vaticano II foi de fato assumido é que o ecumenismo ganhou espaço na Igreja. Nesses ambientes, o ecumenismo pode influenciar positivamente no *modus essendi* e no *modus operandi* das comunidades católicas. Na perspectiva *ad extra*, o novo modo de a Igreja ser em si mesma é o que possibilita novas relações com o mundo exterior, com a sociedade, com as religiões e com as demais Igrejas. Foi com este espírito que, nas primeiras décadas após a realização do Concílio Vaticano II, os cristãos católicos passaram a se integrar nas fileiras ecumênicas com a consciência de, por um lado, ter entrado tarde nos caminhos ecumênicos e, de outro, cientes de que há muito caminho a ser feito para alcançar a meta da unidade, sem no entanto esquecer aqueles que se frustraram em relação ao Vaticano II pelo fato de não ter abolido a excomunhão de Lutero, ou por ser muito tímido na eclesiologia das Igrejas oriundas da Reforma, ou demasiadamente reticente na prática da hospitalidade eucarística, entre outros; e para as resistências ao ecumenismo no período pós Vaticano II com manifestações de preconceito e discriminação por motivos religiosos, de fundamentalismo e exclusivismo confessional no campo da doutrina, da espiritualidade e da pastoral.

No capítulo primeiro intitulado “O movimento ecumênico”, o autor traz a gênese do movimento ecumênico. Este com mais de um século de existência, nasceu da inquietação profética de pessoas que se questionavam com a situação de divisão entre os cristãos, entendendo que essa realidade contradiz a essência do ensinamento do Evangelho: o amor que gera comunhão. Não se pode ser cristão autêntico conformando-se com a divisão dos cristãos – destacam-se como pioneiros neste modo de pensar autores calvinistas, batistas, anglicanos, luteranos, metodistas e católicos, os quais trabalharam intensamente criando instrumentos de diálogo e comunhão que visam aproximar as diferenças, reconciliar as divergências, fortalecer as aspirações por comunhão. As Igrejas inicialmente olharam à distância o cenário ecumênico que se formava um pouco à margem e um pouco à soleira de seus templos, sentindo mais tarde a necessidade de apresentar sua compreensão de ecumenismo. Também teólogos e teólogas das diferentes Igrejas sintonizaram-se com a causa ecumênica e deram a sua contribuição por uma hermenêutica da doutrina cristã que favorecia o diálogo entre as Igrejas. Na Igreja católica, por décadas o movimento ecumênico teve sua natureza, suas motivações e seus objetivos duramente contestados pelo magistério católico, recusando reiteradas vezes, os convites para participar de momentos que marcaram progressos na estruturação do movimento ecumênico, inclusive, proibindo os fiéis católicos de participar do movimento ecumênico. A primeira vez que a Igreja romana enviou representantes a um evento do Conselho Mundial de Igrejas foi no ano de 1961 e no ano de 1968 enviou uma delegação oficial para uma assembléia do Conselho. Às vésperas do Concílio Vaticano II, a posição de Roma começa a mudar, pois sentia necessidade de uma revisão profunda em seu ser e seu agir, rompendo o casulo do solipsismo no qual se fechara há séculos. No que se refere a relação com as demais Igrejas, as condições de mudanças foram preparadas muito antes: no âmbito

da reflexão teológica; na espiritualidade; pela criação de organismos ecumênicos; na ação social, permitindo traçar os caminhos ecumênicos para a Igreja católica, repercutindo na ação do magistério como o primeiro pronunciamento positivo de Pio XII em *Ecclesia catholica* (1949) a Conferência católica para assuntos ecumênicos (1952). Em 1958, o papa João XXIII, sustentado em sua experiência de diálogo, convocou um Concílio que teria a promoção da unidade dos cristãos como um dos objetivos principais, criando em 1960 o Secretariado para a Unidade dos cristãos, convidou observadores ortodoxos, anglicanos e protestantes para participar do Concílio, e, em 1961 aprovou a presença de católicos romanos na assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Nova Délhi, e retirou expressões antisemitas da liturgia da Sexta-Feira Santa. O Papa Paulo VI, deu continuidade ao objetivo ecumênico do Concílio, estabelecendo contato com líderes das Igrejas e organismo ecumênicos, e colocou o diálogo como centro da autoconsciência da Igreja e de sua missão evangelizadora em sua primeira encíclica, *Ecclesia Suam* (1964). Na mesma linha segue João Paulo II, tendo como novidades no seu pontificado a encíclica *Ut Unum Sint* e o impulso ao diálogo inter-religioso com o encontro de líderes das religiões em Assis e Roma. O pontificado de Bento XVI não apresentou novidades em relação à promoção do diálogo ecumênico e inter-religioso. O atual pontificado, o Papa Francisco, demonstra querer fortalecer as iniciativas por uma “cultura do encontro”, construindo um cenário eclesial favorável para o ecumenismo e o diálogo das religiões. O autor conclui este primeiro capítulo afirmando que o ponto de partida de todas essas iniciativas foi o Concílio Vaticano II, este foi um “fato ecumênico”, como se contata em seus objetivos, no seu ensino, na presença dos observadores da Igreja.

O Concílio Vaticano II integrou o ecumenismo no modo de ser e de agir da Igreja católica. No segundo capítulo, “A incidência do ecumenismo na vida da Igreja”, o autor descreve qual foi a real implicação da proposta ecumênica na Igreja católica, mostrando como praticamente todos os temas tratados nas aulas conciliares têm alguma relação como o ecumenismo. O ecumenismo torna-se uma perspectiva, um paradigma da doutrina católica, provocando um redimensionamento de muitos aspectos doutrinários no campo bíblico, na eclesiologia; no valor do sacerdócio de todos os batizados; na indefectibilidade da fé de toda a comunidade; na superação ritualística dos sacramentos, entre outros. Faz quatro afirmações que mostram seu olhar positivo sobre o pluralismo eclesial: a) a identidade cristã de todos batizados; b) Igrejas irmãs; c) a salvação das comunidades cristãs; d) a vocação missionária. Mostrou à Igreja o valor de um elemento até então obscuro: o diálogo, que acontece *ad intra* e *ad extra ecclesia*. Em seus trabalhos, o Concílio fez uma opção metodológica com duas características que muito contribuem para o diálogo ecumênico: a) *a distinção entre conteúdo e forma na verdade de fé*: dando a mensagem da Igreja mais plausibilidade de acolhida nos diferentes contextos; b) *a hierarquia das verdades*: mostrando que as verdades de fé não estão todas no

mesmo nível, alguns elementos estão mais próximas do *fundamentum* da fé cristã que outros.

A ecumenicidade do Vaticano II teve incidência em sua eclesiologia apresentando uma Igreja com abertura para o diálogo com todos os cristãos, todos os crentes em Deus e todos os povos; exortando todos ao diálogo ecumênico, inter-religioso e intercultural. O alcance eclesiológico dessa eclesiologia se dá a) pela superação da eclesiologia tradicional construída em torno da visibilidade institucional e dos ministros da Igreja, sobretudo do Papa, expressando-se em dois conceitos-chaves: *subsistit in e elementa ecclesiae*; b) pela eclesiologia da comunhão: o Vat. II distingue comunhão e unidade, mostrando que não pode haver comunhão sem unidade. Unidade é a comunhão em crescimento e comunhão é o aperfeiçoamento e realização da unidade. Tendo suas bases bíblicas e patrísticas o conceito comunhão usado para referir-se à natureza do Vaticano II é profundamente ecumênico, possibilitando às Igrejas em diálogo reconhecerem-se mutuamente na perspectiva da *koinonia*. A tradição católica pode contribuir para a visibilidade da comunhão ecumênica oferecendo o movimento ecumênico elementos que configuram sua eclesiologia na perspectiva do Vaticano II, relembrando-os em perspectiva ecumênica, dentre esses elementos destacam-se: o princípio de colegialidade; o princípio de subsidiaridade; a comunhão hierárquica, possibilitando assim a comunhão de Igrejas, a comunhão plural; a comunhão na missão e a comunhão do gênero humano.

As notas da Igreja (*notae ecclesiae*) una, santa, católica e apostólica entendidas em sua ecumenicidade são entendidas primeiramente, a partir de Cristo, elas tornam-se proposições de esperança, como metas que a Igreja precisa alcançar; e também proposições de ação uma vez que a Igreja deve trabalhar para alcançar a meta que as notas propõe, vendo as notas no horizonte ecumênico (ecumenicidade na unidade, na santidade, na catolicidade e na apostolicidade).

A opção pelo ecumenismo tem expressão concreta na ação evangelizadora e missionária da Igreja e leva a formar comunidades segundo o espírito ecumênico, com atitudes de diálogo, de tolerância, de respeito ao diferente, com afirmação da liberdade religiosa e a capacidade de convivência com os membros das diferentes Igrejas, culturas e religiões, implicando uma reestruturação prática da vida eclesial, de modo a favorecer para que o diálogo seja contemplado nos projetos de missão da Igreja, em seu conteúdo, seus objetivos e seus métodos; a consciência da corresponsabilidade entre cristãos na pregação e no testemunho comum do Evangelho; a capacidade de estabelecer parcerias; a revisão do conceito de missão; o papel da Igreja local na sua capacidade de entrar em comunhão com outras Igrejas, com as outras religiões, com a sociedade como um todo, desta forma a dimensão comunitária se enriquece nessas relações, de modo que a Igreja local vive a sua experiência ecumênica no âmbito da catolicidade e na comunhão

de toda a Igreja, sendo necessário para isso a criação de estruturas que sustentem e expressem de modo efetivo a consciência ecumênica da Igreja, tendo-se em conta que muitas estruturas ecumênicas existentes caminham em descompasso com as demais estruturas da Igreja. Junto às estruturas se fazem necessários os sujeitos do ecumenismo: pessoas preparadas para tal, que tenham o ecumenismo como eixo de sua formação doutrinal, espiritual e pastoral, sobretudo possibilitando uma adequada formação ecumênica para todos os fiéis.

Este capítulo é finalizado com alguns apontamentos acerca da espiritualidade ecumênica. O ecumenismo é também uma espiritualidade. É um modo de experimentar a ação do Espírito na vida cristã e eclesial, ação que congrega, que aproxima, que possibilita a comunhão e faz do ecumenismo um movimento do Espírito da reconciliação e da comunhão, mostrando que a unidade tem duas características fundamentais: é gratuita e espontânea, porque é fruto da ação do Espírito que dá a unidade como dom. Outra característica é a exigência de organização para sua vivência no compromisso e na responsabilidade da causa ecumênica, acolhendo e zelando o dom recebido. Espiritualidade ecumênica cultivada na oração comum; pela compreensão ecumênica da liturgia e pela partilha espiritual levando-se em consideração dois modos de comunhão nas atividades espirituais: o culto litúrgico não sacramental e o culto litúrgico sacramental.

No terceiro capítulo: “Direções e significados do ecumenismo a partir do marco conciliar”, o autor faz um balanço da caminhada e lança luzes sobre os desafios a serem enfrentados no presente e no futuro. Avaliando a caminhada feita neste cinqüenta anos, elenca cinco aspectos de crescimento nas relações ecumênicas: as relações entre as lideranças eclesiásticas possibilitaram um clima favorável para assumir compromissos que aprofundam o diálogo em todas as suas direções; no nível teológico-doutrinal chegou-se a importantes convergências e consensos sobre os vários elementos da fé cristã e eclesial; a organização da ação ecumênica ganha estruturas que lhe dão estabilidade e novo impulso; a cooperação ecumênica sobretudo em projeto sociais é realidade em muitos ambientes; cresce a sensibilidade ecumênica na espiritualidade. Mas há muito caminho a ser feito ainda para se chegar à unidade almejada, pois, no atual momento do diálogo ecumênico se vive uma sensação de estagnação e recuo, com pouca disponibilidade para o diálogo e forte tendência ao recentramento identitário das Igrejas, dentre outros desafios. Não existem certezas quanto às medidas a serem tomadas para a superação destes desafios. Mas, para enfrentá-los, a palavra de ordem é perseverar nos caminhos do diálogo, em vista de uma Igreja não autorreferenciada, descentrada de si e centrada no Cristo e com abertura para o mundo. Fundamental para o avanço do ecumenismo é continuar e intensificar o processo de recepção do Vaticano II como um todo e, nesse contexto, a recepção das orientações ecumênicas, resolvendo a questão do seu valor doutrinal, caminhando para a unidade do povo de Deus.

Conclui o autor dizendo que refletir sobre o Concílio Vaticano II implica refletir sobre o ecumenismo como um paradigma da fé cristã e eclesial. Causa de Cristo, causa da Igreja, causa dos cristãos em vista da superação das divisões entre cristãos que escandalizam o mundo e contradizem o Evangelho que proclamamos.

Está aí um livro muito interessante sobre tema candente. O livro é didático, claro e serve para leigos, alunos de teologia para uma aproximação e uma visão deste tema desafiador, desde o esforço do movimento ecumênico, passando pelo Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento no período pós-conciliar, apontando perspectivas para o caminhar do ecumenismo. O livro oferece espaço para excelente seminário de estudos e discussões. É convite, a fazer frutificar essa herança recebida do Vaticano II.

Crônicas

Simpósio Ecumênico 2015

Nos dias 23 a 25 de janeiro de 2015, a Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) realizou o Simpósio “Diálogo e Missão – os desafios do diálogo ecumênico e inter-religioso para a missão da Igreja”. O evento aconteceu no Centro de Formação Sagrada Família, em São Paulo.

O Simpósio foi desenvolvido em três conferências e debates com professores doutores, a partir do tema central “Diálogo e missão”, na perspectiva da religião que professam. O pastor luterano Roberto Zwetch, das Faculdades EST, abordou a perspectiva evangélica; o pastor da Igreja Assembléia de Deus David Mesquiatti tratou da temática numa visão pentecostal; e o assessor da Comissão para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso da CNBB, Marcus Barbosa, juntamente com Elias Wolff, da PUCPR, apresentaram a perspectiva católica do diálogo ecumênico e inter-religioso.

Durante o evento, foram trabalhadas questões consideradas fundamentais para a atuação ecumênica e inter-religiosa nas igrejas, como a organização da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, a Campanha da Fraternidade (CF) de 2016, que será ecumênica, e a avaliação e organização das atividades da Comissão nos regionais da CNBB. Momentos de confraternização e espiritualidade também marcaram o Simpósio.

Nova Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso-CNBB

Na Assembléia Geral da CNBB, realizada de 15 a 24 de abril de 2015, houve a eleição de Dom Sérgio da Rocha, arcebispo de Brasília, para Presidente da CNBB, tendo como Vice-Presidente Dom Sebastião Murilo Krieger. Dom Leonardo Ulrich Steiner, bispo auxiliar de Brasília, foi confirmado no cargo de Secretário Geral da entidade.

Na mesma Assembléia houve eleição para Presidentes das Comissões Pastorais da CNBB e Dom Francisco Biasin, bispo de Volta Redonda-RJ, foi confirmado Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso. Novos bispos que compõem a Comissão: Dom Manoel João Francisco - Bispo Cornélio Procópio – PR, e Dom Zanoni Demettino Castro - Bispo Coadjuutor de Feira de Santana – BA.

Na reunião do Conselho Permanente da CNBB, realizada entre os dias 16 a 18 de junho de 2015, o Pe. Marcus Barbosa foi confirmado na função de Assessor da Comissão.

Mensagem final da XVI Assembléia do CONIC

O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) realizou, nos dias 9 a 11 de abril de 2015, sua XVI Assembleia no Centro Cultural de Brasília, com o tema Deus nos Sonhou Plurais, e o Lema “Dá-nos um pouco de tua água” (Jo 4,7).

Dá-me um pouco da tua água, é o pedido que Jesus fez à samaritana no poço de Jericó. Jesus optou passar por Samaria, uma região marcada por inúmeros conflitos entre Judeus e Samaritanos. Cruzar caminhos de conflitos foi necessário para que Jesus inaugurasse sua missão propondo uma nova perspectiva de convívio social, do diálogo, da convivência e da interação entre as diferenças no mundo plural. A Assembleia do CONIC também procurou compreender o lugar das Igrejas no mundo atual, em seus valores, desafios e oportunidades para o testemunho do Evangelho. Buscou compreender os caminhos de Deus em nossa sociedade e as interpelações para a missão, a qual engloba o anúncio do evangelho através de um processo de presença e testemunho, vivência espiritual e litúrgica; o diálogo com as igrejas e com as religiões; o serviço de promoção humana e defesa da integridade da criação.

Em seus 33 anos de história, o CONIC procura realizar a sua missão incentivando as igrejas membro a fortalecerem a sua missão de forma profética e ecumênica. Busca contribuir para que as Igrejas proclamem a Boa Nova a todas as pessoas sem distinção de gênero, orientação sexual, etnia, religião e classe social. Propõe que as Igrejas do CONIC se posicionem corajosa e profeticamente contra qualquer radicalismo estreito e desagregador que se contradiz com o projeto do Reino de Deus que é de comunhão, justiça, paz e solidariedade. Entre os sinais de anti-reino que urge eliminar do nosso meio, estão:

- a. injustiça sócio econômica que provoca violência e morte atingindo, sobretudo, a população pobre e negra, as juventudes, os povos indígenas, mulheres, LGBTs e pessoas que vivem em situação de rua;
- b. exploração irresponsável dos recursos da terra;
- c. expressões do fundamentalismo religioso, intolerância e preconceito, proselitismo e violência principalmente em relação às religiões indígenas e de matrizes africanas;
- d. instrumentalização política da religião a favor de projetos que beneficiam elite sócio econômica no Brasil;
- e. fragilização da democracia brasileira, ainda em difícil construção.

Frente a essas realidades, entre outras, que desafiam dificultam a vivência do Reino de Deus, o CONIC recomenda que as Igrejas privilegiem em suas agendas as seguintes ações:

1. a defesa dos Direitos Humanos para todas as pessoas;
2. a promoção de ações de economia solidária que diminuam o agravamento da desigualdade social;
- f. a denúncia de todo o tipo de violência sócia cultural, econômica e religiosa;
1. a atuação em defesa de um Estado laico, contra qualquer tipo de teocracia;
2. o fortalecimento das iniciativas de dialogo ecumênico e inter-religioso;
3. o engajamento efetivo na Campanha da Reforma Política;
4. a proposição de uma campanha para auditoria da Dívida Pública Brasileira;
5. a defesa da infância e da juventude em seus direitos abordados no ECA, opondo-se à proposta da redução da maioridade penal.

Manifestamos a nossa solidariedade para com as pessoas, organizações, igrejas e religiões, que busca construir uma cultura de paz, de diálogo e de cooperação entre as diferenças, celebrando em nosso meio o Reino da partilha e da comunhão, que realiza o plano de Deus para toda a humanidade.

Nova diretoria do CONIC

No segundo dia da Assembleia Geral Ordinária do CONIC, 10 de abril, foi eleita a nova diretoria do Conselho. Assume a presidência o bispo anglicano Flávio Augusto Borges Irala (IEAB). A primeira vice-presidência ficou com o pastor luterano Inácio Lemke (IECLB) e a segunda vice-presidência será assumida pela ortodoxa Zulmira Inês Lourena Gomes da Costa (ISOA). A secretaria ficou com o presbítero Daniel Amaral (IPU) e a tesouraria estará a cargo de dom Teodoro Mendes Tavares (ICAR).

Documentos do CONIC

Na Assembléia de 2015 também foi aprovado o documento do CONIC sobre diálogo inter-religioso, em discussão no CONIC desde 2012, que apresentamos na seção “Documentação” deste número. Está em fase final também o documento “Missão e Ecumenismo: testemunho cristão em um mundo plural”.

Assembléia da Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE

Nos dias 11 e 12 de junho de 2015, aconteceu, em Salvador, a Assembleia Geral da CESE, evento que discute anualmente as diretrizes e perspectivas da organização. Estiveram presentes representantes de organizações como a Cáritas, Koinonia, CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), CLAI (Conselho Latino Americano de Igrejas), CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil) e as Igrejas IEAB (Episcopal Anglicana do Brasil), IPU (Presbiteriana Unida do Brasil), ABB (Aliança de Batistas do Brasil), ICAR (Católica Apostólica Romana), IECLB (Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) e IPI (Presbiteriana Independente do Brasil).

A discussão sobre reforma política abriu os trabalhos no dia 11. Representando o CFemea (Centro Feminista de Estudos e Assessoria), Guacira César de Oliveira conduziu a roda de diálogo e começou apontando como o Congresso Nacional está conduzindo a reforma política: “exclusivamente eleitoral, voltada para blindar seus interesses, não para democratizar o sistema político”, resume.

A socióloga ressalta que estratégias para incidência política (como as quase 800 mil assinaturas coletadas em todo o Brasil no Projeto de Iniciativa Popular da Coalizão pela Reforma Política Democrática e Eleições Limpas e as 10 milhões de assinaturas colhidas pelo Plebiscito Popular por uma Constituinte Exclusiva e Soberana do Sistema Político) estão sendo desconsideradas nesse debate, impossibilitando o diálogo possível com o Congresso. Guacira, que é uma das fundadoras do CFemea, ressaltou a baixa representatividade de mulheres, negros e indígenas no Congresso e ainda dialoga com os presentes sobre a necessidade de reafirmar a laicidade do Estado, instigando-os a somar forças para resistência e fortalecimento diante de retrocessos.

A secretária-geral do CONIC, Romi Bencke, colocou na balança a ambiguidade das ações de representantes de igrejas – individualmente progressistas, mas com postura menos enfática quando a frente de instituições religiosas.

Diante de todo esse contexto, Guacira reforçou que o fortalecimento de grupos populares é indispensável, assim como a mobilização social sistemática para conter os riscos que estão sendo colocados diante dessa ofensiva conservadora e de grande magnitude – como redução da maioria penal, terceirização do trabalho, estatuto da família e do nascituro. “A Reforma Política tem a ver com isso também, assegurar agendas políticas para garantia de direitos. Galvanizar grupos populares para fazer pressão com propostas concretas é tarefa colocada para quem quer mudança, por meio de redes e articulações, mas também é preciso enfrentamento político e resistência frente aos poderes”.

Nova Diretoria da CESE

O último dia da Assembleia anual da CESE, 12 de junho, foi marcado pela eleição da nova Diretoria para o triênio 2015-2017. Para Presidente, foi eleito Marcus Barbosa Guimarães, da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR); Vice-Presidente, Joel Zeferino (Aliança de Batistas do Brasil-ABB). Prosseguem na CESE, no Conselho Fiscal, a ex-presidente Eleni Rangel, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI), e Guilherme Lieven (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB), que exercia a função de Primeiro Tesoureiro.

Novos representantes de Igrejas Cristãs estabelecem posições na Coordenadoria Ecumênica de Serviço. Mariana Zuccarello – Igreja Presbiteriana Unida (IPU) – e Ana Isaura de Souza (IPI) atuarão como Primeira e Segunda Secretária, respectivamente. As funções de Primeiro e Segundo Tesoureiro serão executadas por Renato Küntzer (IECLB) e João Cancio Peixoto Filho (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil – IEAB). O Conselho Fiscal ainda será integrado por Julia Tais de Oliveira (ICAR) e Gilvaneide dos Santos (ABB).

(Fonte: site do CONIC)

CONIC agradece a participação na Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos – 2015

Neste ano de 2015, o texto base da SOUC foi elaborado pelo CONIC. É a primeira vez que uma organização ecumênica da América Latina prepara a SOUC. O lema escolhido foi “Dá-nos um pouco da tua água” (João 4,7).

Em carta, o CONIC agradeceu a quem incentivou a realização da SOUC:

“Queridos irmãos e irmãs que participaram da SOUC 2015,

Saudamos vocês com o versículo bíblico que animou a Semana de Oração pela Unidade Cristã.

Escrevemos porque queremos agradecer pelo belo testemunho de unidade que foi dado por vocês nesse período de Pentecostes. Graças às fotografias, e-mails, breves relatos compartilhados (veja alguns aqui, via Facebook) foi possível acompanhar e experimentar a unidade na diversidade vivenciada ao longo de toda a Semana passada. Uma verdadeira festa de Pentecostes!

Foi lindo ver cada uma das imagens e os testemunhos de unidade.

Vocês deram o testemunho de que a fé em Jesus Cristo se expressa nessa abertura para encontros e conversas. O outro é nosso próximo

e nosso amigo. Nossas diferenças eclesiais, religiosas, culturais e de gênero nos enriquecem e em cada uma delas é revelada o amor de Deus.

Foi uma semana de Pentecostes da diversidade! Foi uma Semana em que nos complementamos e crescemos. Isso é viver o ecumenismo!

Não deixemos essa chama apagar. Que as Semanas de Oração pela Unidade se fortaleçam cada vez mais. Queremos trabalhar com dedicação e empenho para cada uma das Semanas que ainda virá. Por isso, enviem-nos suas críticas e sugestões. O que foi bom e o que pode ser melhor. Diga-nos! As sugestões podem ser enviadas para o e-mail: conic@conic.org.br.

Nosso muito obrigado a cada um e cada uma de vocês.

Abraços ecumênicos do CONIC - Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil”

Beato Dom Oscar Romero

O ex-arcebispo de San Salvador Óscar Arnulfo Romero, assassinado em 1980 por esquadrões da morte, foi beatificado no dia 23 de maio de 2015, em uma cerimônia realizada na própria capital de El Salvador.

A missa foi presidida pelo cardeal Angelo Amato, prefeito da Congregação para as Causas dos Santos. Sua festa santa será 24 de março, dia de sua morte, de acordo com uma carta do papa Francisco lida em latim e espanhol durante a cerimônia.

Em seu período no comando da principal arquidiocese do país, Romero se destacou pela firme defesa da não-violência e por condenar violações dos direitos humanos por parte do governo militar que ficou no poder até 1979.

Por conta disso, acabou entrando na mira de esquadrões da morte, que o assassinaram durante uma missa na capela de um hospital de San Salvador. O processo de beatificação ficou parado por anos no Vaticano, mas foi acelerado nos últimos meses por pressão de Francisco.

Processo

O processo para o tornar santo, em que a beatificação é a penúltima etapa, contou durante longos anos com a oposição da ala mais conservadora da Igreja e dos partidos de direita, que apontavam “ideias marxistas” ao bispo, crítico da repressão do governo.

A petição pela canonização do bispo Romero esteve parada durante anos na Congregação para a Causa dos Santos, no Vaticano, até fevereiro passado, quando o papa Francisco deu início ao processo declarando-o “mártir”.

Ninguém foi julgado ou condenado pelo assassinio do bispo. Uma comissão de verdade criada pela ONU concluiu que o crime foi cometido por um esquadrão de morte da direita por ordem de Roberto D’Aubuisson, um antigo oficial do exército que morreu em 1992.

Virada canônica

Segundo o teólogo e escritor brasileiro Leonardo Boff, a beatificação de Óscar Romero traz uma nova interpretação do martírio. “Alguém que defende os pobres com a própria vida também é santo”, afirma.

Para o ex-padre franciscano brasileiro, que já foi punido pelo Vaticano por pregar a Teologia da Libertação, este é um triunfo tardio. “Finalmente temos um santo da Teologia da Libertação para os pobres”, diz Boff, acrescentando que isso também explica por que tantos chefes de Estado confirmaram participação na cerimônia religiosa, pois Romero seria um “santo político”.

Fora do Vaticano, Romero tem sido reverenciado como um ícone da paz e da justiça. Em 2011, o presidente dos EUA, Barack Obama, se ajoelhou no túmulo do “bispo dos pobres”. As Nações Unidas dedicaram um dia em sua homenagem, parlamentares britânicos o indicaram para o Prêmio Nobel da Paz.

(Fonte: site do CONIC)



Pastoral afro-brasileira reafirma necessidade de políticas afirmativas

O coordenador da Pastoral Afro-brasileira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), padre Jurandyr Azevedo de Araújo (ISJB) emitiu mensagem para os 127 anos de assinatura da Lei Áurea, lembrados em 13 de maio, uma das datas que marcam a memória de lutas da população afro-brasileira.

Padre Jurandyr considera 13 de maio “uma data marcante para o Brasil”, mas ressalta que “a abolição da escravatura é uma obra inconclusa, devido às precárias condições de vida da população negra”.

Para o sacerdote, a “lembrança desta data traz para a nação brasileira a oportunidade de renovar o compromisso de solidariedade para com a população afro-brasileira, majoritariamente vivendo em condições de pobreza e miséria”.

Papel da Igreja

A Igreja coloca-se, acentua padre Jurandyr, em uma posição de solidariedade e de defesa da população afro. “A Igreja Católica no Brasil, consciente da sua missão

de “ser a advogada da justiça de defensora dos pobres” (DAP 395), coloca-se ao lado destes irmãos ainda marginalizados”.

O coordenador da Pastoral Afro-brasileira lembra especialmente dos povos quilombolas, muitas vezes perseguidos em sua luta pela recuperação dos seus territórios. “Garantir a esta população a posse legalizada do seu território significa muito mais do que garantir um pedaço de chão. É a garantia da preservação da herança das culturas e das tradições afro-brasileiras presentes nestas populações”.

Políticas públicas

Na opinião da Pastoral Afro-brasileira, uma educação básica de qualidade é um dos caminhos para aprofundar as políticas e ações afirmativas de inclusão cidadã do restante da população afro-brasileira, especialmente as crianças e jovens.

Além disso, se faz necessário, o acesso ao ensino superior público e gratuito e o atendimento qualificado nas questões de saúde.

Padre Jurandy de Araújo recorda que “Jesus Cristo aquele que revela o Deus misericordioso, nos convida ao compromisso samaritano, profético, que ilumina o compromisso eclesial com toda a população afro-brasileira, pelo atendimento qualificado nas questões brasileiras” e roga pela proteção de Maria, sob o título de Nossa Senhora de Fátima, cuja festa celebra-se em 13 de maio, para todos os que se comprometem com a causa da população afro.

A Pastoral Afro-brasileira está em fase de preparação para o VIII Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (Conenc), que acontecerá de 16 a 19 de julho de 2015, em Duque de Caxias (RJ).

O tema do Conenc será “Profetismo: Construindo uma sociedade Justa e Solidária”. O lema será “Chamei você para o serviço da Justiça e coloquei como aliança do meu povo e luz das nações” (Is 42, 6).

(Fonte: Assessoria de Comunicação da POM)

Documentação

O CONIC e o diálogo inter-religioso no Brasil

(Texto aprovado na XVI Assembléia - 2015¹)

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre o diálogo inter-religioso no CONIC se intensificou a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000, contexto em que o pluralismo religioso passou a ser tematizado. Desde então, foram realizados vários momentos de discussão e diálogo sobre o assunto. A Assembleia Geral Ordinária realizada em 2012 solicitou a elaboração de diretrizes orientadoras para o diálogo inter-religioso.

Existe, entre as igrejas-membro e integrantes de comissões do CONIC, certa polarização entre abrir-se ao diálogo inter-religioso ou permanecer centrado apenas no diálogo ecumênico entre igrejas cristãs. O fator relevante e diferenciador que surgiu, nos últimos anos, foram os casos de violência provocada pela intolerância religiosa no Brasil, e o fato de o CONIC ter sido demandado em situações diferentes a se pronunciar e integrar espaços de promoção do diálogo entre religiões.

O ecumenismo é fruto do desejo de paz. O CONIC quer promover a paz e a justiça. Assume uma posição inequívoca quanto à defesa da liberdade religiosa e da superação da violência religiosa. Neste sentido, este documento orientador, aprovado pela Assembléia Geral Ordinária, realizada em 2015, pretende encorajar a prática do diálogo qualificado, sem temor de se perder a especificidade cristã do ecumenismo que caracteriza o CONIC. Diante de exemplos concretos em que o discurso religioso, inclusive em ambientes cristãos, é utilizado para justificar e legitimar a negação do diferente, este documento quer subsidiar e promover uma posição aberta às diferentes expressões religiosas, na convicção de que o diálogo há de enriquecer todas as partes envolvidas. Afinal, o diálogo inter-religioso é parte integrante do testemunho cristão no mundo plural.

¹ Este documento foi aprovado na XVI Assembléia do CONIC e está ainda sujeito a publicação oficial pela presidência. O publicamos aqui com a aprovação da Secretaria Executiva do CONIC.

É importante esclarecer que as Igrejas-membro do CONIC expressam uma compreensão de “ecumenismo” que designa o diálogo que visa à unidade cristã. Ao propor um documento sobre o diálogo inter-religioso, o CONIC entende que o significado etimológico do termo *oikoumene* já inclui o diálogo entre religiões e culturas. E busca manter a compreensão de ecumenismo proposta pelas suas Igrejas, sem com isso limitar o rico universo do vocábulo *oikoumene*.

1- O pluralismo religioso e a necessidade do diálogo

O mundo é, hoje, cada vez mais religiosamente plural. Isto vale também para o Brasil. Nosso país foi, historicamente, identificado como um país católico romano. Contudo, já havia religiões indígenas muito antes da chegada dos portugueses. Com o sistema escravagista vieram expressões religiosas africanas, que posteriormente se configuraram como religiões afro-brasileiras. A partir do século XIX, por meio da imigração européia, chegaram novas expressões – evangélicas – do cristianismo, que vieram a se constituir como igrejas. A chegada de missionários estadunidenses deu origem às igrejas de missão: anglicana, congregacional, presbiteriana, metodista, batista. Ao lutarem por sua cidadania plena, desafiaram a equação entre ser brasileiro e ser católico. Em 1890 foi estabelecida, sob forte influência positivista e liberal, a plena liberdade religiosa na república brasileira, abolindo o status de igreja oficial. No início do século XX desponta o pentecostalismo, que terá uma segunda forte onda nos anos 1950 e uma terceira nos anos 1970, com o surgimento do neo-pentecostalismo brasileiro.

O censo populacional de 2010 mostrou uma crescente diversidade religiosa no país. Houve declínio da pertença às igrejas tradicionais, sobretudo o catolicismo; crescimento do número dos assim denominados evangélicos, mormente pentecostais; aumento das pessoas que se identificam como “sem religião”. Constata-se um processo de pentecostalização em muitas igrejas históricas, com os variados movimentos carismáticos. É discreta, mas bastante visível, a presença do espiritismo e das religiões afro-brasileiras, bem como do judaísmo, do islamismo e de religiões de tradição oriental. Chama a atenção a forte mobilidade religiosa entre diferentes igrejas e religiões.

O pluralismo religioso brasileiro exige o conhecimento mútuo, o respeito, a convivência pacífica e a cooperação para garantir a cidadania e a liberdade religiosa de todos/as. Isto significa que ninguém pode ser obrigado a ter ou praticar determinada religião. É a versão negativa desta liberdade. Positivamente, quem adotar determinada religião tem o direito de praticá-la, inclusive em público.

O Brasil é, desde a República, um Estado laico, ou melhor. Pela Constituição Federal, o Estado não pode subvencionar nenhuma religião, nem embaraçar-lhe o funcionamento. Isto, contudo, não significa que seja um Estado antirreligioso. Antes,

quer manter-se equidistante de cada religião e garantir isonomia no tratamento a elas. Este aspecto exige uma atuação delicada e sensível, para evitar tanto um laicismo antirreligioso quanto a submissão a lobbies religiosos. Inclui, ao mesmo tempo, o decidido esforço para superar qualquer forma de violência e discriminação por motivos religiosos. Contribuir para garantir um espaço seguro e justo para todas as religiões é do interesse vital de cada uma delas, e, portanto, do CONIC e de suas igrejas-membro.

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), importante parceiro ecumênico do CONIC em nível global, mantém há várias décadas um programa de diálogo inter-religioso. Nesta caminhada, por diversas vezes formulou diretrizes para o diálogo. Do documento Orientações para o diálogo e as relações com pessoas de outras religiões, de 1979, ressaltamos:

Muitos cristãos têm tido dificuldades em aceitar a realidade de outras tradições religiosas ou em relacionar-se de forma criativa com elas. Como cristãos, entretanto, acreditamos que o Espírito de Deus opera de formas que não estão ao alcance do nosso entendimento (cf. Jo 3.8). A atividade do Espírito está além das nossas definições, descrições e limitações. Deveríamos tentar discernir a presença do Espírito onde houver “amor, alegria, paz, paciência, benevolência, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio” (Gl 5.22-23). O Espírito de Deus está gemendo com o nosso espírito. O Espírito opera no sentido de realizar a redenção de toda a ordem criada (Rm 8.18-27).

Com esta convicção, queremos promover uma identidade religiosa assumida e, ao mesmo tempo, aberta ao diálogo. Para fundamentar tal atitude, oferecemos, a seguir, reflexões bíblicas, teológicas e pastorais.

2. Fundamentos bíblicos e teológicos

2.1 Testemunho bíblico: atitudes de diálogo e de distanciamento

Na relação com outras religiões, a Sagrada Escritura apresenta, simultaneamente, atitudes de diálogo e de distanciamento. As atitudes de diálogo revelam o empenho, primeiro dos israelitas e depois dos cristãos, de inculturarem a fé no mundo de seu tempo, com respeito às demais religiões e culturas. As atitudes de distanciamento, por sua vez, revelam a necessidade de se manterem firmes e fiéis no compromisso da própria fé e de serem profetas do Deus vivo e verdadeiro revelado na história da salvação.

a) A atitude de diálogo

A Escritura dá frequentes exemplos de como o povo de Israel, para dar testemunho de sua fé no Deus libertador, tem simpatia com pessoas estrangeiras e estabelece diálogo com os povos vizinhos. Os israelitas e, depois, os cristãos têm simpatia pela figura misteriosa de Melquisedec, sacerdote e rei estrangeiro que abençoa Abraão (*Gn 14,17-20*) e que, com a bela expressão “segundo a ordem de Melquisedec”, será recordado no Antigo Testamento como figura dos reis de Israel (*Sl 110/109,4*) e no Novo Testamento como figura do sumo e eterno sacerdote, Jesus Cristo (*Hb 5,10; 6,20; 7,1-25*).

Judeus e cristãos recordam o adivinho estrangeiro Balaão que, chamado para amaldiçoar o povo israelita, teve que abençoá-lo por ordem de Javé (*Nm 22,5-24,25; Dt 23,4-6; Js 24,9; 2 Pd 2,15; Jd 11; Ap 2,14*). Reconhecem o rei persa Ciro como mediador da salvação de Deus para o povo (*2 Cr 36,22; Esd 1,1; 5,13; Is 44,28; 45,1; Dn 1,21*). Louvam a viúva de Sarepta pela acolhida feita ao profeta Elias (*1 Rs 17,9; Lc 4,26*). Elogiam a fé do sírio Naamã no poder do profeta Eliseu (*2 Rs 5,1-27; Lc 4,27*). Apreciam a conversão da estrangeira cidade de Nínive, com a qual Deus se mostra benevolente, salvando seus 120.000 habitantes, um número simbólico para designar a dimensão universal da salvação (*Jn 3,5-10; 4,11; Mt 12,40-41; Lc 11,29-32*).

Na reflexão dos sábios, cresce ainda mais a simpatia para com os outros povos e a humanidade: “O amor de Javé enche a terra” (*Sl 33/32,5*). “A sabedoria de Deus se delicia com a humanidade” (*Pr 8,31*).

Também Jesus Cristo, ao anunciar o Reino de Deus, deu exemplos de diálogo e simpatia para com o diferente. Escolheu discípulos e apóstolos de diversas condições e categorias sociais e religiosas. Lembrou estrangeiros conhecidos dos israelitas como modelos de fé e conversão: a viúva de Sarepta, o sírio Naamã, os ninivitas, a rainha do Sul (*Lc 4,26-27; 11,31-32; Mt 12,41-42*).

Jesus foi amistoso e até solidário com os samaritanos, considerados hereges pelos israelitas. Apresentou um samaritano como protótipo do amor ao próximo e, portanto, do amor a Deus (*Lc 10,25-37*). Não se defendeu quando os judeus o insultaram chamando-o de “samaritano”, por lhes ter desmascarado a idolatria (*Jo 8,41-50*). Não se deixou guiar pelo ódio dos discípulos que pediram o fogo do céu quando os samaritanos recusaram hospitalidade a ele e seu grupo (*Lc 9,53-54*). Deteve-se longamente conversando com uma samaritana, reconhecendo nela e em seus conterrâneos pessoas abertas à salvação trazida pelo Messias (*Jo 4, 1-42*). Apresentou um leproso samaritano como modelo de agradecimento entre outros nove judeus que não souberam agradecer (*Lc 17, 11-15*).

Consciente da destinação universal de sua proposta salvífica, Jesus ampliou sua missão para todos os povos, “para o outro lado do mar” (*Mc 4,35*), “para a região de Tiro e Sidônia” (*Mc 7,24*). Iniciou a sua atuação evangelizadora no estrangeiro pela

libertação do homem de Gerasa (*Mc 5,1-20*), que entendeu e aceitou o convite de Jesus para ser, por sua vez, um evangelizador (*vv. 18-20*). Deixou-se questionar por uma mulher estrangeira, que foi a primeira pessoa a vencê-lo num debate, pela força dos argumentos (*Mc 7,24-30*) e pela grandeza de sua fé (*Mt 15,21-28*).

Em suas viagens ao estrangeiro, Jesus integrou pessoas forasteiras na comunidade de Israel, oferecendo-lhes de modo paralelo os mesmos dons salvíficos concedidos anteriormente a membros do povo escolhido: exorcismo em Cafarnaum e na região dos gerasenos (*Mc 1,21-28 e 5,1-20*); cura da hemorroíssa, da filha de Jairo, chefe da sinagoga e da filha da siro-fenícia (*Mc 5,22-43 e 7,24-30*); pão para os galileus sem pastor e para os estrangeiros famintos (*Mc 6,34-44 e 8,1-9*); curas populares em Cafarnaum e em Genesaré (*Mc 1,32-34 e 6,54-56*).

Os evangelistas refletiram em seus escritos essa abertura e simpatia de Jesus para com os diferentes. Recordam como modelos de fé e de discipulado pessoas estranhas ao círculo dos judeus fiéis ao judaísmo oficial: o oficial romano que provocou a admiração de Jesus (*Mt 8,10*); o desconhecido que expulsa demônios em nome de Jesus, mesmo não pertencendo à sua comunidade: “Não o impeçais, pois não há quem faça milagres em meu nome e, logo depois, possa falar mal de mim. Aquele que não está contra nós é a favor de nós” (*Mc 9,39-40*). Há, ainda, os que se comprometem com os necessitados, independentemente da religião professada (*Mt 25,31-46*); o centurião romano, representante do exército romano, que confessa a fé na divindade de Jesus (*Mc 15,39*). Os estrangeiros também são chamados a entrar no Reino de Deus (*Mt 8,10-11; 11,20-24; 25,34*).

Paulo, no areópago de Atenas, começou elogiando a fé dos atenienses (*At 17,22-23*). Deixou consignada em sua tradição a certeza de que Deus quer que todos se salvem (*1 Tm 2,3*). Em suas viagens evangelizadoras, foi quase sempre bem recebido nas cidades por onde andava.

Enfim, no Novo Testamento há nítidas passagens que revelam como a salvação cobre toda a história, independentemente da religião que pessoas e povos professam, insistindo na universalidade da lei natural ou da consciência ética pela qual se manifesta a vontade salvífica de Deus (*Rm 2,6-16*); na universalidade da salvação realizada por Jesus (*Mc 10, 45; 1 Tm 2,3; 1 Pd 3,19ss; 4,6*); nas perspectivas pan-cósmicas e pan-históricas da redenção efetuada por Cristo (*Ef 2,11-22; 4,4-6; Cl 1,15-20; 2,9-10; 3,11*).

b) A atitude de distanciamento

Há na Escritura apelos ao diálogo com outras culturas e religiões e registros de sua prática. Mas encontramos também atitudes de distanciamento dos filhos de Israel, do próprio Senhor Jesus e de seus seguidores em relação aos membros das outras religiões e culturas. Trata-se de gestos e expressões de cautela e precaução que

revelam o cuidado para não se deixarem levar por tradições e costumes que, segundo sua compreensão da fé, poderiam cair na negação de Deus ou num falso irenismo ou na indiferença religiosa.

A firme adesão a uma identidade religiosa e a convicção da posse exclusiva da verdade levavam os israelitas a afirmarem o monoteísmo estrito em séria polêmica contra a idolatria, ou seja, a crença em falsas divindades dos povos vizinhos. Elias e todos os profetas se opõem firmemente aos ídolos estrangeiros. Os ídolos são vaidade e obra ridícula (*Jr 10,15*), obra de mãos humanas, coisas mortas, carentes de sopro vital (*Jr 51,17*), nada (*Is 44,9*), vazio (*Jr 2,5;16,19*), mentira (*Jr 10,14; Am 2,4*), demônios (*Dt 32,17*).

Há formulações bíblicas que mostram Israel como um povo separado que não pode conviver com o diferente. Como paradigma da crítica de Israel às crenças e tradições religiosas dos povos vizinhos, serve a seguinte citação: “Quando Javé seu Deus as entregar a você, você as vencerá e as sacrificará como anátema... Vocês devem tratá-las da seguinte maneira: demolir seus altares, destruir suas estelas, arrancar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois você é um povo consagrado a Javé seu Deus” (*Dt 7,2.5-6*).

Em Jesus, temos: uma primeira negativa em atender a mulher siro-fenícia (*Mc 7,27*), a condenação das tiranias (*Lc 22,25*), a rejeição da religião perversa como era proposta pelos fariseus e sacerdotes (*Mt 23,1-36; Mc 11,15-18.27-33*), a condenação do pecado do mundo (*Jo 16,33; 17,9.14-16*). Ele também disse: “Quem não é por mim, é contra mim; e quem comigo não ajunta, espalha” (*Mt 12,30*).

Em Paulo, a distinção entre a sabedoria do cristianismo e a presunção da lei dos judeus e da razão dos greco-romanos mostra a sua avaliação crítica do diferente. Sua grande preocupação é deixar claro que a fé cristã é a única possibilidade de salvação. Ele condena a substituição do verdadeiro Deus pelo ídolo mentiroso (*Rm 1,25*), o que significa culto à criatura e não ao Criador. A adoração de realidades criadas que são absolutizadas e divinizadas é idolatria, é um desvio religioso, que tem graves consequências morais (*Rm 1,23s*). Em sua crítica à idolatria, Paulo é bastante duro e intransigente, sem a menor sensibilidade pelos valores positivos possivelmente encontráveis nas diferentes culturas, valores como a sincera busca de Deus, que ele mesmo teria detectado e apreciado em seu encontro com os atenienses, como mencionamos acima (*At 17, 22-31*).

Se entre as nações o problema é a idolatria de coisas criadas, no mundo judeu, o problema é a idolatria da lei e das obras, a prática legalista da lei, isto é, o orgulho, a autossuficiência e, enfim, a infidelidade na prática (*Rm 2,13*). Pois fomos salvos e chamados à santidade, “não em virtude de nossas obras, mas em virtude do seu próprio desígnio e graça” (*1 Tim 1,9*). Para sintetizar Paulo, bastaria lembrar seu convite a não se conformar com a realidade deste mundo (*Rm 12,2*).

Como se pode perceber, nesta breve visão geral, há mais atitudes de diálogo e abertura do que de distanciamento e precaução.

2.2 Fundamentos teológicos

a) *A razão teológica e o objetivo central do diálogo*

Hoje, na busca de diálogo, com novas perspectivas da teologia, que inclui a criação, a história, o ser humano, a cultura, entre outros, e não permite atitudes condenatórias prévias das diferenças, somos chamados a estudar a cultura da pós-modernidade e, nela, o pluralismo religioso, atualmente constatado como fato e, por muitos, aceito como princípio. Para isto, é preciso tanto uma postura de abertura e diálogo, quanto de identidade na fé em Cristo. Nossa fé no Deus criador e no Cristo redentor nos coloca diante da dinâmica universalizadora do Espírito Santo, que sopra onde quer e está presente, desde a gênese do mundo, em todas as nações, culturas e religiões (Jo 3,8). Quem não adotar a atitude do diálogo corre o risco de entrenchear-se, correndo sério perigo de não perceber a atuação do Espírito Santo para além de seus próprios espaços sócio-culturais e religiosos.

Pela fé cristã, acreditamos na revelação de Deus a todos os povos, através de sua presença na natureza e na história. Cremos que as sementes do Verbo e do Espírito estão presentes em todas as religiões e culturas. Deus quer que todos sejam salvos em seu Filho Jesus Cristo (At 4,12; 1Tm 2, 3-5). A unicidade e a universalidade da salvação em Cristo não permitem atitudes eclesiocêntricas de fechamento. Pelo contrário, provocam-nos a uma espiritualidade da convivência e do diálogo e, até, na medida do possível, a práticas comuns de espiritualidade. Para um diálogo frutífero faz-se também necessário buscar a purificação de nossa memória, daqueles conceitos e práticas que, no decorrer dos séculos, foram forjando em nós um muro de rigidez e exclusivismo diante das diferentes religiões.

Dessa forma, a natureza e a razão profundas do diálogo entre as religiões não são, primeiramente, de caráter sociológico ou antropológico, mas teológico. As igrejas não realizam o diálogo inter-religioso motivadas apenas por fatores circunstanciais, como a necessidade da cooperação em projetos sociais. Sem desconsiderar a importância dessa cooperação, o ponto de partida para um diálogo inter-religioso fecundo é o reconhecimento do Espírito agindo no coração de cada pessoa e nas tradições religiosas (Semina Verbi). Isso mostra que há um só desígnio divino para cada ser humano que vem a este mundo (cf. Jo 1,9). Toda a humanidade vive, assim, o mistério de uma unidade universal, tendo a mesma origem e o mesmo fim. Essa razão teológica do diálogo inter-religioso embasa as razões sócio-culturais e antropológicas do diálogo, como a cooperação das religiões em projetos que buscam o bem comum na sociedade.

Assim, o objetivo maior do diálogo inter-religioso é aprofundar o próprio compromisso religioso e responder, com crescente sinceridade, ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que Ele faz de si mesmo. O diálogo visa uma conversão e uma relação mais profunda com Deus. Partilhando esse objetivo fundamental, o diálogo

inter-religioso se propõe também outras metas, como a cooperação por um mundo melhor, de justiça, igualdade, liberdade e paz.

b) Evitando o relativismo e as ambigüidades na própria religião

Por outro lado, é preciso estar atento aos riscos próprios do diálogo. Na ânsia de valorizar e acolher o diferente, há o perigo de abandonar facilmente a própria identidade. Contudo, sem um eixo definido da prática e do conteúdo centrais do cristianismo, não se tem o que oferecer, no diálogo, ao interlocutor. Aceita-se então o que ele oferece. Corre-se, assim, o risco de cair numa religiosidade genérica, aparentemente aconchegante e indolor, mas sem raiz e profundidade nenhuma. Ainda que carregada de valores, de ética, de cidadania, portanto de boas intenções, seria desligada do conteúdo da fé cristã, que é o mistério pascal, isto é, o reconhecimento da cruz, do sofrimento e da morte, como meio para vencer o mal e instaurar o reino da vida nova. Um cristianismo sem cruz é massa sem fermento, comida sem sal, terra sem semente. Para os cristãos, não existe diálogo sem profecia, sem distanciamento dos pecados do mundo, sem renúncia. O próprio diálogo é uma cruz. Não existirá comunhão universal enquanto não sofrermos a cruz do diálogo.

Com base numa sólida teologia do pecado, somos chamados a perceber que em todas as religiões, também na nossa, está presente uma boa dose de ambigüidade, aspectos do desumano e do anti-humano, onde muito joio aparece com o trigo. Cabe apenas a Deus mandar ceifar o joio na hora da colheita (*Mt 13,30*). Mais do que condenar outras religiões de escaparem da pretensão cristã ou de deturparem a fé cristã, será preciso denunciar o que nelas – e no próprio cristianismo! – pode haver de abuso da liberdade e de alienação da consciência. Na sociedade pós-moderna, tais males se revelam no individualismo, no consumismo, no hedonismo, na indiferença. As religiões podem, cada uma do seu jeito, apresentar um projeto alternativo a essas tendências. O ser humano, arraigado em sua fé, assume seu caráter relacional tanto na comunidade de fé, quanto fora dela. Assim, contribui para a convivência e a cidadania.

3. Orientações práticas

a) O que é mesmo o diálogo inter-religioso?

Diálogo é, acima de tudo, uma atitude de espírito, que disponibiliza a interioridade da pessoa para estar com o outro, compreendê-lo na sua verdade e possibilitar um intercâmbio de dons que enriquecem mutuamente. O espírito de diálogo indica uma atitude de respeito e de amizade que deve permear todas as atividades que constituem a missão evangelizadora das igrejas. Diálogo inter-religioso é, assim, “o conjunto de relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comuni-

dades de outras expressões de fé para um conhecimento mútuo e um enriquecimento recíproco” (*Diálogo e Missão*, 3). Esse diálogo equilibra a obediência e coerência à verdade cristã com o respeito à liberdade religiosa, o que inclui tanto o testemunho quanto a descoberta das respectivas convicções religiosas.

As principais formas do diálogo inter-religioso são: 1) o diálogo, como realidade dinâmica e situado nos diferentes contextos: o diálogo da vida, no qual todos têm condições de participar pela convivência social entre membros dos diferentes credos; 2) o diálogo como cooperação social pela afirmação dos valores, entre outros, da justiça, da paz, da dignidade humana, da liberdade religiosa; 3) o diálogo intelectual pelo intercâmbio dos ensinamentos religiosos; 4) e o diálogo espiritual com o intercâmbio das experiências religiosas de oração, contemplação, busca do Absoluto.

O diálogo é sempre dinâmico e situado nos diferentes contextos, de modo que a opção por uma dessas formas do diálogo depende sempre das circunstâncias, dos interlocutores e dos objetivos a que se propõe. É importante observar que todos podemos participar do diálogo, contribuindo assim com a superação de todas as formas de intolerância e violência.

b) Como se relacionam diálogo e missão?

Uma questão que exige urgente resposta é a relação entre diálogo e missão. A orientação das igrejas sobre o diálogo inter-religioso revoga o mandato missionário de Cristo? Será o diálogo um elemento fragilizador da convicção missionária dos cristãos? Como entender que missão e diálogo não se excluem, mas se exigem mutuamente para a eficácia do testemunho e da pregação do Evangelho?

A missão das igrejas consiste em anunciar o Evangelho a todas as pessoas. Este processo é constituído por: presença e testemunho, serviço de promoção humana, vida litúrgica e espiritual, diálogo, anúncio e instrução. Nesse contexto, é necessário o diálogo. Ele é, de um lado, distinto da ação evangelizadora das igrejas; de outro lado, é uma atitude e um espírito e, por isso, a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã. Toda ação evangelizadora deve ser permeada pelo diálogo, pois ele é uma das expressões fundamentais do Evangelho de Cristo e um caminho para o Reino.

A chave para relacionar adequadamente diálogo e missão é a sensibilidade às circunstâncias específicas da missão, atendendo aos “sinais dos tempos” pelos quais o Espírito de Deus fala às igrejas também através do atual pluralismo religioso. O anúncio do Evangelho e o diálogo são dois caminhos para cumprir a única missão das igrejas nos dias de hoje.

Enquanto o diálogo é constitutivo da missão, ele não a esgota nem a substitui. O diálogo é expressão do anúncio, a forma mesma de anunciar o Evangelho e de testemunhar Cristo relacionando-se com as diferentes pessoas. O diálogo está

sempre orientado para o anúncio, no qual o processo dinâmico da missão evangelizadora das igrejas alcança a sua plenitude.

c) Como praticar o diálogo inter-religioso?

Propõem-se as seguintes iniciativas para a prática do diálogo inter-religioso:

1. *Na convivência social*, sugere-se: a proposição da “regra de ouro” em todas as religiões - tratar o próximo como gostaríamos de ser tratados (*cf. Mt 7,12*); a promoção da cidadania e da ética como instrumentos para uma cultura da paz; a afirmação do princípio da liberdade religiosa como direito e responsabilidade na promoção do bem comum; o compromisso de promover a dignidade humana; o cuidado com a criação, através da promoção de uma cultura do bem viver; o incentivo ao diálogo e à convivência nos diversos espaços de educação; o incentivo para a criação de espaços seguros para conversar sobre como superar problemas urgentes, tais como: diferentes formas de violência, causas e consequências da pobreza, desigualdade de gênero, violação dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.
2. *Na vivência religiosa*, sugere-se: o exercício do testemunho das próprias convicções religiosas na abertura e no respeito às convicções religiosas dos outros; a promoção de encontros inter-religiosos de estudos da história, da doutrina, da espiritualidade e da ética das diferentes expressões religiosas; a promoção dos valores essenciais da vida humana, como o amor, a compaixão, a tolerância e a honestidade; o incentivo à escuta na análise e discussão da compreensão da verdade presente nas diversas religiões; a disponibilidade para o intercâmbio de experiências religiosas que contribuam para a autocrítica e mútua aprendizagem.
3. *Na dimensão espiritual*, sugere-se: o seguimento de Jesus em sua simpatia e abertura para com os diferentes; o enraizamento da atitude do diálogo na própria vida espiritual pessoal e comunitária; o enfoque não apenas na emoção, mas na práxis concreta e na espiritualidade; o discernimento da multiforme ação do Espírito “que sopra onde quer” (*Jo 3,8*), nas diversas tradições de fé; a prática de momentos comuns de celebração inter-religiosa pública e particular; o incentivo à oferta de formas de hospitalidade inter-religiosa.

Brasília, maio de 2015

CUPOM DE ASSINATURA

Revista Caminhos de Diálogo

Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso – CNBB
Contribuição anual:a partir de R\$ 30.00

Nome: _____

Rua: _____ Cidade: _____ Estado: _____

CEP: _____ Telefone: _____ E.mail: _____

Endereço: _____

Modalidade de pagamento: _____

Mitra Diocesana de Barra do Piraí-Volta Redonda

Banco do Brasil, Ag. 2922-x, C/C 34540-7

() Primeira assinatura () Renovação do ano _____

Assinante

Visite nosso site: anec.org.br/caminhosdedialogo

Obs.: Anexar comprovante de pagamento e enviar no endereço: Rua 25B, nº 44, Vila Santa Cecília
CEP: 27.260-330 – Volta Redonda - RJ - Cx. Postal. 84.023 - CEP 27.251-970 – Volta Redonda - RJ
ecumenismo@cnbb.org.br - dombiasin@gmail.com

CUPOM DE ASSINATURA

Revista Caminhos de Diálogo

Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso – CNBB
Contribuição anual:a partir de R\$ 30.00

Nome: _____

Rua: _____ Cidade: _____ Estado: _____

CEP: _____ Telefone: _____ E.mail: _____

Endereço: _____

Modalidade de pagamento: _____

Mitra Diocesana de Barra do Piraí-Volta Redonda

Banco do Brasil, Ag. 2922-x, C/C 34540-7

() Primeira assinatura () Renovação do ano _____

Assinante

Visite nosso site: anec.org.br/caminhosdedialogo

Obs.: Anexar comprovante de pagamento e enviar no endereço: Rua 25B, nº 44, Vila Santa Cecília
CEP: 27.260-330 – Volta Redonda - RJ - Cx. Postal. 84.023 - CEP 27.251-970 – Volta Redonda - RJ
ecumenismo@cnbb.org.br - dombiasin@gmail.com

