

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO

A HERMENÊUTICA POLÍTICA DA ESPERANÇA DE JÜRGEN MOLTSMANN EM
DIÁLOGO COM A ESPIRITUALIDADE NEOPROTESTANTE BRASILEIRA: O
BINÔMIO SAÚDE E DOENÇA COMO UM NOVO PARADIGMA
HERMENÊUTICO DE TEOLOGICIDADE

Por

ANDERSON CLAYTON PIRES

DOCTORADO EM TEOLOGIA
Área de Concentração: Bíblia

São Leopoldo

2007

ANDERSON CLAYTON PIRES

A HERMENÊUTICA POLÍTICA DA ESPERANÇA DE JÜRGEN MOLTSMANN EM
DIÁLOGO COM A ESPIRITUALIDADE NEOPROTESTANTE BRASILEIRA: O
BINÔMIO SAÚDE E DOENÇA COMO UM NOVO PARADIGMA
HERMENÊUTICO DE TEOLOGICIDADE

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Bíblia

Orientador: Prof. Dr. Gottfried Brakemeier

São Leopoldo

2007

BANCA EXAMINADORA:

Presidente da Banca: Prof. Dr. Gottfried Brakemeier

1º Examinador: Prof. Dr. Oneide Bobsin (IEPG-EST)

2º Examinador: Prof. Dr. Ênio Mueller (IEPG-EST)

3º Examinador: Prof. Dr. Érico Hammes (PUC-RS)

4º Examinador: Prof. Dr. José Ivo Follmann (UNISINOS)

Dedico este trabalho:

Ao *Deus da Esperança*, que me tem feito aprender, no percurso da minha vida, que na sua bendita graça é possível acreditar na mudança do ser humano, e do mundo no qual este está inserido;

À minha princesinha intensamente amada, Gabrielle Villar Pires, que partiu “de súbito” da nossa presença (e nos fez chorar e desesperar da própria vida), mas que esteve presente comigo, na memória, a cada página feita desta tese doutoral;

À minha amada e corajosa esposa, Cristina Villar de Carvalho Pires, que esteve presente comigo silenciosamente, aguardando o término deste processo, tão difícil para nós, mas que nos fez entender que precisamos cada vez mais um do outro;

Ao meu filho Diogo Villar Pires e à minha filha Renata Villar Pires, que tiveram paciência comigo, mesmo sendo sacrificados com a minha opção de realizar este doutorado aqui em São Leopoldo: Papai ama demais vocês!

Aos meus pais, Renato Batista Pires e Vera Lúcia Alves Pires, a quem devo a vida que tenho: a vocês o meu louvor de filho apaixonado;

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Gottfried Brakemeier, que generosamente me acompanhou durante este processo árduo, e me acompanhou com o coração de um pastor;

Ao meu inseparável irmão-amigo, o Prof. Dr. Cláudio Ivan de Oliveira, a quem devo favores impagáveis, incluindo a cumplicidade “sempre generosa” de estar comigo, mesmo à distância, nos piores momentos deste percurso;

À igreja que pastoreio, que tem sido paciente na espera do meu demorado regresso.

Agradecimentos:

Quero agradecer a Escola Superior de Teologia pelo acolhimento oferecido a um forasteiro de Goiânia não acostumado com o frio do outono e do inverno. Aprendi lições significativas nesta estada aqui em São Leopoldo.

Quero agradecer também ao ex-administrador Lauri, que fez muitas concessões financeiras para viabilizar “minha moradia aqui”, a fim de que eu pudesse realizar este trabalho de tese por esta instituição de ensino teológico.

Quero agradecer também ao meu primeiro orientador, o Prof. Dr. Uwe Wegner, que no momento correto soube me dar a dica necessária para a viabilização deste trabalho.

Quero agradecer também ao Prof. Ms. Ivo Renner, diretor da Escola Sinodal, que carinhosamente deu a sua contribuição para que os estudos de meus filhos pudessem ser realizados sem maiores traumas.

E acima de tudo, quero agradecer ao meu Deus pela graça concedida, sem a qual penso que esta tarefa acadêmica seria irrealizável.

SUMÁRIO

Resumo	10
Abstract	11
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	
1. JÜRGEN MOLTMANN E SEUS PREDECESSORES NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO JUDAICO-CRISTÃO COMPREENDIDOS COMO PROPONENTES DA ESPERANÇA ESCATOLÓGICA.....	18
1.1 Esperança e teologia da história na apocalíptica judaica.....	18
1.1.1 Teologia da História na perspectiva do Profetismo veterotestamentário: uma sinopse histórico-política	19
1.1.2 O surgimento de uma teologia da História escatológica como novo paradigma: do profetismo à esperança escatológica no apocalipsismo judaico	21
1.1.3 A ressurreição dos mortos e o juízo final: o fundamento teológico central da esperança escatológica no pensamento apocalíptico-judaico	25
1.1.4 Conclusão	30
1.2 Paulo, o apóstolo da ressurreição: legados recebidos, conflitos hermenêuticos e sua concepção de esperança escatológica da história	31
1.2.1 Paulo e a cultura helênica	32
1.2.2 Paulo e a tensão escatológica: a herança suprásumida da tradição judaico-rabínica	34
1.2.3 Paulo e o gnosticismo: uma relação problemática	36
1.2.4 A crença na ressurreição do crucificado e seu impacto no modo-de-ser-no-mundo do <i>kainé anthropon</i>	39
1.2.5 A Ressurreição do Crucificado: a imprescindibilidade histórica do evento como fato fundante de reorientação da esperança e resignificação da existência da fé no mundo em Paulo: 1Cor 15,1-58	43

1.2.6	A relação entre a ressurreição de Cristo e a redenção eco-antropológica do mundo: esperança e teologia da história em Paulo: Rm 8,18-25	55
1.2.7	Conclusão	64
1.3	A hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann: uma propedêutica teológica	66
1.3.1	Jürgen Moltmann e a problemática hermenêutico-filosófica subjacente ao seu discurso	75
1.3.2	A história compreendida como “recordação” e “promessa”: a concepção moltmanniana de escatologia histórica da esperança	93
1.3.3	A Ressurreição do Cristo crucificado: memória da esperança escatológica, fundamento da promessa e teleologia da história	107
1.3.4	A certeza da esperança, a hermenêutica da história e o futuro humano no mundo: a missão da fé não significa eclesialização do mundo	123
1.3.5	Conclusão	133
 CAPÍTULO 2		
2.	A ESPIRITUALIDADE NEOPROTESTANTE BRASILEIRO VISTA SOB A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA E HERMENÊUTICO-TEOLÓGICA	139
2.1	Apontamentos sobre o uso do conceito neoprotetantismo brasileiro nesta tese	141
2.2	Delimitação e problematicidade do objeto de análise	151
2.3	A fenomenologia da <i>pneumatipia</i> neoprotestante e a tarefa hermenêutica da teologia	152
2.4	A superação da teologia da cruz como ponto de partida do modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante	153
2.5	O <i>Eros</i> pneumático na gramática da hinografia neoprotestante	157
2.6	A tarefa hermenêutica da teologia frente à <i>pneumatipia neoprotestante</i>	161
2.7	O binômio saúde e doença: redefinindo uma nova soteriologia em perspectiva psicossociológica	163

2.8	Por uma epistemologia da saúde: a reengenharia da salvação em linguagem terapeutizante	168
2.9	A teologia da História e o lugar da saúde na epistemologia da fé neoprotestante	176
2.10	O pressuposto filosófico-teológico da hermenêutica bíblica do neoprotestantismo brasileiro: a cotidianização da providência como fundamentação epistemológica de uma nova hermenêutica bíblica	188
2.11	Os pressupostos bíblicos da hermenêutica neoprotestante brasileira para uma fundamentação teológica da metafísica da saúde/doença	195
2.12	Os principais expoentes do neoprotestantismo brasileiro	210
2.12.1	Edir Macedo: fé sobrenatural	210
2.12.2	R. R. Soares: o direito à saúde	216
2.12.3	Robson Rodovalho: fé, domínio e quebra de maldições	221
2.12.3.1	A fé como via de plenificação intramundana	222
2.12.3.2	A plenificação do indivíduo realizada pela via de operacionalizar o propósito de domínio, liderança e influência sobre sua sociedade	225
2.12.3.3	A quebra de maldições hereditárias e o direito à saúde integral	227
2.12.4	César Augusto: liberando a fé	230
2.12.4.1	Vencendo a depressão	233
2.13	Conclusão	236

CAPÍTULO 3

3. O DIÁLOGO ENTRE A HERMENÊUTICA POLÍTICA DA ESPERANÇA DE JÜRGEN MOLTMANN E O NOVO PARADIGMA HERMENÊUTICA DA ESPIRITUALIDADE NEOPROTESTANTE BRASILEIRA

3.1	Jürgen Moltmann e o Neoprotestantismo Brasileiro: <i>é possível um diálogo?</i>	242
3.1.1	Saúde: <i>um pressuposto da hermenêutica da esperança?</i>	245

3.1.2 Teologia das Promessas: a etiologia de um conflito hermenêutico	249
3.1.3 <i>Que elemento ateizante existe na antropologia da saúde do neoprotetantismo brasileiro?</i> Um aporte crítico da hermenêutica da esperança moltmanniana	259
3.1.4 A fenomenologia da eclesialização: <i>sinal de dessecularização do mundo ou indício de apostasia da esperança cristã?</i>	270
3.2 O conceito de “religião pós-moderna”: um aporte sociológico de Zygmunt Bauman ao contexto histórico-religioso do neoprotetantismo brasileiro...276	
3.2.1 A dimensão <i>psico-pneumática</i> da imortalidade reivindicada no cotidiano da espiritualidade neoprotetante	278
3.2.2 Revolução antiescatológica e transcendência deste mundo: a ocupação com a era presente e o novo sentido dado à religiosidade do cotidiano no neoprotetantismo brasileiro	282
3.3 Conclusão	285
CONCLUSÃO GERAL	287
BIBLIOGRAFIA GERAL	292

CLAYTON PIRES, Anderson. A hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann em diálogo com a espiritualidade neoprotestante brasileira: o binômio saúde e doença como um novo paradigma hermenêutico de teologicidade.

RESUMO

O tema central desta tese é a esperança escatológica. Através de uma pesquisa histórico-bíblica, o autor desta tese busca identificar o significado que os conceitos *tiqwab* e *elpis* tinham para os seus receptores judaico-cristãos originários. Jürgen Moltmann, ao propor uma hermenêutica política da esperança, busca retomar este tema a partir dos contextos nos quais ele se originou. Toda a concepção de esperança cristã desenvolvida por Moltmann tem seus desdobramentos na dimensão pública da missão do cristão no mundo. Portanto, a esperança escatológica produz uma etologia que lhe é própria. Nela, a esperança é instrumentalizada pela fé que assume o mundo como *locus* de ação transformadora, tornando, através da prática do amor, a redenção cosmo-antropológica uma possibilidade alcançável na efetivação dos princípios éticos da justiça e da verdade. Neste sentido, na etologia da esperança, o *outro* se torna referência da *missio spei*, e é para ele, como parte de uma realidade maior (*kósmos*), que o sentido redentivo da história escatológica está direcionado teleologicamente. É para o futuro que a esperança escatológica projeta seu olhar e deseja ver sua utopia se realizar plenamente.

Já o binômio saúde e doença, como novo paradigma hermenêutico de teologicidade do neoprotetantismo brasileiro, concebe a esperança num contorno soteriológico diferente, no qual o presente vivido, aqui-agora, é compreendido como o *locus* em que se materializa a dimensão histórica da salvação do crente. A cura integral do *anthrôpos* é o sinal contundente de que a *soteria* bíblica tem, na dimensão histórica imediata, seu significado psicossomático cabalmente confirmado. É para este *éon* que o olhar da fé neoprotestante busca sua auto-realização integral. Neste sentido, a espiritualidade neoprotestante desenvolve uma etologia desescatologizada, que afirma a transcendência deste mundo e perde de seu horizonte hermenêutico a dimensão futura da esperança escatológica tal como se preconizou no protocristianismo. No entanto, existe a possibilidade de estabelecer um diálogo construtivo entre estas duas epistemologias da fé: a moltmanniana e a neoprotestante brasileira. Achar este ponto em comum é a tarefa que se propõe satisfazer o autor desta tese.

Palavras-chave: Jürgen Moltmann; hermenêutica política da esperança; saúde e doença; neoprotetantismo brasileiro; espiritualidade sélfica; desescatologização da história.

CLAYTON PIRES, Anderson. The hermeneutic Jürgen Moltmann's politics of hope in dialogue with the Brazilian neoprotestant spirituality: the binomial health-disease as a new hermeneutic paradigm of teogicity

ABSTRACT

The central subject of this thesis is the eschatological hope. Through a Historic-Biblical research, the author of this thesis searches to identify the meaning that the concepts *tiqvah* and *elpis* had for their Jewish-Christians receivers originary. Jürgen Moltmann, when propose a politic of hope hermeneutic searches to retake this subject leaving from the contexts in which it has originated. All the Christian hope conception developed by Moltmann has its unfoldings in the public dimension of the Christian's mission in the world. Therefore, the eschatological hope produces an ethology that it is proper to itself. In it, the hope is instrumentalized by the faith that assumes the world as locus of transformer action, becoming, through the practical of love, the cosmo-anthropological redemption a reachable possibility in the efetivation of the ethical principles of justice and truth. In this direction, in the ethology of hope, the other becomes reference of the *missio spei*, and it's for it, as a part of a bigger reality (*kosmos*), that the redentive meaning of eschatological history is directed teleologically. It is to the future that the eschatological hope projects its look and desires to see its uthopy carry through fully.

Already the binomial health-disease as new hermeneutic paradigm of teogicity of Brazilian neoprotestantism, conceives the hope in a different soteriologic contour, in which the lived present, "here-now", is understood as the locus where the historical dimension of the believer's salvation materializes. The integral cure of the *anthrôpos* is the forceful sign that the Biblical *soteria* has, in the immediate historical dimension, its psychosomatic meaning completely confirmed. It's for this *éon* that the neoprotestant look of faith search its integral auto-accomplishment. In this direction, the neoprotestant spirituality develops a desescathologized ethology that affirms the transcendence of this world and loses of its hermeneutic horizon the futuric dimension of the eschatological hope such as if it praised in the protochristianism. However, the possibility to establish a constructive dialogue enters these two faith epistemologies: the moltmannian and the Brazilian neoprotestant exists. Finding this point in common it's the task that the author of this thesis proposes to satisfy.

Key-words: Jürgen Moltmann; politics of the hope hermeneutic; health and disease; Brazilian neoprotestantism; selfic spirituality; desescathologization of history

INTRODUÇÃO

A tentativa de promover um diálogo entre duas perspectivas interpretativas é sempre um grande desafio. O tema esperança, um tema bíblico por excelência, é compreendido e interpretado por dois horizontes teológicos distintos. Por um lado, temos a abordagem de Jürgen Moltmann, e, por outro, a abordagem do neoprotestantismo brasileiro. A esperança, enquanto conceito bíblico de confissão judaico-cristã, continua sendo uma fonte de grande inspiração para reflexão de religiosos(as) leigos(as) e teólogos(as) no mundo todo. É um tema da fé e, portanto, interesse de sua reflexão também (*intellectus fidei et spei*). Ela (reflexão da fé esperante) instiga, incomoda, incentiva, adverte e consola. Sua relevância hoje se torna ainda mais significativa, pois a fé cristã, mais do que nunca, está sendo desafiada a apresentar a razão de sua “viva esperança” (1Pd 1,3). Esperança é tema da Bíblia e, a partir dela, é também tema para o mundo.

Antes de tudo, é necessário perguntar sobre a etiologia e a natureza da esperança. Apesar de ser chamada no Novo Testamento de “viva esperança”, realidade arquetípica da confiança na vinda do redentor Jesus Cristo, a esperança está situada em datas mais longínquas. Enquanto variável presente na caminhada de um pequeno grupo, ela pode ser inferida já a partir do chamado que Javé faz a Abrão, e dele promete criar uma grande nação e abençoar todas as famílias da terra. A esperança segue sua trajetória na vida de fé do povo da Aliança, e nele permanece mesmo quando ele entra na terra prometida, se organiza como Estado-Nação e se consolida como sociedade civil. Na verdade, a esperança está sendo sempre chamada para o desafio de

“desparadoxalizar”, na acepção conceitual da sociologia luhmanniana, o futuro da existência no mundo a partir dos oráculos confessantes da fé prospectiva.

Consciente de sua natureza complexa e polissemântica, a esperança é tematizada neste trabalho de tese doutoral sob o horizonte compreensivo diversificado das tradições interpretativas que estão presentes em sua diacronicidade. Ela passou por um “processo hermenêutico” de depuração até chegar à teologia em forma de *spero ut intelligam*. Por esta razão, tematizar a esperança na perspectiva hermenêutica moltmanniana exigiu, antes de tudo, um retorno investigativo à origem histórico-traditiva das fontes judaico-cristãs, em especial a do profetismo, que recebeu um tratamento mais conciso, a do apocalipsismo judaico do intertestamento, que certamente é significativa por exercer uma influência determinante nos documentos neotestamentários da fé protocristã e, por fim, a do pensamento paulino.

Para compreendermos melhor a concepção de hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann, é imprescindível fazer uma viagem de retorno às fontes com as quais ele dialoga, e das quais ele se considera um devedor. Apesar de abordar este tema bíblico numa perspectiva hermenêutica mais adequada às demandas psico-socio-culturais da sociedade moderna pós-metafísica, Moltmann recorre à diacronia do conceito para melhor entender sua dinâmica pedagógica para fé do povo de Deus. Decidi, sob um consenso com meu orientador (o Prof. Dr. Gottfried Brakemeier) iniciar com este tema na perspectiva interpretativa da apocalíptica judaica, que, como já aduzi anteriormente, é servida pela apocalíptica cristã, sobretudo, em textos mais específicos da escatologia paulina, na qual o conceito de esperança escatológica aparece relacionando ao *kairós* histórico que compreende o hiato temporal entre o advento da Ressurreição do Cristo crucificado e a sua Parusia, preconizado como “advento derradeiro da História”.

O leitor desta tese já deve estar avisado, a partir destas informações, que este trabalho, apesar de estar na área de Bíblia, não pretende ser e fazer uma análise exegética de um texto específico da Bíblia. O tema abordado é bíblico, mas é tratado, como contempla o próprio Programa de Doutorado do IEPG-EST, na perspectiva das “Hermenêuticas Bíblicas”, ou mais especificamente, de duas hermenêuticas bíblicas: a

hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann e a hermenêutica da fé do neoprottestantismo brasileiro. Mesmo assim, são feitas análises de textos bíblicos do Novo Testamento, numa perspectiva teológico-bíblica e sistemática. Esta análise serve ao propósito específico do tema da tese. Por isso, ela não pode ser exaustiva. Pois contrariaria o objetivo deste trabalho, e comprometeria o limite permitido de páginas exigido pelas agências de fomento à pesquisa: CAPES e CNPq. Neste sentido, a abordagem dos textos bíblicos foi realizada de maneira panorâmica, sem perder, é claro, a densidade argumentativo que exige um trabalho acadêmico de tese. Procuro, desta forma, explorar um pouco a matriz da esperança cristã no pensamento de Paulo. Deste, busco informações gerais acerca da tradição teológica da qual ele é oriundo, uma visão panorâmica do sistema gnóstico e da filosofia helênica com os quais Paulo busca um diálogo, e num dado momento, uma ruptura também. Os textos que privilegiam a abordagem da esperança nesta tese são: 1Cor 15,1-58 e Rm 8,18-25. São considerados referenciais para a fé cristã, e é a partir deles que o tema esperança erige sua escatologia da História.

Ao término destes – a apocalíptica judaica e o pensamento escatológico de Paulo, o apóstolo – que considero predecessores do tema esperança na história do pensamento cristão, é que entro propriamente no universo teológico de Moltmann, a fim de identificar-dissertar sua concepção de esperança a partir do seu escrito principal, a Teologia da Esperança (*Theologie der Hoffnung*), e de outras referências bibliográficas suas que reforçam a perspectiva hermenêutico-política em que a esperança escatológica é abordada por ele. O advento da Ressurreição de Cristo é considerado, por Moltmann, o fundamento histórico da escatologia da História, no qual a própria História passa a ser compreendida como promessa e memória da fé esperante. A História, portanto, é interpretada na perspectiva de uma cristologia escatológica.

A esperança escatológica, que nasce deste fundamento, deixa de ter um caráter fugitivo do mundo (como ensinou Calvino), e se lança nele como *missio spei* do cristão no mundo, tendo a transformação histórica da vida como meta principal da fé cristã. O cristão, pois, não se aliena da vida do mundo, mas se insere nela com vistas à sua própria transformação. Quem crê na ressurreição dos mortos deve viver como servo do

mundo na prática do amor, e não se servir dele. A justiça e a verdade são seus corolários que devem ser instrumentalizados para remover do mundo a presença do antítipo delas (a injustiça e a desigualdade). Moltmann pensa uma transformação das estruturas sócio-existenciais presentes no mundo da História. Essa transformação compreende o ser humano (*antbrópos*) em sua totalidade e o mundo (*kosmos*) no qual ele se encontra inserido. Esta é a força que a esperança da ressurreição produz na consciência do cristão no mundo, e através dele nas estruturas injustas presente nele.

Terminado o capítulo que trata da temática esperança em Jürgen Moltmann (Capítulo 1), prosseguirei com a abordagem fenomenológica do neoprotestantismo brasileiro (Capítulo 2). No prólogo deste segundo capítulo, trabalharei previamente o conceito de neoprotestantismo brasileiro, justificando a opção pelo mesmo, sobretudo quando analisado na perspectiva sociológica em que este fenômeno assume feições semelhantes as do protestantismo histórico calvinista. É claro que a análise não pretende ser exaustiva, mesmo porque isso também fugiria do objetivo central da tese. A abordagem fenomenológica (ou como aparece no texto, psicofenomenológica) do neoprotestantismo brasileiro pretende expor criticamente os fundamentos das crenças centrais que caracterizam experiência de fé dos adeptos deste seguimento evangélico brasileiro ainda muito recente. Na parte final do capítulo, farei uma análise de sua hermenêutica bíblica e das ideais esposadas pelos principais expoentes deste fenômeno no Brasil contemporâneo. Na análise crítica deste fenômeno, tentarei mostrar pontos de convergência entre os sistemas axiológicos da sociedade capitalista de consumo e a espiritualidade que adota a lógica desta sociedade para produzir reações positivas no sistema de crenças funcionais dos seus adeptos. O conceito de crenças funcionais ou disfuncionais, que aparece freqüentemente no texto, é importado da psicologia cognitivista de Aaron Beck. Este sistema tem seu equivalente no conceito que eu criei intitulado “metafísica do sucesso”, através do qual o sujeito pístico tenta trazer para o seu cotidiano a operacionalidade/funcionalidade das convicções de fé que ele assume ter. Este é um traço muito semelhante ao que Max Weber sublinha sobre a ética calvinista. Weber busca compreender o sistema de crença calvinista para então interpretar melhor a conduta ética na qual a espiritualidade desta crença irá se figurar.

A espiritualidade neoprotestante é uma espiritualidade de consumo e reflete, num grau considerável, elementos valorativos da ética hedônica, onde o espírito narcísico aponta para o *ego*, e não para o *alter*, o sentido da realização última de sua esperança intramundana, i.e., “esperança desescatologizada”. Este conceito está de certo modo inspirado no construto sociológico de Bauman quando fala da “revolução antiescatológica” (objeto de análise no último capítulo) como característica da religião na sociedade pós-moderna. Do ponto de vista psicológico, este prazer (*Eros*) se configura naquilo que eu chamo de “erótica pneumática”. A racionalidade que este sistema de crença opera aqui é semelhante ao que Herbert Marcuse chama de “racionalidade de gratificação”. A fenomenologia da fé, fomentada no ambiente litúrgico da *ekklesia*, volta a atenção do sujeito pístico sempre e cada vez mais para si mesmo. Desta forma, esta espiritualidade pode ser chamada de “espiritualidade sélfica”, uma variante fenomenológica do conceito sociológico baumaniano chamado de “economia libidinal”.

No ambiente cútico, o *Eros* também aparece sob a forma litúrgica de uma “pneumatipia”, i.e., um “modelo de espiritualidade de transcendência”. Também aqui ele tende a invisibilizar cada vez mais a dimensão koinológica típica dos cultos cristãos. Toda esta complexidade axiológico-comportamental tem sua base teodiceica fundamentada no sistema hermenêutico do neoprotestantismo brasileiro. Quando a esperança da ressurreição deixa de ser o norte da espiritualidade cristã, o que decorre deste fato é a hedonização de sua etologia. A doença pode servir de obstáculo para a performance de espiritualidade. Daí a apropriação de uma nova teologia da salvação que produza uma “antropologia da saúde”, compreendida em sua integralidade (psicofísica). O conceito de saúde não recebe um tratamento semântico sistemático na tese (isto poderia também ocupar muito espaço na tese), mas é compreendido na mesma como o sentido de “plenificação de existir humano no mundo”, incluindo aí a dimensão psicológica e a somática. O bem estar é a soma dos objetivos de uma existência na qual a interacionalidade entre *psykhé* e *sôma* está em perfeita harmonia. Um corpo doente se vê privado da dimensão holística da beatitude preconizada na esperança que se historiciza, i.e., que se desescatologiza.

O capítulo final (Capítulo 3) propõe, então, o cruzamento destes dois horizontes hermenêuticos nos quais a *el*pis cristã será terá, na interface de um diálogo entre eles, uma conclusão crítica acerca dos mesmos por parte do autor da tese. No entanto, a interpretação feita do fenômeno neoprotestante brasileiro é feita à luz da hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann. Moltmann tem uma compreensão macrodimensional do *anthrôpos*, enquanto que, por outro lado, o sistema hermenêutico do neoprotestantismo o compreende microdimensionalmente, ou como diria Marcuse, “unidimensionalmente”. Esta compreensão traz prejuízo à identidade do cristianismo histórico, e lesa de sua vocação mundana a responsabilidade de agir na História em favor da redenção cosmo-antropológica. O último capítulo desta tese, portanto, se constitui o corolário da reflexão desenvolvida nos dois capítulos que precedem o mesmo. A consequência mais dramática da análise feita ao longo deste trabalho acadêmico será evidenciada no último tópico do terceiro capítulo. Na conclusão geral deste trabalho doutoral, a tese propriamente do autor também será evidenciada.

CAPÍTULO 1

1. Jürgen Moltmann e seus predecessores na história do pensamento judaico-cristão compreendidos como proponentes da esperança escatológica

1.1 Esperança e teologia da história na apocalíptica judaica

A sociologia do conhecimento deu uma importante contribuição para a teoria do conhecimento, pois indicou que há uma relação entre a produção do conhecimento e seu *habitat* social: este condiciona aquele outro. No que diz respeito à literatura apocalíptica judaica do intertestamento, podemos aplicar o mesmo princípio hermenêutico da sociologia do conhecimento: há uma situação político-social e religioso-cultural que não só condiciona a natureza e o propósito destes escritos, como também revela as tensões histórico-políticas existentes na epiderme da literatura apocalíptica, justificando, pois, a razão de ser desta produção literária. Na análise da escatologia cristã, parece-me que tal compreensão encontra ressonância nas palavras de Jürgen Moltmann: “Toda hermenêutica da esperança cristã é determinada pelo contexto político, o *kairós* histórico e a comunidade humana em que nos interrogamos a respeito do futuro e da esperança”.¹

Munido desta compreensão, quero investigar a teologia da História na Apocalíptica judaica e seus elementos retóricos proponentes (as idéias de fim da história (juízo final) e criação de um novo mundo – preconizada com ressurreição dos corpos) que se desenvolveram entre 200 a.C e 100 d.C da história política da Palestina,

¹ MOLTSMANN, Jürgen. Ressurreição: fundamento, força e meta da esperança. In: *Realidade e Esperança*. Concilium, n. 249, 1993/5, p. 110.

e que teve certamente grande influência no mundo e no ambiente cultural-religioso do Novo Testamento.

1.1.1 Teologia da História na perspectiva do Profetismo veterotestamentário: uma sinopse histórico-política.

“A esperança apocalíptica”, de acordo com Moltmann, “não se dirige mais para um aperfeiçoamento da criação pela vitória sobre o mal por parte do bem, mas para a separação entre o bem e o mal, e por isto para a substituição do mundo sob o poder do mal pelo futuro mundo da justiça”.² Esta tese dualista se encontra em dissonância com a teologia da História do Profetismo. Segundo esta última, Deus age na história, e não fora dela. Este é o pressuposto básico da teologia de Israel. “A realização do projeto escatológico de Deus se faz no decorrer do processo histórico” (G. von Rad).³ Como a história mundial era compreendida como sendo hostil a Deus por conta da sucessão de dominação de poderes terrestres sobre Israel considerado nação eleita, o Profetismo pregava que em um dado momento esta sucessão de dominação chegaria ao fim com a instauração do governo do Deus intra-historicamente.⁴ O totalmente novo do plano de Deus se realizará dentro da história, juntamente com a plenificação do mundo por extensão.⁵

Para melhor compreender a crise de credibilidade da teologia da História dos Profetas, é necessário fazer um breve retrospecto histórico-político. Após o reinado de Salomão, o reino se dividiu em duas partes: Reino do Norte, tendo como capital Samaria, e o Reino do Sul, tendo como capital Jerusalém. Aquele outro foi subjugado pelos Assírios no século VIII a.C.,⁶ enquanto o Reino do Sul foi levado a cativo pelos Babilônicos no século VI a.C. A partir de 538 a.C., a Palestina e Babilônia foram dominadas pelos Persas, cuja extensão do domínio durou até 333 a.C., chegando ao seu término com a ascensão do império Macedônio com Alexandre Magno. No entanto,

² MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003, p.161.

³ VON RAD *apud* BLANK, Renold. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus (escatologia II)*. São Paulo: Paulus, 2001, p.25-6.

⁴ NOTH, Martin. *História de Israel*. Barcelona: Ediciones Garrigas, 1996, p.352.

⁵ BLANK, Renold. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus (escatologia II)*. São Paulo: Paulus, 2001, p.48.

⁶ LOHSER, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.11.

com a morte de Alexandre Magno, o seu reino se divide em Ptolomeus e Selêucidas. Até 198 a.C. a Palestina foi dominada pelos Ptolomeus, quando então foi conquistada pelos Selêucidas. E por fim, no ano de 63 a.C., a Palestina foi conquistada, sob a liderança de Pompeu, pelos romanos.⁷ Por razões político-estratégicas, os romanos tinham interesse em possuir a Palestina em suas mãos, e por isso implementaram políticas de dominação/opressão que redundaram na tensão e em conflitos bélicos, cujo resultado drástico foi a destruição do Templo em 66-70 d.C.⁸ Os quase sete séculos de cativeiro foram suficientes para suprimir o otimismo profético que afirmara que a história ainda seria palco da intervenção direta de Deus. No entanto, diante da dura realidade de subjugação político-econômica e religiosa que vinha se arrastando ao longo da trajetória histórica dos Israelitas e que tentara se impor ao povo escolhido de Iahweh, a teologia da História dos Profetas foi sendo paulatinamente desacreditada pelo povo de Israel.⁹ Como a ideologia monárquica apoiava-se na convicção que a Casa de Deus, em Jerusalém, jamais seria conquistada, com os adventos subseqüentes ao cativeiro de Babilônia tal convicção torna-se vulnerabilizada,¹⁰ entrando em colapso definitivo no primeiro período do judaísmo pós-exílico. Assim, a teologia da História dos Profetas passa a ser questionada em face ao declínio sócio-político e religioso de Israel¹¹, marcado pelos quatro grandes episódios: a) Jerusalém destruída, b) o Templo em ruínas, c) o povo escravizado d) e o país devastado. Neste sentido, as afirmações de que Deus é Senhor da história e que ele mantém o controle sobre todas as coisas, segundo a compreensão de história veterotestamentária,¹² perde o efeito persuasivo em Israel frente à evidência do contexto de sofrimento proveniente da condição de cativo e ruína total pela qual passava a nação de Israel. Por não haver nela nenhum outro deus que competisse em pé de igualdade com Iahweh segundo se acreditava, a Profecia

⁷ BRAUN, O. Airton. *Da apocalíptica ao Apocalipse do Novo Testamento*. México: Comunidade Teológica do México, 1996, p.5-10.

⁸ REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500a.C até 100 d.C.* São Paulo: Paulus, 1996, p. 101-03.

⁹ BRAUN, op.cit., p.8.

¹⁰ BAGGIO, André. A apocalíptica agora. In: *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: IMS – Cadernos de Pós-Graduação, 1983, p.25.

¹¹ Idem. *Ibid.*, p.25-6.

¹² LUCK, Ulrich. Compreensão do mundo no Apocalipsismo judaico: segundo 1Henoc e 4 Esdras. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p.103.

desenvolveu uma concepção teológica de história que acabou assumindo uma feição de teologia monista¹³. A diferença do conteúdo soteriológico entre a teologia da História desenvolvida pelos Profetas e o da Apocalíptica judaica que se desenvolveu a partir do século II é o que veremos a partir de agora.

1.1.2 O surgimento de uma teologia da História escatológica como novo paradigma: do Profetismo à esperança escatológica da apocalíptica judaica

De acordo com Renold Blank, a cosmovisão dualista típica da Apocalíptica teve sua origem no Parsismo, para a qual o mundo foi formado a partir da luta do bem e do mal, do conflito entre Deus e Belial, entre o Cristo e o anticristo, entre anjos e demônios¹⁴. Esta opinião já fora anteriormente esposada por Ulrich Luck,¹⁵ muito embora Franz Mussner discorde desta opinião ao dizer que Israel foi obrigado a chegar a certas conclusões (morte das mortes – ressurreição – e triunfo definitivo de Iahweh sobre o mal – juízo final – no crepúsculo da história) não por influência do Parsismo, mas como consequência lógica da fé em Iahweh¹⁶. Entretanto, as crenças básicas da cosmovisão dualista, segundo Blank, presentes na apocalíptica sob influência do Parsismo são:

- A história é uma luta entre um princípio do bem e outro do mal;
- Haverá juízo sobre essa história, e esse juízo será um holocausto cósmico;
- Haverá um julgamento individual após a morte, e um julgamento universal do cosmo, após a ressurreição¹⁷.

Desde 198 a.C., não só Israel, mas toda a Palestina se submete ao poder de Antíoco III, e à sua política de helenização. Havia vozes em Israel que exigiam da religião de *Iahweh*

¹³ SOTELO, Daniel. Origem da Apocalíptica. In: *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: IMS – Cadernos de Pós-Graduação, 1983, p.18.

¹⁴ Ibidem, p.18-20.

¹⁵ LUCK, Ulrich. Compreensão do mundo no Apocalipsismo judaico: segundo 1Henoc e 4 Esdras. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p.103

¹⁶ MUSSNER, Franz. *Tratado sobre os Judeus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p.119-20

¹⁷ BLANK, Renold. *Escatologia do Mundo: o projeto escatológico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001, p.39.

uma adaptação aos novos tempos. Em função da influência da religião persa de Zaratustra, cooptada pelo helenismo e difundida por Antíoco Epífanes, surge na tradição judaica uma nova interpretação da esperança escatológica.¹⁸ Na Apocalíptica, portanto, temos a presença de um dualismo ontológico que não é encontrado nos Profetas.¹⁹ É a partir dela que desenvolveremos noções arquetípicas da teologia da História da Apocalíptica, que configura um horizonte apocalíptico para o qual a esperança judaica se torna escatológica: “O sofrimento se torna universal e põe fim à suficiência do cosmos, e a alegria escatológica ressoará num novo céu e numa nova terra”²⁰.

No entanto, Gerhard von Rad relaciona o gênero apocalíptico às tradições sapienciais. Para ele, esta é a fonte que deu origem ao pensamento apocalíptico²¹. As razões que von Rad considera importantes para fundamentar sua hipótese podem ser expressas da forma como segue. A história do mundo deve atingir um fim negativo, desembocando em uma grande ruína. O autor apocalíptico, segundo von Rad, usufrui de um consolo porque “sabe que toda a história está submetida à autoridade de Deus”²². A idéia de que os tempos são determinados por Deus está na base do pensamento apocalíptico, razão pela qual é sua intenção consolar os seus leitores e exortá-los à perseverança²³. Não seria difícil notabilizar pontos de convergência desta idéia desenvolvida na Apocalíptica com o da teologia da História da tradição sapiencial configurada, por exemplo, no livro de *Eclesiastes*. Neste, Deus se apresenta como Senhor do tempo e da história (Ec 3,1-15), e como Juiz de todo homem que habita na face da terra (Ec 12,9-14; 3,17). Esta noção, portanto, não nasce na apocalíptica, e nem é exclusiva dela.

O conceito de Iahweh desenvolvido no Antigo Testamento incorpora a noção de “justiça escatológica”, sobretudo nos escritos proféticos. A própria noção de ressurreição já presente em Daniel fala de um retorno ao mundo daqueles que foram

¹⁸ Ibidem, p.43.

¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 161.

²⁰ Ibidem, p.165.

²¹ VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*, vol.2. São Paulo: ASTE, 1974, p.297.

²² Ibidem, p.301-2.

²³ Ibidem, p.306.

injustiçados nesta vida para desfrutar da terra que será transformada pelo triunfo da justiça escatológica²⁴, que é a intervenção direta de Deus situada kairológicamente no fim da história. Mas esta mesma noção também se encontra presente na estrutura valorativa do pensamento sapiencial. Na literatura profética, a justiça escatológica está configurada no uso da expressão: “conhecimento e temor de *Iahweh*” de Is 11,1-9. Neste sentido, o Messias, que recebe o Espírito de *Iahweh*, é o que será realizador escatológico da justiça que obrará a paz, e terá como efeito a segurança para sempre.²⁵ Há uma estreita relação entre os valores “vida e justiça” na cosmovisão apocalíptica. Em 4Esdras, por exemplo, justiça e vida se constituem no binômio que só será realidade factível no mundo futuro, novo e verdadeiro²⁶. Esta afirmação contém uma informação que denota a aspiração de um povo que sofre injustiças, revelando, assim, as reais condições históricas em que Apocalíptica nasce e desenvolve sua noção de vida e justiça vindouras como núcleo salvífico-valorativa da esperança tornada escatológica. Os apocalípticos intertestamentários revelam, portanto, a face de um conflito que perpassa três séculos, e descortinam a “desesperança” do povo judeu que vivia sob o jugo cultural do helenismo imposto por Antíoco IV²⁷ a partir do século II a.C como pano de fundo histórico deste tipo de literatura²⁸.

A literatura apocalíptica é, portanto, uma literatura de resistência contra o sistema social helenístico da Palestina do século II a.C em diante.²⁹ Neste sentido, o propósito geral do livro de Henoc, por exemplo, é tratar de problemas relacionados com a vida judaica no cenário cultural helenístico. Assim, “tanto 4Esdras quanto o Apocalipse Siríaco de Baruc possuem motivações claramente político-religiosas”.³⁰ O livro Henoc data de 167-160 a.C, e seus temas podem ser descritos na seguinte ordem:

²⁴ DIAZ, J. Alonso. *Messianismo y Escatología*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1976, p.68-74.

²⁵ *Ibidem*, p.71-2.

²⁶ LUCK, Ulrich. p.119.

²⁷ BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1978, p.578.

²⁸ RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus, 1997, p.35.

²⁹ PIXLEY, Jorge. *O reino de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, pp.77-85.

³⁰ CROATTO, J. Severino. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico*. Petrópolis e São Leopoldo: Vozes e Sinodal, 1990-3, número 7, p. 112.

1. A sabedoria e o poder de Deus triunfarão sobre o mal: isto se configura na “visão do Trono”;
2. A vitória está nas mãos de Deus e os justos participaram dela por meio da guerra santa;
3. Os eleitos serão salvos do meio dos ímpios: surgirá então o novo céu e a nova terra³¹.

A compreensão de mundo da literatura apocalíptica, em função de seu “pessimismo cosmológico”,³² desenvolve a crença na existência de dois mundos, razão pela qual se fala nela de um “novo céu” e uma “nova terra”. Deus é quem criou a ambos. O primeiro, no entanto, será destruído e desaparecerá. Pois é nele que o sofrimento do povo eleito de Iahweh se fez presente de forma sistemática e indelével; enquanto o segundo surgirá no cenário da destruição cósmica por ocasião da ressurreição dos justos e o juízo final³³. Eis aqui um elemento interessante que caracteriza a pregação da apocalíptica judaica em seu espírito anti-missionário³⁴ e sectário. Os autores apocalípticos pouco esperam do presente, nem que o futuro possa ser consequência deste último, razão pela qual eles são chamados de pessimistas³⁵. Uma das variáveis que difere substancialmente a teologia da História dos Profetas do da Apocalíptica judaica é a compreensão da função dos grandes impérios que oprimiram Israel no horizonte da providência divina. Para os Profetas, os grandes impérios eram considerados instrumentos usados pelas mãos de Deus para executar seus desígnios em benefício do povo fiel. Já para os autores apocalípticos, os grandes impérios são considerados adversários de Deus que resistem tenazmente à sua vontade e, que, por isso, serão totalmente aniquilados.³⁶ É sobre esta compreensão que se desenvolve a doutrina do “aniquilacionismo”, que posteriormente deixará sua presença também no pensamento teológico do cristianismo histórico.

³¹ HOWARD-BROOK, Wes & GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo*. São Paulo: Loyola & Paulus, 2003, p.107.

³² CROATTO, J. Severino, p.118.

³³ Ibidem, p.111.

³⁴ CULMANN, Oscar. *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p.71.

³⁵ ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p.38.

³⁶ Ibidem, p.38.

É corrente falar de “escolhidos” na literatura apocalíptica. O binômio “justo/ímpio”, típico da literatura sapiencial, aparece também no gênero desta literatura. A Apocalíptica é um grito de resistência ideológica contra a cultura greco-helenística dos selêucidas. O domínio estrangeiro sobre Judá gerava frustrações políticas e econômicas desde o exílio, e a própria situação sócio-política e religiosa em Israel gerava uma crise de fé em relação às promessas feitas pelos profetas veterotestamentários. A inamovível confiança do fim favorável à nação de Israel gera, de acordo com Severino Croatto, a esperança num futuro a ser realizado por Deus. Neste sentido, a apocalíptica se alimenta de um pessimismo quanto a este mundo. No entanto, em função da evidência objetiva da experiência de sofrimento e do escárnio sofrida por conta da ideologia discriminadora do helenismo, ela desenvolve, por conseguinte, a esperança de que a história não terminará no vazio, nem com a vitória dos ímpios:³⁷ mas no triunfo definitivo do povo escolhido de *Iahweh* sobre todos os seus inimigos. Este é o supra-sumo escatológico da teologia da História do pensamento apocalíptico judaico. Há, portanto, uma crença fundamental da esperança escatológica na Apocalíptica que proponho a me ocupar a partir de agora. Sem esta crença fundamental, a esperança apocalíptica não teria resistido ao sofrimento da escravidão prolongada por todo o longo período do intertestamento, nem teria tido o êxito que obteve de perseverar no interstício deste duro período. Trata-se da crença na ressurreição dos mortos e no juízo final para o triunfo definitivo do bem em favor da nação de Israel.

1.1.3 A ressurreição dos mortos e o juízo final: o fundamento epistêmico da esperança escatológica do pensamento apocalíptico judaico.

A redação final do livro de Dn acontece entre os anos de 168 e 164 a.C., no reinado do selêucida de Antíoco IV Epífanes e no início da insurreição dos Macabeus. Havia um certo incentivo ideológico-religioso presente na literatura apocalíptica que servia de fundamento escatológico como elemento orientador/motivador na insurreição dos Macabeus. Esta variável pode ser constatada, por exemplo, no livro de Henoc, que já

³⁷ CROATTO, J. Severino. p.113-19.

alude à guerra armada como recurso político de antecipação do reinado de Deus que se esperava. Já é sabido que Antíoco IV Epífanes queria abolir o judaísmo³⁸ e implantar o helenismo na esfera geocultural da Palestina,³⁹ o que gerou uma inconformidade entre os judeus, produzindo duas formas de resistências: 1. Resistência de ordem espiritual cujos precursores são os “piedosos”; 2. Uma revolta armada, liderada por Matatias na conhecida “Guerra dos Macabeus”⁴⁰. Este é o pano de fundo histórico de Dn 12,2, e aí já aparece a “expectativa da ressurreição” que provavelmente é de proveniência da cultura irânica, de acordo com Karl Löning,⁴¹ e que caracteriza o modo de pensar do 1º período do judaísmo pós-exílico, já influenciado pelo helenismo⁴². Aliás, no contexto do pós-exílio, a crença na *Sheol* se desenvolve para a fé na imortalidade da alma e na ressurreição do corpo.⁴³ A teologia da História e a concepção de mundo vindouro que se descortina no livro de Dn são consideradas também como um prolongamento da tradição escatológica oriunda dos profetas, abrindo para os indivíduos uma esperança de retribuição e de vida para o além-morte.⁴⁴ O livro de Daniel não é um manifesto macabeu, nem tem o objetivo de incitar um recrutamento de tropas contra os selêucidas, mas um escrito de encorajamento e exortação à perseverança civil ante à situação de perseguição⁴⁵ que se afigurava a partir do século II a.C. A própria comunidade de Qumrân era uma comunidade escatológica, que esperava a vinda de um Profeta, de um Messias/rei da linhagem de Davi e de um Messias/sacerdote da casa de Aarão.⁴⁶ Ademais, em Os 6,1-3, já existiam declarações metafóricas da fé na ressurreição para o povo abatido e perseguido.⁴⁷ De acordo com Löning, tanto no

³⁸ PAUL, André. *El mundo judío en tiempos de Jesus*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p.32.

³⁹ BRIGHT, John. pp. 576-7.

⁴⁰ BRAUN, O. Airton. p.7.

⁴¹ LÖNING, Karl. Reencarnação ou Ressurreição? Ressurreição e apocalíptica bíblica. In: *Reencarnação ou Ressurreição?* Petrópolis: Vozes, 1993/5, Concilium/249, p.81-2.

⁴² Existe uma hipótese que o autor de Dn seja um *basidim*, pelas razões históricas já conhecidas.

⁴³ GREGH, Prosper. Escatologia e história no Novo Testamento. In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993, p.340-43.

⁴⁴ GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996, p.40.

⁴⁵ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia de Letras, 1996, p.226.

⁴⁶ SHELKLE, Karl H. *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972, p. 53-62.

⁴⁷ LICHTENBERGER, Hermann. A ressurreição na literatura intertestamentária e na teologia rabínica. In: *Reencarnação ou Ressurreição?* Petrópolis: Vozes, 1993/5, Concilium/249, p. 31.

primeiro período do judaísmo quanto no cristianismo nascente, a ressurreição dos mortos está relacionada ao fim escatológico da história, compreendida linearmente. Neste sentido, o senhorio de Deus é compreendido como a salvação da história imersa em fracassos e caos.⁴⁸

A bem sucedida resistência dos judeus não-helenizados à cultura de helenização que estava sendo implantada em terreno Palestino pelos reis selêucidas, em especial pelo monarca Antíoco IV Epífanes, foi protagonizada pelo grupo chamado *hasidim* (do hb. *asidaioi*, piedosos), que preferiram sofrer e morrer à abjurar a obediência à lei⁴⁹. Estes eram partidários do Macabeus, que ofereceram resistência à política de supressão da liberdade religiosa praticada contra os judeus pelo monarca selêucida Antíoco IV, que profanou a santidade do Templo sacrificando nele um porco (animal impuro para o judeu) como forma de punir a insubmissão daqueles que não foram cooptados pelo rolo compressor do processo helênico.⁵⁰ Quando, porém, a liberdade cultural foi restabelecida e os macabeus - que saíram vitoriosos deste conflito no episódio histórico-político da “revolta macabéia” - continuaram sua luta por ideais estritamente políticos já na monarquia asmonéia, ocorreu, então, o cisma entre estes e aqueles outros, os *hasidim*.⁵¹ É provável que deste grupo de piedosos provenham os grupos dos fariseus e essênios. Diferentemente dos saduceus que defendiam a crença de uma retribuição imanente para as boas ou más obras praticadas na existência intramundana, os fariseus (do hb. *perushim*, separados) acreditavam na ressurreição dos mortos, na recompensa ou castigo no além-morte e no juízo final com a vinda do reino de Deus.⁵² Enquanto que para os saduceus, a escatologia individual havia permanecido no estágio da *Sheol*, para os fariseus a verdadeira vida começaria quando o corpo e a alma, separados por ocasião da morte física, se reunissem novamente no evento da

⁴⁸ LÖNING, Karl. p.82-4.

⁴⁹ LOHSER, Eduard. p.21.

⁵⁰ Para melhor compreender este tema, ver NOTH, Martin. *Historia de Israel*. Barcelona: Ediciones Garrigas, 1996, pp. 321-356; PAUL, André. *El mundo judío en tiempos de Jesus*. Madrid: Ediciones Crisandad, 1982, p.33-46.

⁵¹ BRAKEMEIER, Gottfried. *O mundo contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Comissão de Publicações, Série Exegese, vol.5, Fascículo 2, 1984, p.121.

⁵² Ibidem, p.124-25.

ressurreição e do juízo final.⁵³ Para os fariseus, faz parte da esperança da ressurreição a espera de um juízo final, em que os justos serão separados dos pecadores.⁵⁴ De acordo com Wolfhart Pannenberg, já que a ressurreição da carne designa “plenitude futura”,⁵⁵ ela, na teologia judia, deve ser compreendida como uma promessa restringida somente para os justos, para aqueles que foram mortos no contexto da perseguição por sua lealdade à lei de Deus.

No entanto, é necessário fazermos uma distinção entre as idéias de “ressurreição do corpo” e “imortalidade da alma” para evitar alguns embaraços. De acordo com Oscar Cullmann, estas duas variáveis são completamente “incompatíveis” entre si.⁵⁶ Para a antropologia greco-helenística, a esperança de futuro não está necessariamente associada à esperança da ressurreição do corpo. Nisto se difere essencialmente o conteúdo da esperança apocalíptico-judaica do da esperança de imortalidade da alma proveniente do pensamento greco-helenístico. Para este, o corpo é compreendido como cárcere da alma, idéia que se difunde a partir de Platão. A idéia da ressurreição do corpo segundo a mentalidade apocalíptico-judaica, então, lhes parecia absolutamente absurda e inaceitável. Razão pela qual eles recusavam a teologia da ressurreição do corpo de Paulo, dizendo que ela (a ressurreição) já havia acontecido espiritualmente. Neste sentido, cabe melhor aqui a noção de “ressurreição da alma” como fundamento da esperança escatológica de uma vida de plenitude para o além-morte.⁵⁷ Isto é o que estruturava a crença do gnosticismo, que faz renascer⁵⁸ no Ocidente, sob a plataforma do helenismo, esta antiga crença oriental oriunda da cultura Persa.⁵⁹

O adjetivo “apocalíptico” deriva-se do grego *apocalypsis*, e significa “revelação do que está oculto”.⁶⁰ Seu propósito é desvendar os segredos que estavam anteriormente

⁵³ SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p. 49-50.

⁵⁴ *Ibidem*, p.48.

⁵⁵ PANNENBERG, Wolfhart. *La fe de los apóstoles*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p.193.

⁵⁶ CULLMANN, Oscar. *La Inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos: el testimonio del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Bailén, 1970, p.15-20.

⁵⁷ MARXSEN, Willi. *La Resurrección de Jesús de Nazaret*. pp. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p.171-74.

⁵⁸ RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Salamanca: Editora Trotta, 1997, p.346.

⁵⁹ PANNENBERG, Wolfhart. *op.cit.*, p.122

⁶⁰ TORNOS, Andrés. *A esperança e o além na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.81.

conhecidos apenas nos céus⁶¹. A apocalíptica nasce com a destruição da esperança do povo judeu estabelecidos caoticamente neste mundo. Neste sentido, a promessa de ressurreição é especificamente dirigida àqueles que foram mortos nas perseguições, pois a fidelidade de Deus precisa se estender aos que por causa da lealdade prestada à sua lei (de Deus), morreram⁶². Desta forma, portanto, a apocalíptica intertestamentária é “literatura de esperança”. Isto porque sua tese consiste na afirmação de que “para além da história está a intervenção de Deus” em favor dos seus⁶³. A ressurreição do corpo, neste sentido, está situado na fronteira dos tempos finais, considerados também “tempos messiânicos”.⁶⁴ A doutrina da ressurreição tem sua expressão máxima nos escritos apócrifos e pseudo-epígrafos do AT. Estes foram fortemente influenciados pelo helenismo. A esperança de ressurreição para os justos já se encontra expressa no livro de 1Henoc, quando diz: “o justo despertará do seu sono, e a sabedoria levantar-se-á”. A ressurreição dos justos e dos ímpios no livro de 1Henoc coincide com o advento do Juízo, onde o destino tanto de um quanto de outro será definido por Deus⁶⁵. Em 2Macabeus, os mártires esperam uma ressurreição do corpo, que redundará para a vida eterna⁶⁶. Nos Salmos de Salomão, a ressurreição dos justos também é mencionada. Nos *Testamentos dos 12 Patriarcas*, fala-se da ressurreição dos piedosos, que morreram no luto, mas ressuscitarão na alegria.⁶⁷ No livro de *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) aparece a idéia de ressurreição da pessoa inteira. Mas é no *Apocalipse Sírio de Baruc* que a resposta à questão da ressurreição aparece de forma mais adequada. De acordo com este livro, os mortos ressuscitarão para mostrar aos vivos que eles voltaram à vida. O corpo da ressurreição será idêntico ao da existência terrestre original. Logo depois, acontecerá a “transformação do corpo ressuscitado”.⁶⁸ Entre os essênios da Comunidade de Qumrân, o conceito de morte significa baixeza. Não há afirmações sobre a ressurreição dos mortos. No entanto, eles acreditam na imortalidade da alma, que podia ser inferido

⁶¹ COHN, Norman. p.216.

⁶² BLANK, Renold. p.52.

⁶³ RUSSELL, D. S. p.35.

⁶⁴ SIMON, Marcel & BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987, p.68.

⁶⁵ LICHTENBERGER, Hermann. p.32-3.

⁶⁶ Op. cit., p.34.

⁶⁷ Idem, p.34-5.

⁶⁸ Idem, p.35-7.

a partir da forma como sepultavam os mortos.⁶⁹ E por fim, na Literatura Rabínica, a idéia de ressurreição aparece; no entanto, ela tornar-se-á uma realidade/promessa somente àqueles que foram sepultados na terra de Israel. Somente eles aguardarão a ressurreição do corpo.⁷⁰ A literatura apocalíptica trabalha com o olhar voltado para o futuro: é nele que suas esperanças são projetadas. E desta forma, a apocalíptica busca explicar o caráter de “obrigatoriedade da morte”,⁷¹ para introduzir, assim, o conceito de esperança de vida eterna que tinha a partir do evento da ressurreição do corpo. Esta compreensão tem equivalente menção nos escritos paulinos, para o qual a expressão “dores de parto” aparece como sinal escatológico da criação que espera pela redenção final.⁷²

1.1.4 Conclusão

De acordo com Willi Marxsen, a doutrina da ressurreição dos mortos não era genuinamente judia no Antigo Testamento: foi trazida de fora.⁷³ Para se compreender melhor a pré-história desta doutrina neotestamentária, que foi pregada com entusiasmo pelo apóstolo Paulo, foi necessário recorrer aos escritos apocalípticos a fim de obter maior luz na compreensão da mesma. Existe um rico acervo de informações daquilo que já era corrente no contexto religioso-cultural antes mesmo dos tempos do Novo Testamento. É de capital importância fazer comparações entre os apocalipses escatológicos que aparecem no contexto judaico pré-cristão com os que foram acolhidos como herança/legado paulino como norma de fé no protocristianismo. Para Paulo, o segundo Adão é o Senhor Ressuscitado: como ele também nós seremos. Neste sentido, para a fé cristã, diz Wolfhart Pannenberg, Jesus Cristo, o Ressuscitado, é o “futuro do homem”.⁷⁴ A idéia de esperança na ressurreição e esperança para o futuro humano, na perspectiva da fé cristã, são exatamente equânimes. Sem aquela, não há, em

⁶⁹ Idem, p.38.

⁷⁰ Idem, p.39.

⁷¹ BRAUN, O. Airton, p.10.

⁷² Rm 8,18-25.

⁷³ MARXSEN, Willi. p.174.

⁷⁴ PANNENBERG, Wolfhart. La resurrección de Jesús y el futuro del hombre. In: *Pascua y el Hombre Nuevo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983, p.182-6.

absoluto, perspectiva/prospectiva para este último (o futuro do homem). Esta é a fulcralidade constitutiva da apocalíptica em perspectiva escatológico-cristã. E a partir deste pressuposto é que Jürgen Moltmann vai desenvolver sua hermenêutica política da esperança cristã em perspectiva escatológica, que será objeto de reflexão desta tese.

1.2 Paulo, o apóstolo da ressurreição: legados recebidos, conflitos hermenêuticos e sua concepção de esperança escatológica da história

Paulo de Tarso, cidadão romano e judeu de formação farisaica, piedoso, constitui-se a figura mais importante do cristianismo depois do seu próprio fundador: Jesus o Cristo. Provavelmente o mais controvertido pensador da fé cristã, mal compreendido e mal interpretado pelos estudiosos modernos, Paulo talvez seja o apóstolo que mais tenha influenciado o desenvolvimento do pensamento cristão desde o início da era cristã até sua sistematização nas proposições sintéticas dos credos de Nicéia e de Calcedônia. Mas perguntar pelo pensamento de Paulo, sua teologia, sua antropologia e sua eclesiologia demanda esforço, sobretudo, para tentar identificar as matrizes epistemológicas que fizeram deste apóstolo o maior defensor das grandes doutrinas da fé cristã.

Não podemos desconectar o apóstolo de seu ambiente histórico-cultural, pois este certamente acaba influenciando em maior ou menor grau o seu pensamento. Resta saber identificar as prováveis fontes que de alguma forma serviram de pano de fundo para o desenvolvimento da teologia paulina, ora carregado de escatologismo, ora profundamente identificado na linguagem ético-normativa do judaísmo rabínico-farisaico, e ora mantendo estranhos laços de compatibilidade com a linguagem relativamente hermética do gnosticismo. O fato é que, apesar de haver elementos internos a partir dos quais se pode inferir todas estas influências juntas numa síntese maior, deve-se considerar que as fontes não determinam necessariamente a direção e a progressividade doutrinal do pensamento revelado no arcabouço do epistolário paulino. Neste sentido, procederemos com cautela ao tentarmos identificar os elementos teóricos e retóricos que estão presentes na estrutura epistemológica do pensamento paulino e, simultaneamente, as diferenças semânticas – mesmo considerando a proximidade em termos de linguagem e estrutura epistêmica – que as afastam do

corolário doxológico que fez da teologia paulina um caso singular na cristalização do *corpus* doutrinal desenvolvido a partir dele no Ocidente cristão.

Meu procedimento teórico aqui deverá seguir a orientação metodológica apresentada por Paul Tillich em sua obra intitulada *História do pensamento cristão* da seguinte forma: “Não podemos oferecer aqui uma teologia do documento no Novo Testamento, mas podemos mostrar, por meio de alguns exemplos, como o Novo Testamento recebeu das religiões ao redor, certas categorias de interpretação e as transformou à luz da realidade de Jesus, o Cristo. Temos, então, dois momentos: recepção e transformação. As categorias desenvolvidas nas várias religiões, no Antigo Testamento e no período intertestamentário foram utilizadas para interpretar o advento da vinda de Jesus, mas os significados dessas categorias foram transformadas quando aplicados a ele”.⁷⁵

1.2.1 Paulo e a cultura helênica

Proveniente da cidade de Tarso, capital da região e da província romana da Cilícia, considerada como “um centro da cultura grega”, comparada em importância com Atenas,⁷⁶ acredita-se que Paulo tenha recebido forte influência da cultura helênica, sobretudo porque seus escritos de cunho parenéticos e doutrinários estão carregados de conceitos e de uma linguagem típica das duas principais correntes da filosofia helênica: epicurismo e estoicismo.

A concepção estoica do valor inferior da matéria em relação ao Sopro enquanto realidade transcendente, do qual todo o universo é constituído, mantém certa proximidade e parece estar insuflado, sobretudo, na ética teológica paulina. A matéria, com suas inclinações à satisfação dos desejos e paixões, revela-se como realidade que mantém tensa beligerância com as inclinações do espírito (*nous*), considerado incorruptível e, portanto, relacionado com as realidades supra-sensíveis. A moral estoica sublinha a importância da *autonomia interna* – fruto da vontade e do espírito que possibilitam ao sábio alcançar virtude e felicidade –, o *desprezo dos bens passageiros* (e os

⁷⁵ Cf. TILLICH, Paul, *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988, p. 28.

⁷⁶ Cf. BORNKAMM, Günther, *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 31.

sábios usam-nos como móveis de uma hospedaria), e a *resistência às adversidades*, que em termos objetivos significa resignação face à desgraça, ao sofrimento, à injustiça e à morte.⁷⁷

O pensamento de Paulo mantém uma sugestiva similaridade com as categorias de interpretações do sistema estóico. Para Paulo, as inclinações da carne são inimigas de Deus. O pendor da carne dá para a morte, mas o do Espírito, para a vida e paz. Portanto, os que estão na carne não poderão agradar a Deus (Rm 8,5-8). A carne (*sarkes* ou *sarkinós*) é apresentada como uma oposição ao bem e, portanto, habitação (*oikia*) do pecado, que acaba assumindo contornos de uma realidade ético-moral, o que em termos agostinianos seria “o desvio da boa vontade”. O dualismo ontológico inferido da antropologia paulina acaba denunciando o que mais tarde é assumido no sistema neoplatônico de Plotino como “indigência absoluta”, ou a “alma desviada para o *não-ser*”. O mal é então definido não em categorias penerológicas, mas hamartiológicas. É a satisfação de um desejo desviante (*cupiditas*). Esta similaridade em termos categoriais aproxima Paulo da cultura helênica, e faz do seu discurso uma aporia que dificilmente seria compreendida por um judeu conservador como Pedro.

Ademais, as realidades transitórias, na parênese paulina, são consideradas dignas de desprezo, não devendo se constituir em obstáculo na economia da salvação, uma vez que elas devem ser lidas à luz da ética do contentamento. Este desprendimento ético de Paulo revela, em seu substrato epistêmico, um provável contato com o sistema epicurista. No entanto, dos cínicos parece que Paulo herda o estilo de vida que opta pela simplicidade como via de realização da própria vida. Ele chega a dizer que tanto sabia viver na pobreza quanto na fartura; conhecia a abundância, mas periodicamente se encontrava em situação de escassez e de fome: ele havia aprendido a viver em situações de extrema necessidade, e vivia de favor e de oferta (Fp 4,11-16). O desprezo pelos prazeres revelado na profunda convicção de inutilidade que se atribuía às coisas exteriores, típica da filosofia cínica, indica um ponto de convergência com a ética paulina, que desloca a felicidade do exterior para o interior do homem: ainda que o

⁷⁷ Cf. por REALE & ANTISERI, *História da Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p.237-66.

nosso homem exterior sofra perdas continuamente, o nosso homem interior (regenerado) se renova dia em dia (2Co 4,16).

De igual forma, Paulo incita aos cristãos de Roma, por exemplo, a manterem-se resignados frente às mais calamitosas situações de vida: morte, perseguição, fome, desgraça, etc (Rm 8,35-39). A resistência frente ao imponderável, que ora se revelava sob a feição da morte, ora sob a da doença – ética que tipifica a moral estóica – mostra seu paralelo na indumentária do discurso parenético de Paulo, que ao passar pela experiência da negatividade, uma vez que não conseguiu vencê-la, pediu simplesmente graça a Deus para poder conviver com ela (2Co 12,9-10). Todas as sugestões de cunho parenéticas revelam uma similaridade entre o pensamento paulino e a linguagem típica das filosofias helênicas acima supracitadas, e de alguma forma induz ao leitor de Paulo a relacionar seu pensamento à cultura helênica.

1.2.2 Paulo e a tensão escatológica: herança da tradição judaico-rabínica

O termo hebraico *teshubah* serve de pressuposto para caracterizar uma realidade escatológica típica no judaísmo contemporâneo do Novo Testamento: a espera do Messias. A conversão é a condição para a vinda do Messias nos escritos rabínicos. A comunidade de Qumrân era composta basicamente de homens que se voltaram para a verdade e se afastaram de todo pecado. “Os justos querem edificar a aliança de Deus... e retornar à sua aliança”.⁷⁸ O caráter segregacionista da comunidade de Qumrân, que assume a conversão – volta à Lei de Moisés, i.e., a Torá⁷⁹ – como exigência para a irrupção da era messiânica, caracteriza muito bem o ambiente escatológico que povoava o imaginário religioso do judaísmo da época do NT, e era muito bem descrita na literatura rabínica dos círculos apocalípticos do judaísmo (entre 200 a.C. e 100 d.C.).⁸⁰

Albert Schweitzer reconhece a mística escatológica do “ser-em-Cristo” no pensamento paulino.⁸¹ No entanto, a mística de Paulo não é teocêntrica, mas

⁷⁸ SCHELKLE, K. H., *Teologia do Novo Testamento*, vol.4. São Paulo: Loyola, 1978, p.81.

⁷⁹ SCHRAGE, W., *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1994, p.47.

⁸⁰ Ver PENNA, R., Problemas da teologia de Paulo In: *Problemas e Perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.

⁸¹ SCHWEITZER, A., *Misticismo em Paulo*. São Paulo: Novo Século, 2003, p.181-85.

cristocêntrica: espera-se a vinda de Cristo e do Reino de Deus.⁸² A tensão escatológica em Paulo é muito forte, em razão da adesão já atual ao Ressuscitado.⁸³ Paulo mostra-se extremamente familiarizado com a linguagem apocalíptica, o que nos leva a deduzir que ele sofrera, em maior ou menor grau, uma influência dos círculos apocalípticos da tradição rabínica. Há uma hipótese de que Paulo tivesse tido contato com a comunidade dos essênios, e que estes o teriam influenciado na construção de seus pressupostos escatológicos. W. Wrede faz menção à provável similaridade entre a apocalíptica judaica de 4Esdras e Apocalipse de Baruc com as crenças escatológicas de Paulo. Schweitzer procura deselenizar Paulo, e chega afirmar que este é devedor à escatologia e à apocalíptica judaica, voltada para a instauração do Reino messiânico, que se ergueria a partir das cinzas deste mundo mau, destinada à destruição total e para a definitiva ressurreição dos mortos e a realização do Reino de Deus.⁸⁴ O tempo messiânico só apareceria quando a constituição moral e religiosa do povo o permitisse. Neste sentido, as atitudes deveriam se adequar às expectativas do Reino que se aproximava. Billerbeck chega a fazer menção de que se os israelitas fizessem penitências, mesmo que por um único dia, seriam redimidos imediatamente e o Filho de Davi viria imediatamente.⁸⁵

Em Paulo, de igual forma, há uma nítida relação entre a iminência escatológica e o comportamento da comunidade cristã pós-pascal. Schweitzer chega a fazer menção a uma “ética de ínterim”, que condiciona o comportamento dos cristãos às exigências do Reino que está se irrompendo. A esperança escatológica em Paulo está relacionada ao sacramento da morte e ressurreição no batismo, exigindo do homem uma postura que dignifique o novo *ethos* da comunidade eleita e selada pelo sangue da nova aliança (*kainê diatheke*). Portanto, o indicativo da graça implica o imperativo moral ao homem como exigência do Reino de Deus. W. D. Davies acredita que para Paulo a fé cristã constitui o pleno desabrochar do judaísmo, sendo experiência da era messiânica por ele

⁸² Cf. BARBAGLIO, G., *São Paulo: o homem do Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 282-283.

⁸³ *Ibidem*, p.275.

⁸⁴ *Ibidem*, p.280-281.

⁸⁵ BILLERBECK *apud* SCHRAGE, W. *op.cit.*, p.33.

esperada.⁸⁶ A tensão entre o *já* e o *ainda-não* revelada na ética de ínterim, presente tanto nos sinóticos quanto em Paulo, faz com que a esperança escatológica seja antecipada, sobretudo, no sacramento batismal, onde o reinado de Deus torna-se efetivo no sujeito recipiente da graça. Ao abordar o drama do querer e do poder (Rm 7, 19 e Gl 5,17), Paulo não recorre à filosofia do helenismo, tampouco ao legalismo rabínico, mas a experiência do Cristo ressuscitado. Segundo Schweitzer, o indicativo seria a antecipação do futuro para o presente (prolepse), podendo, então, se falar muito mais de uma mística que de uma ética propriamente em Paulo.⁸⁷

É incontestável que Paulo tenha sido influenciado pela mística da apocalíptica judaica; no entanto, a diferença que permanece irretorquível é que para Paulo o “advento salvífico” já se realizou plenamente no Logos de Deus, na experiência da paixão, morte e ressurreição do crucificado, variáveis que se constituem decisivas para virada da história. Mas é na Ressurreição do crucificado que a história da salvação chega ao seu cume para Paulo, revelando o mistério da salvação de Deus preparado tanto para judeus quanto para gentios. Assim, a história é antecipada no advento da Ressurreição, declarando que a política da providência revela que a história é racional, ou seja, tem um ‘sentido’, uma direção, como dizia Hegel em sua filosofia da história. De acordo com W. D. Davies, “À era messiânica, que já chegou, o apóstolo acrescenta, porém, a esperança na ressurreição final e na realização do reinado de Deus”.⁸⁸

1.2.3 Paulo e o gnosticismo: uma relação problemática

Alguns estudiosos levantaram a hipótese de haver em Paulo ecos de um pré-gnosticismo ou de um protognosticismo. Paul Ricoeur chega a dizer que Paulo acentua o aspecto de impotência e de escravidão em sua experiência de conversão, parecendo fazer concessão ao vocábulo gnóstico: “a lei do pecado que está em meus membros”.⁸⁹ A pergunta pela procedência do mal é colada pelos gnósticos. De acordo com este

⁸⁶ DAVIES *apud* BARBAGLIO, op.cit., p.286.

⁸⁷ SCHWEITZER *apud* VERDES, L. A., *Moral do indicativo em Paulo* In: *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, p. 79-81.

⁸⁸ *Ibidem*, p.286.

⁸⁹ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 238.

sistema, existe uma contraposição “entre um mundo superior, pneumático, e um inferior, regido por um segundo deus, demiurgo das coisas visíveis”.⁹⁰ Esta explicação, na verdade, segue a tradição platônica (a queda da alma e a sua incorporação; o dualismo ontológico), e mais especificamente, a órfico-pitagórica (doutrina do corpóreo, concepções do destino, da culpa antecedente, e da situação da alma).⁹¹

A explicação para as questões que foram expostas acima é facilmente remanejada no gnosticismo à medida que o sistema apresenta uma antropologia que comporta simbolicamente o corolário das duas naturezas a partir das quais se justifica satisfatoriamente o problema do mal existente: o *soma psykikon* e o *soma pneumatikon*. O mal é uma realidade física que investe o homem de fora; é corpo, é coisa; é mundo e a alma caiu dentro dele (Ricoeur).⁹² Esta tese assegura a explicação de um problema estrutural que abarca toda a espécie humana: o *peccatum originale*. Predestinação e culpabilidade são conceitos correlatos, e a culpabilidade do homem precede o seu próprio nascimento. Orígenes, interpretando a teologia paulina, chega a falar de uma queda transcendental. O mal é deslocado do tempo cronológico, tempo racional, para uma kairologia revestida de uma linguagem mítica, simbólica. A função do mito adâmico, na interpretação de Ricoeur, é universalizar a espécie humana à trágica experiência de exílio, que em termos agostinianos seria a “alienação”. A solução para o problema vem pela via da *gnose*, ou melhor dizendo, da *verdadeira gnose*, que o “homem natural” (*anthropon psykikon*) não pode compreender.

Entretanto, este conhecimento não mantém nenhuma relação com o convencional saber racional (*episteme*): para ser verdadeiro deve implicar uma genuína participação do “sujeito cognoscente”. Portanto, o conhecimento para a *gnose* é sempre “conhecimento participativo”, é conhecimento revelado na experiência mística, extática (*ekstasis*, sair de si), que gera entusiasmo (*en-theos-mania*, possuir o divino). A linguagem simbólica, expressa no mito, e celebrado no rito, objetiva externar realidades transcendentais que a razão inquiridora não pode concatenar. Os sacramentos da fé são

⁹⁰ BIANCHI, U., *A literatura gnóstica e o Novo Testamento* In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993, p.91.

⁹¹ BIANCHI, op.cit., p.91-2.

⁹² RICOEUR, op.cit., p.230.

a base de toda a teologia da salvação deste sistema. Na água existe um poder (*cratos*) que possui uma mística redentiva, e na ceia ritualizada encontram-se elementos que podem alterar a semântica soteriológica que se dá ao percurso do homem em direção à *hybris* ou a auto-elevação, que na linguagem religiosa incidiria como dádiva divina, isto é, a salvação. Esta compreensão, para alguns estudiosos, parece estar pressuposta no pensamento de Paulo. Alguns estudiosos chegam a dizer que ele se inspirou nos análogos ritos pagãos, celebrativos da morte e ressurreição das divindades dos mistérios greco-orientais, capaz de prodigalizar, aos iniciados, salvação e imortalidade.⁹³

No entanto, é necessário analisar as diferenças semânticas que definem a relativa distância que há entre o pensamento paulino e a estrutura de crença do gnosticismo. Em primeiro lugar, quando o apóstolo Paulo fala de sua experiência pneumática em 2Co 12,2;4, ele não o faz no contexto da discussão sobre a salvação. Ademais, esta experiência não tem nenhum valor normativo, e não é autoprovocada. Isto difere significativamente a experiência de Paulo com a dos adeptos do culto de mistérios no sistema gnóstico.

É sensato outrossim admitir que o *gnoskô* em Paulo mantém estreita relação com o processo histórico-salvífico; no entanto, tal compreensão seria problematizada se a comparássemos com a dos gnósticos, haja vista que a soteriologia deduzida do *corpus paulinum* é de caráter hetero-redentivo, diferentemente do que se compreende na *gnose*. É plausível admitir que a linguagem de Paulo, de fato, esteja carregado de conteúdos típicos do sistema gnóstico. Entretanto, uma sóbria exegese, que privilegia uma análise polissêmica de conceitos, deverá manter, do ponto de vista semântica, as diferenças que tornam incompatíveis os sistemas gnóstico e paulino. A carne (*sarx*) não significa em Paulo uma habitação do pecado, nem tampouco impedimento para o verdadeiro conhecimento, haja vista que o sujeito recipiente da graça, compreendido na perspectiva da epistemologia pística de Paulo, é sempre objeto da revelação e, portanto, passivo no processamento das informações recebidas do Espírito Divino (*Pneuma Hagios*). O pecado não significa desconhecimento da verdade, mas obstrução da graça mediante a transgressão de um preceito divino. De acordo com W. D. Davies, a

⁹³ Op.cit., p.280

antítese carne e espírito, portanto, não provém do dualismo helenístico (presente também no sistema gnóstico), mas se refere à doutrina rabínica dos dois impulsos, o bom e o mal, que determinam as opções e decisões humanas.⁹⁴

Ademais, em Paulo está presente a idéia de continuísmo, e a revelação, portanto, tem um caráter progressivo, que impossibilita esquizofrenizar a compreensão de Deus no AT e NT. O Deus que criou o mundo (*ex nihilo*) é precisamente o mesmo que agora realiza por meio de Jesus, o Cristo, a salvação do homem *alienado*. O descontinuísmo ratificado no sistema gnóstico, sobretudo aquele presente na teologia de Marcião, não pode ser fundamentado na epistemologia pística do apóstolo Paulo.

1.2.4 A crença na Ressurreição do Crucificado e seu impacto no *modo-de-ser-no-mundo* do *kainê anthropon*

Friedrich Nietzsche, conforme analisaremos melhor mais adiante, atribui à teologia da ressurreição de Paulo a força da cultura de relativização à existência material e intramundana que se desenvolve desde os primórdios da era cristã. A Ressurreição do Cristo crucificado é considerada por ele como sendo a doutrina religiosa responsável pela formulação axiológica de uma antropologia da “mortificação da carne”. Ela produz o “ideal ascético”, que acaba corrompendo a saúde em virtude das “ações não-egoístas” (Nietzsche) ou a “mortificação do eu” (Foucault). Desta última se infere uma teologia da História em que a variável esperança é pensada numa dimensão supramundana e escatológica, cuja estrutura da percepção moral se encontra calçada emblematicamente no pressuposto da *interinidade*. Por mortificação da carne, no sentido foucaultiano, se entende a “negação do eu”, que em seu projeto histórico de eticidade se traduz numa negação peremptória da *voluntas* humana em seu empreendimento existencial de realização intramundana.

A esperança de uma compensação vindoura se encontra justificada na afirmação da fé que, amparada pela realidade da ressurreição do Cristo crucificado, projeta para o *além-vida* sua expectativa de redenção e recompensa pelo sofrimento vivido na intradimensionada experiência histórica do ser humano que crê (sujeito pístico). A

⁹⁴ Op.cit., p.286.

carnalidade, enquanto fenômeno axiológico que caracteriza a dimensão histórica da existência corpórea do ser humano, é considerada corolário de um *modo-de-ser* em que a variável “esperança da ressurreição” se encontra ausentificada em função da historicização do ideal de felicidade intramundana.

Por esta razão, a tensão presente no binômio *carne-espírito*, entendida na perspectiva da crítica ética nietzscheana feita à moral de íterim inferida da teologia da ressurreição do apóstolo Paulo, se dissolve no espectro valorativo da antropologia da razão niílista. Pois o deslocamento da atenção realizado pelo empreendimento da “racionalidade da gratificação” despotencializa a força epiteológica da doutrina da ressurreição do Cristo crucificado. Esta doutrina, desde o seu estágio pré-cristão na *apocalíptica judaica* do intertestamento, potencializou a formação de uma “teodicéia do sofrimento” presente na política da mortificação da carne – e que inspirou, inclusive, o escopo da ética de íterim de grupos rabínicos (fariseus e essênios) deste período –, para a qual o presente da vida mundana, compreendido como “cruz do tempo” nas palavras de Hegel, foi tratado e reinterpretado pela afirmação da fé-esperança que compreende a história como “lugar de transição”, e o mundo como habitação provisória do sujeito pístico compreendido como “forasteiro itinerante” (1Pd 2,11).

O advento da ressurreição do Cristo crucificado é o fundamento da esperança escatológica, pensado em termos de uma teologia da História nos escritos paulinos. Ele contém a afirmação da fé cristã, que projeta para a história, a gramática da esperança que se traduz num *ethos* que revela a “despretensão” do portador desta esperança, compreendido antropologicamente como *ser-em-Cristo* (Albert Schweitzer). A relação fé-esperança e mundo se problematiza à medida que a força da crença na ressurreição impõe limites éticos ao sujeito pístico, tornando-o cada vez menos vulnerável aos ditames da carnalidade mundana. A esperança escatológica em Paulo redimensiona a cosmovisão do *ser-em-Cristo*, alegando o caráter efêmero da ética do projeto cristão em sua relação com este *éon*, potencializando, ainda mais, a tensão do binômio *carne-espírito* no espectro moral da antropologia da santificação.

Visto sob o prisma hermenêutico do advento crístico da ressurreição do crucificado, a gramática da história ganha um sentido escatológico inevitável. O efeito

ético desta compreensão teológico-escatológica da soteriologia paulina acolhe o pressuposto da “nadificação do eu”, para a qual a atenção deste *ser-em-Cristo*, ressuscitado *nele* no sacramento do batismo, deve se voltar completamente (2Co 5,15). O apóstolo Paulo, como egresso da tradição rabínico-farisáica, assimila a nervura intraescatológica que o advento da ressurreição do crucificado produz em termos de uma “psicologia de resignação” do sujeito pístico inserido na história-mundo. Seu interesse pela mesma (a história-mundo) se torna inapetente por conta do efeito da teologia da ressurreição figurado em termos de uma linguagem intrapsíquica. A ressurreição, compreendida como advento-promessa, reorienta a linearidade teleológica da história em sentido escatológico, consubstanciando, assim, a noção de vocação querigmática da pre-sença histórica da fé-esperança no mundo, empregando significado messiânico à historicidade da fé-missão, tornando, por conseguinte, a relação sujeito pístico e presente *éon* cada vez mais conflitante e desinteressante do ponto de vista de uma ética da secularização. Esta concepção tem seu equivalente cosmológico na compreensão dos “dois mundos” desenvolvida na teologia rabínico-escatológica do apocalipsismo judaico. Neste sentido, a concepção de esperança escatológica do apóstolo Paulo acaba se aproximando hermeneuticamente da compreensão apocalíptico-judaica de mundo e de história que se desenvolveu no período do intertestamento.

A Ressurreição do Crucificado empresta uma nova semântica à história compreendida a partir do seu advento. O conceito de prolepse da história deve ser compreendido não só como antecipação do futuro de Cristo e do cristão nele, mas como uma realidade acolhida pela fé no Ressurrecto que deve produzir uma nova consciência voltada para a demanda-exigência moral da teologia da graça. Sua realidade (a ressurreição do crucificado), enquanto “fato da história” (Wolfhart Pannenberg), redefine, axiologicamente, a responsabilidade moral do sujeito pístico diante dos ditames valorativos do presente *éon*, produzindo nele uma atitude de “distanciamento do mundo” por conta do *efeito* psicomoral da crença na Ressurreição do Crucificado. Na forma negativa, o imperativo moral paulino se apresenta de modo peremptório quando afirma: “(...) e *não* vos conformeis com este século (*éon*), mas transformai-vos

pela renovação da vossa mente...” (Rm 12,2). Este é o sentido ético-antropológico que Rudolf Bultmann emprega à identidade cristã ao buscar definir o conceito de santificação como prática responsiva do homem regenerado e impelido pelo indicativo da graça, cuja identidade moral se traduz em termos de uma “ética da desmundanização”. A esperança proveniente da crença na ressurreição do crucificado açambarca a existência do *ser-em-Cristo* como um todo e *despotencializa* seu interesse psicomoral pelas paixões patenteadas no invólucro valorativo presente na esfera da “carnalidade mundana”.

Ora, na relação “indicativo da graça” e “imperativo moral” (Rudolf Bultmann),⁹⁵ fica evidenciada a força da crença na ressurreição do crucificado como fulcro epiteológico produzido na subjetividade da fé do novo crente, que acaba desembocando, etologicamente, na criação de um novo sentido dado a este “estar-em-Cristo” no mundo. O imperativo moral proveniente da ética da ressurreição, compreendido no verbo grego “santificar-se” (*hagiazô*), marca o novo horizonte engendrado pela disposição gerada pela crença na ressurreição do crucificado. A moral de íterim é o seu corolário, configurada a partir da “revelação salvífica” por ser procedente de um “fato histórico significativo” e sem equivalente na história. O apóstolo Paulo relaciona este advento salvífico-escatológico à simbólica ritualística do “sacramento do batismo” (Rm 6,1-14), para o qual a mística do *ser-em-Cristo* revela sua eticidade na nova disposição (*kainê ktisis*) de seguir a Cristo movido pela decisão inarredável de se “distanciar do mundo”, mortificando-se para os desejos da carne (*epitymia tês sarkós*).

Admitir a ressurreição do crucificado, como “uma variável histórica” apropriada como “fato da fé”, implica assumir uma nova postura moral diante da “exigência ética da graça”, emergida para o *ser-em-Cristo* na novidade deste “*kairós* escatológico” (Karl Hermann Schelkle)⁹⁶ que foi instaurado com/no seu advento (a Ressurreição do Crucificado). No *corpus* ético apresentado como corolário do indicativo da graça no

⁹⁵ A exposição sobre esta temática é desenvolvida por ele. Ver BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

⁹⁶ O tempo compreendido entre a Ressurreição do Crucificado e o evento parusíaco é compreendido como “*kairós* escatológico”. Ver SCHELKLE, K. H. *Teologia do Novo Testamento*, vol.4. São Paulo: Loyola, 1978.

pensamento paulino (Rm 6,10-14), os conteúdos da “moral da santificação” presente na vida dos “eleitos de Deus” (*eklektoi tou Theou*) são provenientes de uma convicção histórica no advento escatológico da Ressurreição do Crucificado. É ela que produz neste sujeito pístico a nova arquitetura valorativa para aqueles que participam dos benefícios irrompidos com este advento escatológico. A doutrina da ressurreição do apóstolo Paulo possui desdobramentos decorrentes em termos de uma teologia da História para o *kainê anthropon* inserido no mundo. Esta é uma tarefa teológica que realizaremos a partir de agora.

1.2.5 A Ressurreição do Crucificado: a imprescindibilidade histórica do evento como fato fundante de reorientação da esperança e ressignificação da existência da fé no mundo em Paulo: 1Cor 15,1-58

“Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé”, diz o apóstolo Paulo (1Co 15,14). O caráter histórico das aparições foi exaustivamente debatido por teólogos como Karl Barth, Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg e Willi Marxsen, dentre outros. Por esta razão, não é minha intenção fazer um empreendimento exegético-teológico desta natureza aqui. Mesmo porque esta questão, a meu ver, foi suficiente e devidamente trabalhada por estes teólogos em suas distintas perspectivas exegético-teológicas, de maneira que minha intenção aqui é, essencialmente, analisar a relação entre o fenômeno da Ressurreição do Crucificado, assumido como um fato histórico extraordinário, e seu influxo na construção de uma teologia da História em Paulo. Segundo Rudolf Bultmann, a esperança tanto no grego clássico quanto em Filón e Josepho se refere à imagem do futuro forjada pelo homem, e sem ela a vida não teria sentido algum.⁹⁷ A *elpis* cristã assenta seu fundamento na confiança (*pepoúthesis*) segundo a qual a afirmação de que a ação de Deus em Cristo, que é ação escatológica – por se basear no advento da Ressurreição do Crucificado –, produz tanto *logos*⁹⁸ quanto *telos* no processo histórico, ressignificando, com isto, o “modo de ser” do sujeito pístico em sua

⁹⁷ BULTMANN, La esperanza en el judaismo helenístico In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, p.66.

⁹⁸ Uso este conceito grego na acepção semântica da logoterapia Victor Frankl, que o traduz como “sentido”, e não como “razão” na acepção grega do conceito.

estada transitória no mundo. E sobre este fundamento histórico-cristológico, Paulo constrói sua concepção de história salvífica, na qual o *anthrópon pneumatikon* deve buscar orientação para sua existência no atual *éon*, e justificar suas opções valorativas que são sustentadas e alimentadas por esta convicção da esperança. Esta é a razão porque Bultmann, interpretando o conceito em Paulo, diz que a *elpis*, junto com a *pistis*, constitui a essência da existência cristã.⁹⁹ Sem esta convicção de esperança, a existência do cristão no mundo seria marcada pelo “desespero” (*apelpízō*), ou pelo “ato de desesperar-se” (*aponoeisthai*), e não pela “paciência da esperança” (*hypomonês tês elpidos*). Esta condição era típica de um homem enfermo, considerado um homem sem esperança ou desesperado na cultura greco-helênica.

Friedrich Nietzsche, o “apóstolo do anticristo” da modernidade – fazendo uso das palavras de Werner Jaeger¹⁰⁰ –, mesmo destituído de um embasamento exegético consistente, ataca, visceralmente, o fundamento da fé esperante: a doutrina da ressurreição dos mortos. Para o teólogo da esperança Jürgen Moltmann, “o cristianismo fica de pé ou cai com a realidade da ressurreição de Jesus dentre os mortos por obra de Deus... Uma fé cristã que não é fé na Ressurreição não pode por isto ser chamada nem de cristã nem de fé”.¹⁰¹ Toda sua crítica (a de Nietzsche) à etologia que o cristianismo histórico desenvolveu ao longo de seu percurso era, na verdade, uma crítica contra os fundamentos teológicos que lhe servia de suporte teórico. A hipervalorização da existência no mundo, como afirmação do “novo sentido à vida” preconizada pelo “super homem”, baseou-se, possivelmente, na convicção de que o acontecimento da Ressurreição do Cristo da fé cristã não poderia ser considerado um “acontecimento histórico”. Isso explicaria, em grande parte, a irreduzível e intransigente postura crítica de Nietzsche com relação à doutrina paulina da ressurreição dos mortos baseada na convicção da Ressurreição do Jesus da história, conforme Paulo assevera lapidarmente em 1Cor 15,13. Nietzsche descobriu que esta convicção está, certamente, por trás do comportamento ascético-renunciante desenvolvido a partir da teologia da História

⁹⁹ BULTMANN, op.cit., p.77.

¹⁰⁰ JAEGER, Werner. *A Paidéia grega e o cristianismo primitivo*. Lisboa: Edições 70, 1989.

¹⁰¹ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*. São Paulo: Herder, 1971, p.189. Esta mesma afirmação foi feita por BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005.

construída pelo apóstolo Paulo, e deixada como legado ao cristianismo histórico. A relativização desta doutrina, como o maior empreendimento da razão niilista, implicaria uma sintomática valorização da dimensão histórica da existência humana no mundo. A hedonização do “tempo presente” seria a recompensa antropológica pela apostasia da crença teológica na ressurreição. Em uma aldeia próxima de Tarso, chamada Anquiale, havia uma estátua de sardanapalo, que fazia um gesto desprezível com o dedo, e tinha uma inscrição colocada em baixo que dizia: “Come, bebe, desfrute da vida. O resto nada significa”.¹⁰² Esta, na verdade, não é uma lógica argumentativo-axiológica que caracteriza a moral niilista nietzscheana. Ao contrário: Paulo, que possivelmente já havia lido esta inscrição nas proximidades de Tarso, a reproduz, em tom de ironia, para caracterizar o horizonte existencial de uma perspectiva interpretativa destituída da esperança na ressurreição dos mortos, como a dos epicureus, por exemplo, professantes do lema da *opacidade existencial*, que figura-se em Paulo assim: “Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, que amanhã morreremos” (1Cor 15,32).

Ora, todo empreendido do niilismo nietzscheano objetivou neutralizar o efeito moral da crença na doutrina da ressurreição dos mortos. Nietzsche diz que a moral cristã também contém niilismo. Só que de uma forma inversa: ela relativiza o “sentido do aqui” por conta da crença de uma “vida no além”. Sua premissa é sempre: Deus é a única verdade, então o resto é tudo falso.¹⁰³ Isto quer dizer que para Nietzsche a existência mundana não é compreendida como algo “significativo” para o religioso cristão. Certamente Nietzsche está pensando, de tabela, no *animale rationale* de Kant, no valor dos imperativos categóricos, e das categorias que este (homem racional) possui como “verdades intocáveis” (postulados), a partir dos quais a finalidade moral da ética racional produz “sentido” à sua existência no mundo. De acordo com Nietzsche, “A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, – medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício”.¹⁰⁴ Ora, olhar para *dentro* da história, e valorizá-la como o único lugar possível de realização sélfica do *ser-aí* (o

¹⁰² CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*, vol.4. São Paulo: Hagnos, 2002, p.258.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.387-394.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.389.

homem histórico de necessidades reais preconizado por Karl Marx), apresentado de forma eufórica pelo Zaratustra de Nietzsche, significa “abdicar” da crença numa vida além desta vivida em sua historicidade radical. A psicofisiologia do prazer só pode ser experimentada pelo *sôma psykikôn* na dimensão intramundana de sua experiência histórica, recobra Sigmund Freud posteriormente, revalorizando a antropologia hedônica nietzscheana. Este corpo fisiológico, para Freud, é o único critério do qual dispomos para resguardar, afirmativamente, a historicidade da nossa autopercepção, bem como de valorizá-la como legítima pertença de realização do *Eros*. A “morte de Deus” não é outra coisa senão a nadificação da “promessa de ressurreição do corpo mortal” compreendida como “postulado fundante” da fé esperante, conforme esta se figura em 1Cor 15,42-49.

Willi Marxsen, baseado em sua análise exegética do fenômeno da Ressurreição de Jesus em Paulo e na comunidade cristã primitiva, responde que não havia dúvida de que a Ressurreição de Jesus, como fato histórico incontestado, era convicção tanto de Paulo quanto da comunidade primitiva.¹⁰⁵ Na verdade, ao contrário do que parece esta consideração inicial, a tese liberal de Marxsen tenta desconstruir esta convicção de Paulo e da comunidade cristã primitiva, podendo ser apreendida no preâmbulo de sua obra teórica quando, em tom afirmativo, ele diz parafraseando 1Cor 15,14: “Sem a ressurreição de Jesus não existiria igreja alguma”. Todo argumento desenvolvido por ele nesta obra pretende convidar o cristianismo histórico a não ter, na crença da ressurreição histórica de Jesus, seu único critério de validação histórico-teológica para a própria fé. Para Marxsen, não há como comprovar a historicidade, a partir dos critérios de cientificidade, da ressurreição de Jesus.¹⁰⁶ Segundo ele, 1Cor 15 não relata o “fato da ressurreição, mas o das aparições”.¹⁰⁷ Por esta razão, Jesus pode ser designado como ressurecto somente através da reflexão do *kérygma*. Marxsen constrói seu argumento, hermeneuticamente ancorado no pressuposto de que a ressurreição de Jesus não foi histórica, mas fruto da reflexão querigmática da comunidade primitiva, para chegar a

¹⁰⁵ MARXSEN, W. *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p.13.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.35.

¹⁰⁷ *Idem*, p.40.

conclusão de que “não podemos, pois, nem devemos concentrar interesse em um ponto falso... O problema da verdade jamais se nos mostra independentemente da mensagem que nos chega; mensagem que, se se orienta adequadamente, nos manifesta e confirma hoje a atuação funcional do Jesus terreno”.¹⁰⁸ Desta forma, ele afirma, conclusivamente, que a ressurreição não é o dado decisivo para a fé, mas Jesus mesmo, suas palavras e obras.¹⁰⁹

Esta tese de Willi Marxsen apresenta algumas dificuldades teológicas. A crença na ressurreição histórica de Jesus era para Paulo, e também para comunidade cristã primitiva, uma afirmação da fé que se baseia no fato de que “somente o poder sobre o futuro”, conforme aduzido por Wolfhart Pannenberg, “pode ser objeto de esperança da confiança”.¹¹⁰ Na Ressurreição do Crucificado, entendido como “fato histórico”, e não como fruto de experiências extáticas,¹¹¹ Deus revela este poder sobre o futuro, e garante a invencibilidade de sua soberania histórica. Pois “só na realização de sua soberania” dentro da história, diz Pannenberg, “Deus é Deus”.¹¹² O argumento de Paulo, diferentemente da crença helenística de uma ressurreição espiritual – a qual supostamente faz parte do pano de fundo da discussão de Paulo neste capítulo, de acordo com Willi Marxsen –,¹¹³ que relativiza a importância do fundamento histórico da esperança escatológica como critério de demonstração da soberania divina, baseia-se na afirmação de que ela encontra sua força de convencimento objetivo na história compreendida como o *locus* privilegiado da manifestação incontestável do seu senhorio. Este argumento se fundamenta nas próprias palavras de Paulo quando ele afirma dizendo: “Porque convém que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo dos pés. O último inimigo a ser destruído é a morte” (1Cor 15,25-26). Nesta afirmação da fé, Paulo está fundamentando a verdade da esperança de que Deus é “Senhor do

¹⁰⁸ Idem, p.66-7.

¹⁰⁹ Idem, p.62.

¹¹⁰ PANNENBERG, Wolfhart. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976, 205.

¹¹¹ Raymond Brown diz que o fato de Paulo ter mencionado a aparição do Ressurrecto a quinhentas pessoas de uma única vez descarta a hipótese da experiência subjetivo-extática. Para melhor compreensão acerca do assunto, ver BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.706.

¹¹² Ibidem, p.202.

¹¹³ Sugiro para melhor compreensão desta discussão ver MARXSEN, Willi. *La resurrección de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p.169-177.

futuro”,¹¹⁴ à medida que se compreende que na Ressurreição do Crucificado, ele está antecipando o que irá acontecer com aqueles que estão em Cristo: “Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo moral se revista da imortalidade. E, que este corpo corruptível se revista de incorruptibilidade, e o que é mortal se revista da imortalidade, então, se cumprirá a palavra que está escrita: Tragada foi a morte pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão? O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. Graças a Deus, que nos dá a vitória por meio de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Cor 15,53-57).

A esperança cristã, que se baseia na convicção do triunfo da vida sobre a morte no advento da Ressurreição do segundo Adão (1Cor 15,45-48), o qual é a imagem daquilo que deveremos ser na realização cabal da promessa da ressurreição geral, consiste, pois, de acordo com Pannenberg, em “superar nossa própria mortalidade”.¹¹⁵ No sentido proléptico, esta promessa já se consumou na Ressurreição de Jesus. Jürgen Moltmann, interpretando o conceito de prolepse pannenberguiano, faz o seguinte comentário: “Será necessário desenvolver uma compreensão histórica que se norteará pelo fio condutor da analogia escatológica, i.e, amostra prévia e antecipação do futuro. Neste caso, a Ressurreição de Cristo não deve ser chamada ‘histórica’ pelo fato de que se deu *dentro* da história, representada por muitos tipos de diferentes categorias históricas, mas é histórica porque *institui e funda* a história dentro da qual se pode e se deve viver pelo fato de mostrar o caminho aos eventos futuros. Ela é histórica porque abre o futuro escatológico”.¹¹⁶ Por esta razão, a Ressurreição de Cristo, compreendida como fundamento objetivo para a confissão do cristianismo primitivo, de acordo com Pannenberg, por ter sua *origem histórica*, é também a realidade sobre a qual a sua morte ganha o sentido salvífico de reconciliação consumada vicariamente, conforme foi aduzido por Paulo no texto anteriormente citado. Deste modo, Pannenberg endossa a interpretação paulina do sentido vicário que a Ressurreição de Cristo dá à sua própria morte dizendo: “Se Jesus não ressuscitou, não podemos atribuir significado salvífico à

¹¹⁴ PANNENBERG, W. *op. cit.*, p.196.

¹¹⁵ PANNENBERG, W. La Ressurrección de Jesús y el futuro del hombre In: *Jesucristo en la historia e en la fe*. Madrid e Salamanca: Fundación Juan March e Ediciones Sígueme, 1977, p.340.

¹¹⁶ MOLTSMANN, J. *op. cit.*, p.209.

sua morte, pois esta poderia significar fracasso de sua missão”.¹¹⁷ Tal afirmação pannenberguiana está em consonância com o pensamento paulino que corrobora a tese cristológica segundo a qual, de acordo com a tradição recebida, a morte de Cristo havia sido acolhida pela comunidade cristã primitiva com seu significado eminentemente salvífico-vicário. Muito mais que querer legitimar a procedência de sua experiência como testemunha credenciada que validava sua autoridade apostólica (1Cor 15,9), referindo a si mesmo como testemunha direta das aparições do Ressurrecto, e colocando-se em pé de igualdade com as demais testemunhas históricas arroladas na lista transcrita seqüencialmente em 1Cor 15,5-7, Paulo parece estar interessado em combater uma crença helênica de que a ressurreição dos mortos já havia acontecido numa dimensão pneumática. Ele não faz uso aqui, por razões que desconhecemos, da tradição do “sepulcro vazio”, como critério apologético, para validar, desta forma, a historicidade da Ressurreição do Crucificado. Antes, ele insere os eventos da morte e ressurreição de Cristo, aduzidos no relato sobre o “fenômeno das aparições” (*ofê*), não somente para confirmar a dimensão histórica do fenômeno, mas também com a finalidade de tornar insustentável as afirmações provenientes da fé helênica de que a ressurreição do corpo seria uma inverdade desmedida e inaceitável, haja vista que ele, o “corpo natural” (*sôma psykibikon*), que também é um *sôma thanatêfôbos*, ofusca o anseio de imortalidade da alma humana.

A crença na imortalidade, *stritu senso*, apresenta o mesmo postulado da fé na ressurreição dos mortos: a vida não termina com a morte. Este postulado está presente na fé helênica. A esperança de uma vida futura, portanto, não é prerrogativa somente da fé cristã. Na teologia rabínica, a crença na imortalidade não é interpretada somente a partir da afirmação na esperança da ressurreição dos mortos. A comunidade dos essênios acreditava na imortalidade da alma, mas sem associá-la à crença na ressurreição dos mortos. O que de novo é apresentado na teologia da ressurreição por Paulo, de acordo com Pannenberg, é que nela “o futuro já está presente em nossa existência hoje”.¹¹⁸ Para a teologia da História de Paulo, neste sentido, interpretada nas palavras

¹¹⁷ PANNENBERG, W. *La fé de los apóstoles*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p.117.

¹¹⁸ PANNENBERG, W. *op. cit.*, p.197.

de Wolfhart Pannenberg, a proposição dogmática da fé cristã segue uma direção eminentemente contrária à da fé helênica: “sem a esperança da ressurreição (do corpo mortal), a morte será o último futuro do homem”.¹¹⁹ Paulo diz que, se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, não há perspectiva de futuridade antecipada na esperança ser cultivada na fé pelos crentes de Corinto. Aliás, diz Paulo: “Se a nossa esperança se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens” (1Cor 15,19). Esta concepção de teologia da História de Paulo está enviesada, como mencionamos anteriormente, numa tradição na qual a morte e a ressurreição de Cristo havia sido interpretada em uma perspectiva soteriológica. Razão pela qual ele mesmo, Paulo, reafirma: “Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia” (1Cor 15,3-4). Posteriormente, ele ratifica esta certeza da fé, e diz à comunidade de Corinto, numa máxima dogmática, que “se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permanecéis nos vossos pecados” (1Cor 15,17).

Enquanto Nietzsche conclama o homem moderno para olhar somente para o presente mundo no qual seu “poder-ser” deve servir como crença funcional para operacionalizar a “coragem de ser” mesmo sem a esperança de uma vida depois desta aqui, Paulo faz um trajeto diferente deste. A historicidade da Ressurreição do Cristo é evocada por Paulo como critério de demonstração do senhorio de Deus na história para a consolidação da fé esperante: nela (Ressurreição do Cristo), Deus determina hoje, em tom de sentença jurídico-ontológica, o que será no futuro esperado pela fé no Cristo ressurecto. O fenômeno das aparições (*oftê*) que é colocado, intencionalmente, no prólogo de 1Cor 15, se referindo ao que havia acontecido com Cefas, Tiago, e os demais apóstolos, é instrumento argumentativo de reforço para a esperança da fé e, portanto, para o desenvolvimento de uma concepção de mundo a partir dela (esperança da fé). O caráter objetivo das *aparições*, na qual se sacramenta – junto com a experiência das demais testemunhas diretas – a sua própria experiência como testemunha, dá por certo que não deve haver margem de *dúvida* na comunidade de Corinto de que a

¹¹⁹ PANNENBERG, W. op. cit., p.347. O grifo colocado em parêntese (do corpo mortal) é meu, usado para finalidade elucidativa.

Ressurreição de Jesus era o penhor da própria esperança de ressurreição dos santos, tornada *promessa* nele, no Cristo Ressurrecto. Ao querer responder a uma possível pergunta existe entre os crentes de Corinto sobre: *o que sucederá com aqueles que dormem?*, Paulo fala do fenômeno da ressurreição dos mortos usando a analogia da sementeira: “Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se em corpo natural, ressuscita corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo espiritual” (1Cor 15,42-45). Nesta analogia, a certeza da ressurreição dos mortos encontra, novamente, seu fundamento de afirmação dogmática do fato de que a Ressurreição de Cristo foi, de fato, histórica. O corpo a que se refere Paulo é o corpo terreno, no qual a condenação do pecado obteve seu penhor por intermédio da morte enquanto “corolário da vida”. O *ser-aí*, quando analisado sob a ótica do argumento hamartiológico, é, peremptoriamente, *ser-aí-para-morte*. Entretanto, quando compreendido à luz do evento pascal, esta realidade revela uma surpreendente inversão ontológica. No Cristo ressurrecto, a promessa que serve de subsídio para esperança da fé aponta o holofote sempre na direção da vida. Isto é: Paulo adverte que, por causa da Ressurreição de Cristo, a “irreversibilidade onto-tanatológica” mudou sua rota. Desta forma, ele diz: “O primeiro homem, formado da terra, terreno; o segundo homem é do céu. Como foi o primeiro homem, o terreno, tais são também os demais homens terrenos; e como é o homem celestial, tais também os celestiais. Assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial” (1Cor 15,47-49). A postura argumentativa de Paulo parece não permitir que haja qualquer dúvida quanto a esta verdade da fé. Por esta razão, ele repousa sua afirmação na autoridade que a experiência com o Ressurrecto no fenômeno das aparições lhe conferiu. Ele diz: “Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem” (1Cor 15,20). O advérbio *nuní*, usado de forma enfática no início de 1Cor 15, 20, dá entender que a “Ressurreição de Cristo”, como fato histórico incontestado, é, seguramente, uma realidade insofismável sobre a qual a margem de erro perceptivo-interpretativo, da parte de Paulo, é, precisamente, “zero”, i.e, ela *inexiste*.

Esta é a confiança da fé que serve de substrato dogmático para a afirmação da esperança da ressurreição dos mortos, de acordo com o apóstolo Paulo.

A pergunta que lançamos neste momento é: *Por que, afinal, o apóstolo Paulo insiste tanto em revitalizar e revalorar o critério da imprescindibilidade histórica da Ressurreição de Cristo se a vida e os ensinamentos de Jesus de Nazaré seriam suficientes, como sugere Willi Marxsen, para justificar a presenticidade da fé cristã no mundo?* Para Hans Conzelmann, o conceito *elpis* em Paulo não significa somente o prospecto de um além melhor, mas uma variável escatológica que determina o modo de existir de um cristão no mundo.¹²⁰ Sem a esperança de ressurreição não há, contrariamente do que também pensava o exegeta Bousset, possibilidade de um cristão viver uma vida de lealdade ao espírito de Jesus no mundo.¹²¹ Esta é uma questão fundamentalmente *central* na teologia de Paulo. A Ressurreição de Cristo é apresentada como acontecimento histórico por Paulo por razões teológicas. Não há como refutar este axioma. Isto, no entanto, não compromete nem a *veracidade* nem a *autenticidade* da experiência vivida com o fenômeno da *aparição* do Ressurrecto considerado como “acontecimento histórico-fatual”. Haja vista que este é precisamente o suporte que dá *sustentabilidade* ao seu argumento. A lógica do seu pensamento parece querer afirmar duas razões teológicas consideradas fundamentais para a manutenção da esperança da fé dos santos de Corinto: a primeira preconiza-se no critério da “invencibilidade” da soberania de Deus na história como dispositivo dogmático de salvaguarda da confiança da fé esperante no poder absoluto de Deus sobre o futuro onto-antropológico daqueles que já haviam morrido, bem como daqueles que faziam pergunta sobre a futuridade dos santos em Cristo depois da morte; a segunda preconiza-se no critério da “imprescindibilidade” histórica da Ressurreição de Cristo como dispositivo hermenêutico de ressignificação ético-antropológica da vida daqueles que estavam *em Cristo*, como aduzimos anteriormente. O que parecia querer ameaçar o senhorio divino e sua futuridade no processo histórico-salvífico era a morte (*tanatos*) que tinha seu agulhão na realidade universal do pecado (*hamartía*), sob a qual os santos estavam anteriormente submetidos. A Ressurreição do Crucificado assume a

¹²⁰ CONZELMANN, Hans. *1Corinthians: a commentary on the first Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress Press, 1975, p.267.

¹²¹ BOUSSET *apud* CONZELMANN, H. p.267.

função soteriológica de anulação da força deste agulhão, que é o pecado, e, portanto, reverte a motoricidade da irreversibilidade ontológico do *ser-aí-para-a-morte*, se interpondo, na trama histórico-antropológica, como mecanismo de “intervenção direta” do poder de Deus, cuja soberania figurou-se através dela (a Ressurreição de Cristo) na forma de controle sobre *todos* os fatos históricos. Este controle histórico de sua soberania, portanto, teve início e fim, prolepticamente, no coração da história, a saber, a factualidade da Ressurreição do Crucificado. Daí a força do argumento paulino incidir no uso do advérbio quando afirma: “mas, *de fato*, Cristo ressuscitou...” (1Cor 15,20a).¹²² Moltmann diz que a esperança cristã nasce da *memoria Christi*.¹²³ É certo, contudo, que esta *memória* está relacionada a um evento ocorrido no âmbito da história; do contrário, não há possibilidade de se falar em *recordação*.¹²⁴ É a partir dele (do *fato acontecido* acolhido na esperança da fé como *recordação*) que se busca o *significado teológico* para realidade concreta acontecida, o que Bultmann parece ter ignorado em sua interpretação da “ressurreição como um fato da fé”.¹²⁵ O próprio Karl Rahner, ao considerar que a ressurreição de Jesus é um fato *continuado* em sua estada no mundo, estando, portanto, em necessária e estreita vinculação com a sua morte, define a mesma, teologicamente, como “estado de definitividade”.¹²⁶ Este é o fundamento da esperança cristã: a eternidade tocando o presente do homem, tornando-o intransitório, imortalizado, inextinguível.

O início e fim do efeito deletério do pecado, enquanto realidade universal preconizadora do *ser-aí-para-a-morte*, foi *completamente* neutralizado na morte e ressurreição de Cristo. E é neste fato (morte e ressurreição de Cristo) que a meta cosmo-antropológica do senhorio de Deus terá seu desfecho histórico cabal: “Porque todas as coisas sujeitou debaixo dos pés. E, quando diz que todas as coisas lhe estão sujeitas, certamente, exclui aquele que tudo lhe subordinou. Quando, porém, todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então, o próprio Filho também se sujeitará àquele que

¹²² O grifo é meu, para corroborar a força do argumento apresentado.

¹²³ MOLTSMANN, J. Ressurreição: fundamento, força e meta de nossa esperança In: *2000 – Realidade e esperança*. Concilium, 283. Petrópolis: Vozes, 1999/5, p.112.

¹²⁴ Este assunto será discorrido no terceiro tópico deste primeiro capítulo, no qual tematizaremos o conceito esperança na perspectiva interpretativa de Jürgen Moltmann.

¹²⁵ BULTMANN, R. *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002, p.41-5.

¹²⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1998, p.315.

todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,27-28). Por isso, *o futuro* não mais representa a ameaça do *não-ser* para a vida dos santos, *redimida* nele (em Cristo). Pois ele (o futuro) já está prolepticamente anunciado na Ressurreição daquele que esteve morto, e garantida no fato *incontestemente* da sua historicidade, haja vista que sem esta última *o penhor da promessa* que garante sua futuridade estaria sob a sentença irrevogável de um “xeque mate” da própria história. Sem tal “garantia” (*hypóstasis*) da esperança da fé, fundamentada historicamente na Ressurreição de Cristo, a vida dos santos no mundo deve ser considerada, peremptoriamente, como a mais infeliz de todas as formas possíveis de existência *secularizada*. A história da salvação, usando a força do argumento de Pannenberg quando analisa a relação entre a Ressurreição de Jesus e o futuro do homem, deve ser compreendida como uma divina *oikonomia eis tôn kainón anthropon*.¹²⁷ Do contrário, a relação “ser e mundo”, destituída da ‘esperança que tem por *objeto* a ressurreição’ (Rudolf Bultmann),¹²⁸ significaria, impreterivelmente, a irrupção de uma patogenia na interação “homem e história”. Assim se compreende a força do argumento antropológico da teologia paulina que se apresenta na forma de um protesto quando diz: “Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens” (1Cor 15,19). A expressão usada por Paulo quando diz: “somos os mais infelizes de todos os homens” (*eleeinóteroi pantón anthropon esmen*), sugere, algo como viver como loucos no mundo sem perceber o seu sentido, a sua finalidade (da vida). O verbo composto *eleeinóteroi* é usado com o superlativo seguido de comparação que pode ser traduzido da seguinte forma: “somos de todos os homens os mais dignos de dó”,¹²⁹ ou “somos os mais dignos de lástima dentre os homens”.¹³⁰ A partícula grega *ei*, que aparece no início de 1Cor 15,19, assume esta condição como verdade. E viver assim significa existir-no-mundo sem qualquer pretensão de atingir meta alguma. A lógica então passa a ser a seguinte: quando o *sentido* da vida escoar pelo ralo da *vacuidade*, o subterfúgio que melhor arrebatou o modo de não

¹²⁷ PANNENBERG, W. op.cit., p.341.

¹²⁸ BULTMANN, R. op.cit., p.65.

¹²⁹ ARNDT, W. F. & GINGRICH, F. W. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. Cambridge e Chicago: At the University Press e The University of Chicago Press, 1957, p.249.

¹³⁰ BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard. *Dictionary of the New Testament*, vol.1. Michigan: Grand Rapids, 1978, p.428.

percebê-la em sua *opacidade* é torná-la irreflexiva na presentificação hedônica do consumo. Daí se figura, então, a irônica constatação: “comamos e bebamos, que amanhã morreremos”. Não existe nada que ameace mais a vida que a *dessignificação* dela própria. O *não-sentido* atribuído à existência intramundana produz a desorizantalização ou a desfuturização do *ser-aí*. Uma fé desesperante acomoda sempre uma espiritualidade de consumo que faz do mundo o seu *locus* de atenção e permanente manutenção da felicidade. A Ressurreição de Cristo, ao contrário, ressignifica a existência intramundana e reorizantaliza a perspectiva de futuridade do homem em sua presenticidade. Por esta razão, ela deve ser considerada o *logos* que dá *telos* a esta engenhosidade histórica da salvação empreendida pelo senhorio de Deus na presenticidade da vida. Este é o núcleo teológico afirmativo apresentado por Paulo como resposta à problemática levantada na comunidade de Corinto. Na Ressurreição do Crucificado, o início desta construção já revela o que será o fim de toda a criação de Deus. A força desta crença produz uma etologia com significado cosmo-antropológico. Esta convicção aparece estruturada na forma de uma *spes quaerens intellectum*, lida numa perspectiva eco-antropológica na teologia da História desenvolvida por Paulo em Rm 8,18-25. É isto que veremos a seguir.

1.2.6 A relação entre a ressurreição de Cristo e a redenção eco-antropológica: esperança e teologia da História em Paulo: Rm 8,18-25

Wolfgang Schrage comenta que para Paulo o mundo se aproxima rapidamente do seu fim. Esta convicção de uma iminência escatológica em Paulo valida, teologicamente, a crença determinista de um *kosmos* decadente preconizado pela apocalíptica judaico-rabínica. Aliás, como já aludimos anteriormente, Ernst Käsemann chega dizer que o apocalipsismo judaico cristão-primitivo de orientação cósmica influenciou Paulo.¹³¹ Em seu comentário sobre Romanos, Käsemann faz comparação entre textos da apocalíptica judaica e o pensamento de Paulo esposado nesta perícopos de Rm 8,18-25. Ele afirma que a tradição apocalíptico-judaica, com a sua idéia de perda da imagem divina por

¹³¹ KÄSEMANN *apud* BECKER, p.64. *Ver* BECKER, Jürgen. Considerações sobre a tradição apocalíptica na teologia paulina In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983, p.61-78.

causa da queda, está presente aqui.¹³² A restauração desta perda, portanto, constitui, na interpretação paulina, a meta teleológica da redenção que se figura no processo histórico-salvífico (Rm 8,29). O mal que está presente no mundo, perpassado pelo “sofrimento escatológico”, e que o condenou (o mundo) ao colapso derradeiro, é, portanto, inferido como decorrente da queda antropológica. A cosmovisão negativa é parte fundamental da teologia da História compartilhada por ambos (Paulo e a apocalíptica judaica). Há, de fato, um inegável pressuposto ponerológico que tece a arquitetura cosmo-antropológica presente tanto no gnosticismo quanto no apocalipsismo judaico-rabínico, segundo o qual este mundo, na forma como está estruturado, i.e, sob a égide do *ponerós* em função da queda antropológica, se apresenta, histórico-ontologicamente, nos moldes de uma concepção de *irregenerabilidade*. Do ponto de vista cosmológico, não se desenvolve, portanto, nestes sistemas teológico-interpretativos, uma “consciência bioética” de manutenção zoobiológica.

O distanciamento do mundo, portanto, em Paulo e na escatologia apocalíptica, é alimentado por um pessimismo eco-antropológico flagrantemente binário, que se deixa, no entanto, orientar por motivações escatológicas que lhe serve de subsídio interpretativo.¹³³ Neste sentido, é importante reafirmar que esta *indiferença* frente ao mundo, como se nos apresenta esta perícopa de Paulo, se *diferencia*, qualitativamente, do *desinteresse* desenvolvido pelos gnósticos às coisas do *kósmos* por razões de fundo teológico-escatológicas. A iminência do fim que está presente lá não é o que molda a compreensão bio-cosmo-antropológica aqui. De acordo com Schrage, ao fazer a interpretação da teologia do mundo desenvolvida por Paulo à luz do evento pascal, “A motivação e base propriamente dita da liberdade cristã ante o mundo não é o declínio do mundo no futuro ou já no presente, mas o Senhor que está presente e que retorna. Este Senhor, ao qual o cristão já pertence, também lhe serve de ponto de referência e determina seu relacionamento com o mundo”.¹³⁴ Esta interpretação que Schrage faz de Paulo se fundamenta no pressuposto bíblico-antropológico segundo o qual se afirma:

¹³² KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Michigan: Grand Rapids, 1980, p.233.

¹³³ SCHRAGE, Wolfgang. A posição frente ao mundo em Paulo, Epíteto e na Apocalíptica In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983, p.31.

¹³⁴ *Ibidem*, p.34.

“Se vivemos, para o Senhor vivemos; se morremos, para o Senhor morremos. Quer, pois, vivamos ou morramos, somos do Senhor” (Rm 14,8).

Na perícopre de Rm 8,18-25, Paulo apresenta sua concepção teológica de história. O sofrimento cosmo-antropológico, enquanto afirmação ontológica de uma realidade objetivamente marcada pela presença do *ponerós* e, por isso mesmo, em franco processo de degenerescência ôntica, tem uma notoriedade universal. No entanto, ela é sentida, em termos de percepção fenomenológica, somente por aqueles que participam umbilicalmente do sofrimento de Cristo na condição de *huios tou Theou* (Rm 8,14), em cujas vidas a presença do Espírito é compreendida como *garantia/penhor* da promessa de redenção cabal na futuridade eco-antropológica, na qual a ênfase recai sobre os cristãos como sujeito precípua da ressurreição aguardada pela esperança (Rm 8,23). Neste sentido, a interpretação cosmo-antropológica, à qual alude Werner Wiese em sua tese doutoral,¹³⁵ parece *desconsiderar* a “dimensão soteriológica” desenvolvida por Paulo em 1Cor 15 (texto este escrito antes de Rm 8,18-25), na qual a morte e ressurreição de Cristo são apreendidas com um sentido claramente vicário-redentivo e, portanto, voltados primariamente à remissão dos pecados de uma humanidade decaída na qual os cristãos estavam, anterior e ontofanicamente, ligados. Por esta razão, devemos entender que Paulo não está preocupado em responder a uma questão de natureza cosmológica. A *ketisis* (criação) de que nos fala Paulo nesta perícopre *participa* da redenção futura como objeto conseqüente da ação escatológica de Deus no processo histórico-salvífico.

A mística do *ser-em-Cristo*, diferentemente da concepção misteriológica do gnosticismo contemporâneo de Paulo – mística esta que preconiza-se como advento que marca a irrupção do reino messiânico no mundo –, produz uma espécie de “antropologia da resignação” na qual a relação homem e história aparecem de forma problematizada. O binômio infelicidade e história, colocado em situação de contraposição intencional, reflete o interesse paulino em demonstrar uma compreensão historiológica em que a via negativa da experiência humana é colocada em relevo, cuja pedagogia não é outra senão *comparar* o tempo presente, marcado pelo sofrimento

¹³⁵ WIESE, Werner. *Dimensões da expectativa e esperança escatológica: uma análise exegética de Romanos 8,18-27*. Série Teses e Dissertações. São Leopoldo: EST/IEPG/Editora Sinodal, 2004, p.58-63.

escatológico dos cristãos no mundo, à realidade de glória a ser revelada no porvir (*mellousan doxan apokalyfthênai*), aguardada por eles com uma “expectativa ansiosa” (*apekedékhomai*).¹³⁶ A felicidade não deve ser uma realidade historicamente aguardada como possibilidade a ser experimentada no atual *kairós*. Por esta razão, o “tempo presente” (*nun kairós*), que é tempo escatológico, é marcado pelo *desentusiasmo* histórico-antropológico. Desta forma, não há uma busca por transformação qualitativa do *κόσμος*, mas uma clara rejeição em virtude da sua condição atual, na qual ele foi submetido involuntariamente (Rm 8,20). Esta consciência em nada sugere a *ataraxia* greco-helenística. Não se trata de uma *indiferença* humana provocada com uma intenção de se autopreservar. Ao contrário, o *λογίζομαι* como categoria lingüístico-analítica, usado por Paulo no início desta perícopes (Rm 8,18), atesta esta consciência como “firme convicção alcançada pelo pensamento racional com base na sua compreensão do Evangelho”,¹³⁷ na qual a relação homem e história se apresenta de forma *paradoxalizada*. O sofrimento experimentado na história deve ser compreendido, pois, como corolário estaurológico do *estar-em-Cristo*. Assim, ele (o sofrimento) é apreendido como indicativo kairológico que alimenta a convicção da “espera ansiosa” (*apokaradokia*) pela redenção eco-antropológica aguardada para *o fim*. A esperança não deve atentar, no entanto, para o que é evidenciado na forma de “negatividade histórica” (Hegel) no mundo das coisas aparentes. Por isso, ela deve ser persistente (*hypomonê*) em sua presenticidade histórica. O que define sua estrutura ôntica é a sua capacidade de *resistir* as dores intensas – como as de um parto – de um tempo marcado pelo *silêncio* da espera: “Nós sabemos que temos razões para nos silenciar perante Deus”, disse Karl Barth.¹³⁸ Os “gemidos de dores” que caracteriza o estado escatológico desta “espera” têm seu paralelo na apocalíptica judaica.¹³⁹ Paulo, possivelmente, faz uso desta tradição apocalíptica para deixar em relevo a intensidade e o contraste do sofrimento presente quando comparado com a glória esperada *no porvir*, que na escatologia apocalíptica era compreendido como manifestação da vingança de Deus contra os ímpios e,

¹³⁶ Ibidem, p.126.

¹³⁷ CRANFIELD, C. E. B. *Cartas aos Romanos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p.188.

¹³⁸ O texto colocado entre aspas é tradução minha de: “We know that when we have cause to be dumb before God”. BARTH, Karl. *The epistle to the Romans*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1968, p.310.

¹³⁹ WILCKENS, Ulrich. *La carta a los Romanos*: vol.2. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p.192.

simultaneamente, advento da revelação dos filhos de Deus (*huios tou Theou*).¹⁴⁰ Esta convicção também compartilha Paulo quando diz: “Porque para mim tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós. A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,18-19). Neste caso, o sofrimento presente, por mais *intenso* que seja, não é digno (*axios*) de ser comparado (*mellousan*) com a alegria que se espera gozar no cumprimento cabal da promessa redentiva no futuro escatológico. Por isso, suportar as dores de parto agora, que caracteriza o sofrimento escatológico do tempo presente, é mandamento de fé para a esperança que, com perseverança (*hypomoné*), *aguarda ansiosamente* a materialização da promessa (*epangelia*) de ressurreição do corpo (Rm 8,23). A *apokaradokia* (um *hápax* paulino que ocorre somente nesta perícope e em Fl 1,20), enquanto variável escatoprática presente na vida dos cristãos, e percebida pela fé, de forma solidária, na criação, segundo Wiese, está correlacionada, portanto, a *elpis*, quando esta é lida na perspectiva interpretativo-escatológica.¹⁴¹

Não existe possibilidade de desconsiderar a criação (*ktisis* ou *kósmos*) como objeto de consumação escatológica.¹⁴² O horizonte de alcance da história redentiva abarca o amplo espectro: os cristãos e a criação com eles. A renovação ou regeneração, no entanto, deve ser compreendida em Paulo como “restituição da glória perdida”, ou como uma “segunda *creatio ex nihilo*”.¹⁴³ Se admitimos a dinâmica fenomenológica da transformação do *sôma psykheikon* para o *sôma pneumatikon* da qual Paulo nos fala em 1Cor 15, e a consideramos plausível quando aplicada ao fenômeno da criação como realidade prospectiva aguardada conjuntamente na/pela esperança da fé em Rm 8,18-25, devemos então considerar que Paulo, como também na tradição apocalíptico-judaica, esteja afirmando que a *aniquilação* deste *kósmos* ou da “*ktisis* expectante”, da qual nos fala Wiese, é o corolário derradeiro para o qual caminha, em fluxo inexorável, o processo histórico-cosmo-antropológico. Esta lógica parece ser irrefragável no contexto da perícope de Rm 8,18-25 e, porque não dizer, no contexto de um escopo

¹⁴⁰ Ibidem, p.187-88.

¹⁴¹ WIESE, *op.cit.*, p.123-25.

¹⁴² Idem, p.63.

¹⁴³ Idem, p.64.

maior no qual se pensa a teologia da História salvífica em Paulo. Este *nun kairós* é marcado pela transitoriedade de todas as coisas. Do ponto de vista cosmo-ontológico, a relação de *causalidade* entre a protologia (início da criação) e a escatologia (sua consumação) tem na queda do primeiro Adão sua explicação do malefício produzido, na qual tanto a humanidade (*pása he ktisis*) quanto a natureza zoológica (*ktisis* ou *kósmos*), foram submetidas a um processo de degenerescência ôntica irreversível. A crença na destruição final de todas as coisas, ou como prefere dizer Ulrich Wilckens, na futura eliminação desta criação,¹⁴⁴ crença esta que é oriunda da escatologia apocalíptica, traz consigo, paradoxalmente, a esperança escatológica da irrupção de uma nova ordem cosmo-antropológica.¹⁴⁵ Daí, então, ser plausível falar de uma “recriação” do *kósmos* das coisas aparentes, *kósmos* este que foi submetido à vaidade por causa daquele que o sujeitou e que aguarda, de acordo com Paulo, a “redenção do cativo da corrupção” (Rm 8,21a). A promessa de redenção eco-antropológica segue uma e a mesma dinâmica processual.

A pergunta que se torna pertinente fazer neste momento é: *Por que a concepção de Paulo acerca da esperança escatológica presente nesta perícopa não proporciona o fomento de uma espiritualidade eco-antropológica militante? Será que o apóstolo Paulo não tinha uma consciência ecológica capaz de mobilizar, lido à luz do evento pascal, os cristãos a desenvolverem uma relação de maior engajamento político com a realidade eco-sistêmica? Que força política a crença na ressurreição do corpo produz na consciência do cristão para o qual essa promessa significa, de acordo com Pannenberg, “plenitude de vida futura”?*¹⁴⁶ De acordo com Johannes Weiss, o cristianismo primitivo esperava o estabelecimento do reino de Deus *não* através da ação humana, senão unicamente por intermédio da ação de Deus mesmo, e isto seria algo que viria junto com a catástrofe cósmica.¹⁴⁷ Ulrich Wilckens diz que a tradição cristã primitiva e a apocalíptico-judaica neste aspecto possuem uma e a mesma representação. Isso significa dizer que em ambas predominava a crença de que o tempo do juízo se

¹⁴⁴ WILCKENS, U. op.cit., p.191-92.

¹⁴⁵ Esta parece ser também a compreensão de Wilckens. Ver comentário de WILCKENS, U. p.191.

¹⁴⁶ PANNENBERG, W. *La fé de los apóstoles*, p.193.

¹⁴⁷ WEISS *apud* PANNENBERG, W. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p.12.

aproxima, e sua vinda se traduzirá em sinais prévios de natureza catastrófica.¹⁴⁸ O pessimismo cósmico fazia parte da compreensão de mundo do cristianismo primitivo. A questão que se evoca neste momento é a seguinte: *Em que pressuposto teológico este pessimismo buscou se fundamentar e validar seu discurso?*

Difícilmente conseguiríamos refutar o fato hermenêutico de que para o cristianismo primitivo o mundo era compreendido como morada provisória. Sua provisoriedade possivelmente o inspirou a se compreender como “ser-fora-do-mundo” (Louis Dumont),¹⁴⁹ mesmo que temporariamente vivendo no mundo. A presença de um pessimismo cósmico se desenvolve em concomitância com a doutrina da ressurreição dos mortos na apocalíptica judaica. Esta crença parece ter sido recebida por Paulo, e a partir dela, provavelmente, se tenha desenvolvido, dentro do cristianismo primitivo, uma concepção de teologia da História na qual a ação de Deus na história não sugeria a reversão do processo cosmo-ontológico que segue seu curso derradeiro. Paulo parece estar sugerindo exatamente isso com o uso insistente do substantivo *elpis* nesta perícopa. Pois em sua própria autoconfiguração ôntica, a *elpis* não tem sua atenção voltada para este *kósmos* das coisas aparentes (e nem no *sofrimento escatológico* agora presente nele), mas para o das “coisas invisíveis”, que é perfeito e intransitório (2Cor 4,18). A natureza da *elpis* denuncia qual é o seu pressuposto teológico imanente: a redenção esperada para o fim da história significa, então, regeneração esperada para o início de uma nova história na qual a realidade parusíaca (*parousia*) será revelada como recriação eco-antropológica de uma nova história que será tangida pela eternidade e, portanto, pela incorruptibilidade ontológica da vida humana e da criação. Até a consumação desta promessa que abarca cristãos/cristãs, e a criação com eles, a *elpis* deverá exercer a *hypomoné* (Rm 8,25). Em termos psico-antropológico, a ontologia da *hypomoné* pode ser compreendida, em sua motoricidade fenomenológica, como engenharia produtora de “crenças funcionais” (Aron Beck).¹⁵⁰ A operacionalidade das

¹⁴⁸ WILCKENS, U. op. cit., p.183.

¹⁴⁹ Sugiro a leitura da parte introdutória de DUMONT, Louis. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. Fiz um pequeno trocadilho para fins de adaptação em nosso texto. Mas, originalmente, o conceito figura-se assim: “indivíduo-fora-do-mundo”.

¹⁵⁰ Uso este conceito na acepção semântica do cognitivismo de Aron Beck, por ver, em termos de dinâmica psicológica, equivalência fenomênica entre a *elpis* paulina e as *crenças funcionais* do sistema psicológico cognitivista.

crenças funcionais pode ter no desafio da superação de dificuldades preconizadas na potencial disfuncionalidade dos sofrimentos escatológicos do *nun kairós* seu suporte de “auto-afirmação ôntica”¹⁵¹ (Paul Tillich) na *hypomonês tês elpídos*. Pois nelas, a psicologia da esperança produz a resistência na fé dos *eklektoi*, a fim de que estes possam *prosseguir* movidos não por aquilo que vêem, mas por aquilo que, mesmo não tendo visibilidade ontológica imediata, é acolhido com confiança (*hypóstasis*) na esperança que aguarda a consumação escatológica de todas as coisas. Desta forma, Paulo conclui: “Porque, na esperança, fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos” (Rm 8,24-25).

O processo histórico-salvífico tem o seu sujeito principal, que mesmo não mencionado objetivamente no texto, é inferido no contexto de Rm 8,18-30: Deus, soberano Senhor da história. A ressurreição do corpo mortal é a meta final dos desígnios de Deus a ser operada na existência dos eleitos através do seu Espírito (Rm 8,11). A imagem do Filho, o Cristo ressurrecto, é o “alvo da esperança” dos portadores do corpo mortal (*sôma thanatéfóbos*), muito embora eles também sejam, paradoxalmente, submetidos a terem que viver, no tempo kairológico, “angústias escatológicas” (Ernst Käsemann),¹⁵² produtoras, potencialmente, de “cognições” com força psicológica capaz de gerar virtuais “crenças disfuncionais”. Esta dimensão psico-cognitiva da antropologia do sofrimento em Paulo não pode ser ignorada na análise desta perícopie. Se esta possibilidade *inexistisse* do ponto de vista da análise vivencial dos eleitos, Paulo não teria feito uso do conceito *hypomoné* num sentido eminentemente “reforçador” e “exortativo”. A ressurreição do corpo mortal, que se auto-referencia a partir da Ressurreição do Crucificado, vividamente presente na *memoria Christi* da esperança, é, portanto, objeto de “reorizantalização” da *elpis* (pois ela olha para a promessa futura que ainda não se realizou agora), cujo efeito reforçador produz a *apokaradokia*, a fim de

Sugiro para leitura a seguintes obras: Beck, A. T., Freeman, A. & Davis, D. D. *Terapia cognitiva dos transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2005; Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F. & Emery, G. *Terapia cognitiva da depressão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

¹⁵¹ Este conceito tillichiano é colocado em antítese ao conceito “autonegação ôntica”. Parece que ele pode ser traduzido no sugestivo título do livro. Ver TILLICH, Paul. *Coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

¹⁵² KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.140.

que os eleitos tenham razões para “suportar angústias” em tempo de aflição extenuante (Rm 8,22). Confiar na soberania de Deus a partir do que ele já realizou em Cristo deve ser, portanto, condição *sine qua non* da esperança da fé. Ela (a soberania de Deus) tem a afirmação de sua “plausibilidade indestrutível” assentada no evento da Ressurreição de Cristo, para o qual o movimento da providência produz o *telos* histórico-salvífico que *aponta* e *garante* a consumação cosmo-antropológica aguardada pela esperança da fé. Daí Paulo dizer de maneira pastoralmente lapidar: “Sabemos que Deus trabalha em todas as coisas para o bem daqueles que o amam, daqueles que foram chamados segundo os seus desígnios” (Rm 8,28).

A resignação da esperança é simultaneamente afirmação da confiança de que, mesmo no sofrimento escatológico, o sujeito esperante é convencido de que Deus está trabalhando *ainda agora* para o desfecho cabal do processo histórico-salvífico, que teve, prolepticamente, sua finalidade consumada na Ressurreição de Cristo. Desta forma, o presente tempo não mais representa uma ameaça virtual para o futuro da esperança. Não é para ele que os olhos da esperança deve mirar agora. Assim, viver sob a lógica da esperança significa, num certo sentido, viver *desconectado*, conquanto atento e não-alienado existencialmente, do mundo em que o tempo kairológico é *experienciado* de fato, sem, contudo, deixar que seja produzida *na alma* qualquer que seja a *doença* (Rm 8,31-39). A saúde é o alvo psico-cognitivo da *spes quaerens intellectum*. Na *hypomoné*, o pressuposto da saúde psico-cognitiva da *pistis* é afirmado em termos teológicos. Esta compreensão acaba nos arremetendo para o *quaerens* anselmiano que deve ser entendido como predicativo constitutivo da *pistis* (Karl Barth),¹⁵³ no qual o pressuposto da saúde da fé ganha *inteligibilidade* ontológica na *hypomonés tês elpídes*. É somente nesta perspectiva que se pode falar de uma “teologia da saúde” em Paulo, i.e, “saúde da fé conservada na paciência da esperança” (Rm 8,24-25).

1.2.7 Conclusão

¹⁵³ Sugiro para melhor compreensão ver BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Novo Século, 2000, p.27-33.

O objetivo deste tópico de estudo do tema esperança e teologia da História em Paulo serve o propósito maior da tese. A esperança é tema fundamental da fé cristã. E a Ressurreição de Cristo é a sua afirmação fundante, na qual a esperança busca alcançar maior sustentabilidade teológica a fim de proporcionar à fé do sujeito esperante prospecção em sua condição de *ser-aí* e, concomitantemente, de *ser-em-Cristo*. Mas como ficou claro, havia crenças, em torno desta temática, que precederam Paulo, e que se tornaram seus principais interlocutores. A apocalíptica judaica foi, sem dúvida, um dos principais. Mas a filosofia helênica, representada principalmente no mito gnóstico, também foi objeto de interlocução em Paulo. O intento deste tópico foi, portanto, trabalhar, de maneira suscita, mas suficientemente argumentado, cada um destes interlocutores, bem como as virtuais influências que Paulo recebera e, que, provavelmente, lhe ajudou a afunilar ainda mais a sua reflexão sobre a esperança cristã compreendida numa perspectiva essencialmente escatológica, i.e, a partir do evento pascal: a Ressurreição do Crucificado.

Mas a Ressurreição de Cristo, realidade objetiva a partir da qual a *epangelia* para o cristianismo primitivo busca assentar sua concepção de esperança, tem também um efeito moral a ser produzido. Paulo diz: “Ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou” (2Cor 5,15). Na dinâmica da relação “indicativo e imperativo” em Paulo a *inteligibilização* da gramática da fé esperante é pressuposta. O presente *éon* deve ser compreendido como tempo escatológico. Nele o juízo de Deus já está operantemente efetivado. A existência histórica, apesar de estar sob a sentença do juízo divino, é também lugar em que a *elpis* tornará a saúde da fé uma realidade a ser experimentada pelo portador da esperança na dimensão intramundana do seu *estar-em-Cristo*. A participação do sofrimento de Cristo significa critério de inclusão na *epangelia*. Para assegurar a consumação desta promessa, Paulo, diferentemente dos gregos que calçavam a ética do dever a partir do postulado da *imortalidade da alma* (crença esta compartilhada no mito gnóstico), *postula* que a *afirmação* da esperança na ressurreição do corpo está solidamente assegurada no fundamento histórico da Ressurreição do Crucificado. Sob o signo da *epangelia*, a existência histórica então ganha sentido escatológico, produzindo gramática

moral na ética da santificação, onde o sujeito esperante é convidado a viver no mundo de maneira *não-alienada*, contudo, não integrada como se o mundo fosse seu único e possível lugar de “realização hedônica” da vida. Na esperança escatológica, a *saúde* da fé tem na afirmação teológica da *epangelia* o seu fundamento vital da confiança inamovível (*hypóstasis*) de que a *soberania* de Deus é *indestrutível* no processo histórico-salvífico.

A ressurreição do corpo é o fundamento da teologia da História de Paulo. Naquela outra esta última *ganha sentido*, e não *perde sentido*, como sugere Nietzsche em sua crítica à interpretação da moral cristã. Paulo olha para dentro da história sem o senso de autopreservação. A crença na ressurreição do corpo, algo que escandaliza a crença gnóstica, *relativiza* o valor absoluto que se quer dar à existência neste “corpo mortal”. Portanto, a promessa da *anastasis* significa, sobretudo, a possibilidade de transcender e romper a fronteira estreita colocada pela corporeidade histórica: “Por isso, não desanimamos; pelo contrário, mesmo que o nosso *homem exterior* se corrompa, contudo, o nosso *homem interior* se renova de dia em dia. Porque a nossa leve e momentânea tribulação produz para nós eterno peso de glória, acima de toda comparação, *não atentado* nós *nas coisas* que se vêem, mas *nas que se não vêem*; porque as que se vêem *são temporais*, e as que se não vêem *são eternas*” (2Cor 4,16-18 – grifo meu).

Jürgen Moltmann, teólogo da esperança, vai desenvolver seu estudo considerando a etiologia do conceito *elpis*, remontando sua tradição desde a origem da fé de Israel no Antigo Testamento. Posteriormente, ele passará pela escatologia apocalíptica, pelos Evangelhos nos quais o fundamento da esperança cristã se afirma como “novo-modo-ser-mundo”, culminando na e para a teologia de Paulo seu aporte e fulcro interpretativo para desenvolver, então, sua hermenêutica política da esperança. A *epangelia* é o fundamento da *spes*, que teve seu cumprimento histórico cabal na Ressurreição de Cristo. Ressurreição esta que abre na história a possibilidade de construção de uma nova concepção de futuridade cosmo-antropológica. Quando pensada em termos de engajamento na missão da pregação do reino, a esperança deve ter seus desdobramentos hermenêuticos claramente percebidos numa *re-configuração* histórica de vida dentro da qual valores como *justiça* e *verdade* devem ser compreendidas como condição escatológica de construção de um mundo melhor e mais justo, onde a

presença do reino possa ser tangenciada por todos e tangenciar a todos. Este será nosso empreendimento teórico-analítico a ser realizado a partir de agora.

1.3 A hermenêutica política da esperança em Jürgen Moltmann: *uma* propedêutica teológica

A intenção de começar os dois primeiros tópicos do primeiro capítulo deste trabalho teórico estudando a concepção hermenêutica de esperança a partir do apocalipsismo judaico e da escatologia paulina se justifica, em parte, pelo fato de que Moltmann vai fazer uma releitura crítica dos mesmos para então lançar fundamento à sua própria compreensão de esperança escatológica numa perspectiva hermenêutica eminentemente política. Tratar deste tema sem antes fazer uma análise dos matizes histórico-religiosos que estão incorporados na tradição judaico-cristã do conceito esperança seria o mesmo que tentar compreender o NT sem o auxílio histórico-teológico do AT.¹⁵⁴ Dificilmente nossa compreensão do conceito esperança (a *tiqwab* da teologia rabínica, possível correspondente do conceito *elpis* na forma substantival que se figura no helenismo, e *elpizō/elpizein* nas respectivas formas verbais) seria hermeneuticamente satisfatória.

A compreensão moltmanniana de esperança se mantém em franca dissonância com a do apocalipsismo judaico intertestamentário. É claro, no entanto, que existe algo que as une do ponto de vista da análise soteriológica: a esperança pela plenificação da promessa (*epangelia*). Tanto a fé veterotestamentária e judaico-apocalíptica, bem como a cristã-paulina, na qual Moltmann busca fundamentar o horizonte hermenêutica de sua compreensão da esperança cristã, tem na “promessa” (*epangelia*) o seu ponto de partida para a construção de uma teologia da História. “Promessa é um conceito”, de acordo com Moltmann, “que anuncia uma realidade ainda não existente. Sendo assim, a promessa manifesta uma abertura do homem para a história futura, onde se deve esperar o cumprimento da promessa”.¹⁵⁵ A escatologia futura, preconizada pelo

¹⁵⁴ Para melhor compreensão sugiro *ver* VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*, vls.1 e 2, versão totalmente revisada. São Paulo: ASTE, 2005, p.745-813.

¹⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Herder, 1971, p.113.

judaísmo rabínico,¹⁵⁶ bem como a escatologia presênica, preconizada pelo judaísmo helênico,¹⁵⁷ fundamentam sua cosmovisão a partir de uma convicção de fé na existência de uma promessa. Entrementes, o modo como se compreende e interpreta esta promessa é que se apresenta de forma distinta, e acaba condicionando, portanto, distintamente, o olhar de cada sistema teológico de interpretação do processo histórico-salvífico.

Como o pessimismo cosmológico presente no apocalipsismo judaico tende a preconizar uma teologia da História marcada pelo caráter associável de seus agregados no processo de construção e transformação histórica da vida humana no mundo, Moltmann tende a se distanciar e se posicionar criticamente diante deste sistema hermenêutico de interpretação teológica das interações Deus, homem e mundo. Neste sentido, Moltmann busca nos escritos escatológicos paulinos a fundamentação exegética sobre a qual ele pretende propor uma concepção de hermenêutica política da esperança entendida em termos também escatológicos, só que com implicações éticas de engajamento político sobre as quais a *spes* se transformará em *pro-missio* da fé do crente no mundo.

Contudo, é necessário notabilizar que a cosmologia paulina não é menos pessimista que aquela desenvolvida nos círculos rabínicos do apocalipsismo judaico do intertestamento. Dificilmente seria possível sustentar, numa sóbria análise exegética dos escritos escatológicos de Paulo, a existência de uma proposta de espiritualidade eco-antropológica de engajamento com desdobramentos hermenêuticos que produzam uma missiologia política de interesse humanístico-libertário para o *kainê anthropon*. Uma rápida alusão a Rm 8,18-25 indica que tal compreensão seria de difícil “sustentabilidade interpretativa”. Afinal, o “presente tempo” (*nun kairós*) é entendido como prenúncio escatológico de um advento maior esperado pela ótica da *hypomoné*, cujo olhar não está mirado para o mundo das “coisas visíveis” (*blepómena*), senão para aquele em que aguarda, juntamente com a criação que geme, sua própria “redenção escatológica”.

¹⁵⁶ BULTMANN, Rudolf. La esperanza en el judaísmo helenístico. In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, p.62-68.

¹⁵⁷ RENGSTORF, Karl. El concepto de esperanza en el judaísmo rabínico. In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, p.37-60.

Jürgen Moltmann percebe, influenciado pela interpretação exegética pannenberguiana de Paulo, uma implicação político-antropológico-cosmológica da *anástasis*, a partir da qual, a “Ressurreição do Crucificado” torna-se indicativo hermenêutico que, de modo antecipativo, aponta, teleologicamente, para o fato de que a História universal caminha para a plenitude de todas as coisas: “a nova existência de Cristo”, diz Moltmann, “aparece como caminho para a humanização do homem. Nela se anuncia a verdadeira natureza do homem, e o futuro ainda oculto e encoberto e não realizado da natureza do homem pode nela ser entrevisto. Trata-se de uma abertura do mundo e do futuro da existência humana, que é fundamentada, entreaberta e mantida viva pela abertura para o futuro da revelação de Deus que se anunciou no evento da Ressurreição de Cristo, na qual este evento aponta para além de si mesmo, para um *eschaton* de plenitude para todas as coisas”.¹⁵⁸ Esta concepção de redenção cosmo-antropológica numa perspectiva escatológica não deixa de ser compreendida como uma versão teologizante da filosofia da História de Hegel, na qual ela (a História) ganha racionalidade diretiva através da presença do Espírito Absoluto, organizando e dando *telos* aos fatos históricos em seu movimento arquitetônico em direção a redenção final empreendida pela razão instrumental (crença filosófica que tipifica, perfeitamente, o espírito otimista da filosofia das luzes).

O conceito de *prolepsis* que Moltmann toma emprestado de Pannenberg,¹⁵⁹ quando este afirma que a Ressurreição do Crucificado é a antecipação cabal do estado escatológico para a qual converge todas as coisas nele (*en khrístō*), serve de dispositivo hermenêutico de interpretação da escatologia paulina, enviesando-o a uma concepção de engajamento da fé numa cumplicidade com o mundo que acaba ressignificando a semântica do conceito *elpis* da escatologia paulina, produzindo, através dele, uma noção de “aproximação do mundo” para sua transformação histórica, e não de “afastamento do mundo” para sua degenerescência ontofânica:

¹⁵⁸ Op.cit., p.227-28.

¹⁵⁹ PANNENBERG, W Apud MOLTSMANN, J. op.cit., p.77-88.

“Crer significa, numa esperança antecipativa, transpor os limites que foram rompidos pela Ressurreição do Crucificado. Se refletirmos nisto, a fé nada tem a ver com a fuga do mundo, resignação e desistência. Pela esperança a alma não paira num céu imaginário de bem-aventurados, longe do vale de lágrimas, nem se desliga da terra”.¹⁶⁰

Este é, a despeito da queda antropológica, e das conseqüências negativas decorrentes desta, “o melhor dos mundos possíveis”, compreende Moltmann, mesmo considerando que nele não haveremos de possuir e existencializar, *stritu senso*, o sentido absoluto da felicidade humana enquanto projeto de vida histórica. O realismo histórico-antropológico (muitas vezes compreendidos por certos autores como pessimismo cosmo-antropológico) inferido da filosofia da história hegeliana – a saber, de que a história não é o lugar de realização cabal dos ideais de felicidade humana – tem sua presença garantida na sóbria concepção hermenêutica da esperança em Moltmann.

Entretanto, a ressurreição, como fato histórico no qual a *Offenbarung* ganha inteligibilidade teológica para a fé esperante, reintroduz um elemento novo em sua interpretação do processo histórico. Enquanto o pensamento hegeliano, na acepção semântica da análise feita aqui, pode ser compreendido como uma versão filosófico-moderna da razão teológica presente no apocalipsismo judaico do intertestamento, Moltmann, inspirado pelo otimismo filosófico da concepção de esperança blochiana, reafirma, dialeticamente, a outra face de uma mesma moeda: “ela (a esperança), de seu lado”, diz Moltmann, “supera essas visões de futuro de um mundo melhor, mais humano e mais pacífico, sobre a base de suas “melhores promessas” (Hb 8,6), porque sabe que por enquanto, nada é “muito bom”, nada é “totalmente novo”. Mas também não tentará destruir a presunção inerente a esses movimentos de esperança, em nome de um “desespero conformado”, pois nessas presunções sempre há mais esperança verdadeira do que no realismo cético, e também mais verdade”.¹⁶¹ Enquanto a crença cosmológica dos “dois mundos”, preconizada na concepção escatológica do apocalipsismo judaico, produz “alienação da fé” que acaba se traduzindo em termos de

¹⁶⁰ MOLTSMANN, J. op.cit., p.8.

¹⁶¹ Ibidem, p.24.

uma despotenciação ontológica da *elpis* inserida no atual *éon*, Moltmann se mostra mais afinado com a concepção escatológica do profetismo veterotestamentário, segundo a qual, diz ele, “(...) a história não está parada, como nas visões apocalípticas do fim dos tempos. Eles não estão, à maneira dos conventículos apocalípticos, dessecularizados frente ao mundo, aos povos e a Israel como povo, de modo que se possam entregar a especulações sobre a transitoriedade do mundo e o seu destino futuro. Neles (nos profetas)¹⁶² tudo ainda está em movimento, e a história, cujo futuro anunciam, é algo móvel. Eles mesmos estão conscientes de que com a sua mensagem são um movimento e um elemento de movimento da história de Deus. Por isso eles falam da “história” como da “obra de Javé”, ou do “plano de Javé” (Is 28,29), ou ainda como do “plano total de Javé” (Is 10,12). Mas não se trata de uma história considerada apocalípticamente a partir do fim, dentro do qual as coisas estão paradas, mas de um futuro anunciado em meio ao processo do tempo”.¹⁶³

A esperança, enquanto conceito de instrumentalidade hermenêutica passível de ressignificação do tempo presente, perpassado tantas vezes pela contradição do silêncio estarrecedor da história do sofrimento, se reveste de uma força capaz de produzir movimento de transformação histórica do atual *kosmos*, e do *anthrôpos* inserido nele. Por esta razão Moltmann diz, em flagrante discordância com a concepção cosmo-antropológica da escatologia apocalíptica, que “enquanto a esperança não penetrar e modificar o pensamento e a ação do homem, ela continuará sendo inútil e ineficaz. Por isso a escatologia cristã deve tentar trazer a esperança para dentro do pensamento do homem e o pensamento para dentro da esperança da fé”.¹⁶⁴

A força deste argumento moltmanniano encontra seu paralelo argumentativo na filosofia da esperança de Ernst Bloch. A alienação ontológica do ser, para Bloch, ganha notória visibilidade ontofânica no hiato kairológico que se figura entre o presente e o futuro histórico. Nele (no hiato), a esperança ganha a consistência psico-antropológica de uma “certeza inamovível” (*hypóstasis*) de superação ontológica do ser-aí no mundo de contradições. Não, há, pois, pessimismo antropológico recalcado revestindo a gramática

¹⁶² Os grifos entre parêntese (a esperança) e (nos profetas) são meus.

¹⁶³ Idem, p. 151.

¹⁶⁴ Idem, p.22-23.

do tempo presente em que se figura a posituação do negativo. A esperança ganha força de “confiança” (*pepoúthesis*), ou ausentificação do “medo” (*jobos*), noção antitética a *elpis* que, muito provavelmente, Bloch deve ter recorrido à tradição elpitológica veterotestamentária e cristã-primitiva. É por isso que a esperança passa ser considerada uma variável que se reflete na conduta das pessoas na forma de confiança, tanto do ponto de vista hermenêutico veterotestamentário quanto cristão-primitivo.¹⁶⁵

No entanto, este argumento, aparentemente, teria um difícil respaldo exegético na concepção de futuro histórico-cosmológico na teologia escatológica paulina. A cosmologia histórica dos textos escatológicos em Paulo mantém a mesma relação de desdém e pessimismo com este *éon* – que escoo para uma nadificação ontológica do mundo – que aquela que se figurou no cenário escatológico da apocalíptica judaica. Neste aspecto há uma consciência unívoco-consensual entre Paulo e a teologia rabínico-apocalíptica da qual ele é oriundo.¹⁶⁶ Para Paulo, a *elpis* não pode ter por objeto as *blepóména*, pois elas são coisas *próskeaira* (2Cor 4,18). No que tange à cosmologia histórica em Paulo, o que se torna notório, portanto, é a constatação histórico-cosmológica de uma flagrante e desencantadora *ponerá elpídes*.

Entretanto, há um fato curioso que não pode passar em largo. O fenômeno de interdependência entre indicativo e imperativo, conforme Bultmann notabilizou em sua análise do pensamento paulino, sugere uma reinterpretação paulina de tradições rabínicas quando estas aludem a uma etologia da *kainé ktisis* como resposta moral positiva da presença da *basiléia tou Theou* no mundo. A *kainé zoé en Khristó*, proveniente do evento confirmado no sacramento batismal (Rm 6,1-14), que presentifica a experiência escatológica da redenção da criação (ressurreição dos mortos) “aguardada ansiosamente” (*apokaradokia*) pela esperança da fé (Rm 8,18), deixa indício do reinado de Deus no mundo através da vida transformada daqueles que passam a ser compreendidos como “novo ser”, nos quais variáveis morais tais como *dikaíosyne* e *aletheia* marcam o início de um novo tempo, o *kairós* escatológico. Estas variáveis são,

¹⁶⁵ BULTMANN, op.cit., p.72.

¹⁶⁶ Para maiores esclarecimentos acerca deste tema ver KÄSEMANN, Ernst. Os inícios da teologia cristã e BECKER, Jürgen. Considerações sobre a tradição apocalíptica na teologia paulina. In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983, p.231-51; p.61-78.

portanto, marcas escatológicas emblemáticas que indicam a presença da “esperança da fé” no mundo que produz a missão histórica de reconstrução de uma nova ordem cosmo-antropológica.

A Ressurreição do Crucificado, como prolepse do futuro desejado pela e na esperança, abre esta nova possibilidade para existência humana inserida no mundo, de acordo com Moltmann: “A historicidade da existência do crente não é absolutamente o que há de próprio na existência humana, mas é o caminho, o testemunho, a missão, com vistas àquela qualidade e verdade da existência humana que está no futuro, que, portanto, ainda está ausente, que está em jogo na missão da fé cristã”.¹⁶⁷ Do ponto de vista imediato, o que é afirmado como negativo na realidade do mundo das aparências deve ser compreendido numa perspectiva de mudança e abertura para um novo *éon* a partir do evento crístico da Ressurreição do Crucificado. Por isso Moltmann diz que “por meio da escatologia cristã o homem é compelido para o conflito entre a esperança e a experiência”. Só que neste sentido, “as afirmações da esperança estão em contradição com a realidade presente”.¹⁶⁸ A antinomia cosmo-antropológica que se figura como “polaridade ontológica” assumida na forma de “contradição histórico-existencial” deve potencializar também um ideal ético a ser perseguido pelo implicado na fé esperante. A contradição, diz Moltmann, “em meio à qual a esperança coloca o homem frente à realidade de si mesmo e do mundo, é contradição entre a Ressurreição e a Cruz. A esperança cristã é uma esperança de ressurreição e demonstra a sua verdade pela contradição entre o presente e o futuro por ela visualizado. Futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão”.¹⁶⁹

O rito batismal inaugura, na simbologia da morte e ressurreição de Cristo no sacramento do batismo, uma nova etologia na qual a mudança de atitude frente à vida na justiça (*dikaioσύνη*) é entendida como exigência moral proveniente do indicativo da graça. Segundo o apóstolo Paulo: “Fomos, pois sepultados com ele na morte pelo batismo; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai,

¹⁶⁷ Op.cit., p.327.

¹⁶⁸ Idem, p.4-5.

¹⁶⁹ Idem, p.5.

assim também andemos nós em novidade de vida” (Rm 6,4). Este novo ser-em-Cristo agora participa, efetivamente, deste novo-modo-de-ser-no-mundo, fundamentado eticamente na justiça de Deus. A experiência de ser ressuscitado com Cristo na simbologia sacramental do batismo produz uma “renovação da mente” (Rm 12,2), e com ela cria-se uma nova identidade moral para a existência do legítimo portador da esperança. A justiça (*dikaíosyne*), a paz (*eirene*) e a alegria (*khara*) são agora expressões escatológicas visíveis da presença do reino de Deus na substância ontológica da fé esperante que se traduz na forma de uma etologia do reino de Deus. Moltmann diz que “A justiça de Deus então não se refere a uma renovação do que existe, mas a um novo fundamento do ser e uma nova ordem de vida da criação em geral”.¹⁷⁰ Esta compreensão moltmanniana de vida na fé esperante certamente tem sua fundamentação exegético-teológica nos postulados éticos desenvolvido a partir da concepção soteriológica preconizada pelos textos escatológicos de Paulo, que se mantêm em franco dissenso dos escritos produzidos nos círculos rabínico-apocalípticos, cuja teologia da História acabou sendo responsável por criar um desinteresse e alienação histórico-social de seus implicados pelo mundo no qual eles estavam inseridos.

A concepção moltmanniana de esperança emite severo protesto a esta cosmovisão. Moltmann percebe, nos meandros da teologia histórico-escatológica de Paulo, um significado ético cujo desdobramento pra fé esperante deve ser compreendida em termos de uma missão histórica da esperança. Esta última (a esperança), de acordo com Moltmann, deve “modelar igualmente a vida histórica da sociedade. Por isso, missão significa não somente propagação da fé e da esperança, mas também transformação histórica da vida”.¹⁷¹ A esperança escatológica produz movimento intra-histórico, a começar pela transformação etológica da comunidade da fé que deve ser considerada uma “comunidade escatológica”.¹⁷² Na resposta moral ao indicativo da graça, a presença do reino de Deus provoca solene “testemunho e

¹⁷⁰ Idem, p.237.

¹⁷¹ Idem, p.395.

¹⁷² Para maiores esclarecimentos deste tema ver BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

missão”¹⁷³ da fé esperante dos implicados desta comunidade escatológica presente no mundo, a fim de que, na esfera da missão história do testemunho da fé, sua etologicidade seja compreendida no e pelo mundo na forma de uma *intellectus fidei resurrectionis*.¹⁷⁴ Desta forma, a missão da esperança, de acordo com Moltmann, “transforma a realidade em que os homens vivem e se organizam, num processo histórico, isto é, numa luta pela verdade e pela justiça da vida”.¹⁷⁵

Não há como negar a influência do pensamento paulino em Moltmann. A crença na Ressurreição do Crucificado reveste-se de valores que figuram uma arquitetura etológica da comunidade escatológica que a coloca em situação distinta das comunidades escatológicas que se desenvolveram entre os círculos rabínico-apocalípticos. Entretanto, mais adiante, queremos voltar a esta questão. Precisamos ter maior precisão compreensivo-comparativa entre estes dois sistemas hermenêuticos distintos, a fim de discernirmos melhor as reais diferenças entre Paulo e Moltmann em termos de uma antropologia política de engajamento com macro-implicações histórico-sociais. As diferenças entre os dois sistemas podem ser compreendidas a partir de uma leitura crítica de cada contexto histórico-político-cultural no qual se enviesam e se deixam teologar as respectivas possibilidades interpretativas. Jürgen Moltmann, até onde é possível perceber, parece querer responder positivamente ao pessimismo histórico-cultural de seu tempo marcado psico-existencialmente por crenças disfuncionais provenientes da depressão pós-segunda guerra mundial que fortaleceram ainda mais a indisposição do Ocidente pós-iluminista em relação ao cristianismo histórico. Desta forma, iremos desenvolver uma leitura do pensamento de Moltmann que seja pertinente para o objetivo final deste trabalho teórico, a saber, relacionar o conceito de esperança numa perspectiva eminentemente política, na acepção semântica da teologia moltmanniana, com a nova espiritualidade evangélica brasileira que desenvolveu uma teologia da História a partir do paradigma hermenêutico preconizado no binômio saúde e doença. Desta análise comparativa, portanto, esperamos poder chegar a uma conclusão em termos de possibilidade dialógica entre estes dois matizes

¹⁷³ Idem, p.92.

¹⁷⁴ Idem, p.208.

¹⁷⁵ Idem, p.338.

hermenêuticos diferenciados: a hermenêutica política da esperança de Moltmann e a nova espiritualidade evangélica brasileira no início do 3^a milênio. Procederemos, doravante, no afinamento reflexivo-analítico do sistema hermenêutica moltmanniano a partir do qual tentaremos dar uma maior visibilidade compreensiva ao conceito que ele tem de esperança e seus desdobramentos político-missiológicos no processo histórico-social, inspirado no trocadilho que faremos de um adágio diltheyano que Moltmann cita em sua obra quando diz: “O que o homem é, só a história lhe diz”.¹⁷⁶ Parafraseando, diríamos: “O que a igreja se tornará, só o processo histórico irá revelar”.

1.3.1 Jürgen Moltmann e a problemática hermenêutico-filosófica subjacente ao seu discurso

Ao buscar fazer uma exegese do pensamento teológico de Jürgen Moltmann, é imprescindível empreender um olhar crítico-analítico sobre o pano de fundo filosófico e histórico-social em que o conceito “esperança” ganha, pela pena dele, inteligibilidade teológico-cristã, e na qual a coloração filosófico-teológica dos legados recebidos é endossada pela sua capacidade de suprasumir a tensão presente nas diferentes epistemologias com as quais ele dialoga, e das quais ele se considera, conscientemente, um grato devedor. Seria injusto, da nossa parte, ignorar os universos epistemológico e hermenêutico-filosófico conflitantes que potencializaram a tenacidade de sua *arguta* capacidade reflexiva que orbita em torno da arquitetura teológica que nasce a partir do “silêncio do tempo” (Friedrich Gogarten),¹⁷⁷ proveniente da trágica experiência das duas grandes guerras na Europa ocidental, acontecidas na primeira metade do século XX.

O exercício de pensar o *ser-aí* sob a perspectiva da variável “esperança”, num mundo que havia passado pela experiência do “desencanto” tanto com os postulados do teísmo cristão, quanto com os da “filosofia das luzes” (*Aufklärung*), torna-se o grande desafio teológico para Moltmann que ainda presencia, na década de 60, a polaridade teológico-programática barthiano-bultmanniana. A racionalidade científica,

¹⁷⁶ Idem, p.339.

¹⁷⁷ GOGARTEN *apud* GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p.22-3.

analisada negativamente pela “Dialética do esclarecimento” dos filósofos frankfurtianos Adorno e Horkheimer – muito embora otimizada posteriormente na/pela reivindicação moral da teoria da “ação comunicativa” de Habermas –, torna-se inoperante diante do horizonte existencial deixado pelo cinzento pó das catástrofes em que a morte, enquanto propriedade ontologicamente constitutiva do *ser-aí*, passa a ser pensada de maneira desdramatizada. O *ser-aí*, para Heidegger, é, ontologicamente, o “ser-aí-para-a-morte”. No entanto, fazer ontologia da morte – como forma de superar a experiência da “ansiedade do destino” paralizante – acaba produzindo o efeito inverso de desorientabilidade histórico-existencial e social, ganhando, desta forma, na dimensão concreta da existência, encarnações históricas nas formas sociais de exclusão deixadas como seqüelas do déficit econômico banquetado pelo discurso de uma infraestrutura desonerante que marca, inevitavelmente, a horizontalidade da vida no mundo histórico de maneira *psicossocialmente* negativa. A tentativa de reorientar compreensivamente o “futuro do passado” (Hans Iwand) do homem moderno inserido numa sinistra “teia cosmovisiva”, marcada pela dramática experiência do *Auschwitz* – na qual se empreendeu uma epistemologia do medo/desencanto –, constitui o desafio maior para Jürgen Moltmann pensar dialeticamente a semântica histórico-ontológica do conceito bíblico “esperança”, que fincara, como já aduzimos anteriormente, sua tradição interpretativa desde os primórdios da literatura veterotestamentária, perpassando a *apocalíptica judaica* até chegar em sua forma teológica depurada e consumada no pensamento de Paulo.

Por esta razão, a tarefa de Moltmann é duplamente desafiadora: 1) oferecer uma alternativa reflexiva para a teologia cristã que já estava experimentando uma “crise de paradigmas” (o barthiano-bultmanniano), sem, contudo, perder de vista sua capacidade de se articular criativamente diante de uma nova demanda sócio-existencial que emergia no continente europeu na segunda década da Pós-Segunda Grande Guerra; 2) e possibilitar uma reinterpretação teológica da esperança cristã numa perspectiva eminentemente escatológica capaz de redefinir os contornos hermenêuticos de uma nova epistemologia teológica do “futuro da História”. A História só pode ser considerada significativa, na perspectiva da teologia da História, quando nela se

encontra um *telos* capaz de lhe outorgar racionalidade diretiva que aponte para o futuro o *locus* de sua realização cabal. A esperança é o aporte político da fé que deseja fazer de sua pre-sença na História um instrumento do reino de Deus para oferecer soluções prementes que abram os horizontes de um *Sitz im Leben* marcado pela “negatividade histórica” (Hegel), seguido de uma desorizionalização das prospecções humanas inseridas nela.

Munida desta compreensão de mundo e de história, a teologia da esperança oferece uma ferramenta poderosa, do ponto de vista hermenêutico, para a fé cristã que precisa assumir sua “vocação mundana”, bem como sua responsabilidade político-social diante de uma realidade histórica marcada pela desigualdade social que *denuncia* tanto a alienação *econômica* – proponentemente referenciada pela teoria marxiana do *materialismo histórico* – quanto *ontológica*, segunda a interpretação filosófica de *O Princípio Esperança*¹⁷⁸ empreendida pelo filósofo neomarxista revisionista Ernst Bloch. Na realidade, a crítica marxiana da alienação é, antes e acima de tudo, uma crítica às formas alienantes que produzem uma consciência de acomodação existencial a uma realidade social estruturada. A consciência humana, na perspectiva interpretativa da teoria marxiana, é produto de condicionamentos sociais estruturados numa infra-estrutura econômica essencialmente patogênica. Pois ela produz no homem a alienação de si mesmo, da natureza e de seu semelhante. A revolução, compreendida como *recusa* ao clamor de acomodação do discurso religioso, seria o único dispositivo político de superação deste quadro de alienação contemplado na história regida pela lei do capitalismo enquanto modo de produção. Moltmann coloca sinteticamente esta discussão nos seguintes termos: “Por isso, para Marx a “crítica do céu” não se torna bênção da terra, mas “crítica da terra; a crítica da religião se torna crítica do direito, e a crítica da teologia é crítica da política. Para ele a religião se radica nos conflitos sociais entre homem e homem, e entre os homens e a natureza. Se a religião assim compreendida é herdada, a partir de Feuerbach ele se torna a afirmação do homem revolucionário, lutador, que toma a história na mão e transforma todas as relações nas quais é um ser humilhado e

¹⁷⁸ A tradução desta obra para o português é, de fato, tardia; no entanto, em tempo oportuno. Ver BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol.1. Rio de Janeiro: Contraponto & EDUERJ, 2005.

desprezível. Por conseguinte, a questão da religião não é solucionada por um naturalístico vir-a-ser do homem, mas tão somente pela revolução da sociedade, a partir da qual virá por si mesma a solução do conflito entre homem e natureza e entre o homem e o próprio homem”.¹⁷⁹

Karl Marx, ao criticar o pensamento feuerbachiano esposado no livro *A essência do cristianismo*,¹⁸⁰ admite que Feuerbach acerta ao afirmar que a idéia de Deus é a construção afirmativa de uma limitação constitutiva que a consciência humana possui de si mesma. Neste sentido, a idéia de Deus, diferentemente do que Anselmo afirmara em seu *Proslogion* – na qual ela (a idéia de Deus) se apresenta como dispositivo afirmativo, mesmo que na forma de uma *negativa*, da realidade ontologicamente objetiva de Deus – é, para, Feuerbach, a afirmação de uma grandeza imensurável que existe dentro do próprio ser humano, sem que este possua consciência dela. Portanto, Deus é, meramente, uma hipostasiação dos ideais humanos mais nobres, afirmação esta que cria a existência de um ser que seja exatamente a negação daquilo que ele (o ser humano) é em si mesmo. Deus é, portanto, o próprio humano, apesar de que ele o busque sempre fora de si mesmo. Marx elogia este achado de Feuerbach, conquanto o critique, simultaneamente, por ele (Feuerbach) não ter percebido que a idéia de Deus, na verdade, é um construto social do ser humano em condições de alienação econômica. A idéia não está *desconectada* da realidade na qual ela é produzida, afirma Marx em sua crítica a Feuerbach.¹⁸¹ Nas representações religiosas que buscam construir uma realidade hipotética além da empiricamente verificável, a alienação econômica do crente se revela de maneira afirmativa a favor do discurso alienante da religião.

A teoria crítica de Marx contra o discurso religioso, a partir da crítica feuerbachiana ao cristianismo, não deixa de ser uma forma de validação da filosofia da História de Hegel como bom representante dos ideais preconizados pelo espírito do *Aufklärung*. Marx é positivista à medida que delega à mecânica operacional da História,

¹⁷⁹ MOLTSMANN, J. Apêndice: O “princípio esperança” e a “teologia da esperança”: um diálogo com Ernst BLOCH In: *Teologia da esperança*, p.410.

¹⁸⁰ Ver FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988. Todo o conjunto desta obra visa fazer uma crítica à dimensão psicológica das representações religiosas preconizadas pelo cristianismo. Freud se serviu desta obra, sobretudo para explorar o conceito de “projeção” de Feuerbach.

¹⁸¹ Este argumento é desenvolvido por Karl Marx em sua crítica as teses de Feuerbach. Ver MARX, K. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

compreendida na perspectiva do materialismo histórico-dialético, a inteligência de produzir a evolução social da realidade histórica através da *antagonização* das classes que assume a condição de motor da transformação histórica esperada e projetada escatologicamente. Este presságio, na verdade, é reflexo do otimismo iluminista ainda presente em Marx. A racionalidade instrumental ocupa, no pensamento marxiano, papel fundamental de organização política dos ideais socialistas para os quais se projetou a utopia da planificação social de uma “sociedade desestratificada”. A lógica do espírito iluminista propõe a superação de um hiato produzido pela tradição religiosa em termos de alienação racional da realidade fenomênica através da positivação afirmativa da razão instrumental, compreendida ela mesma como historicização da *pronoia* teleologicamente capaz de servir de orientação para o homem que deseja pensar e construir seu futuro dentro própria história, e não fora dela.

Immanuel Kant postula uma concepção de história e de mundo em que o conhecimento das “essências”, pertencentes a uma dimensão numênica da realidade que não pode ser concatenada fenomenologicamente pela razão crítico-empírica, acaba produzindo um efeito moral de engajamento ético em sua inserção histórica no mundo fenomênico por meio da “razão pura prática”.¹⁸² A presença intuitiva de postulados afirmativos da existência de uma meta-realidade, compreendida como causa da natureza, inalcançáveis perceptivamente do ponto de vista de uma “razão pura crítica”, acaba interferindo paradoxalmente na esfera da moral cotidiana: “Por conseqüência, o soberano bem só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (*Gesinnung*) moral”.¹⁸³ Esta concepção kantiana de postulados meta-rationais têm sua etiologia reflexiva na tradição platônica,¹⁸⁴ segundo a qual o conhecimento antecipado da existência póstuma que o ser humano tem de si mesmo (postulado da imortalidade) é provavelmente o que justifica o engajamento ético que produz a ascese (purificação da alma) como ideal de sua atividade *noética*. O Iluminismo revivifica esta tradição platônica pela pena de Kant.

¹⁸² Como Deus, a alma e a imortalidade são realidades racionalmente indemonstráveis, sua existência é inferida como postulado da ação moral, da decisão ética.

¹⁸³ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1989, p.144.

¹⁸⁴ Ver TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1989. Tillich expõe na introdução desta obra os postulados da tradição platônica que também estão presentes no pensamento kantiano.

Em Kant, portanto, se nos afigura, de acordo com Moltmann, uma modalidade de “escatologia transcendental”.¹⁸⁵ Os postulados que subsistem misteriosamente como “fato da razão” no ser humano, ser humano este que é concebido por Kant como *ente morale* por excelência, acabam determinando sua existência concreta a uma submissão cognitivo-moral aos “imperativos categóricos”: falo a verdade porque devo falar a verdade; faço justiça porque devo fazer a justiça. Como não pode haver conhecimento intelectual, demonstrável e apodítico das “últimas coisas” (*eschata*), Kant, então, segundo Moltmann, operou a “redução ética da escatologia”. Neste sentido, no cotidiano racional do ser humano a intuição da presença do metafísico acaba aparecendo, de modo translúcido, subjacentemente em sua decisão ética.¹⁸⁶ Os imperativos categóricos devem ser compreendidos, do ponto de vista da escatologia transcendental kantiana, como resposta moral do *ente rationale* aos postulados transracionais na esfera da razão prática. A consequência escatológica desta redução ética kantiana é, portanto, a “racionalização da realidade visível”.¹⁸⁷ Max Weber, num certo sentido, opera com esta lógica kantiana quando procura identificar os pressupostos teológicos (algo equivalente às *crenças funcionais* na linguagem da psicologia cognitivista, conquanto estas não sejam necessariamente religiosas) sobre os quais a ética calvinista buscou fundamentar o princípio da racionalização e a decorrente moral da secularização.

A história humana, na interpretação do espírito iluminista, é vista como lugar do trabalho e da realização dos ideais humanos no uso da razão instrumental que pretende lograr a felicidade intramundana outrora ofuscada pelo dualismo ou binarismo ontológico platônico-cristão. A secularização torna-se, pois, filha da racionalização moderna, e a modernização torna-se, outrossim, obra da razão instrumental. De acordo com Alain Touraine,¹⁸⁸ a racionalização impôs a destruição de sentimentos, crenças e costumes que estavam ligados à tradição religiosa na idade média. Este espírito prospectivo foi incorporado no Protestantismo calvinista do século XVIII. O homem

¹⁸⁵ MOLTSMANN, J. op. cit., p.38.

¹⁸⁶ Sobre este tema, ver KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1991.

¹⁸⁷ MOLTSMANN. p.40.

¹⁸⁸ TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994, p.18.

da Reforma protestante, neste sentido, volta-se para o mundo, e com a sua concepção de “trabalho” (*Beruf*), orientada de maneira racional, surge no cenário da aurora da modernidade um novo ator social: o capitalista. Aliás, para Marx, o ideal ético da burguesia tem no Protestantismo o seu signo emblemático de realização moral sacramentado. Daí ele dizer que o Protestantismo é uma religião eminentemente burguesa.¹⁸⁹ Mas é a razão, mais que o capital e o trabalho, segundo Touraine, que desempenha o papel principal neste contexto.¹⁹⁰ Assim, a “sociedade moderna”, cujo sistema social é autoproduzido, autocontrolado e auto-regulado, abrindo ensejo para que a “reflexividade” se torne um emblema paradigmático do sujeito racional que nela está inserido, deve ser compreendida como uma “sociedade pós-tradicional” (Anthony Giddens).¹⁹¹ A racionalidade reflexiva presente na vida cotidiana dos indivíduos os desprendem, cada vez mais, do ideal moral de uma sociedade tradicional orientada por postulados religiosos. Deste modo, a secularização aparece como um processo histórico num curso crescente irreversível, mas que não apresenta, aparentemente, nenhuma relação com valores ou crenças religiosas. Ao contrário, na forma de uma radical ruptura, ela acaba subtraindo cada vez mais os indícios do *sagrado* no reino humano, onde sua presença passa a ser interpretada, na modernidade, através do conceito de “dessacralização do mundo”, dando ensejo, historicamente, para o surgimento de um novo ídolo que se configura nos modernos clichês “pra mim”, “meu”, cuja inspiração está calçada na crítica que Rousseau faz à origem das desigualdades entre os homens que nasce com a civilização moderna.¹⁹²

O *contraditório* aparece surpreendentemente neste cenário otimizado pelos ideais de progresso do espírito iluminista. A história interpretada na perspectiva teleológica do

¹⁸⁹ MARX, Karl. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Global Editora, 1989, p.28.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.36.

¹⁹¹ Este conceito é utilizado por Anthony Giddens para caracterizar a sociedade moderna de sociedade pós-tradicional. Enquanto na Tradição há uma rotinização da conduta, garantida pelo ritual e pela verdade formular, a escolha, típica marca da antropologia autonomista da modernidade, indica “a decisão e a escolha” como características emblemáticas da sociedade pós-tradicional, onde a capacidade do indivíduo de *colonizar o futuro* em relação ao passado denuncia o grau de reflexividade presente na teia de relações sociais nela estruturada. Assim, os conceitos “pós-tradicionalismo” e “reflexividade” são conceitos interdependentes. Ver GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional In: GIDDENS, BECK & LASH. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995, p.73-131; GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

¹⁹² O tema da desigualdade recebe um tratamento sistematicamente crítico de Rousseau. Ver ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora da UnB, 1990.

ideal de progresso também se torna palco da contradição na modernidade. A intuição hegeliana não levada a sério por Marx, de que a História universal não comporta o pressuposto de realização intramundana do ideal de felicidade otimizado pela razão iluminista, acaba sendo verificada no processo da modernização empreendido pelo capitalismo. Aliás, antes mesmo de Hegel, o próprio Rousseau foi o primeiro a constatar “a desigualdade” como uma *contradição* presente na modernidade. Neste sentido, a sociedade para Rousseau não é racional, e a modernidade mais divide que une. Rousseau se afasta do otimismo iluminista por conta da presença da desigualdade social. Mas esta desigualdade foi produzida pela própria modernização, e é por causa dela que se criou uma ordem política oposta à sociedade civil.¹⁹³ Enquanto a reflexividade compreendida por Giddens significa “ação sobre si”, numa constelação mais pessimista Rousseau a definiria como “ação para si”, quase que numa perspectiva interpretativa narcísica. A *egopolização* pode ser compreendida como princípio da conflitividade intersubjetiva na qual a realidade da desigualdade entre os seres humanos vai alimentar sua vaidade. Enquanto Kant dizia que a felicidade é o estado no mundo de um ser racional para o qual tudo ocorre em conformidade com seu desejo e vontade,¹⁹⁴ na qual se vê harmonizado “razão e soberano bem” na construção de uma moralidade universal onde a realização de todos se torna um patrimônio coletivo, em Hegel a otimização deste ideal moral se dilui completamente. Na filosofia de Hegel a afirmação lapidar é que, na História universal, o ideal de felicidade não ganha concreção histórica. O motivo tem uma explicação psicossocial: os interesses geral e particular nunca se *harmonizam*. Por esta razão, compreende Hegel, os períodos de *felicidade humana* constituem as “páginas em branco” da História universal.¹⁹⁵ É desta substância produzida no solo moderno que o capitalismo criou sua própria etologia: a diluição do “nosso” (bem comum) com a privatização do “meu” (bem individual ou egopolização). O corolário da produção psicossocial da racionalidade *eudemônica*, preconizado pelo otimismo filosófico do Iluminismo, desembocou, contraditoriamente, num

¹⁹³ TOURAINE, A. op.cit., p.28-32.

¹⁹⁴ KANT, I. op.cit., p.143.

¹⁹⁵ Tanto Herbert MARCUSE em seu *Eros e Civilização*, quanto Jürgen HABERMAS em seu *Discurso da Modernidade* vão retomar este tema da filosofia da história de Hegel. Para melhor compreensão, ver HEGEL, G.W.F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1992.

macrodimensionamento da desigualdade social e, com ela, o estabelecimento endêmico da *injustiça social*. Com o advento da incontrolável expansão da injustiça social no Ocidente capitalista, a pergunta pelo “futuro do homem na história” foi preconizada na utopia marxiana através do uso do conceito de “revolução”, utilizado num sentido claramente político-libertário. No anelo pela revolução, a superação pressagiada escatologicamente pela esperança ganha sua visibilidade ontológica. A alienação, na concepção de Karl Marx, é apenas um *outro conceito* criado para definir a mesma problemática que acabou fertilizando o campo onde o imperativo da “mais-valia” foi compreendido como “imperativo categórico” da exploração do homem pelo homem no capitalismo enquanto modo de produção, a saber: a injustiça e a desigualdade sociais. As realidades consideradas antinômicas destas últimas são projetadas escatologicamente para a utopia da sociedade desestratificada. O que presenciamos, contudo, na história atual, segundo a compreensão marxiana, é a “cruz do tempo presente” (Hegel), o absinto que faz a religião, com suas promessas das “últimas coisas”, ser compreendida como “ópio do povo”, como “suspiro do oprimido”.

Entretanto, a concepção de esperança cristã, para Moltmann, não produz alienação antropológica, nem se esquivava do sofrimento presenciado *dentro* da História. Aliás, a esperança, de acordo com Pannenberg, “pode adquirir suas mais vivas cores em situações sem saída”.¹⁹⁶ Para Barth, ela nasce do desespero.¹⁹⁷ Neste sentido, a interpretação do teólogo da morte de Deus, Thomas Altizer, na qual se afirma que a religião deve compartilhar do “impulso de negação” no qual as imagens de paraíso são compreendidas como representações alienantes que estão incorporadas na forma de contraposição dialética do espaço e tempo da experiência profana,¹⁹⁸ tem da parte de Moltmann uma resposta contestatória: “a esperança cristã não é nenhum otimismo cego. É uma esperança que tem os olhos abertos, que vê o sofrimento e acredita, no entanto,

¹⁹⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1976, p.64.

¹⁹⁷ Esta definição de esperança Barth dá em seu comentário ao conceito de esperança desenvolvido pelo apóstolo Paulo aduzida na perícopes de Rm 8,18-25. *Ver* obra citada: BARTH, Karl. *The epistle to the Romans*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1968.

¹⁹⁸ ALTIZER, Thomas. O sagrado e o profano: compreensão dialética do cristianismo In: ALTIZER, Thomas & HAMILTON, William. *A morte de Deus: introdução à teologia radical*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p.169-71.

na sua liberdade”.¹⁹⁹ O princípio da hermenêutica da esperança moltmanniana opera exatamente aí onde a “negação da História” coloca seu dedo de acusação e condena o futuro do ser humano a uma “desorizontalização radical”, ensejando a ambiência para o protesto da própria esperança, considerada por Moltmann uma “esperança racional”.²⁰⁰ De maneira lapidar, Moltmann faz a seguinte afirmação: “Toda hermenêutica da esperança cristã é determinada pelo contexto político, o *kairós* histórico e a comunidade humana em que nos interrogamos a respeito do futuro e da esperança”.²⁰¹ Moltmann, bem como Wolfhart Pannenberg, Johannes Baptist Metz e Edward Schillebeeckx, considerados também “teólogos da esperança”, surgem no contexto das décadas de 50-60 com a intenção de “responder ao desafio marxista”,²⁰² ou diríamos nós, ao desafio de dialogar com a filosofia crítica da sociedade preconizada pelo pensamento marxista.

Ernst Bloch, diz Pannenberg em concordância com Moltmann, “nos ensinou a compreender novamente a força maravilhosa de um futuro ainda aberto e da esperança, que nela se baseia, para a vida e o pensamento do homem”.²⁰³ Bloch, com o seu ateísmo utópico, usa esta constatação marxiana da *contradição* presente na sociedade capitalista moderna, i.e, a desigualdade e injustiça sociais, e o efeito deletério que ela produz na instrumentalidade destas duas variáveis epifanizadas nas relações sociais de produção, e a *ontologiza* em termos de uma reflexão sobre o futuro da esperança humana na História, que se reveste de uma linguagem claramente utópica e messiânica. O primeiro passa de Bloch em sua obra monumental é identificar a facticidade ontológica da esperança enquanto potência-de-ser que move os indivíduos em direção ao futuro numa história em que a *negatividade* existe como realidade incontestada: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera? Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia. Tornando-se mais definido, é medo. Certa vez, alguém foi para bem longe para *aprender* a temer. No passado próximo, conseguia-se isso com mais

¹⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Conversion al futuro*. Madrid: Ediciones Marova, 1974, p.25.

²⁰⁰ Ibidem, p.25.

²⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen. Ressurreição: fundamento, força e meta da esperança. In: *Realidade e Esperança*. Concilium, n. 249, 1993/5, p. 110.

²⁰² REALE & ANTISERI. *História da filosofia*, vol.3. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.759.

²⁰³ PANNENBERG *apud* REALE & ANTISERI, p.759.

facilidade e proximidade; essa arte de temer era dominada de forma assustadora. Agora, porém, deixando de lado os artesãos do medo, é o momento para um sentimento mais condizente conosco. O que importa é *aprender* a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiado em um nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [*Werdende*] e do qual elas próprias fazem parte. Essa ação não suporta uma vida de cão, jogada de modo meramente passivo no devir [*Seiende*], no intocado, ou mesmo no lastimavelmente reconhecido. O ato contra a angústia diante da vida e as maquinações do medo é a atividade contra seus criadores, em grande parte bem identificáveis, e ele procura no próprio mundo aquilo que ajuda o mundo – isto é encontrável”.²⁰⁴

A ocultabilidade do ilimitado que é hipostasiado na antropologia feuerbachiana está presente na ontologia da esperança de Bloch. O força desta esperança, que busca a realização de uma realidade futura presentificada no desejo potencializado na atualidade do ser na história, assume a função contestatória de objetar qualquer veredicto negativo e frustrador do presente que intenta suprimir a potência-de-ser da própria existência que encontra na esperança sua elasticidade ontológica dinamizada. Esta psico-ontologicidade da esperança presente no pensamento de Bloch gera fascínio em Moltmann. Portanto, a esperança passa ser percebida na dimensão escatológica de sua presença no *ser-aí-para-história*, achado este que Moltmann percebe que havia sido omitido por Karl Barth em sua “teologia da reconciliação”. Sob a influência da filosofia de Bloch, a esperança figura-se como “abertura” do presente para o futuro *ainda-inexistente*. O imperativo sob o qual filosofia esperança ganha a definição de superabilidade ontológica do insuperável passa a ser então: caminha em direção ao *depois*, atento na *história*, mas sem se deixar *ser vencido* por aquilo que se historiciza no *presente*. Uma filosofia assim, nos diz Bloch, “terá consciência do amanhã, tomará o partido pelo futuro, terá ciência da esperança. Do contrário, não terá mais saber. E a nova filosofia,

²⁰⁴ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto & EDUERJ, 2005, p.13-14.

como foi inaugurada por Marx, é o mesmo que a filosofia do novo, desta essência que a todos nós espera, aniquila ou plenifica”.²⁰⁵ Moltmann diz que o que o encantou na leitura dos dois primeiros volumes do *Das Prinzip Hoffnung* (O Princípio Esperança) de Ernst Bloch, feita no período de férias na Suíça, em 1960, não foi o seu neomarxismo, mas o seu messianismo judaico e cristão. Nele, a afirmação blochiana de que “pensar significa transpor. Contudo, de tal maneira que aquilo que está aí não seja ocultado nem omitido”,²⁰⁶ conseguiu fazer, de acordo com Moltmann, da esperança uma esperança compreendida, *docta spes*. Moltmann faz, portanto, o subsequente relato: “Aprendi da sua “filosofia da esperança” categorias básicas para a minha “teologia da esperança”, que surgiu em 1962/1963 e foi publicada em 1964, mas não aderi ao seu ateísmo. Eu não “batizei” o seu “princípio esperança”, como suspeitou Karl Barth a seu tempo, mas, sobre a base da esperança bíblica, da fé judaica na promessa e da esperança cristã na ressurreição, procedi conscientemente a uma ação teológica paralela, com o propósito de defender a razão teológica da *esperança* moderna, na seqüência da teologia medieval da *caritas* e da teologia reformada da fé. Eu não visava apenas a uma teologia *sobre* a esperança, mas uma teologia *a partir* da esperança: teologia como escatologia, teologia do reino libertador de Deus no mundo”.²⁰⁷ No prefácio de sua *Theologie der Hoffnung* (Teologia da Esperança), Moltmann já havia esclarecido o propósito de sua obra teológica magistral: “O ensaio crítico e as perspectivas apresentas neste livro levam o título geral de “TEOLOGIA DA ESPERANÇA”, não porque, mais uma vez, queiramos expor aqui a Escatologia como um dentre muitos pontos doutrinários, concorrendo assim com muitos e bons manuais conhecidos. Antes, queremos mostrar como a Teologia pode lançar-se a uma nova reflexão, tomando impulso da esperança em perspectiva escatológica”.²⁰⁸ A esperança escatológica, como um achado para Moltmann, tem, na verdade, influências que antecede seu contato com a obra de Bloch. A esperança escatológica também é atribuída, do ponto de vista do legado teológico, a Hans Joachim Iwand, dívida assumida por ele mais a nível inconsciente do consciente

²⁰⁵ Ibidem, p.17.

²⁰⁶ Idem, p.14.

²⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p.84.

²⁰⁸ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, prefácio de 10 de setembro de 1964.

propriamente dito. Através Iwand, Moltmann diz ter percebido o direcionamento teológico para o Reino futuro, configurado como que numa vívida “contestação da realidade existente”.²⁰⁹ Otto Weber também foi um outro legado que marcou sua trajetória teológica (seu “*Doktorvater* – orientador de tese), ao qual ele (Moltmann) atribui a influência recebida da concepção escatológica da doutrina da ceia do Senhor desenvolvida por ele (Otto Weber) no segundo volume de sua teologia dogmática.²¹⁰

Na verdade, os legados recebidos de teólogos como Hans Joachim Iwand e Otto Weber parecem ter influenciado, sim, o rumo posterior que Moltmann iria tomar em sua concepção escatológica de história e da esperança compreendida numa perspectiva hermenêutica eminentemente política. Num escrito posterior, Jürgen Moltmann, como que fazendo sua autobiografia, *reafirma* a concepção escatológica originária de sua *Theologie der Hoffnung* e fala da promessa de Deus como suporte hermenêutico sobre a qual a esperança escatológica “despertada ‘vivifica’ criativamente pessoas dentro das possibilidades históricas”.²¹¹ Por isso, ele diz que ela (a esperança escatológica) deve produzir, através de seus agentes e neles, a transformação histórica da realidade, quebrando todas as fronteiras até que todos os cantos da terra e todos os movimentos do corpo humano sejam *penetrados* pelas “promessas de Deus”.²¹² Entretanto, foi o contato com a filosofia da esperança de Bloch que determinou o desenvolvido de sua teologia da esperança, como aparece sugestionado nas palavras a seguir:

“As afirmações da esperança estão necessariamente em contradição com a realidade presente e experimentável. Não resultam de experiências, mas são a condição para que sejam possíveis novas experiências. Não pretendem iluminar a realidade que aí está, mas a realidade que virá. Não querem produzir no espírito imagem da realidade atual, mas levar a realidade atual a transformar-se naquilo que está prometido e é esperado”.²¹³

²⁰⁹ MOLTSMANN, J. op.cit., p.79-81.

²¹⁰ Ibidem, p.82-3.

²¹¹ Idem, p.79.

²¹² MOLTSMANN, *El lenguaje de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p.31.

²¹³ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p.4-5.

Moltmann mostrou-se interessado em dialogar com Bloch. Na antropologia blochiana, a alienação ontológica é traduzida em termos de uma necessidade de transcendência do *homo absconditus* alcançado no Deus do presente. O futuro de Cristo e o futuro de Deus é, para Bloch, o futuro escondido do homem. Nesta futuridade, a imagem de Deus, diferentemente da concepção feuerbacho-marxiana de alienação, representa o *humanum ainda não* encontrado pelo ser humano, o ideal hipostasiado do homem desconhecido.²¹⁴ Bloch afirma, no sentido feuerbachiano, que “Os homens através das hipóstases dos deuses não exprimem outra coisa que o futuro que anelavam”.²¹⁵ De acordo com Moltmann, o que separa Bloch de Feuerbach é a passagem da mística para o quiliasmo, do êxtase místico, que foge do mundo, para a transformação revolucionária do mundo.²¹⁶ Isso pode ser explicado, de acordo com Moltmann, da seguinte forma:

“(...) o problema que é o próprio homem, a sua questionabilidade, a sua abertura, a sua inacababilidade e a sua ocultabilidade, “mantém-se” de pé, isto é, mantém-se em aberto e sustentado, provocado e fundamentado pela ocultabilidade de Deus, e encontra sua manifestação onde e quando este Deus questionador se revela. Entendido da maneira cristã: o problema que o homem é na sua própria ocultabilidade e na sua verdadeira essência, é “mantido”, provocado e fundamentado pelo fato de ainda estar escondido o futuro do Ressuscitado, contido na promessa de Cristo, e faz com que ele deva buscar a si mesmo, a sua vida e a sua verdade na esperança e na saída de si mesmo”.²¹⁷

Jürgen Moltmann faz uma análise comparativa entre as concepções antropológicas de futuro de Bloch e da fé cristã. Existe um ponto de convergência entre ambos. A dimensão escatológica da história humana no cristianismo confirma a condição de *incompletude* antropológica da existência espaço-temporal do *ser-aí*. O *ainda-não* experimentado no negativo da História é transcendido prolepticamente no *já-realizado*

²¹⁴ BLOCH *apud* MOLTSMANN, op.cit., p.411.

²¹⁵ *Ibidem*, p.413.

²¹⁶ *Idem*, p.412.

²¹⁷ *Idem*, p.413-14.

da história escatológica iniciada na Ressurreição do Cristo crucificado. A “esperança” é, portanto, nas respectivas concepções supracitadas, “a plataforma” sobre a qual a ocultabilidade do homem projeta para o futuro seu desejo de “superabilidade ontológica”. Para Bloch, o presente no qual o vazio se figura como “determinação negativa” (concepção herdada do hegelianismo feuerbachiano), é compreendido como o espaço aberto que transcende a todas as imagens que o querem preencher.²¹⁸

O que Ernst Bloch busca com seu ateísmo utópico é pressagiar o “lar da identidade”, a “pátria” tão sonhada, lugar da saúde integral do homem inalienável. Em termos psicofísicos, esta representação blochiana de uma “existência inalienada” corresponde ao ideal de saúde no sentido holístico. A morte tem sua auto-afirmação ôntica determinada na fenomenologia da doença.²¹⁹ A representação da ressurreição do corpo para Bloch projeta esse ideal de inalienação esperado para o futuro do homem. A Ressurreição de Cristo significa a “não-superação definitiva” da morte sobre a vida. O *reino escatológico* do cristianismo é “o reino de vida eterna”, onde a morte terá sua ontologicidade desamparada pelo decreto do desespero irreversível. É na doença que o *ser-aí* se torna finitude ontológica, e vê sua fome de imortalidade ser ameaça pela insuperabilidade determinante que o torna um *ser-aí-para-morte*. Para Bloch, a “tão real não-identidade” do homem é a imortalidade existente em sua absconditucidade. Neste *eschaton* esperado por Bloch, o “reino sem Deus” será o lugar em que “o homem e o sujeito que é a natureza se olham finalmente face a face”.²²⁰ Na “pátria da identidade”, segundo Bloch, o homem se torna ser segundo a sua essência.²²¹ Aqui se evoca o ideal utópico da representação marxiana da naturalização do homem e a humanização da natureza. Esta harmonia completa, porém, segundo Bloch, só será possível quando a ameaça do “não-ser” for completamente “banida” da história humana. A morte terá sua

²¹⁸ BLOCH *apud* MOLTSMANN, p.416.

²¹⁹ Do ponto de vista da fenomenologia heideggeriana, a morte é um indicativo da possibilidade insuperável do existir, isto é, o “fim da pre-sença”. É por causa da morte que o existir no mundo se torna mensurável. A morte é o “ser-para-o-fim”, variável constitutiva da própria existência. A *pre-sença*, de acordo com Heidegger, não é capaz de superar a possibilidade da morte enquanto *ser-no-mundo*. A angústia de morte denuncia, portanto, que a *pre-sença* existe para seu fim: “É existindo que a presença morre de fato”. Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, parte II. Petrópolis: Vozes, 2000, p.31-3. Para Moltmann, a experiência da doença pode ser sentida como a própria morte. Cf. MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.243.

²²⁰ MOLTSMANN, *Ibidem*, p.418.

²²¹ *Idem*, p.419.

estrutura ontológica ocultada pela afirmação da vida inalienada. Nesta “pátria da identidade, o *humanum* (ser essencial do homem na compreensão de Bloch) poderá ver descortinado sua ocultabilidade, na qual a representação de Deus teve sua realidade afirmada. O homem reconciliado consigo mesmo, para Bloch, não mais precisará do espaço religioso para fazer projeção de si mesmo. A pátria da identidade blochiana é a “realidade extraterritorial” no qual existirá espaço somente o homem inalienado. Este “lugar do auto-encontro” blochiano parece coincidir com o *locus* da imaginação utópica marxiana de uma “sociedade sem classes”, lugar este onde o Zaratustra nietzscheano também se encontraria a vontade para exclamar em alta voz: “Eu sou o Zaratustra, o sem Deus, que fala: ‘Quem é mais sem Deus do que eu, para que eu me alegre com seu ensinamento?’”.²²²

Moltmann, no entanto, em discordância com a filosofia da esperança de Bloch faz a seguinte afirmação: “O ‘Reino’ cristão se distingue dos reinos das utopias pelo salto exigido pela esperança do renascimento e da transfiguração. Daí se segue necessariamente que a escatologia cristã, que se apóia no “salto”, no milagre da Ressurreição da morte daquele que fala do fim das coisas do presente: “Eis que faço nova todas as coisas”, não pode se reduzir às utopias, nem ao “princípio da esperança” de um aperfeiçoamento imanente do mundo, através de um transcender sem transcendência”, mas, bem entendido, faz “explodir” também o “princípio esperança”.²²³ Na escatologia cristã, a morte é “o último inimigo a ser vencido” pelo futuro do Ressurrecto compreendido como promessa através da qual a futuridade humana espera ver saciada sua fome de imortalidade. Projetar o futuro a partir da imaginação de superabilidade ontológica sem um fundamento firme através do qual a prospecção da realidade vicejada escatologicamente se torne razoável para a afirmação da esperança significa destranscendentalizar o próprio conteúdo normatizador da realidade desejada na esperança. De acordo com Moltmann, “A esperança cristã no Deus que ressuscita os mortos e do nada cria o ser, admite radicalmente a morte, com tudo o que ela tem de mortífero, isto é, na sua raiz, que afunda no *nihil*. Não é um

²²² NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, p.255.

²²³ MOLTSMANN, J. op.cit., p.419-20.

fenômeno entre os outros, dos quais nenhuma atinge o Eu. A vida não possui nenhum ponto de identidade que a torne extraterritorial ou imune à morte. Antes, a vida pode ser concebida como vida para a morte pela fé na ressurreição e a esperança naquele que cria a vida da morte. Existe uma identidade que se mantém através da contradição infinitamente qualitativa de morte e vida: é a identidade prometida na ressurreição. Mas ela não se encontra no homem, como se no seu mais íntimo a morte não o atingisse, mas para lá de morte e vida, no evento da promessa de Deus, na qual o homem se pode abandonar à fidelidade de Deus”.²²⁴ Wolfhart Pannenberg diz que a fenomenologia da esperança arremete o ser humano a esperar algo do além-morte. Essa busca, diz Pannenberg, “faz parte da estrutura da existência humana”,²²⁵ sem a qual o futuro desorientado produziria a doença mortal nela: o desespero.²²⁶ Sem a promessa da ressurreição, a certeza de um futuro se transformaria, nos termos de Albert Camus, em nada mais do que “momentos”: “A esperança da ressurreição dos mortos”, diz Moltmann, “dá à vida de amor o futuro de que necessita para poder amar, para ser amor que ‘nunca cessa’”.²²⁷ Bloch, no entanto, afirma que esperança não é certeza: “Ele chama a esperança cristã de ‘certeza’ porque tem a Deus, a salvação, como já prontos, porque afirma o futuro como já feito, datado e fixado quanto ao seu conteúdo, de modo que, no fundo, não pode acontecer nada de novo nem de mau”. Bloch entende que somente através de um ateísmo o ser humano pode ser responsabilizado pela construção de sua felicidade no futuro da história. Moltmann, entretanto, afirma categoricamente: “A esperança de Bloch é ‘frustrável’, mas pode superar suas próprias frustrações, porque graça e desgraça ainda não são coisas consumadas no processo do mundo. Ela está aliada à contínua indecisão do mundo. A certeza cristã sobre o futuro, entretanto, surge de um fim já decidido, por isso a cruz sempre lhe está próxima. Por isso também ela não pode antecipar a possibilidade de sua frustrabilidade, nem calculá-la e assim pairar em espírito por sobre as águas do possível. Ela deve, na força da

²²⁴ Ibidem, p.429-30.

²²⁵ PANNENBERG, W. *Fundamentos de Cristologia*, p.105-6.

²²⁶ O desespero, como doença mortal, é um mal cujo termo desemboca na morte e na destruição do próprio eu. O mortalmente doente é aquele que em vida não consegue ter esperança. Ver KIERKEGAARD, Sóren. *Desespero: a doença mortal*. Porto-Portugal: Rés, 1976, p.19-23.

²²⁷ MOLTSMANN, J. op.cit., p.430.

ressurreição, aceitar a cruz da realidade. *Esperança não é segurança, mas segurança é também esperança e sempre de novo produz esperanças*. A esperança cristã não é uma utopia da fé, de modo a poder se relativizar dentro dos quadros de uma fenomenologia das esperanças orientadas a um processo universal que se situasse no futuro como ‘mais uma possibilidade’”.²²⁸ E conclui dizendo: “A confiança cristã deve encontrar forças para derrubar as imagens de uma esperança utópica, não para se resignar perante a realidade, mas para vir ao encontro da verdadeira miséria do mundo em favor do futuro de Deus. Com isto ela libertará as energias para pensar verdadeiramente sobre o futuro”.²²⁹ No futuro Reino para o qual a esperança projeta sua expectativa de transcendentalização, Deus será tudo em todo. O Deus da esperança que fez um sujeito único na história escatológica: o Cristo crucificado. É a partir *dele* que o futuro de quem *está nele* é determinado. A história humana não possui uma lógica racional teleológica autorreferente. Moltmann está, em certo sentido, renunciando o otimismo kantiano de construção antropológica da felicidade a partir do noético uso de uma inteligência autoorientada. Esta é a pretensão racional da filosofia da história do Iluminismo, e que de certa forma aparece morfologicamente na estrutura de um discurso messiânico em Ernst Bloch. Kant disse que a “menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”.²³⁰ Aqui está o princípio da “ateização” da racionalidade instrumental da deuteromodernidade. Na menoridade, para Kant, a falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem uma orientação hetero-referente acaba denunciando a pretensão de vicejar a construção histórica da felicidade sem a co-presença de uma transcendência neste empreendimento. Por isso, “o sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento”²³¹ kantiano é, na verdade, a afirmação de uma “última ordem” sustentada e movida pela “razão destranscendentalizada” (Jürgen Habermas), a nova terra descoberta pelo Zaratrusta nietzscheano. Mas Moltmann recusa este otimismo kantiano emblematizado de forma velada no ateísmo messiânico-utópico marxista-blochiano, e aponta para o evento

²²⁸ Ibidem, p.436.

²²⁹ Ibidem, p.437.

²³⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992, p.11.

²³¹ Ibidem, p.11.

escatológico da Ressurreição do Crucificado a determinação teleológica para a qual a “razão providente” conduzirá a história à sua realização final. A Ressurreição do Cristo crucificado, como fundamento determinante da esperança cristã, produz uma teologia da História em que a positividade da negatividade é subsumida pela negatividade do negativo: a morte é tragada pela vida, o medo pela esperança, a inquietude pela paz, a guerra pelo amor e a angústia pela alegria. Mas a engenharia da esperança escatológica *não* prescinde da participação humana, antes a convida, em Moltmann, para uma *co-beligerância* da razão providente (Reino de Deus), unidos como co-construtores de uma nova história. Há uma sinergia presente no processo histórico-salvífico para Moltmann, no qual a *providentia divina* (Reino de Deus) suprassume a liberdade criativa da fé esperante na empreitada de produzir a transformação histórica da realidade dada, realidade esta *marcada* por pelo menos duas grandes contradições: 1) a da desigualdade e injustiça presentes, sobretudo, na miséria socioeconômica endemicamente encontrada nas populações pobres dos países periféricos do mundo ocidental, 2) bem como a mais trágica experiência histórica da Europa ocidental do século XX: o *Auschwitz*. É com variáveis como estas em mente que Moltmann vai desenvolver uma hermenêutica política da esperança, propondo, assim, uma teoria da ação da fé que produza mudança da realidade num mundo que com o uso da “razão instrumental” conseguiu criar um abismo abissal entre as pessoas e o sonho de viver com dignidade na verdade e justiça. No entanto, é oportuno fazermos agora a seguinte pergunta à concepção hermenêutica da esperança de Jürgen Moltmann: *Por que a fé milita com tanto afínco e certeza neste empreendimento histórico-político da esperança?* A resposta a esta pergunta será nossa tarefa analítico-crítica a ser realizada no tópico subsequente.

1.3.2 A história compreendida como “recordação” e “promessa”: a concepção moltmanniana de escatologia histórica da esperança

Existe uma dimensão da compreensão humana da História que muitas vezes parece não receber um tratamento adequado por parte daqueles que lidam com ela numa perspectiva hermenêutico-cognitiva. Trata-se da dimensão psicológica. Na busca pela

compreensão da história e de seus processos imanentes, não há como omitir o fato hermenêutico de que toda interpretação é também uma auto-interpretação. A correlação das experiências vividas no “lá e então” dos processos históricos podem clarificar situações do presente e, quiçá, fornecer indicativos a partir dos quais se torna possível estabelecer critérios de previsibilidade. Neste sentido, o ato da compreensão redundaria no autoconhecimento a partir de uma hetero-reflexão, na qual o Eu identificado no Outro busca sedimentar ou não sua autocompreensão. A articulação de variáveis presentes no sistema de crença de cada indivíduo é provavelmente a finalidade hermenêutica última do empreendimento compreensivo de sujeitos interpretantes, onde os mesmos buscam sedimentar ou abdicar de crenças assumidas aprioristicamente (os postulados) como dispositivos operacionais através dos quais se busca o *telos* interior que perpassa a história como um todo.²³² Em toda interpretação objetiva, os condicionamentos psicológicos aparecem na forma de questões. Buscamos alimentar nosso sistema operacional de crenças funcionais ou desmontá-los em todo ato compreensivo, e nele buscamos o sentido que nos move dentro da vida e da história.

A psicologia cognitivista trabalha com o conceito de “sistema de crenças centrais”. Nele, as variáveis “crenças funcionais” ou “crenças disfuncionais” podem ajudar o processo de sedimentação compreensivo-diacrônica da história do indivíduo que *lida* com os dramas muitas vezes letargizantes do seu presente de uma maneira psico-cognitivamente inadequada. Um historiador objetivista, quando lida com fatos históricos brutos, tem definido em sua mente o intuito de *objetivar a verdade* da realidade neles contida com o interesse precípua de tornar compreensível seu significado histórico na arquitetura contextual do qual eles emergem. Esta moldura metodológica de interpretação da História, grosso modo, em nada pretende interferir, do ponto de vista do positivismo histórico, a realidade psicológica daquele que se lança no exercício

²³² Do ponto de vista sociológico, a investigação compreensiva de que fala Max Weber guarda uma similitude com a que desenvolvemos aqui, salvo, é claro, as devidas proporções e o objeto para o qual se dirige o sentido da heurística metodológica weberiana. Comparar a proposta aqui apresentada com a weberiana. Ver WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*, parte 1 e 2. São Paulo/Campinas: Cortez Editora/Editora da UNICAMP, 1992, p.92ss; p.315ss.

de “desocultar”²³³ o significado objetivo que nela (na História) está perpassado para o olhar hermenêutico “de outro” sujeito compreensivo que busca obter também nela muito mais que o esclarecimento científico do fato histórico propriamente dito e interpretado. Aliás, Moltmann considera que o historicismo como “ciência da crise” e como ciência do remédio contras as crises, tende “a aniquilar o interesse e o sentido da História”,²³⁴ quando entendida, é claro, na perspectiva hermenêutica de quem a interpreta.

Ao lidarmos com a *interpretação* de “fatos históricos”, não estamos simplesmente lidando com algo que possui, em si, um valor científico de esclarecimento acerca da verdade pedagógica por ela pretendida em termos de uma objetivação da realidade. Em todo dado objetivamente interpretado,²³⁵ há *signos* presentes com o poder de gerar o “dividendo do *logos*” a nível intrapsíquico, com o potencial pedagógico de ressignificar a relevância atual dos fatos concretos diacronicamente interpretados. O ato de interpretar a História significa muito mais que “reconstruir a linha dos fatos”, como pensou Pannenberg:²³⁶ significa também reanimar subjetivamente a autopercepção compreensiva do interpretante em relação a História da qual ele é parte integrante. A heurística da verdade figurada na busca pelo “sentido das coisas” revela sempre o valor subjetivo que as realidades interpretadas possuem em termos de uma “psicologia da compreensão” do processo histórico-existencial. As crenças funcionais podem ser vitalizadas através da metódica simbólica preconizada na busca pela verdade imanente dos fatos concretos interpretados heurísticamente. Não existe uma procura pela verdade, no sentido heurístico-positivista, que não tenha uma intenção subjetiva de auto-alimentação cognitiva embutida na busca pela aquisição psicológica da compreensão da própria verdade. Para quem está familiarizado com Sigmund Freud,

²³³ Assumo o sentido do conceito dado na fenomenologia heideggeriana aduzida por Hans-Georg Gadamer em seu clássico “Verdade e Método”, volume 2. O conceito de verdade (*aletheia*) é interpretado numa perspectiva hermenêutico-fenomenológica por Heidegger, e reconduzido por Gadamer em sua tarefa de procurar compreender a relação entre ela e a interpretação histórico-traditiva da qual ela provém e na qual ela, em processo compreensivo, ganha visibilidade hermenêutica em termos de uma “fusão de horizontes”. Para melhor compreensão, sugiro a leitura de: GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.57ss.

²³⁴ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p.278.

²³⁵ Para Jürgen Moltmann, “A separação de fato e interpretação não é possível”. *Ver* MOLTSMANN, J. op.cit., p.284ss.

²³⁶ PANNENBERG *apud* MANNUCCI, V. *Bíblia: Palavra de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.345.

sabe que havia nele uma intenção pedagógica de alcançar a “harmonização semântica” dos fatos objetivamente interpretados, a fim de produzir o sentido psicológico na “organização” dos pressupostos antropológicos dos quais ele se valeu para alimentar seu “sistema de crença” derradeiro.²³⁷ A simbólica está presente nos fatos concretos de maneira umbilical. Penso que essa era a compreensão que Moltmann tinha da interpretação escatológica que Otto Weber fazia da Ceia do Senhor. Elas (crenças funcionais) alimentam a dimensão subjetiva de realidades objetivamente vividas que carregamos e das quais fazemos valer na forma de uma “pré-compreensão” do empreendimento hermenêutico da existência histórico-concreta. A pré-compreensão significa o encontro ou o tangenciamento hermenêutico de duas subjetividades distintas,²³⁸ separadas espaço-temporalmente pelo “hiato kairológico”: o Eu e a ‘coisa interpretada’.²³⁹ Traduzi-los de modo a alimentar os pressupostos da dimensão psicológica do *cogito* é uma tarefa ainda pouco explorada nos trabalhos acadêmicos em geral.

A “recordação” de realidades vividas, comunicadas ou apreendidas na e da experiência concreta pode *validar* ou *não* os pressupostos hermenêuticos do sistema de crença central de cada pessoa, vitalizando ou não as “crenças funcionais” na operacionalização de uma teoria da ação disponibilizada para atingir o ideal de auto-harmonia psicologicamente pretendido pela atividade racional do *cogito*. Na “psicologia da recordação”, há sempre uma tentativa racional de buscar o *logos* que alimenta ou desestabiliza uma crença funcional, cujo objetivo metodológico não é outro senão “vitalizá-las”, ou então “disfuncionalizá-las”. Potenciar ou despotenciar crenças funcionais parece ser um fim, consciente ou não-conscientemente, desejado em todo empreendimento hermenêutico que pretende legibilizar a gramática simbólica da

²³⁷ Apesar de não está objetivamente denunciado como metódica de compreensão do ser humano, nas Obras Completas de Freud essa faceta metodológica se deixa evidenciar. A forma como ele procura inteligibilizar o elo racional e intencional existente entre realidade que aparecem no ato de falar revela esta harmonia pretendida pela hermenêutica psicanalítica de Freud. Ver FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, a seção que ele trata dos “atos falhos”.

²³⁸ Para Bultmann, a interpretação é resultante da compreensão da “relação vital” compartilhada, em termos de experiência existencial, entre autor e intérprete de um mesmo assunto que se exprime em um texto específico. Sugiro ler BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p.288ss.

²³⁹ Reporto-me aqui a compreensão de Paul Ricoeur acerca do intérprete e a coisa interpretada. Sugiro para melhor compreensão do tema, RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Porto-Portugal: RÉS, 1989.

“recordação” histórica e sua “função psicológica” construtiva de *alimentar* pressupostos organicamente consubstanciados na heurística da verdade umbilicalmente referenciada dentro ou a partir da história. A demanda psicológica que a hermenêutica da recordação produz (a saber, a de situar a etiologia da crença funcional e seu significado em termos de atualidade e relevância histórico-concreta) deve ser considerada sempre quando se tem o desafio compreensivo de “buscar a fundamentação objetiva” para a sustentação do sistema de crença assegurado como patrimônio objetivo da realidade crida, realidade esta que se apresenta como “nexo hermenêutico” no qual se busca coadunar o passado do presente (recordação da promessa) com o presente do futuro (antecipação do futuro prometido e desejado), cuja heurística não é outra senão alimentar crenças funcionais. Wilhelm Dilthey mostrou “a conexão” entre compreensão do passado e expectativa em relação ao futuro, entre memória e esperança, e situou a compreensão na vida histórica atual, que requer interesse e participação efetiva do interpretante, e não somente a observação (passiva).²⁴⁰

Acredito que estas considerações hermenêutico-metodológicas iniciais são oportunas para compreender o sentido ou a dimensão psico-subjetiva dos conceitos *anamnesis* e *epangelia* em Jürgen Moltmann. Na história, os fatos concretos apresentam uma simbólica com a força de produzir “cognições reminiscentes” com franca intenção psico-construtiva de solidificação de crenças fundamentais do sujeito interpretante. É sob este viés que compreendo a intenção subjetiva da metodologia hermenêutica apropriada por Moltmann em sua *Theologie der Hoffnung*. A história, para Moltmann, é compreendida como *recordação* e como *promessa*.²⁴¹ O conceito de recordação não deixa de apresentar em Moltmann sua natureza psicológica através da qual o ser humano busca alimentar e sedimentar suas crenças mais fundamentais, e partir delas ele procura “colonizar o seu futuro” (Anthony Giddens)²⁴² ao estabelecer o grau de certeza em relação ao futuro no presente que se abre escatologicamente. O conceito de *anamnesis*, em Moltmann, significa recordar o passado que indica, além de si mesmo, um futuro

²⁴⁰ DILTHEY *apud* MOLTSMANN, J. *Experiências de Reflexão Teológica*, p.107.

²⁴¹ MANNUCCI, V., *op.cit.*, p.347-8.

²⁴² Este conceito aparece na reflexão que ele faz da reflexividade do sujeito no contexto da sociedade pós-tradicional. *Ver* GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional In: GIDDENS, BECK & LASH. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995, p.73ss.

ainda não alcançado pelo presente: um passado que é promessa e, portanto, que é esperança.²⁴³ Se no futuro, como diz Pannenberg, existe “uma mescla de esperança e temor”, a recordação de uma promessa acaba produzindo a esperança que diminui o grau de incerteza que o sobre o futuro é projetado pelo ser humano como um problema. “Reduzir o grau de incerteza” significa, numa linguagem luhmanniana, “desparadoxalizar” o futuro da vida na história. A compreensão da fé-esperança, como variáveis constitutivas da nascente religiosa, é corroborada na sociologia da religião de Niklas Luhmann segundo a qual a religião nasce da necessidade de “reduzir a indeterminação” que cerca a vida que caminha sempre em direção ao desconhecido.²⁴⁴ O futuro só deixa de ser um problema para o ser humano que está seguro dele, diz Pannenberg.²⁴⁵ Moltmann procura fazer, na sua autobiografia como teólogo da esperança, a distinção entre o vaticínio e a promessa. Enquanto o vaticínio não tem influência sobre o futuro, a promessa indica a certeza do mesmo garantida pelo próprio promitente.²⁴⁶ A promessa é, de acordo com Moltmann ao fazer uso das palavras de Lutero, uma “palavra-ato”.²⁴⁷ Ela mesma urge o cumprimento do prometido.²⁴⁸ A diferença entre Israel, considerada religião da promessa, e as religiões de epifania dos povos vizinhos, consideradas religiões de revelação, consiste no fato de que a promessa interpela a fé em direção ao que está sendo acenado pelo holofote que dela irradia para o futuro da história do povo de Javé: “Foi a teologia veterotestamentária mais recente que demonstrou que as palavras e expressões que falam do “revelar-se de Deus” no Antigo Testamento estão sempre ligadas a conceitos que falam da “promessa de Deus”. Deus se revela sob a forma de promessa e pela história da promessa”.²⁴⁹ A promessa de Deus, como “ato da fala”, produz a disposição cognitiva de ressignificar o presente à luz da realidade indicada na e pela promessa. De acordo com Moltmann, “a história da promessa a Abraão é interpretada então como história que se opõe à realidade... A fé

²⁴³ MOLTSMANN *apud* MANNUCCI, p.348.

²⁴⁴ LUHMANN *apud* PACE, Enzo. Sociedade complexa e religião In: *Sociologia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p.317. O conceito de *desparadoxalização* é tratado por Luhmann em sua obra *Funktion der Religion*.

²⁴⁵ PANNENBERG, W. *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*, p.67.

²⁴⁶ MOLTSMANN, J. *Experiências de Reflexão Teológica*, p.86.

²⁴⁷ LUTERO *apud* MOLTSMANN, *op.cit.*, p.86.

²⁴⁸ *Ibidem*, p.92.

²⁴⁹ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p.34.

na promessa não só conta com as possibilidades objetivas e subjetivas da história, mas com a presença daquele que torna possível o impossível”.²⁵⁰ A transposição, portanto, do presente histórico para o futuro escatológico ocorre somente na linguagem da promessa. Por esta razão, “As promessas de Deus ocorridas no passado não ficam no passado, mas tornam presente o seu futuro. A tarefa da hermenêutica histórico-promissiva é descobrir este futuro e aplica-lo na interpretação”.²⁵¹

Existe, contudo, algo na história da promessa que não pode ser desconsiderado. *Que teologia a história da promessa quer revelar ao povo da aliança?* Para que a promessa feita por Javé seja levada a sério pelo povo da aliança, havia a necessidade de se estabelecer um critério de verificação objetiva através do qual a garantia do futuro pudesse ser assegurada no ato da promessa, haja vista que esta estava sendo apresentada como “juramento inquebrável de Deus”.²⁵² Para Moltmann, “Deus institui a aliança e assume o autocompromisso de mantê-la”. Se Israel quer trabalhar com o critério verificacional, nada é mais plausível do que considerar a “historicidade” da promessa que revela a fidelidade de Javé como componente irrefutável de validação da sua ‘aliança’ (*berit*)²⁵³ com seu povo. Se se considera este critério como válido, as situações do presente histórico devem ser sempre “reinterpretadas” à luz do itinerário da promessa na qual o domínio de Javé se mostra invulnerável. Afinal, a própria existência do povo da aliança deve ser considerada a “prova histórica inquestionável” da natureza do pacto inquebrável que Javé estabeleceu com Abraão: “O ‘domínio’ de Deus, que se comprova como poder libertador na libertação do povo da servidão, é estabelecido do modo duradouro na aliança do Sinai”.²⁵⁴ Ademais, “A realidade que corresponde ou contradiz à promessa é atualizada juntamente com a promessa”.²⁵⁵

O critério de validação acima mencionado sempre incorpora o dispositivo da legitimidade a partir da aferição confirmativa da realidade factual. Na recordação, os dispositivos psicológicos das crenças funcionais são revitalizados e repotenciados. O

²⁵⁰ MOLTSMANN, op.cit., p.90.

²⁵¹ Ibidem, p.95.

²⁵² Idem, p.88.

²⁵³ Sobre o tema da “aliança”, ver VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*, vols. 1 e 2. São Paulo: ASTE & Targumim, 2005, p.129ss.

²⁵⁴ Idem, p.89.

²⁵⁵ Idem, p.89.

domínio de Javé revelado no transcurso da história da libertação do povo da terra da servidão deve ser “recordado” como ‘ato memorável’ na história da salvação. Na história recordada, o critério de verificação disponibiliza seu aporte para validar a “realidade da promessa” como feito de Javé na história da aliança. Neste caso, a existência histórica do próprio povo da aliança é a prova atualizada de irrefutável valor comprobatório da fidelidade do promitente à promessa feita a Abraão, considerado pioneiro na história da aliança, em cujo percurso a atualidade do seu “domínio continuado” revela o imponderável interesse de Javé pela história do povo da aliança. A história é o palco onde tudo acontece, e é a partir dela que os mecanismos de interpretação/reinterpretação devem buscar a instrumentalidade adequada para malograr, pela via da validação psicológica (legitimação), a indesejável ‘margem de desconfiança’ por uma das partes envolvidas na revalidação da promessa na “história da aliança”. Por isso, a iniciativa parte de Deus mesmo no sentido de revalidar e dar continuidade à promessa na qual sua própria identidade foi colocada em jogo. De forma lapidar Moltmann diz: “Pela fidelidade à sua promessa a pessoa obtém continuidade na mudança dos tempos, porque ela lembra de si mesma sempre que se lembrar de sua promessa ou esta lhe for lembrada... Quem quebra a sua promessa perde a sua identidade”. Javé é Deus zeloso, que guarda a aliança com seu povo até mil gerações. A fidelidade de Javé à sua aliança com o povo da promessa está intimamente relacionada ao seu domínio como Senhor da história. E é para esta, portanto, que o povo da aliança deve olhar e recordar dos seus feitos memoráveis que atualiza o caráter verossímil da palavra daquele que cumpre o que promete. Pois ele é fiel.

Recordar é reviver no presente um fato acontecido na diacronia do tempo histórico. Numa perspectiva escatológica, o passado recordado só tem sentido se nele o futuro é pensado em termos de um *novum*, a partir do qual o presente é transcendido na forma de prospecção da *docta spes*. A “promessa”, portanto, é um conceito eminentemente escatológico. Ela anuncia, de acordo com Moltmann, “uma realidade que ainda não existe”.²⁵⁶ A promessa só tem sentido ser pensada quando compreendida na perspectiva do processo histórico no qual é “manifesta uma abertura do homem

²⁵⁶ MOLTSMANN, op.cit., p.113.

para a história futura”.²⁵⁷ A promessa atrai o ser humano dentro da sua própria história pela esperança que nasce dela mesma, modelando sua existência (do ser humano) de acordo com a direção apontada por ela própria. Neste sentido, a promessa é variável determinante que estabelece a *diferença* qualitativa entre as concepções de esperança de Ernst Bloch e Jürgen Moltmann. O fim (*eschaton*) desejado e esperado na fé é apontado e guiado pela promessa e a partir dela, e nunca sem ela ou fora do seu âmbito de alcance histórico determinado. Por esta razão, ela não é considerada para Moltmann uma “esperança utópica”. A *docta spes* de Bloch transforma-se, na compreensão moltmanniana, em *spero ut intellegam* a partir da promessa: “A promessa liga o homem ao futuro e lhe abre o sentido para a história”.²⁵⁸ O futuro, para Moltmann, deve ser compreendido como “realidade na qual a palavra da promessa recebe a sua correspondência, a sua resposta, o seu cumprimento, onde ela encontra, ou cria, a realidade que lhe é adequada e em que se aquieta”.²⁵⁹ Na verdade, esta compreensão de futuro é típica da tradição judaico-cristã. A recordação deve ser compreendida, então, como “componente atualizador” da promessa que acontece a nível psíquico no ser humano, e faz com que ele compreenda a história de forma aberta e escatologicamente. A história, portanto, não tem um sentido *estático* para Moltmann, mas *dinâmico*. Pois ela é compreendida como “possibilidade de transformação da realidade”.²⁶⁰ Desta forma, pode-se dizer que no horizonte hermenêutico da esperança, de acordo com Moltmann, a História deve ser chamada de “História da esperança”, haja vista que ela mesma se compreende inserida “dentro do horizonte móvel da promessa”.²⁶¹ A esperança nasce da promessa. Sem a promessa, a História é experimentada somente como epifania da eterna presença. Moltmann não só rompe com esta concepção de História de Hegel, como também chama a concepção pannenberguiana de “linguagem de fatos concretos” de “linguagem da promessa”. Na promessa, a intenção escatológica do reino de Deus na história produz uma teleologia elpitológica.

²⁵⁷ Ibidem, p.113.

²⁵⁸ Idem, p.113.

²⁵⁹ Idem, p.114.

²⁶⁰ Idem, p.119.

²⁶¹ Idem, p.121.

Karl Barth havia dito que não é possível saber quem Deus é propriamente, mas somente o que ele faz na experiência histórica (seus atos na história).²⁶² Esta compreensão tem da parte de Moltmann assentimento parcial. Pois, de fato, não há como separar Deus de seus atos salvíficos revelados na História. Assim, Moltmann compreende que as ações concretas de Deus na História acabam revelando quem ele é de fato: “Deus se revela como ‘Deus’, quando mostra ser o mesmo, e é reconhecido como o mesmo... Quando Deus, na fidelidade à promessa, faz reconhecer ser o mesmo que ele prometeu ser, ele se torna manifesto na sua identidade e por ela é cognoscível”.²⁶³ Na concepção de Wolfhart Pannenberg, o conhecimento de Deus significa o reconhecimento de sua presença revelada na linguagem dos fatos históricos. Moltmann diz, no entanto, que a revelação de Deus significa revelação da fidelidade histórica de Deus às suas promessas na linguagem dos fatos históricos.²⁶⁴ Deste modo, compreende Jürgen Moltmann, “o conhecimento de Deus é uma ciência antecipatória do futuro de Deus, um acontecimento pela fidelidade de Deus, confiado às esperanças, que serão chamadas à vida pelas suas promessas”.²⁶⁵ É nestas que ele se torna “Deus cognoscível”, e a partir delas que a cognoscibilidade de Deus figura-se como “inteligibilidade da esperança” (*intellectus spei*). Na fidelidade de Deus à promessa, a esperança busca na historicidade da aliança o dispositivo de validação da verdade acerca da identidade do revelado e da natureza da aliança estabelecida entre Javé e seu povo, bem como sua pretensão salvífica antecipada no horizonte escatológico da própria promessa. A história é, portanto, o lugar onde a prova da existência de Deus ganha inteligibilidade não só ontológica, mas também e, sobretudo, escatológica, na qual ele se apresenta como o primeiro e o último, o início e o fim. E é nela que a aliança proclama a sua fidedignidade à promessa feita ao seu povo, revelando, pois, o horizonte histórico sobre o qual Javé será conhecido como “Deus que guarda a aliança e que cumpre o prometido”. Moltmann destaca três considerações que se devem estar presentes quando o assunto em pauta é revelação e conhecimento de Deus: 1) “Deus se revela

²⁶² Sobre este assunto *ver* obra citada: BARTH, Karl. *The epistle to the Romans*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1968; cf. MOLTSMANN, op.cit., p.49.

²⁶³ MOLTSMANN, op.cit., p.130.

²⁶⁴ *Ibidem*, p.132.

²⁶⁵ *Idem*, p.133.

como “Deus”, quando mostra ser o mesmo, e é reconhecido como o mesmo. Ele se torna identificável quando se identifica consigo mesmo no ato histórico de sua fidelidade”.²⁶⁶ Na historicização da promessa, de acordo com Moltmann, a identidade de Deus torna-se conhecida pelo seu povo, e na sua realização (da promessa), ela o manifesta e o torna conhecido; 2) “Se o conhecimento de Deus é um reconhecimento de Deus, porque a revelação de Deus significa que Deus confessa ser Deus pela fidelidade histórica às suas promessas, dificilmente se pode dizer que o nexos histórico entre determinadas acontecimentos manifesta ou revela a Deus ‘mesmo’”.²⁶⁷ Aqui Moltmann está, como já mencionamos anteriormente, se contrapondo a posição de Pannenberg com a afirmação de que somente na fidelidade à sua promessa Deus revela sua identidade objetivamente no âmbito da história: “Por conseguinte, o conhecimento de Deus é uma ciência antecipatória do futuro de Deus, um conhecimento pela fidelidade de Deus, confiado às esperanças, que serão chamadas à vida pelas promessas... É uma ciência que parte não dos aspectos da história passada, mas das perspectivas das promessas feitas e da fidelidade de Deus prometida. Um conhecimento de Deus assim, baseado na perene *memória* do passado da eleição, da aliança, da promessa e da fidelidade de Deus, antecipa-se para dentro do futuro prometido de Deus”;²⁶⁸ 3) “A correspondência da promessa com a realidade está na fidedignidade e na fidelidade daquele que a faz”.²⁶⁹ A experiência em si nunca pode ser considerada a última palavra sobre quem é Deus; do contrário, ela seria considerada um “pressuposto de negação” da sua existência e identidade, como fez Albert Camus. Mas ela (a experiência) também não pode deixar de ser usada como critério para avaliar o grau de correspondência ou não entre o enunciado da promessa e a realidade imediata percebida pelo espírito humano na história: “O Deus presente em suas promessas é para o espírito humano um ob-jeto, no sentido de que está frente ao espírito humano até que seja criada uma realidade que corresponda inteiramente às promessas e possa ser chamada “muito boa”. Por isso, não são as experiências que produzem a fé e a

²⁶⁶ Idem, p.130.

²⁶⁷ Idem, p.132.

²⁶⁸ Idem, p.133. O grifo é meu.

²⁶⁹ Idem, p.134.

esperança, mas a fé e a esperança criam as experiências e levam o espírito humano a uma transcendência sempre renovada e sempre insatisfeita de si mesma”.²⁷⁰ Aqui se encontra teologicamente esboçado o horizonte hermenêutico através do qual Moltmann vai propor uma leitura crítica da perspectiva de esperança cristã em sua prospecção histórica, em sua dimensão de mundanidade e em sua operacionalização política a partir da qual a realidade histórica é pensada escatologicamente, com reflexos de sua presença já insinuada na ação concreta da esperança, que tem, nos olhos voltados para o futuro da realização plena da promessa (e, portanto, a ação da esperança é ação escatológica), a motivação de olhar para dentro da história e buscar a correspondência desejada pela fé no futuro do Deus promente e do mundo criado por ele. A memória da promessa, portanto, produz ação política que redunde em transformação histórica da vida no mundo, e não fora dele. Na história da promessa, compreendida como “história escatológica”, Javé é revelado como Deus fiel à aliança feita com seu povo.

A concepção de um futuro histórico na perspectiva hermenêutica da esperança em Jürgen Moltmann responde a dois dos principais matizes com os quais ele se propõe a dialogar no âmbito da filosofia: o pensamento hegeliano e o pensamento neomarxista de Bloch. Na filosofia da história de Hegel, a desorientação do futuro histórico demarca os estreitos limites da racionalidade eudemônica em sua prospecção política de construção histórica de um “mundo melhor aqui”, entendido histórico-sociologicamente. A sacralização do Estado, compreendida como “expressão real de Deus no mundo”,²⁷¹ acaba por impor limites à liberdade humana e a priva do seu direito de contestá-lo em sua incongruência política quando ele está a serviço de uma ideologia dominante que socializa o malefício, compreendido em termos sociológicos, sob a égide de uma teodicéia do poder (o Estado burguês, objeto da crítica de Marx contra Hegel). O pietismo puritano se serviu, em boa medida, da concepção de uma

²⁷⁰ Idem, p.135.

²⁷¹ Esta noção hegeliana de Estado reproduz a concepção de Estado como o “deus mortal” de Thomas HOBBS. Neste, o Estado ocupa o lugar e a função político-jurídica do Deus cristão preconizado na filosofia medieval. A secularização do Estado é pensada a partir desta ruptura (Igreja e Estado) operada por teóricos políticos modernos. Sugiro para clarificação desta temática a leitura de dois clássicos da teoria política: HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003; *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

filosofia da história com esta morfologia. A geo-história, entendida como *locus* da progressão teleológica do Espírito absoluto presente efetivamente na consciência humana em que se figura o “Espírito do mundo” (*weltgeist*), é, por conseguinte, o “lugar da contradição”, onde o “negativo” coexiste *necessariamente* com o “positivo” no movimento alternado de realização do poder absoluto da Razão. A filosofia da história de Hegel se transforma em “teodicéia da história”, e o mal que nela se transcorre não pode ser depreendido de forma catastrofista, mas como “momento negativo” ou de “antítese” da mola dialética que se figura no processo histórico. Se sua presença (a negatividade histórica) é aceita como “etapa necessária” de um movimento macrocósmico do pêndulo dialético, a história dificilmente será pensada em termos de um *locus* antropofânico de ação transformadora na qual a esperança prospectiva se apresentará como ideal político-projetivo de uma realidade desejada em franca discordância com a que se evidencia na experiência concreta do presente histórico da existência intramundana. O conformismo humano tornar-se, portanto, na acepção historiológica hegeliana, seu corolário inevitável, despejo de uma forma dogmática de ascetismo religioso. Para Moltmann, a afirmação de uma “teologia da ressurreição”, no entanto, deve desembocar no fomento de uma ação de protesto contra uma sociedade estruturada numa moldura com uma configuração assim. Em vez de “lugar da autoconservação”, típica configuração existencial em que os apocalípticos apresentam sua cosmovisão noética pessimista, a história é compreendida, na perspectiva hermenêutica moltmanniana, como lugar de “*modificação da vida*”, em que a engenharia da esperança aguarda, em uma situação de cumplicidade política, a “transformação operada por Deus”²⁷² na sociedade, na existência humana e na história.

Já no pensamento neomarxista de Ernst Bloch, o futuro da história aparece como superação ontológica de uma “forma socioexistencial negativa” que se evidencia na “cruz do presente” como se preconizou na filosofia da história de Hegel. Se a existência no presente histórico do ser humano sentencia o veredicto da “alienação” como variável ontológica constitutiva do mesmo em sua inserção no mundo da contradição, o futuro trará a dádiva de uma “existência inalienável”. As razões

²⁷² MOLTSMANN, op.cit., p.88.

econômicas pouco justificam este estado de alienação humana; ao contrário, é a “necessidade” típica da opacidade histórico-existencial do ser humano que revela a sua identidade de “incompletude existencial”. Paradoxalmente, porém, a “contradição da necessidade” revela o traço fundamental da natureza humana: sua capacidade de transcender, na esperança, o historicamente determinado pelas formas socioexistenciais em que a vida humana se apresenta como ‘realidade ontologicamente alienada’, presa a uma arquitetura ontológica de auto e hetero-ruptura existenciais. A realidade atual do presente alienante fomenta a criação de um lugar do auto-encontro, a pátria da identidade da filosofia da esperança de Bloch. Jürgen Moltmann, no entanto, contesta essa “utopia messiânica” de Bloch ao introduzir uma concepção de história a partir do construto teológico da *epangelia*. Para Moltmann, não é o vazio (não-ser) do presente histórico que determina o grau de verossimilhança de uma desejada realidade inalienada, utopicamente hipostasiada pelo messianismo blochiano; mas a promessa que anuncia a “realidade do futuro da verdade que ainda não existe”.²⁷³ Na promessa, o desejo de transcender o obstáculo da realidade historicamente dada, vivificado pela e no legítimo exercício da *anamnesis*, se projeta de forma segura e insofismável para o futuro na afirmação de fé da esperança escatológica. O “problema do futuro”,²⁷⁴ fundamento da reflexão no qual se erige a teologia da esperança de Jürgen Moltmann, é resolvido no *logos* da *promissio* (termo latino que Moltmann usa como substituto do conceito grego *epangelia*), rememorada na e pela afirmação irreduzível da fé esperante. Só que a esperança, na concepção moltmanniana, não é uma forma de alienação da fé, mas o “sonho de quem está acordado”.²⁷⁵ Por isso, ela é prospectiva à medida que considera as reais dificuldades presentes no processo histórico e as transcende, simultaneamente, pela força da promessa sobre a qual a fé se torna holofote da esperança. Assim sendo, é pertinente fazer nesta altura a seguinte pergunta: *Qual é, pois, o firme fundamento da fé em que a esperança escatológica se apresenta como prolepse do fim da história? O que o futuro representa para a esperança da fé?* De acordo com Moltmann, “(...) na vida cristã a fé é o *prius*, mas a esperança detém o *primado*. Sem o conhecimento de Cristo pela fé a esperança se torna

²⁷³ Ibidem, p.89.

²⁷⁴ Idem, p.2.

²⁷⁵ Idem, p.3.

uma utopia que paira em pleno ar (...). Nesta afirmação, portanto, Moltmann está respondendo a questão colocada sobre a “diferença qualitativa” entre a proposta da esperança utópico-messiânica de Ernst Bloch e a da fé cristã que tem seu fundamento histórico no advento da Ressurreição do Cristo. Na história, a esperança cristã se figura como “esperança escatológica” a partir do “advento singular” (sem paralelo na história) da Ressurreição do Cristo crucificado, compreendido, nas palavras do próprio Moltmann, como fundamento, força e meta da esperança cristã. É sobre esta variável (a Ressurreição de Cristo) teológica em que se projeta e se deixa orientar a epifania da *spes*, a saber, a *promissio*, que iremos transcorrer o tema do próximo tópico a seguir.

1.3.3 A Ressurreição do Cristo crucificado: memória da esperança escatológica, fundamento da promessa e teleologia da história.

De acordo com Johann Baptist Metz, “A fé cristã vive da memória de Jesus Cristo”.²⁷⁶ Há recordações que podem conter elementos potencializadores que tanto reorientam quanto desorientam a perspectiva de interpretação do presente que escoa para o futuro da história. A questionabilidade presente no ser humano, na forma existencial do chamado “tempo de silêncio”, denuncia, quase sempre, o reino da “inexatidão” (Paul Ricoeur)²⁷⁷ como característica fenomênica constitutiva do processo histórico e sua futuridade. A variabilidade kairológica, perpassada pela dialética do “sic et non”, revela, via de regra, o grau de indeterminação presente na existência humana na qual “esperança e medo” intercambiam seu círculo de alternância histórica. A circularidade temporal, pensada em termos kairológicos, inviabiliza, inevitavelmente, qualquer pretensão prognóstica de conhecimento de um futuro desejado que o ser humano queira obter a partir de uma realidade considerada normatizadora. A alternância da realidade, percebida como mecânica da repetição seqüenciada, oblitera o *novum* como categoria hermenêutica de projetividade existencial do futuro histórico esperado antropologicamente. O ponto em que se espera chegar pode estar relacionado ao *locus* de onde se deseja partir.

²⁷⁶ METZ, Johann Baptist. *Teologia Política*. Porto Alegre e Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Universidade de Caxias do Sul, 1976, p.59.

²⁷⁷ RICOEUR *apud* FRAIJÓ, Manuel. *Fragmentos de Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1999. p.94.

A memória, neste sentido, como categoria psico-hermenêutica de (re)potencialização de crenças funcionais, está intimamente relacionada à fenomenologia da esperança. Este é um dado empírico significativo que tem orientado muitas pesquisas no campo da psicologia, sobretudo, no cognitivismo.²⁷⁸ Pois através dela (memória), o sentido da história ganha gramática inteligível antropológicamente, reforçando a “lógica da esperança” que assume a função de sujeito na missão de desparadoxalizar a amálgama do presente vivido, sobretudo quando este se encontra envolto pela *via crucis* do paradoxo da negatividade histórica. A certeza, neste caso, *não* se apresenta como “matéria prima” do arcabouço dogmático de um sistema de crença “autopoietico” (Luhmann), desconectado da realidade histórico-vivencial de sujeitos concretos; mas como projeção da esperança que olha para frente a partir do crivo hermenêutico da *fides quaerens intellectum*. Do ponto de vista da análise cristã, o “conteúdo futuro” que na memória se revela como *spero ut intelligam* têm “o poder de penetrar com violência no *cânon das evidências* reinantes e demonstrar como engano a segurança daqueles ‘cuja hora está sempre presente’”.²⁷⁹ A finalidade psicológica, portanto, que se evoca na fenomenologia da recordação (*anamnesis*) não é outra senão a de ressignificar o conteúdo semântico-determinista potenciador de crenças *disfuncionais* configurado no presente existencial do ser humano em que os postulados da esperança são colocados à prova de fogo, através da operacionização do “critério da resistibilidade” das crenças *funcionais*. A voz que aparece dos porões abscondidos da realidade imediata (*experientia*) tende, neste sentido, a produzir o engodo à audição da esperança, enfraquecendo sua sustentação histórico-hermenêutica por meio da qual o processo de transcendentalização se operacionaliza como “reafirmação da esperança da fé” contra a lógica irreduzível da evidência imediata: “Presente e futuro, experiência e esperança se contradizem dentro da escatologia cristã, de modo que, por meio dela, o homem não chega à correspondência e à harmonia com o presente, mas é impelido

²⁷⁸ A relação entre memória, crenças disfuncionais, esperança e reorganização da vida interior a partir da reconfiguração das crenças funcionais tem sido objeto de estudo de psicólogos cognitivistas. Ver D’ATTILIO, F. M., FREEMAN, A. & Cols (Orgs.). (2004). *Estratégias cognitivo-comportamentais de intervenção em situações de crise*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

²⁷⁹ METZ, op.cit., p.59-60. O grifo é meu.

para o conflito entre esperança e experiência”.²⁸⁰ Novamente aqui Moltmann se aproxima dialogicamente da filosofia da esperança de Bloch. A psicologia que aparece na forma de um refluxo do conflito entre experiência e esperança é a perfeita fotografia ontológica que a reflexão da memória pretende revelar. Transcender os limites estreitos do historicamente determinado é a derradeira finalidade psico-operacional da esperança da fé. Esta compreensão parece ser a base epistêmica da afirmação de Moltmann quando diz: “Em todas as dimensões da vida de hoje estamos *buscando um futuro* no qual podemos realmente esperar. Porque *só um futuro* assim pode inspirar nosso trabalho atual, dar significado aos nossos sofrimentos presentes e intensificar nossa alegria atual”.²⁸¹ A reorientação do futuro caracteriza a mecânica de sua metamorfose ontológica (suprassunção), e os indicadores da evidência imediata, neste caso, se despotenciam como linguagem hermeneuticamente significante. Ela perde (*a experientia*) seu poder de retórica, sua semântica ontológica, bem como sua capacidade de enclausurar a liberdade da esperança da fé na prisão do imediatismo. Por esta razão, diz Calvino, a fé cristã, que é fé escatológica, “não é fugitiva deste mundo, mas busca o futuro”.²⁸² Transcendentalização do presencialismo: aqui aparece a natureza escatológica e a nervura teleológica da *spes quaerens intellectum*.

Entretanto, a pergunta sobre a etiologia da memória nos lança ao desafio de buscarmos o fundamento sobre o qual ela se torna “alicerce da fé” e teleologia da história vislumbrada na e pela ótica da esperança. Neste caso, é necessário começarmos falando sobre o significado histórico-teológico da Ressurreição do Cristo crucificado no pensamento de um dos precursores da teologia da esperança, com o qual Moltmann também “alinha” seu discurso, a saber, Wolfhart Pannenberg. O próprio Moltmann diz estar em acordo com o que Pannenberg desenvolve num artigo feito em homenagem a Ernst Bloch intitulado *Der Gott der Hoffnung* (O Deus da esperança),²⁸³ considerando um

²⁸⁰ MOLTSMANN, op. cit., p.5.

²⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. Religion, Revolution y futuro In: BLOCH, Ernst; FACKENHEIM, Emil; MOLTSMANN, Jürgen & CAPPS, Walter. *El futuro de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p.101. O grifo é meu.

²⁸² CALVINO *apud* MOLTSMANN, Ibidem, p.6.

²⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. Respuesta a la crítica de “Teología de la esperanza” In: MARSCH & MOLTSMANN. *Discusión sobre teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, p. 204, nota 21; PANNENBERG *apud*

passo adiante feito em relação à sua tese anteriormente afirmada que versava sobre a “revelação como história” (*Offenbarung als Geschichte*).²⁸⁴

A crença na ressurreição dos mortos, segundo Pannenberg, é proveniente do judaísmo do tempo pérsico, conforme já mencionamos no início deste capítulo. Os conceitos de ressurreição e juízo haviam influenciado os persas. Esta crença está presentemente afirmada no arcabouço teológico do movimento fariseu dos tempos de Jesus, anteriormente preconizado no sistema de crença escatológica do apocalipsismo judaico do intertestamento. Para Pannenberg, tanto Jesus quanto Paulo encontram o pensamento acerca da ressurreição dos mortos na teologia judia.²⁸⁵ Em Paulo, a esperança de ressurreição é uma “esperança salvífica”. Para a comunidade cristã primitiva, a Ressurreição de Jesus era compreendida como ‘começo do fim’, como “irrupção da realidade escatológica do reino de Deus”.²⁸⁶ A pergunta sobre o fim, de acordo com Pannenberg, trás à baila a pergunta sobre Deus, e o seu poder sobre o futuro pode ser objeto da esperança da confiança.²⁸⁷ A Ressurreição do Crucificado indica o advento desta realidade-promessa como “certa e segura” nele (no Ressuscitado) e, desta forma, se aporta para ela como “o futuro da plenitude final já presente de maneira oculta”²⁸⁸ nos cristãos e em toda a criação. Neste sentido, a reflexão acerca do poder sobre o futuro leva a uma nova concepção de criação. Trata-se, de acordo com Pannenberg, da “idéia de criação que se orienta para o futuro escatológico”.²⁸⁹ Esta afirmação pannenberguiana está provavelmente embasada sobre exegese paulina de Rm 8,18-25. O futuro prometido na Ressurreição de Cristo é considerado “dono do presente”,²⁹⁰ e o Deus que o garante é compreendido como

MANNUCCI, op.cit., p.346. O artigo de Pannenberg a que se refere Moltmann constitui parte de sua obra (de Pannenberg) intitulada *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (cap. 8).

²⁸⁴ A exposição desta tese está esposada em PANNENBERG, Wolfhart. Dogmatic theses on the Doctrine of Revelation In: PANNENBERG, RENDTORFF & WILKENS. *Revelation as history*. New York & Toronto: The Macmilland Company & Collier-Macmillan Canada Ltd, 1968, p.123-158.

²⁸⁵ PANNENBERG, *La fe de los apóstoles*, p.122ss.

²⁸⁶ Ibidem, p.131.

²⁸⁷ PANNENBERG, Wolfhart. El Dios de la esperanza In: PANNENBERG, W. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, op.cit., p.204ss.

²⁸⁸ PANNENBERG, op.cit., p.196.

²⁸⁹ PANNENBERG, op.cit., p.205.

²⁹⁰ Ibidem, p.205.

soberano “Senhor do futuro”.²⁹¹ Por esta razão, sem Jesus Cristo, de acordo com Pannenberg, não há resposta quanto à pergunta sobre a identidade definitiva do homem,²⁹² tampouco sobre o seu futuro na história. A Ressurreição de Cristo significa superação da própria condição de mortalidade constitutiva do ser humano. A partir dela, a história da salvação, para a comunidade primitiva, é apreendida como “divina construção para o novo homem”.²⁹³ Neste sentido, para a fé cristã, Jesus, o Ressurrecto, é o futuro do homem. Aqui, portanto, se afirma o princípio hermenêutico sobre o qual a história é interpretada prolepticamente em Pannenberg: “a revelação universal de Deus é antecipada em Jesus de Nazaré, enquanto com ele se aproxima o fim de todo acontecimento histórico... Na ressurreição de Jesus Cristo, Deus realiza a auto-revelação universal e última, respondendo assim à esperança da humanidade; no Cristo ressuscitado, com efeito, todos os homens podem ver antecipada a condição final da história e, nela, a manifestação da divindade”.²⁹⁴ A Ressurreição de Cristo é a chave hermenêutica da história interpretada escatologicamente. Se a ressurreição da carne (*sôma psykheikon*) é concebida como promessa a toda criatura humana a partir do advento do Ressurrecto,²⁹⁵ e a criação juntamente com ela, então não é possível pensar a processualidade da histórica e sua realização parusíaca fora do evento da Ressurreição. A promessa do retorno de Cristo (*parousia*), como acontecimento aguardado pela esperança cristã que dá desfecho escatológico ao processo histórico-salvífico, está associada intimamente ao advento da ressurreição dos mortos a partir do Ressurrecto, feito promessa escatológica e fundamento da esperança cristã, proclamado prolepticamente nos elementos sacramentais da liturgia, a saber, a ceia do Senhor. De acordo com Pannenberg, a ressurreição de Jesus é a “consumação da mensagem do reino”.²⁹⁶ Da mesma forma que o Cristo ressurrecto não mais está submetido à morte,

²⁹¹ Idem, p.196.

²⁹² PANNENBERG, La Resurreccion de Jesus y el futuro del hombre, op.cit., p.342.

²⁹³ Ibidem, p.341.

²⁹⁴ MANNUCCI, op.cit., p.345. O texto que está entre aspas é uma explanação sintética e sistemática que Mannucci faz da hermenêutica histórica de Wolfhart Pannenberg.

²⁹⁵ De acordo com Pannenberg, na apocalíptica, a ressurreição era uma realidade esperada somente para os justos. Na concepção paulina, é um evento que abarca todo o ser humano, e com ele toda a criação. Moltmann segue fielmente a concepção paulina.

²⁹⁶ PANNENBERG, op.cit., p.350.

o crente nele também não mais estará. E a presença do Espírito no Crente em Cristo, segundo Pannenberg, “é a garantia de sua futura ressurreição em Cristo”.²⁹⁷

O conceito de “prolepse do fim da história” em Pannenberg liga o evento da *anastasis* do crucificado ao advento da *parousia*, ambos compreendidos na perspectiva da promessa escatológica aguardada como “acontecimento derradeiro” da história salvífica, acolhido pela esperança prospectiva como fundamento da fé cristológica. Nele, a futuridade do ser humano se apresenta em sua forma ontológica plenificada. O evento parusiaco é esperado como experiência a ser provada no fim da histórica, assim como a Ressurreição do Cristo crucificado foi compreendido pela cristandade primitiva como acontecimento que se deu dentro da mesma história. A historicidade do primeiro acontecimento garante a historicização do segundo ainda não ocorrido. Este é o pressuposto hermenêutico sobre o qual a exegese pannenberguiana da Ressurreição do Cristo repousa, e é a partir dele que Moltmann desenvolve sua concepção de história escatológica fundamentado exegeticamente no advento histórico da Ressurreição do crucificado.²⁹⁸ Através da Ressurreição de Cristo, Deus está decretando, proléptica e juridicamente, qual será o fim de toda a história (ainda não acontecida), bem como o futuro do novo *éon* que se irrompeu com o advento escatológico do reino de Deus para o *kainé anthropon*.

Jürgen Moltmann segue o trilha protagonizado por Wolfhart Pannenberg. Seu percurso analítico, no entanto, começa com uma abordagem sintética em que o horizonte histórico da esperança é pensado diacronicamente a partir dos relatos veterotestamentários nos quais a correlação entre promessa, obediência e realização da promessa aguardada pelo povo da aliança, na qual a mecânica da esperança vê seu potencial operacionalizado, obedece o princípio da causalidade. Para Moltmann, já no nomadismo “(...) a promessa estava ligada a uma sujeição em obediência (...)”.²⁹⁹ Neste sentido, diz ele, “a promessa se fundamenta na eleição e eleição é sempre um chamado

²⁹⁷ Ibidem, p.351.

²⁹⁸ Este pressuposto pode se inferido do conjunto das obras de Moltmann, inclusive de sua resposta feita à crítica recebida de vários teólogos à sua obra *Teologia da Esperança*. Ver MOLTSMANN, Respuesta a la crítica de “Teología de la esperanza”, p.207ss.

²⁹⁹ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.136.

para dentro da história da promessa”.³⁰⁰ A teologia da aliança requer, em virtude da fidelidade de Deus ao pacto (*berit*) estabelecido com seu povo, fidelidade à aliança deste em relação ao Deus da promessa: “Aquele que recebe a promessa alia-se com Deus, e Deus o alia consigo”. Logo, “Os mandamentos da aliança, que orientam a esperança da promessa para a obediência concreta, nada mais são que o reverso da própria promessa”.³⁰¹ A obediência à aliança feita com Deus não é a causa, mas tão somente a ocasião para que haja o cumprimento da promessa por parte de Deus na vida do seu povo. Por esta razão, ela deve ser considerada *conditio sine qua non* para a realização e/ou historicização da promessa. A lei, de acordo com Moltmann, “nasce no momento em que surge a idéia da não-realização ou do adiamento do cumprimento, o que torna a própria promessa questionável... A reflexão teológica que separa a lei de seu futuro pode surgir no vazio ocasionado pela falha da promessa e a partir de experiências históricas que contradizem o futuro prometido”.³⁰²

Esta é, pois, a realidade que dá ensejo à mensagem dos Profetas. A não-correspondência histórico-factual das variáveis “experiência e promessa” na história política de Israel como organização estatal leva a teologia do Profetismo refletir, histórico-existencialmente, a crise ontofânica da fé do povo de Israel nas promessas feitas por Javé. O princípio da não-contradição é sempre o critério normativo para se plausibilizar, do ponto de vista da relação de causa e efeito, a validade dos postulados da fé na promessa. A realidade de contradição configurada historicamente, que relativiza o caráter inquestionável das promessas feitas por Javé ao povo da aliança, leva agora a nação de Israel, no contexto do Profetismo, à apostasia da própria fé e a conseqüente desorientação do seu futuro na história. De acordo com Moltmann, “A mensagem desses Profetas nasce à sombra da ameaça que vinha da Assíria, da Babilônia e da Pérsia, isto é, ameaça do aniquilamento de Israel como povo, como estado na Palestina, nas suas duas monarquias. Os Profetas vêm com os próprios olhos a destruição da realidade e de toda a história da promessa até então desenrolada e do cumprimento que Israel espera de seu Deus, e passam a interpretar a história da

³⁰⁰ Ibidem, p.136.

³⁰¹ Idem, p.137.

³⁰² Idem, p.138.

ruína como julgamento de Javé sobre o seu povo apóstata”.³⁰³ No julgamento de Javé sobre o povo da promessa feito “nação de Israel”, a posituação do negativo aparece como afirmação da crença disfuncional (apostasia) de um povo que percebia o horizonte da promessa diluir no desencanto e se transformar em “história da decepção”. A *desobediência* do povo da aliança desfuturizou a “certeza de continuidade histórica” do povo da promessa como “nação escolhida” por Javé.

Entretanto, a mensagem de julgamento dos Profetas, segundo Moltmann, aponta, a partir da ruína constatada na história do povo da aliança, agora considerado ‘povo da desobediência’, para o “dia de Javé”.³⁰⁴ O futuro, então, passa a ser representado como *novum ultimum*, “cuja vinda é profetizada e representada em analogia com a costumeira ação salvífica de Deus no decurso da história de suas promessas no passado do povo: como nova ocupação da terra, como entronização de um novo Davi e de uma nova Sião, como novo Êxodo, como nova aliança. É, portanto, representado como “renovação” e como retorno do que foi perdido e do que passou, na correspondência entre princípio e fim”.³⁰⁵ Esta concepção de ação salvífica de Deus e a redefinição do novo momento para onde a alegria da esperança se dirigia não produzia, porém, a ‘dessecularização’ como mensagem dos Profetas àquele contexto de revalidação da aliança continuada numa releitura teológico-escatológica da história da promessa. Ao contrário: segundo Moltmann, para os Profetas “a história não está parada, como nas visões apocalípticas do fim dos tempos. Eles não estão, à maneira dos conventículos apocalípticos, dessecularizados frente ao “mundo”, aos povos e a Israel como povo, de modo que se possam entregar a especulações sobre a transitoriedade do mundo e o seu destino futuro. Neles tudo ainda está em movimento, e a história, cujo futuro anunciam, é algo móvel”.³⁰⁶ Para os Profetas, o elo que sedimenta o continuísmo entre passado e futuro histórico da promessa não se rompe mesmo diante da evidência da queda de Jerusalém, enquanto para os apocalípticos sim. O movimento apocalíptico é movimento de ruptura com a história e com o mundo. É

³⁰³ Idem, p.144.

³⁰⁴ Idem, p.146.

³⁰⁵ Idem, p.147.

³⁰⁶ Idem, p.150.

para a Lei que o olhar dos apocalípticos fitam, e é no cumprimento dela que a esperança, agora tornada escatológica, volta sua atenção. A apocalíptica, neste sentido, não representa a continuação da mensagem profética, mas, sim, sua decadência. Na teologia da Torá do judaísmo pós-exílico, o cumprimento da lei é variável fundamental para a irrupção do reino escatológico definitivo de Deus. É dela que depende o adiamento ou não da Parusia.³⁰⁷ O princípio de interpretação histórica germina, no imaginário da apocalíptica, a convicção de ação salvífica fora do horizonte temporal, deslocando, assim, a atenção judaísmo apocalíptico da esfera mundana da atividade redentora de Deus para a esfera pós-mundana, pós-histórica. A iminência parusíaca da vinda do reino escatológico de Deus gera desinteresse e imobilidade sócio-histórica no judaísmo apocalíptico. Pois ela (a história) já chegou “ápice”, i. e., o seu derradeiro momento em que o juízo cabal de Deus, para sua condenação, é certo e inevitável. Esta é uma verdade inescapável que se transforma em trunfo teológico para o movimento apocalíptico. A hermenêutica da esperança do apocalipsismo judaico é, na realidade, uma hermenêutica do ‘escapismo histórico’ que produz e sedimenta a cultura moral da ‘desconexão com a história’; que interpreta fatos e a vida inserida neles de maneira “determinista”, “negativista” e “catastrofista”. O *novum ultimum* ainda não se deu e nem é esperado para esta história, mas para o seu fim, o fim derradeiro de toda história. Por esta razão, segundo a compreensão de Moltmann, na apocalíptica judaica “A *teologia da História* se torna uma *teologia sobre a história* e a escatologia histórica se torna contemplação da história”.³⁰⁸ A teologia da esperança de Moltmann, portanto, está mais afinada com a atitude hermenêutica do Profetismo, e não com a da apocalíptica judaica. Sem o Antigo Testamento, não se pode falar de historicidade da promessa, tampouco preconizar sua realização no acontecimento histórico da Ressurreição do Cristo. Assim, Jürgen Moltmann vai dizer que o Deus que se revela em Jesus é o Deus da promessa e do Êxodo do Antigo Testamento, “o Deus que tem o ‘futuro como propriedade de ser’”.³⁰⁹ E é a partir deste pressuposto hermenêutico que ele dá um passo a frente para interpretar o sentido histórico da promessa veterotestamentária plenificada na Morte e

³⁰⁷ Idem, p.140.

³⁰⁸ Idem, p.154.

³⁰⁹ Idem, p.160.

Ressurreição do Crucificado, que abre a história como lugar de abertura e transformação do ser humano na vida a partir de Jesus, o Ressuscitado. *O que é, pois, o acontecimento da Ressurreição do Cristo crucificado? Como se deve interpretá-lo à luz da hermenêutica da esperança moltmanniana?*

A premissa fundamental que aparece no prólogo do terceiro capítulo da *Theologie der Hoffnung* de Jürgen Moltmann, que tematiza a *Ressurreição e o Futuro de Jesus Cristo*, é que a continuidade histórica entre o AT e o Evangelho da Graça, no qual Jesus de Nazaré é apresentado como o Messias esperado pelo povo da aliança, tem, no advento natalício (Encarnação), Morte e Ressurreição do Crucificado, o “cumprimento das promessas” do Deus da aliança plenamente confirmado. Do ponto de vista da continuidade histórico-salvífica, diz Moltmann, o Evangelho deve ser entendido como cumprimento histórico da AT e das promessas nele contidas.³¹⁰ Esta tese fundamental dos Evangelhos é acolhida por Moltmann em sentido estritamente histórico-escatológico. Neste intercâmbio entre AT e Evangelho da Graça, a história do Novo Testamento reafirma o indicativo da promessa veterotestamentária como meta cabalmente alcançada no evento salvífico da crucificação e ressurreição de Jesus de Nazaré. Se considerarmos a tendência escatológica da revelação de Cristo, diz Moltmann, então *euangelion* e *epangelia* constituem uma só coisa.³¹¹ No Evangelho, as promessas se realizam como tais e confirmam a fidelidade histórica do Deus da aliança veterotestamentária. Em tom barthiano, Moltmann diz que o único Deus a quem todos os homens buscam na experiência da realidade apareceu em Jesus de Nazaré. Esta é a tese central dos Evangelhos. O Deus confessado no Novo Testamento é o Deus que cumpre cabalmente suas promessas e, portanto, é o Deus da promessa preconizado no AT. A palavra reveladora do Deus que se manifesta em Jesus de Nazaré tem ‘caráter de promessa e tonalidade escatológica’. Neste sentido, diz Moltmann, “Os Evangelhos não são lendas cúllicas, mas fornecem *lembranças históricas* sob os auspícios de esperança”.³¹²

O conceito grego de *epangelia* possui significados distintos no ambiente histórico-religioso do Novo Testamento. No uso helenístico ele significa votos e compromissos

³¹⁰ Idem, p.168.

³¹¹ Idem, p.158.

³¹² Idem, p.162. O grifo é meu.

que os homens fazem aos seus deuses; já entre os rabinos, a *epangelia* significa recompensa prometida aos justos piedosos, perseguidos e mortos pelos inimigos da fé javista. Em Jesus de Nazaré, porém, a *epangelia* se figura com um significado estrito e eminentemente escatológico. Este sentido escatológico não deve ser associado aos ensinamentos éticos de Jesus como Arauto do reino de Deus, mas aos acontecimentos ocorridos com ele que culminam na sua morte e ressurreição. Este advento escatológico, porém, exige a fé que os legitimem como “fato escatológico”. A falta de fé, neste sentido, é compreendida como “dúvida contra a veracidade de Deus, sua Onipotência e sua fidelidade”.³¹³ Ela impede que se creia no advento da crucificação-ressurreição de Jesus como ratificação da história da promessa, cuja meta teleológica é atingida escatologicamente na história nele. Por isso, a Ressurreição do Crucificado é considerada, tanto para Pannenberg quanto para Moltmann, como acontecimento escatológico que sublinha a chegada do ‘fim da história’. Pois nele, a história da promessa chega ao seu ápice escatológico, e a partir dele ela mostra a tendência cosmo-antropológica do processo histórico-salvífico. O Evangelho é cumprimento histórico da AT e das promessas nele contidas. No Crucificado-Ressuscitado, o futuro da história humana tem sua finalidade escatológica decretada pelo Deus promitente. Em Cristo, de acordo com Moltmann, a fé se torna “confiança concreta na ação futura de Deus”³¹⁴ na história humana universal. Do ponto de vista formal, diz Moltmann, “entre a promessa de Abraão, atestada em muitas camadas do Antigo Testamento, e o Evangelho, testemunhado no Novo Testamento a respeito de Cristo, verifica-se uma “história da palavra”, uma história da tradição, ou a história do agir da esperança transmitida na tradição”.³¹⁵ Desta forma, a promessa acaba assumindo a função de potência-de-ser na engrenagem da história humana universal. Uma vez que a história é movida pelo *eschaton* prometido e garantido na Ressurreição do Crucificado, então dela e nela se espera tanto o futuro do presente quanto o futuro do passado, de acordo com Moltmann. Por este motivo, ela é concebida como ‘recordação’ da esperança, onde a promessa é compreendida de maneira escatologicamente ativa: “Recorda-se a promessa

³¹³ Idem, p.165.

³¹⁴ Idem, p.170.

³¹⁵ Idem, p.174.

de Abraão para anunciar a judeus e gentios o Evangelho de Jesus Cristo e para chamá-los ao novo povo de Deus. Por isso, esta *recordação do passado da promessa* pertence necessariamente à pregação do Evangelho”.³¹⁶

No entanto, o advento da Ressurreição de Jesus não deve ser compreendido como desdinamização do processo histórico-salvífico. Ao contrário, a desconexão da relação ‘presente histórico’ e ‘promessa’, segundo se preconizou negativamente na perspectiva hermenêutica do movimento apocalíptico, é, na verdade, redinamizado na e pela refuturização das promessas repotencializadas a partir dele (advento da Ressurreição de Cristo), em cuja factualidade encontra seu viés de validação e atualização da história da promessa. A Parusia, entendida como meta escatológica do ideal cosmo-antropológico da teologia da ressurreição, produz “movimento” na história e sentido histórico-redentivo a toda realidade cosmo-antropológica. Para Moltmann, a Ressurreição do Cristo crucificado não fecha o horizonte da promessa no ápice da história, mas lhe dá um sentido escatológico futuro que mexe nas estruturas ontológicas presênticas da história humana universal, na qual a história da criação encontra seu ideal de inalienação ontológica (estado de plena reconciliação) realizado escatologicamente. Isto não significa hegelianizar o processo histórico-salvífico no acontecimento da Ressurreição do Crucificado. Ao contrário: este último não produz uma teodicéia do processo histórico universal. A negação do negativo, interpretada na e pela perspectiva hermenêutica da teologia da ressurreição, segundo Moltmann, vislumbra o apetite pela mudança histórica como meta teleológica imposta pela lógica histórico-redentiva do advento-promessa da Ressurreição.

Havia no cristianismo neotestamentário dois movimentos contraditórios provenientes de matizes hermenêuticos diferentes: um era o helênico e o outro era o influenciado pelo judaísmo apocalíptico. A identidade não-escatológica do primeiro indica a natureza ateleológica de sua concepção histórica da salvação. Por isso a ele designado o conceito de “escatologia presencial”. A desfuturização da história salvífica ilegítima qualquer mudança significativa do processo histórico compreendido a partir do acontecimento da Ressurreição do Crucificado. O cristianismo gentílico, que havia

³¹⁶ Idem, p.175. O grifo é meu.

sido influenciado pelas ‘religiões de mistério’, desenvolve, segundo Moltmann, “uma piedade epifânica”.³¹⁷ O homem místico vive somente para o presente, e a epifania já é para ele o cumprimento da promessa. Para ele, de acordo com Moltmann, “o evento de Cristo pode ser entendido de forma inteiramente não-escatológica, como epifania da eterna presença sob a forma do *Kyrios* cültico que morre e ressuscita”.³¹⁸ Com o batismo, a meta da salvação já se concretiza, pois no *Kyrios* cültico a eternidade é uma presença sacramental. O corolário desta compreensão helênico-cristã é que este homem místico se torna na terra um representante deste novo ser celestial, de acordo com Moltmann, e nada mais além disto: “Na presença sacramental e pneumática de Cristo, os participantes já possuem a ressurreição dos mortos, a qual lhes é uma eterna presença”.³¹⁹ A implicação moral decorrente desta compreensão mística da ressurreição já realizada invisibiliza a presença “sujeito pístico” na história e destino do mundo, e sua cosmovisão de ressurreição, portanto, faz a história perder sua direção escatológica. Logo, diz Moltmann, “Ela (a história) não é o campo do sofrimento e da esperança em meio à expectativa suspirante pela futura vinda de Cristo ao mundo, mas o campo da manifestação eclesial e sacramental do senhorio celeste de Cristo. Em lugar do “não-ainda” escatológico entra um “já cültico”, que se torna a nota característica da história *post Christum*”.³²⁰

É precisamente contra esta tendência helenizante aduzida numa moldura de escatologia presencial que Paulo trava uma discussão ferrenha. A nova compreensão do significado da Cruz e Ressurreição de Cristo figurada contundentemente no pensamento de Paulo, afirmada numa configuração interpretativa de escatologia futura e real, deve ser considerada como crítica visceral contra a escatologia presênica que tramitava livremente entre os místicos. A concepção futura da Ressurreição é, neste sentido, a argamassa que liga o presente ao futuro por meio da esperança que se projeta escatologicamente na história. Para os cristãos influenciados pelo judaísmo apocalíptico preconizado na teologia da ressurreição de Paulo, “a Ressurreição está

³¹⁷ Idem, p.176.

³¹⁸ Idem, p.177.

³¹⁹ Idem, p.177.

³²⁰ Idem, p.181. O grifo é meu.

presente neles em *esperança* e como *promessa*".³²¹ Isso significa dizer que através da esperança proléptica o "já agora" da Ressurreição de Cristo acontecido na história antecipa o "ainda não" da promessa de ressurreição antropológica para o existir imediato do sujeito pístico inserido na mesma história, compreendida como escatologia do futuro. O crente, de acordo com Moltmann, "(...) não encontra já agora no culto e no Espírito, a participação plena no senhorio de Cristo, mas pela esperança é introduzido nas tensões e oposições da obediência e do sofrimento no mundo".³²² Moltmann está consciente de estar fundamentado na exegese que Paulo faz da tradição apocalíptica à luz da nova realidade escatológica configurada na Ressurreição do Cristo crucificado. Esta não é um simples dado histórico que deve ser notabilizado e interpretado teologicamente, mas o fulcro a partir do qual a esperança busca através da "recordação" (*anamnesis*) repotencializar a futuridade do horizonte histórico escatologicamente aberto pela compreensão de fé: "A realidade da nova vida fica de pé ou cai, com a *promissio* de que Deus permanecerá fiel e não abandonará sua obra... O imperativo paulino de uma nova obediência não é, portanto, somente um apelo para demonstrar o indicativo do novo ser em Cristo, mas tem o seu pressuposto escatológico na vida prometida e esperada do Senhor que vem para o juízo e reino. Por isso, esse imperativo não deveria ser explicado somente pela afirmação: torna-te o que és!, mas deve ainda ser sublinhado com a intimação: torna-te o que serás!".³²³ Uma vez que o objetivo maior da ressurreição vicejada na e pela esperança é menoscar a morte como o último inimigo do crente, a escatologia da promessa, como foi esposada pelo apóstolo Paulo em 1Cor 15, serve de meta teleológica da história salvífica que dá sentido e certeza à esperança da fé. A Ressurreição de Cristo, como fundamento da promessa escatológica, "traça as linhas em direção ao futuro e apresenta o que se deve ser esperado, porque pela Ressurreição de Cristo isto se tornou perspectiva para o homem e certeza confiante".³²⁴ A escatologia da promessa, desta forma, "supera a

³²¹ Idem, p.184. O grifo é meu.

³²² Idem, p.184.

³²³ Idem, p.184-85.

³²⁴ Idem, p.185.

interpretação existencial da religião da eterna presença”³²⁵, diz Moltmann, cujo efeito em termos de horizontalização histórica parece não produzir a certeza proveniente do *logos* da fé esperante. A Ressurreição de Cristo, quando aportada pela recordação da fé situada dentro de um *kairós* escatológico, torna-se, portanto, objeto da esperança escatológica que produz gramática teleológica à história da salvação humana. “Na recordação de sua Ressurreição”, diz Moltmann, “se fundamenta a esperança inclusiva da futura e universal vinda de Cristo”.³²⁶ O que parece claro no argumento de Moltmann acerca da realidade da Ressurreição é que a partir dela a história pode ser ressignificada em termos de processualidade e de sentido teleológico.

A não-compreensão do sentido da história, e a futuridade do ser humano inserido nela, causa, certamente, estranheza à razão destranscendentalizada. A convicção de um futuro certo para história conservada na memória da esperança, que se funda na certeza inescapável do evento real da Ressurreição, deve ser compreendida como instrumento hermenêutico de reorientação do *futurum humanum* na própria história. O ateísmo metódico das ciências e do niilismo moderno preconizam a universalização da Sexta-feira Santa histórica do abandono de Jesus por Deus como forma deliberada do abandono de Deus à história humana. Está é a idéia moderna que se evoca e se conjura na forma aforística nietzscheana do “Deus está morto”. A morte de Deus, translucidamente afirmada como negação da dimensão teleológica da história justificada pela presença de uma metafísica, significou, para a filosofia pós-cristã do *Aufklärung*, a desconstrução de um Sujeito que agora não é mais determinante para a (re)construção do *novum* no futuro da história. Moltmann parece estar consciente da influência do ateísmo nietzscheano que está presente por trás do ideário messiânico-utópico da filosofia da esperança de Ernst Bloch. A indeterminação do futuro é calçada pela vacuidade ontológica (o “nada” sartreano) em que se assentam os pressupostos hermenêuticos da filosofia da existência moderna. Sem um passado concretamente definido, o futuro segue sua rota histórica sem nenhum objetivo final a ser alcançada. Esta é uma afirmação basilar da hermenêutica política da esperança. Moltmann entende

³²⁵ Idem, p.186.

³²⁶ Idem, p.190.

que o compromisso de Deus com a História universal é demonstrado apoditicamente na realidade objetiva e histórica da Ressurreição do Cristo crucificado. Ela é o penhor que garante o compromisso irreversível de Deus com a História (Gustavo Gutiérrez). Por isso ela é também a força motriz e o ápice do ideal cosmo-antropológico em que a engenharia da história escatológica pretende atingir sua plenitude. A morte do Crucificado aponta para a realidade da Ressurreição. Para Moltmann, ela significa “a ressurreição da totalidade do ser que nasce do nada”,³²⁷ e dela, também “nasce a liberdade e a serenidade a partir da dor infinita”.³²⁸ A relação entre um horizonte desfuturizado e a afirmação ontológica de uma realidade desmagicizada é deduzida de uma interpretação histórica destituída de memória. A memória é a fotografia psicocognitiva de um acontecimento passado com o poder de vulnerabilizar o grau de indeterminação do futuro que paira sobre o presente aceito como “cruz da realidade”. A Ressurreição, portanto, é o objeto da memória da esperança em cuja facticidade histórica o futuro do presente busca orientação para realizar sua vocação histórica de adequação. Adequar o futuro do presente a partir do fato histórico do passado transformado em memória e promessa da esperança significa abdicar da acusação de abandono por parte do Deus apresentado como Senhor do futuro da história na Ressurreição de Cristo. O Zaratustra do Nietzsche, ao contrário, é o ‘senhor da desesperança’: “Deus nos dá a conhecer que devemos viver como alguém que consegue viver sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona... Diante de Deus e com Deus vivemos sem Deus”.³²⁹ Num espectro histórico concebido a partir da afirmação de uma vacuidade necessária e absoluta (a morte de Deus e a desfuturização da esperança), que pretende se afirmar como critério de determinação segura do presente vivido a partir da “potência da vontade”, decreta-se, pois, a falência do empreendimento teleológico do futuro da História projetado pela memória da esperança. A promessa, no entanto, é a potência da esperança projetada no processo histórico-salvífico. Neste caso, de acordo com Moltmann, “o negativo do mundo é

³²⁷ Idem, p.193-94.

³²⁸ Idem, p.194.

³²⁹ NIETZSCHE *apud* MOLTSMANN, Ibidem, p.197.

superado pelo ainda-não da esperança”.³³⁰ O compromisso de Deus com a História é afirmado na realidade histórica da Ressurreição. É para esta que o movimento da História segue obedientemente os indicativos apontados pela esperança que se fundamenta na história das promissões de Deus. A Ressurreição de Cristo é a realidade que inflama a lembrança da esperança tornada certeza, a fim de garantir ao presente o futuro prometido nela e assegurado pelo Deus promitente. Por esta razão, argumenta Moltmann, é que a questão histórica da Ressurreição de Jesus está como condicionante de uma determinada compreensão histórica do mundo, e o processo histórico-teleológico que a partir dela é acionado de maneira irreversível.³³¹ A pergunta que fazemos nesta hora é: *Qual é a atitude que o crente deve tomar diante desta afirmação da realidade evocada pela memória da esperança num mundo supostamente desmágicizado e concomitantemente impregnado da e pela contradição do sofrimento humano? Que tipo de movimento a fé esperante produz no mundo para tornar históricos os imperativos das promissões de Deus feito ao ser humano?* Este é o empreendimento analítico que iremos realizar no próximo e último tópico do estudo sobre a hermenêutica política da esperança em Jürgen Moltmann.

1.3.4 A certeza da esperança, a hermenêutica da história e o futuro humano no mundo: a missão da fé não significa eclesialização do mundo

Francis Fukuyama caracterizou, no final da década de 90 do século XX, a transição do presente momento histórico da sociedade contemporânea com o conceito de “a grande ruptura”.³³² A indefinição de uma realidade histórico-social, que se revela no presente com a característica ininterrogável da “indecifrabilidade”, que marca um conjunto confuso de possibilidades verificadas, abre um enorme abismo compreensivo no qual qualquer previsão futurística se torna aprioristicamente dispensável. Para os mais pessimistas, esta compreensão de realidade histórico-social sugere a interminável luta do ser humano para resistir o inevitável, mesmo consciente de que ele (o inevitável) tem sua hora marcada e seu destino determinado, o que torna a existência humana

³³⁰ Idem, p.198.

³³¹ Ver o desenvolvimento desta temática nas páginas de 198-211 de sua *Teologia da Esperança* em que Moltmann trata da “questão histórica da Ressurreição de Cristo e a questionabilidade do trato que a ciência histórica dispensa à História”.

³³² Cf. FUKUYAMA, Francis. *A grande ruptura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

insustentável em virtude da não garantia de superação de uma já esperada realidade indesejável. Já para os mais otimista, o grau de indeterminação que surge em períodos de “grandes transições” histórico-sociais pode, a despeito dos riscos reais que estão presentes neles, produzir um efeito preventivo capaz de “mudar o curso” dado por certo no processo histórico pela pena de especialistas em futurologia. A reflexividade,³³³ para estes, pode ser um instrumento de sobrevivência para a superação dos desafios colocados na e pela “sociedade de risco” (Ulrich Beck) ao processo histórico compreendido como fluxo indeterminado sem um “sujeito” aparente, e, portanto, sem direcionalidade futura. A ambivalência se torna emblema fenomenológico que melhor caracteriza a esquizofrenia de uma sociedade pluriética que vive sob a tirania do imediatismo.³³⁴ O chamado ‘tempo de silêncio’, no contexto da Pós-Primeira Grande Guerra, significou transição indefinível que produziu a perplexidade irrespondível ante a calamidade eclodida pelo evento da tragédia dos cadáveres. A ameaça de um fim presente numa sociedade de risco produz sempre a patologia do medo que acaba sendo refletida na ‘psicoantropologia da imobilidade’, gerando, assim, a desorientação radical do futuro histórico-social.

Os postulados da filosofia das luzes há muito já não são considerados mais capazes de produzir a humanização do homem, que na teoria política hobbesiana foi chamado de *homo homini lupus*. Esta parece ser a conclusão pessimista que a análise da *Dialética do Esclarecimento* trouxe à baila nas palavras de Theodor Adorno e Max Horkheimer.³³⁵ O princípio de humanização das relações dos seres humanos teve ainda sua derradeira tentativa de reforço teórico-reflexivo aduzida na proposta sociológica habermasiana da “ação comunicativa”,³³⁶ em que o ‘projeto do consenso’ se preconizou como uma possível variável de superação das diferenças, a fim de se garantir a sustentabilidade histórico-social de um futuro ameaçado pelo seu reverso. No entanto,

³³³ Este conceito já foi anteriormente explicado e é explorado como conceito central no pensamento social de Giddens em suas obras principais. Ver GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002; *As consequências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991.

³³⁴ Este tema é exhaustivamente tratado por Zygmunt Bauman. Ver BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1995.

³³⁵ Cf. ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *A dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

³³⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994, p.479ss.

mesmo depois do fim da guerra fria, o medo de um holocausto em escala global ainda povoa o imaginário social, que agora já vive sob outras ameaças provenientes da expansão industrial das pretensões econômicas da “sociedade de satisfação imediata” (Zygmunt Bauman): a alteração climática provocada pelo “efeito estufa” que ameaça a permanência da vida humana na terra e o advento incógnito da proliferação de vírus e bactérias mortais capazes de produzir epidemias e pandemias incontroláveis em toda extensão planetária.

A globalização econômica ainda não conseguiu oferecer uma solução ao impasse da desorizalização da esperança dos pobres e excluídos por conta do crescimento da circunferência da miséria em que são incluídas cada vez mais pessoas dentro. O déficit alimentar já é previsto para os próximos decênios. A produção de alimentos será menor que a demanda pelo consumo dele na população mundial. Isto significa que a estatística da desigualdade aponta para um aumento brutal da miséria no mundo para os próximos 50 anos deste novo milênio. O problema da justiça social é tema de retórica democrática somente em tempos onde a disputa pelo poder torna cegos os olhos da ponderabilidade e o juízo do direito. A corrupção em quase todos os níveis da vida pública aparece como epidemia social que inviabiliza a progressão do crescimento econômico e do desenvolvimento social de países considerados de tradição política socialista. A precarização dos serviços de saúde pública torna a doença um problema incurável que dizima, por ano, milhões de inocentes que são chamados, ironicamente, de cidadãos no e pelo regime democrático. O desenvolvimento biotecnológico já se tornou privilégio de uma pequena minoria econômica, e o acesso a ele uma possibilidade socialmente inviabilizada para os economicamente excluídos, tornados seres invisíveis e imprestáveis à lógica de uma economia de mercado livre.³³⁷ O crescimento de patologias psicológicas, tais como a depressão e o pânico, torna o grau de vulnerabilidade humana cada vez maior, e a direção da “saída” cada vez mais indiscernível, produzindo, desta forma, um contingente social cada vez maior de adeptos de sistemas de crenças disfuncionais. O futuro para estes se apresenta como

³³⁷ Esta análise é feita com muita acuidade reflexiva pelo sociólogo Zygmunt Bauman. Ver BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

‘possibilidade do descontrole das crenças funcionais’, e as dimensões sociais desta realidade para os próximos anos podem chegar a níveis assustadores. Este é apenas um quadro panorâmico muito limitado do cenário histórico-social no mundo atual que se figura como fato histórico de inquestionável valor demonstrativo às elucubrações que se podem fazer do conceito de “a grande ruptura”. Por esta razão, a pergunta que fazemos na altura desta análise é a seguinte: *Diante de uma conjuntura histórica mundial assim configurada, que futuro histórico o ser humano pode esperar neste e para este mundo?* Uma pergunta desta natureza, que coloca em xeque a realidade do futuro do presente, torna-se problema de pesquisa para Moltmann, considerando, é claro, a *diferença* entre o contexto referido aqui e o que ele toma como ponto de partida para a tematização da esperança em sua obra.

A hermenêutica da história empreendida pela teologia política da esperança de Jürgen Moltmann é considerada uma mescla de otimismo-realismo interpretativo do processo histórico vista na perspectiva compreensiva da fé esperante. O grau de indeterminação e imprevisibilidade no que tange à realidade do futuro é, na compreensão moltmanniana, superado pela certeza da esperança fundamentada no passado histórico da promessa de Deus. Olhar para o futuro do presente significa, antes de tudo, olhar para o futuro a partir do passado. Nele, o futuro é aguardado como certeza da *intellectus spei*. A realidade da Ressurreição é o norte factual que ilumina toda a História em sua futuridade. O futuro, pois, já é uma realidade determinada nela, e a partir dela ele se torna “porto seguro” da *docta spes*. A História sem passado desfuturiza as possibilidades imanentes no presente da existência humana no mundo. O presente, enquanto categoria fenomenológica, é pensado como uma realidade psíquica na qual se afirma o entrecruzamento do passado e futuro em termos de uma compreensão de tempo concebida como “ponto inextenso”,³³⁸ no qual a existência histórica é pensada como desfuturização das possibilidades de superação das contradições presentes no mundo. A filosofia da existência de Nietzsche questiona a crença na eternidade, propondo em seu lugar uma decisão de ruptura com qualquer modalidade de tradição

³³⁸ Este é um conceito usado por Ratzinger em sua reflexão sobre o tempo. Cf. RATZINGER, Josef. *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1965.

que sirva de pressuposto para fixar no futuro a atenção que deve estar a serviço *somente* do presente. A existência é o “aqui vivido”, e nada além disto. A teologia da morte de Deus serve-se deste legado nietzscheano para fomentar uma interpretação da História que não tenha na variável escatológica o pressuposto determinante de uma *Weltanschauung*. O Deus que sofre no mundo o sofrimento do ser humano é, portanto, o Deus que *não abandona este mundo* e os sujeitos tornados nele “vítimas da História” (Jon Sobrino).³³⁹ O interesse de Deus não está mirado para o futuro que virá na História, mas para a História desfuturizada na dor do humano transformado em ser-para-o-tempo-deste-mundo. A teologia da libertação, que em grande parte se inspirou nos postulados secularizantes da teologia da morte de Deus, pensa a superação da “contradição histórica” do presente – figurada na injustiça estruturada como forma capitalista dos países de centro impor sua política econômica, explorando e se enriquecendo às custas do sacrifício e subdesenvolvimento dos países periféricos – através da denúncia profética e militante presença da igreja em sua dimensão política no mundo.³⁴⁰

Entretanto, não se pode ficar atento, de forma crítica, somente ao horizonte do protesto feito ao presente histórico e suas contradições estrutural-conjunturais. Por isso, o futuro esperado torna-se recurso hermenêutico de interpretação e superação compreensiva dos fatos no *kairós* histórico. Sem perspectiva de futuro, diz Moltmann, “a História se torna sem sentido”.³⁴¹ Com isso, ele não quer negar o que de negativo se configura na realidade histórica objetiva, como o jovem teólogo da libertação Rubem Alves sugeriu em sua crítica à hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann.³⁴² O sofrimento não é, em nenhum momento, ignorado na e pela análise moltmanniana da realidade histórica. Aliás, diz Moltmann, “Somente a esperança é “realista”, porque somente ela leva a sério as possibilidades que impregnam tudo o que

³³⁹ SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.70ss.

³⁴⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975, p.49ss.

³⁴¹ MOLTSMANN, op.cit., p.312.

³⁴² ALVES, Rubem. *A theology of human hope*. New York/Cleveland: Corpus Books, 1969, p.55-68. Sua crítica à teologia de Moltmann parece ser mais incisiva, sobretudo, na pág. 68, quando ele afirma que a linguagem da esperança moltmanniana considera profana a situação imediata, sem nenhum potencial de superabilidade.

é real”.³⁴³ O sofrimento humano no mundo, representado na linguagem hegeliana da “cruz do tempo”, é, antes de tudo, a matéria prima através da qual a reflexão da esperança torna-se, para a fé, prospecção hermenêutica que reorizionaliza o processo histórico e a existência humana inserida nele. Para alguns críticos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann, o olhar fixado no futuro escatológico do presente não possibilita uma compreensão preñhe de crítica arguta e atenta ao sofrimento nele configurado como *factum*, tornando, portanto, a atualidade da história uma realidade pouco significativa para a hermenêutica histórica da linguagem da esperança.³⁴⁴ O objetivo da teologia da esperança, porém, apesar de propor uma hermenêutica política de compreensão das possibilidades históricas e sua transformação potencial decorrente determinada no e a partir do acontecimento escatológico da Ressurreição, não é fazer uma interpretação do negativo afirmado em sua facticidade no *kairós* histórico, mas considera-lo como realidade a ser pensada na perspectiva da superabilidade já empreendida na história da salvação por causa da irrupção do reino de Deus revelado no *eschaton* da Ressurreição. A hermenêutica de Moltmann enxerga a história sob a perspectiva de um *futurum* prometido a esta realidade perpassada pela contradição do sofrimento e dor, considerada como lugar da permanência *não-definitiva* do ser humano. A finalidade terapêutica da linguagem da esperança moltmanniana é produzir resistência à fé inserida neste contexto de negatividade histórica. De acordo com Moltmann, “Ela (a esperança) chama de bem-aventurado os pobres, aceita bondosamente os fatigados e sobrecarregados, os rebaixados e atormentados, os famintos e moribundos, porque conhece que para esses existe a parusia do Reino. A espera torna a vida agradável, pois, esperando, o homem pode aceitar todo o seu presente e encontrar prazer não só na alegria, mas também no sofrimento, e bem-estar não só na felicidade, mas também na dor. Desta forma, a esperança atravessa felicidade e dor, porque é capaz de ver um futuro também para o que passa, o que morre e o que está morto, futuro que está nas

³⁴³ MOLTSMANN, op.cit., p.13.

³⁴⁴ Vários teólogos reúnem suas considerações críticas feitas à teologia da esperança de Moltmann, que se torna um documento importante e que trouxe contribuições à mesma, segundo a análise feita pelo próprio Moltmann. Ver MARSCH & MOLTSMANN. *Discusion sobre teologia de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972

promessas de Deus”.³⁴⁵ Em sua análise realista da contradição presente na História, Moltmann busca demonstrar o grau de lucidez da esperança onde o futuro é pensado pela hermenêutica da História a partir da realidade do Deus promitente: “Certamente se faz necessária uma análise compreensiva da realidade para se perceber a questionabilidade radical da realidade, hoje pressuposição universal para que surjam as questões especificamente cristãs e o discurso da teologia. Na questionabilidade radical da realidade aparece o problema da Transcendência, ou simplesmente a *questão* de Deus, onde as afirmações cristãs sobre Deus se devem inserir e comprovar”.³⁴⁶ Na atualidade histórica da realidade objetiva, não encontramos somente a presença da face abscondita do “feio” (sofrimento e dor), mas também a epifania da “beleza” (alegria e gozo) preconizada na negação do negativo da afirmação da esperança, na qual se revela, prolepticamente ao presente das contradições históricas, a dimensão parusíaca da redenção escatológica empreendida historicamente na e pela teologia da promessa.

A realidade imediata só pode ser considerada “contraditória” às afirmações da esperança se esta última estiver atenta àquela outra, e nela inserida como seu “antítipo” militante. Um fé esperante que nega a realidade concreta, nega, outrossim, sua própria natureza ontofânica. Pois “esperar” significa contrapor-se a alguma coisa considerada realidade antitética. Por isso, o grau de realismo da esperança na teologia moltmanniana é compreendido em termos de linguagem de contestação contra a afirmação da negação presente no contexto da evidência histórica imediata. Ela (a esperança) revela sua insatisfação com a imediaticidade da experiência histórica à medida que sua capacidade de transcender a desorizantalidade do futuro, tornada negatividade histórica, configura-se como afirmação da esperança da fé nas promissões do Deus: “As afirmações sobre a esperança da promessa antecipam o futuro. Nas promessas está anunciado um futuro oculto, o qual, através da esperança que desperta, age dentro (do) presente”.³⁴⁷ Esta é a natureza ontológica da esperança escatológica. A oposição entre os imperativos da afirmação da esperança e a negatividade histórica configurada na linguagem da evidência imediata enseja, à natureza da fé esperante, um horizonte de possibilidades

³⁴⁵ MOLTSMANN, op.cit., p.22. O grifo é meu.

³⁴⁶ Idem, p.323.

³⁴⁷ Idem, p.4. O grifo é meu.

alcançáveis que redundará na programática de uma ação política para transformação histórica da vida no mundo. Para Moltmann, ela (a esperança) é “chamada e capacitada *para a transformação criadora da realidade*, pois possui uma perspectiva que se refere a toda realidade. Tudo considerado, a esperança da fé se pode tornar uma fonte inesgotável para a imaginação criadora do amor. Ela provoca e produz perenemente ideais antecipatórios de amor em favor do homem e da terra, modelando ao mesmo tempo as novas possibilidades emergentes à luz do futuro prometido, e procurando, na medida do possível, criar o melhor mundo possível, porque o que está prometido é possibilidade total”.³⁴⁸ *De que maneira, pois, a esperança se torna, de acordo com Moltmann, instrumento de transcendência da fé para produzir transformação da realidade histórica no mundo, tornada oposição a ela própria?*

Se considerarmos a Ressurreição de Cristo como ideal típico de existência em plenitude na História, para o qual todo crente aguarda o cumprimento da promessa redentiva na qual se realizará a sua própria transformação na História (Rm 8,18-25), então, a partir dela, a fé tem um referencial concreto de orientação ética que justifica sua atividade política dentro da própria História a favor do mundo. Esta é a missão da esperança revelada na “hermenêutica do apostolado”.³⁴⁹ Para Moltmann, “Esperança e missão escatológica tornam, portanto,³⁵⁰ “histórica” a realidade dos homens. A revelação de Deus, no evento da promessa, revela, produz e provoca uma História aberta que é compreendida pela missão da esperança. Ela transforma a realidade em que os homens vivem e se organizam, num processo histórico, isto é, numa luta pela verdade e pela justiça da vida”.³⁵¹ O sofrimento, em sua configuração histórico-sociológica, parece ter uma causa moral na compreensão hermenêutica de Moltmann. Sugere-se, pois, que a cosmovisão moltmanniana cruza a fronteira do dissenso filosófico para um diálogo com o pensamento hegeliano. O impasse que inviabiliza a operacionalidade do consenso entre os seres humanos parece ter, na realidade, uma causa moral que lhe serve de substrato e fundamentação teodícicos, a saber: a ausência

³⁴⁸ Idem, p.25. O grifo é meu.

³⁴⁹ Idem, p.336ss.

³⁵⁰ Idem, p.338.

³⁵¹ Idem, p.337-38.

de amor. O dissenso que configura o cenário moral da intersubjetividade humana deve ser compreendido não somente como causa da infelicidade humana, mas também como reflexo da ausência de uma ética que suprime a justiça e a verdade como predicados paradigmáticos de uma nova ordem axiológica instaurada pelo advento escatológico da Ressurreição. O amor, portanto, como predicado vitalizador da missão da esperança, é a afirmação moral peremptória da escatologia da História que entrecruza a fronteira do ‘dissenso axiológico’ (no qual se sacramenta a teodicéia da desigualdade que estratifica privilégios sociais e produz as decorrentes exclusão e desumanização do *humanum*), diluindo, progressivamente, as pretensões egocêntricas de uma realidade marcada pela injustiça que provoca o sofrimento endêmico do ser humano no mundo e na História. Para Moltmann, a missão da esperança não revela ao homem o que ele é, mas o que ele poderá ser na realidade concreta: “Ora, se o Evangelho chama todos os homens para a esperança e a missão do futuro de Cristo, a partir desse evento bem determinado se pode começar a refletir sobre a estrutura universal do ser humano... O chamamento do Evangelho se dirige a todos os homens e lhes promete um futuro escatológico universal”.³⁵² Este convite revela o fato de que o homem é um ser “aberto ao mundo”, e nesta abertura a sua *forma futurae vitae* revela-se como possibilidade já presente no mundo e como processo na História. Esta realidade entra no mundo como “novas possibilidades” através de Israel e do Cristianismo, de acordo com Moltmann. Para ele, os testemunhos bíblicos que se figuram a partir da história da missão revelam que não se deve interpretar “os fenômenos da História passada a partir das possibilidades do existir humano, mas vice-versa, as novas possibilidades de existência humana serão interpretadas por ela a partir dos “fenômenos” de promessa e missão de Deus e a partir dos fenômenos da Ressurreição e do futuro de Cristo”.³⁵³ Essa é a afirmação crucial da hermenêutica da História empreendida pela compreensão moltmanniana da missão da fé esperante no mundo. Entretanto, há uma diferença significativa entre a perspectiva de transformação da História moltmanniana e as que se preconizaram tanto da filosofia da História de Hegel

³⁵² Idem, p.340-41.

³⁵³ Idem, p.342.

quanto da filosofia da esperança de Bloch. O sujeito humano na perspectiva histórico-filosófica de Hegel é subsumido na factibilidade da presença do Espírito absoluto na História, enquanto que na perspectiva filosófica blochiana, o sujeito humano assume total controle e se coloca como “potência-de-ser” do movimento histórico da transformação do mundo. Na antropologia blochiana, o ser humano é afirmado como “sujeito” singular da História, ao qual se deve atribuir a transformação do mundo aguardada e projetada na e pela esperança utópica. Uma vez que o objeto da missão da esperança é o ser humano dentro da História, e não fora dela, a ação da igreja cristã é considerada como co-responsável neste empreendimento histórico da presença do reino de Deus no mundo. Desta forma, o ser humano entende que “o mundo é transformável para o Deus de sua esperança, e assim também para a obediência à qual o leva esta esperança. O sujeito da transformação do mundo é, portanto, para ele o Espírito da esperança divina”.³⁵⁴ Mas a sua obediência ao imperativo da esperança o impele (o sujeito humano pístico) em direção ao mundo, a “serviço da reconciliação” aguardada para o *eschaton* da História.³⁵⁵ É para a *práxis* histórica da missão da esperança, na qual as transformações são vislumbradas em seu potencial político, que “o mundo aparece como questionável em sua forma histórica”.³⁵⁶ A historicização do mundo na missão da esperança, de acordo com Moltmann, faz do mundo o *locus* privilegiado da ação de fé da igreja. A compreensão moltmanniana da relação igreja e mundo não permite que a dessecularização (afastamento do mundo) se tornar emblema identitário da igreja cristã na sociedade moderna. A abertura da igreja para o mundo é o que caracteriza a própria natureza ontológica da sua missão. A pregação da fé, tornada missão e apostolado da esperança, não deve redundar na “eclesialização do mundo”.³⁵⁷ Por isso, o mundo não é eclesializado pela pregação da fé, mas assumido como sua responsabilidade em sua existência mundana. A fé de uma personalidade associal e, portanto, desenraizado do mundo, é mera abstração, de acordo com Moltmann: “O

³⁵⁴ Idem, p.344.

³⁵⁵ Idem, p.345.

³⁵⁶ Idem, p.342.

³⁵⁷ Retornaremos no capítulo final desta tese a esta temática da eclesialização, e a compararemos, assim, com a perspectiva hermenêutica do fenômeno religioso brasileiro com o qual estamos propondo um diálogo com Jürgen Moltmann.

reino futuro do Cristo ressuscitado não só deve ser esperado e aguardado. Esta esperança e expectativa devem modelar igualmente a vida histórica da sociedade. Por isso, a missão significa não somente na propagação da fé e esperança, mas também transformação histórica da vida”.³⁵⁸ Por esta razão, a vida cristã não é fugitiva do mundo, tampouco significa resignação espiritual diante dele, mas enfrentamento e serviço prestado ao mundo em justiça e em verdade: “Todo crente e esperante é *vocatus* e deve colocar a sua vida a serviço de Deus, na cooperação do Reino de Deus e na liberdade da fé”. A esperança em sua forma exteriorizada, e somente ela, concebe um horizonte histórico preñado de sempre “novas possibilidades” do futuro para quem o espera. De modo conclusivo, Moltmann faz a seguinte afirmação: “Tudo isto significa, porém, que a esperança da ressurreição deve trazer consigo uma nova compreensão do mundo. Este mundo não é o céu da auto-realização, como se dizia no Idealismo... O mundo ainda não está acabado, nem pronto, mas somente deve ser entendido como algo que está em processo histórico... Este é o tempo da Diáspora, da sementeria em esperança, da entrega e do sacrifício, pois este tempo está dentro do horizonte de um futuro novo... A glória da auto-realização e a miséria da auto-alienação tem ambos a sua fonte na falta de esperança, na desesperança em um mundo que ficou sem horizonte. A tarefa da Igreja cristã é entreabrir-lhe o horizonte do futuro do Cristo Crucificado”.³⁵⁹

1.3.5 Conclusão

Os “ossos secos” de Ezequiel 37,11 significam “esperança aniquilada do povo de Deus”.³⁶⁰ A afirmação central da hermenêutica da esperança moltmanniana, no entanto, é que o horizonte do presente histórico tem que ser “refuturizado” na *intellectus fidei et spei*. Segundo Moltmann, “é necessário esperar do futuro algo de novo”.³⁶¹ Este novo preconizado na teologia da ressurreição repotencializa o horizonte histórico da existência humana no mundo. A perspectiva da hermenêutica da esperança

³⁵⁸ MOLTSMANN, op.cit., p.395.

³⁵⁹ Ibidem, p.406.

³⁶⁰ Idem, p.243.

³⁶¹ Idem, p.268.

moltmanniana propõe instrumentos compreensivos capazes de perceber as potencialidades presentes na História entendida como processo e construção a partir das promissões do advento da Ressurreição e da futuridade de Cristo. O presente histórico, desta forma, não tem seu fluxo determinado para escoar na vacuidade de um futuro em caos e irredento. A História não é um processo fechado e redutível, mas aberto e tornado prospecção da fé a partir da Ressurreição de Cristo. Por isso ela é considerada por Jürgen Moltmann como *anamnesis* e *epangelia*. Na Ressurreição, a História deve ser prolepticamente interpretada como antecipação do fim e, ao mesmo tempo, irrupção do *novum* com o advento do Reino de Deus, em que a desordem percebida no presente histórico da existência do ser humano e da terra recebe a promessa da redenção integral no futuro de Cristo. No entanto, como a iminência da Parusia hoje se difere daquela que se configurava no *ethos* do protocristianismo, passando, portanto, na sociedade moderna, para o segundo plano,³⁶² Moltmann compreende uma mudança em termos de perspectiva interpretativa do horizonte compreensivo de uma teologia da História. A dimensão política preconizada na hermenêutica da esperança moltmanniana redefine o papel da Cristandade no mundo moderno, e ressignifica o conteúdo desta relação – fé e mundo –, cujo objetivo é recolocar o Reino de Deus na condição de Sujeito da transformação histórica da vida. Neste sentido, Moltmann discorda tanto de Carl Schmidt, para o qual o Estado é colocado na condição de protagonista singular do processo de mudança histórico-social, quanto da razão técnico-científica que busca prognosticar, com o maior grau de certeza possível, através do uso e manipulação de critérios de previsibilidade e controlabilidade, a realidade do futuro, tornando-se, pois, objeto de confiança irrestrita da e na sociedade moderna. Moltmann afirma, contudo, que a única certeza possível de ser antecipada e determinada acerca do futuro no presente histórico da vida no mundo está fundada no advento da Ressurreição de Cristo. A historicidade deste advento escatológico (Ressurreição de Cristo) une, na história das promissões de Deus, Antigo e Novo Testamento, possibilitando que a História, em sua dinâmica de continuidade, seja

³⁶² Moltmann atualiza esta discussão anteriormente tratada em sua *Theologie der Hoffnung* em sua obra mais recente intitulada *Experiências de reflexões teológicas: caminhos e forma da teologia cristã* (Erfahrungen theologischen Denkens – Wege und Formen christlicher Theologie), p.53ss.

interpretada escatologicamente pela hermenêutica da esperança. O advento da Ressurreição de Cristo, contudo, não esgota o sentido do *eschaton* das promissões de Deus, mas abre, como advento escatologicamente determinante, a História como *vir-a-ser* no futuro de Cristo esperado na dimensão parusíaca da escatologia da História. Em Cristo, diz Moltmann, as promissões se tornaram certezas escatológicas.³⁶³ Por isso, a esperança escatológica convoca e solicita engajamento da fé cristã no mundo e na História. O ser humano é compreendido não na perspectiva da filosofia greco-helenística (sua dimensão transcendental), mas como ser-no-mundo, comprometido com sua História. Este *estar-aí*, em sua radical relação umbilical com a História, entendida numa perspectiva universal, torna o *futurum* um problema para ser pensado em termos cosmo-antropológico. A esperança figura seu *logos* quando o grau de indeterminação intensifica a questionabilidade do *humanum* em sua inserção no mundo. O mundo, pois, é compreendido como realidade transformável para Jürgen Moltmann, o que acaba revelando também a diferença hermenêutica entre ele e a cosmo-antropologia paulina e protocristã que viviam sob a efervescência da iminência parusíaca. A secularização do mundo moderno, pensada sociologicamente como “desmagização do mundo” na linguagem weberiana, coincidentemente produz, na *intellectus spei*, o imperativo do engajamento convertido em linguagem de compromisso militante (não no sentido ideológico-partidário) da Igreja cristã com mundo e sua transformação histórica. Lapidariamente, Moltmann define a natureza desta vocação militante da esperança nos seguintes termos: “A vida corporal, e, portanto, também a vida social e pública são exigidas como sacrifício na obediência diária (Rm 12,1ss). Não se conformar com este mundo não só significa transformar-se em si mesmo, mas através da resistência e da atitude criadora transformar a imagem do mundo em meio ao qual se crê, se espera e se ama. A esperança do Evangelho tem uma relação polêmica e libertadora não só para com as religiões e ideologias dos homens, mas sobretudo para com a vida real e prática dos homens e as circunstâncias em que se leva esta vida”.³⁶⁴ Em termos éticos, esta linguagem da esperança moltmanniana se traduz na prática

³⁶³ MOLTSMANN, op.cit., p.167.

³⁶⁴ Ibidem, p.395.

cotidiana da justiça e da verdade na forma de uma espiritualidade cristã engajada e comprometida com o mundo e sua transformação potencial, determinada e aguardada a partir do advento da Ressurreição e a futuridade de Cristo.

Seria, portanto, útil fazermos, a esta altura, a pergunta sobre a relação entre a hermenêutica política da esperança de Moltmann e a cosmovisão teológica do fenômeno religioso brasileiro que funda, através do binômio saúde e doença, um novo paradigma hermenêutico de teologicidade e de espiritualidade. O conceito de salvação é compreendido em termos de uma psicoteologia. Logo, a *soteria* bíblica é atualizada teologicamente numa perspectiva hermenêutica psicofísica de cura e saúde em sua amplitude e integralidade. A relação fé e mundo ganha novos contornos, a teologia da História se converte em “eclesiologia da História”. O reino de Deus é, na verdade, reino da Igreja institucionalizada. A dimensão *agápica* do serviço da fé prestado ao mundo se converte em espiritualidade do *Eros*, onde a existência de Cristo é reivindicada para a dimensão do culto, celebrada liturgicamente, e tornada fomento de experiências extáticas nas quais se buscam a autotranscendência e o sentido do *estar-aí* da fé no mundo. Sua perspectiva hermenêutica de compreensão da História é “desescatologizada”, e a Morte vicária, no lugar da Ressurreição de Cristo, torna-se chave compreensiva de interpretação teológica que sacramenta e delega à Igreja (instituição) o *dominium* para eclesializar o mundo, colocando-o à disposição de suas prioridades e agendas que apontam para as metas de conquista do espaço laico. A lógica socioantropológica que se configura na eclesiologia deste sistema de crença autopoietico evangélico brasileiro preconiza o princípio hedônico de satisfação imediata como reforço hermenêutico para corroboração de concepção de teologia da salvação que é desenvolvida *ad intra* do seu escopo doutrinário.

Por esta razão, faremos, no segundo capítulo desta tese, uma abordagem fenomenológica (com ênfase psicossociológica) e hermenêutico-bíblica do fenômeno intitulado “Neoprotetantismo brasileiro”. Preconizaremos também as teologias dos principais representantes deste fenômeno religioso evangélico brasileiro a fim de reforçar nossa interpretação deste fenômeno. As razões que fundamentam a opção do autor desta tese pelo conceito adotado neste trabalho acadêmico para caracterizar e

definir este fenômeno religioso tipicamente brasileiro será justificado a partir de uma breve análise sócio-histórica aduzida no prólogo do segundo capítulo, tendo na análise sociológica weberiana do Protestantismo histórico um ponto de apoio sobre o qual se pretende justificar a inconsistência do conceito de neopentecostalismo brasileiro, apropriado pelo sociólogo Ricardo Mariano em sua tese doutoral sob a orientação de Antônio Flávio Pierucci, na USP.³⁶⁵

A intenção precípua desta proposta de um diálogo entre Moltmann e o neoprottestantismo brasileiro não é outra senão a de promover uma compreensão melhor dos postulados hermenêuticos deste fenômeno brasileiro visto à luz da hermenêutica política da esperança moltmanniana. Postulados estes considerados hermenêuticamente significativos e revitalizadores de uma antropologia cristã moderna que repousa suas convicções de fé numa teologia da História que busca dar o norte ao engajamento político e à psicoespiritualidade deste fenômeno na sociedade-mundo, o qual agrega, cada vez mais, um alto índice de adesão social e aceitabilidade midiática no Brasil, tornando-se, cada vez mais, um fenômeno atrativo, inclusive para ex-membros confessantes do sistema teológico calvinista, o que acaba provocando, em última análise, a compreensão fenomenológica de uma virtual “descalvinização” progressiva das igrejas históricas brasileiras de tradição reformada. A saúde e a prosperidade material, como ideal fundante da soteriologia deste novo fenômeno, ressignificam a semântica da relação fé e História, Igreja e mundo na perspectiva de uma análise psicossociológica. *Em que dimensões os elementos reflexivos fundamentais da hermenêutica moltmanniana da esperança estão presentes neste fenômeno, e em quais eles representam uma flagrante advertência contra do conceito de “mundanidade da fé” que se desenvolveu na psicoespiritualidade dele? Afinal, o que significa esperança do ponto de vista da hermenêutica teológica deste novo fenômeno? Existe um conceito de escatologia da história nele? O que se entende por história da salvação dentro dele?* Estas perguntas serão respondidas no próximo capítulo, e estendidas para uma reincursão reflexivo-crítica e responsiva no capítulo subsequente de finalização desta

³⁶⁵ Esta tese foi adaptada e publicada na forma de livro pela editora Loyola. Ver MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 2004.

tese doutoral, na qual o diálogo entre eles, Moltmann e o neoprottestantismo brasileiro, acontecerá de forma crítica e interermenêutica.

CAPÍTULO 2

2. A espiritualidade neoprotestante brasileiro vista sob a perspectiva fenomenológica e hermenêutico-teológica

A igreja evangélica brasileira hoje goza de um relativo espaço midiático que a torna alvejada para todo aquele que se interessa pelo estudo do fenômeno religioso. Existem vários elementos psicossociológicos atrativos revelados na *engenharia da fé* empreendida pelo discurso religioso-evangélico da atualidade brasileira, e que faz dela (reporto-me agora, especificamente, à fé do neoprotetantismo) um fenômeno interessante/sedutor para um grande contingente de brasileiros(as) espalhados(as) por todo país. Tenho consciência que a definição schleiermacheana de religião (como um “sentimento de absoluta dependência” de Deus) foi inapropriadamente incorporada no discurso evangélico brasileiro, cuja linguagem revela um alto teor de sedutividade e eroticidade.

Quero, no entanto, explicar melhor o que desejo dizer por sedutividade/eroticidade que configurado está na linguagem teológica e no *ethos* deste novo modelo de espiritualidade neoprotestante.

O conceito de *eroticidade* foi, infelizmente, fortemente invertido/pervertido pela psicanálise da sexualidade humana e pela cultura de eroticização preconizada na cultura de massa. Neste sentido, *o erótico* se tornou um conceito que sugestiona a presença de uma cultura do prazer irreflexivo que reduz toda forma de beatitude (felicidade) a uma expressão mecânica de libidinosidade neurótico-compulsiva. A isto se dá o nome de *pornografia*. Esta última (a pornografia) é a deformação daquele outro (*o erótico*), de acordo com o teólogo moralista Eduardo López Azpitarte.³⁶⁶

³⁶⁶ AZPITARTE, Eduardo L. *Ética da Sexualidade e do Matrimônio*. São Paulo: Paulus, 1997, p.139-140.

Mas não é isso que eu pretendo dizer quando me refiro ao “erótico” (*Eros*). Para mim, a *nova espiritualidade* que se desenvolve no contexto histórico-cultural latino-americano (brasileiro, especificamente), fenômeno semanticamente adequável quando aplicado ao conceito de “autonomia heterônoma” usado por Maria Clara L. Bingemer³⁶⁷ no seu artigo intitulado *A Sedução do Sagrado*, pode ser compreendida como “psicologia do prazer na experiência de entrega místico-religiosa” da relação *Eu-Tu*. A isto, do ponto de vista psicofenomenológico, dou o nome de *eros pneumático*.³⁶⁸ Trata-se de uma espiritualidade de transcendência como foi originalmente depreendida do sistema filosófico de Platão³⁶⁹, que se configura no *desejo de possuir* o bem, o belo, o verdadeiro, a imortalidade.³⁷⁰ No fenômeno de busca/entrega a esse Totalmente-Outro da experiência pneumática (no contexto da espiritualidade neoprotestante), parece que o *prazer* pode ser considerado como variável psico-antropológica de significativa relevância hermenêutico-existencial, haja vista que nele (no prazer) se deduz a fenomenologia da saúde psicofísica. Trata-se, na minha percepção, de um modelo de “espiritualidade hedônica”, que se torna *critério de saúde* e possibilita visibilidade à fisionomia psicossociológica desta nova morfologia de espiritualidade que eu denomino de “*pneumatipia neoprotestante*”.³⁷¹

Espero que os conceitos usados neste trabalho sejam de utilidade para elucidar melhor a todos nós a proposta de compreensão hermenêutica do fenômeno que estamos dispostos a analisar nesta tese. Inspirado pela ‘pística’ (relativo à fé) atitude de sujeição epistêmica (de herança pascaliana: *credo ergo sum*) revelada num dos mais eminentes filósofos da atualidade euro-ocidental, J. Derrida³⁷², espero também poder

³⁶⁷ BINGEMER, Maria Clara L. *A Sedução do Sagrado* In: CALIMAN, Cleto (org.). *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 79-115.

³⁶⁸ Sugiro a leitura de MAÇANEIRO, Marcial. *Eros e Espiritualidade: desejo e mistério no cotidiano da fé*. São Paulo: Paulus, 1997.

³⁶⁹ Para maiores esclarecimentos, ver, no livro BANQUETE de PLATÃO, o diálogo entre Sócrates e Agatão. Outra obra de consulta importante é: PHILIPPE, Marie-Dominique. *O amor-eros na filosofia de Platão* In: *O Amor na visão filosófica, teológica e mística*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 33-53.

³⁷⁰ WINCKEL, Erna van de. *Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.124.

³⁷¹ Este conceito, na acepção semântica do uso que faço, significa “modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante”.

³⁷² J. DERRIDA fez uma oração antes de palestrar. Esta atitude foi presenciada num Fórum Internacional acontecido na França no ano de 2003, e compartilhada pela ex-professora (e, participante do evento) de teologia

contribuir — através da sutil ação pneumopedagógica do *Espírito de Deus* (do hebraico *Ruach*), Vento que move e que dá movimento (K. Barth)³⁷³ — de maneira epistemologicamente satisfatória para a compreensão hermenêutico-teológica e psico-sócio-fenomenológica daquilo que está sendo proposto como análise neste trabalho de tese.

Devemo-nos lembrar, acima de tudo, que o tema/prática de “cura” que aqui será evocado (e, que, portanto, sugere uma *teologia da saúde* incipiente) foi primeiramente enfatizado pelos pentecostais (e não pelos neoprotestantes) sob a justificativa do mesmo (tema/prática de cura) ser considerado prática central no ministério de Jesus Cristo.³⁷⁴ Neste sentido, é preciso fazer justiça aos pentecostais como legítimos precursores na prática de evocação à cura como *dom e indício* da presença do Espírito de Deus no ambiente litúrgico das igrejas representantes do pentecostalismo brasileiro.

2.1 Apontamentos sobre o uso do conceito *neoprotetantismo brasileiro* nesta tese

O fenômeno que será analisado hermenêutica e fenomenologicamente neste capítulo da tese é vastamente aceito e conhecido pela nomenclatura: neopentecostalismo brasileiro. Muitos sociólogos e antropólogos da religião entendem que ele é uma espécie de “ramificação” do pentecostalismo clássico. A mudança ou a renovação de sua arquitetura litúrgica, bem como a nova ênfase hermenêutica que ele recebe a partir das décadas de 80 e 90, são compreendidas como variáveis que marcam a irrupção de uma chamada “terceira onda” do pentecostalismo tradicional. Em nota de rodapé, o sociólogo Ricardo Mariano diz o seguinte: “São vários os pesquisadores que empregam o termo neopentecostalismo para se referir às novas igrejas pentecostais, entre eles:

feminista da EST/IEPG em São Leopoldo, Wanda DEIFELT, hoje residente nos Estados Unidos da América, onde exerce sua prática docente numa instituição luterana de ensino teológico.

³⁷³ BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p.30-35.

³⁷⁴ HOCH, Lothar Carlos. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral In: BOBSIN, Oneide & WELTSCH, Roberto. *Prática Cristã: novos rumos*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1999, p. 17-28; Esta prática é também confirmada de maneira conclusiva por J. Moltmann em duas de suas obras na língua portuguesa. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 181-183 & *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 149-158. Nesta última segue a seguinte afirmação: “Expulsão de demônios e curas dos enfermos caracterizam a vida de Jesus desde o início. Elas integram também a missão messiânica dos seus discípulos”.

Mendonça (1992; 1994), Oro (1992; 1996), Azevedo Júnior (1994), Jardimino (1993; 1994), Ruuth (1994), Mariano (1995), Domingues (1995), Barros (1995), Pierucci & Prandi (1996), Machado (1996), Campos (1996), Lehmann (1996), Birman (1997). Além disso, o neopentecostalismo foi tema de dossiê da revista *Novos Estudos Cebrap* (março de 1996, n.44) e já foi adotado por órgãos da grande imprensa. Destaque-se que a própria Igreja Universal se classifica como neopentecostal. Na *Folha Universal*, de 11.6.95, Luiz Cláudio de Almeida diz que o “neopentecostalismo é um ramo do pentecostalismo”, que suas igrejas são autônomas ou auto-sustentadas, fazem evangelização de massa nos meios de comunicação, atingem principalmente as classes menos favorecidas e pregam cura divina, prosperidade financeira, libertação de demônios e poder sobrenatural da fé”.³⁷⁵ Ricardo Mariano prossegue dizendo que o prefixo *neo* “mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo”.³⁷⁶

Curiosamente, o cientista social da religião, Oneide Bobsin, parece sugerir que, no conceito de “despentecostalização”, a idéia de distanciamento teológico do pentecostalismo do período de sua implantação marca sua transfiguração ontológica (mudança qualitativa), na qual se indica que o seu *proprium* é, em relação aos movimentos que o precederam, de acordo com o relato do próprio bispo Macedo, “a expulsão dos demônios”.³⁷⁷ Considerando este aporte sob o aspecto fenomenológico, é necessário dizer que o fenômeno do exorcismo sempre foi uma prática do pentecostalismo clássico, sobretudo nas Igrejas Quadrangular, Deus é Amor e Assembléia de Deus. Devemos considerar também que a avaliação do bispo Macedo é uma avaliação leiga e, a meu ver, deficitária do fenômeno que transcorre com mais frequência em sua denominação. No entanto, se fizermos concessão ao seu diagnóstico (do bispo Macedo), aí já perceberemos que a variável por ele aduzida diferencia radicalmente um seguimento do outro. Aliás, na verdade, provoca uma descontinuidade.

³⁷⁵ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1999, p.33, n. 18.

³⁷⁶ *Ibidem*, p.33.

³⁷⁷ BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo/Curitiba: Pastoral Popular, CEPI & IEPG, 2002, p.81-2.

O pentecostalismo se caracterizou historicamente pelos fenômenos da *glossolalia* e da *profecia*, muito embora o exorcismo também fosse uma prática que se verificava acontecendo dentro dele. Mas em se tratando de uma análise fenomenológica, que busca precisar conceitualmente seu objeto de estudo, não há nenhum indício substancial que demonstre uma continuidade fenomênica entre eles. Ao contrário, trata-se de percepções completamente distintas da fé em seguimentos que se mantêm em posições diametrais. No decorrer do texto, Bobsin utiliza, com certa frequência, o verbo “distanciar” para notabilizar a *diferença qualitativa* entre o neopentecostalismo e o pentecostalismo clássico, que, a meu, sugere muito mais a “ruptura entre eles”.

Esta ambivalência conceitual tem nos demais estudiosos do fenômeno sua presença notificada. Antônio Flávio Pierucci, ao ser arrolado por Mariano como um dos estudiosos que também caracteriza este novo fenômeno evangélico brasileiro de “neopentecostalismo”, recentemente, numa entrevista dada a *Globo News* que falava a respeito da vinda do Papa Bento XVI ao Brasil, retrocedeu e acabou adotando o conceito de pentecostalismo para caracterizar o referido grupo que anteriormente ele mesmo havia endossado com o uso do conceito neopentecostalismo. *Por que esta ambivalência conceitual ainda continua presente entre os estudiosos deste fenômeno religioso brasileiro?*

Leonildo Silveira Campos, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, faz a diferença entre os conceitos de pentecostalismo e de neopentecostalismo. No entanto, ele não se preocupa em definir melhor a distinção semântica dos conceitos utilizados em seu trabalho.³⁷⁸ Já José Bittencourt Filho diz que adota o conceito de “pentecostalismo autônomo”, que pretende caracterizar esse recente movimento evangélico brasileiro, “para enfatizar os traços mais significativos das denominações pentecostais de constituição recente, ao modo de um tipo ideal”.³⁷⁹ A facilidade de reprodução e cisão das Igrejas que compreendem este complexo religioso evangélico no Brasil

³⁷⁸ Sugiuro a leitura de CAMPOS, Leonildo Siveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, São Paulo e São Bernardo do Campo: UEMESP, Simpósio Editora e Vozes, 1997.

³⁷⁹ BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis e Rio de Janeiro: Vozes e Koinonia, 2003, p.194.

contemporâneo é tamanha que, para ele, o conceito de “pentecostalismo autônomo” é o que melhor caracteriza este fenômeno religioso.³⁸⁰

Ricardo Mariano, considerando a análise descritivo-fenomenológica do neopentecostalismo brasileiro, entende que o mesmo se caracteriza pelas seguintes variáveis: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereótipos usos e costumes de santidade. E uma quarta, como é indicada pelo antropólogo Ari Pedro Oro, segundo ele, é que as Igrejas neopentecostais se estruturam empresarialmente.³⁸¹ Ao fazer uma análise da chamada *Teologia da Prosperidade*, Mariano relaciona este sistema de crença a uma doutrina que afirma ser “o crente destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo”.³⁸² A análise de Mariano é sóbria, porém superficial no que tange à compreensão hermenêutica do sistema de crença do fenômeno que ele chama de neopentecostalismo. Na Teologia da Prosperidade, na verdade, a afirmação da destinação inevitável do crente à prosperidade financeira não representa com integridade à realidade quando verificado empiricamente.

Existe um dado na análise de Mariano que é omitida: a ética do trabalho. A prosperidade não vem de forma mágica, como ele aduz em sua análise. Se verificado empiricamente a orientação dos líderes deste seguimento religioso evangélico brasileiro, existe uma clara recomendação para que a oferta de sacrifício e a obediência na prática do dízimo sejam sucedidas do “trabalho”. Sem trabalho, a prosperidade não chega de pára-queda. E a partir desta análise equivocada de Mariano, e assaz superficial, vou então passar para as minhas considerações acerca do uso preferencial e consciencioso que faço do conceito de neoprotestantismo brasileiro.

Existem três elementos que estão presentes neste fenômeno que o coloca em proximidade com o Protestantismo histórico calvinista: 1) a secularização da escatologia; 2) o trabalho orientado por uma metafísica do sucesso que objetiva alcançar seu resultado concreto: ascensão econômica; 3) e a expansividade material como indício de identificação filial com o Deus abençoador. Por outro lado, existem

³⁸⁰ Ibidem, p.193ss.

³⁸¹ MARIANO, op.cit., p.36.

³⁸² Ibidem, p.44.

também três elementos no pentecostalismo clássico que não se encontram presentes no que Mariano chama de neopentecostalismo brasileiro: 1) a desmundanização ética pela via de uma axiológica da santificação; 2) a satanização da riqueza; 3) e o conseqüente desapego aos bens materiais. Não vou considerar, a priori, a questão relativa à pneumatologia pentecostal, na qual é associada à idéia de desmundanidade do crente e que o categoriza como sendo ou não um *anthrôpos pneumatikós* (homem espiritual).

Antes de tudo, é importante frisar, inicialmente, que o prefixo *neo*, numa perspectiva de análise dialético-hegeliana, significaria “a superação que conserva”. O *novo* nunca significa ruptura com o antigo; no *novo*, não há cisão entre o *tético* e a sua *antítese*. O *novum* representa o milagre da supressão que provoca e conserva a harmonia dos contrários, sua coexistência, permitida pela irrupção de um sempre “algo mais”, mesmo que este seja diferente de seus antecedentes. Neste caso, é necessário fazer a pergunta: *o quê o neopentecostalismo “conservou superando”, do ponto de vista litúrgico, eclesiológico, escatológico e pneumatológico do pentecostalismo clássico?* Penso que, na melhor das hipóteses, o entusiasmo pneumático; ainda que vejo isso com bastante restrição. Ora, seria uma incongruência conceitual adotar o construto “neo-pentecostalismo” para definir e caracterizar esta nova espiritualidade que se desenvolve vertiginosamente no ambiente eclesial evangélico do Brasil contemporâneo. Apesar de ser consensual, o uso do conceito neopentecostalismo brasileiro nos ambientes acadêmico e midiático, acredito que esta instrumentalidade conceitual é epistemologicamente pouco sustentável. Se queremos conceituar melhor nosso objeto de pesquisa, precisamos entender melhor a sua natureza onto-fenomenológica, seus pressupostos hermenêuticos e a sua epistemologia da realidade vivida. Posto desta forma, passaremos agora para o segundo passo desta nossa análise.

Começando pela análise do pentecostalismo clássico, é preciso dizer, num primeiro momento, que sua arquitetura axiológica produziu um desenraizamento do crente do mundo. A experiência pneumática, jungida a uma pessimização cosmo-antropológica, produziu no *ethos* do pentecostalismo uma espécie de complexo de *inadaequatio* à dimensão histórico-social da existência mundana. Não há como negar o fato de que esta antropologia da resignação esteja relacionada ao seu complexo

escatológico de “comunidade eleita”. O termo *eklektoi* é usado como dispositivo lingüístico de identificação escatológica da confissão de fé das comunidades qumranitas no contexto histórico-religioso do Novo Testamento. Estas se *desmundanizavam* porque acreditavam que a vida ascético-renunciante lhes proporcionaria a *conditio sine qua non* para a obtenção da redenção esperada no *kairós* escatológico em que se encontravam inseridas. Este é um retrato aproximado que caracteriza fenomenologicamente o protopentecostalismo. O complexo de “exclusividade” torna-se selado na experiência pneumática da *glossolalia*. É a partir dela que a relação fé pentecostal e mundo profano se problematiza. Isto significa dizer que o pentecostalismo é um seguimento religioso-evangélico desmundanizado.

Do ponto de vista sociológico, esta escatologização que se impregna na axiologia do pentecostalismo clássico produz uma moral de inadequação conscienciosa que, em termos praxiológicos, indis põe o crente confessante deste seguimento a um total desinteresse pelas “realidades mundanas”. Sua capacidade produtiva (do ponto de vista da agregação de um valor econômico) é reduzida a ponto de comprometer toda dinâmica de mobilidade social dos adeptos deste seguimento. A apatia social, como corolário da ética renunciante, desloca esta categoria de etologia religiosa do mundo da vida para uma realidade fora no mundo concreto. Este é um traço do pentecostalismo clássico que o assemelha ao pietismo proveniente do tronco puritano analisado por Max Weber.³⁸³ Este reino mundano é considerado *basileia tou diabolou*, e está submetido ao seu *dominium*. Essa é a interpretação hermenêutica que o pentecostalismo faz de Mt 4,8-9.

Entretanto, não há indício, pelo menos no pentecostalismo clássico, de que a iminência escatológica do fim tenha sido uma variável emblemática de seu *ethos* e de seu *kerigma*. A ética da desmundanização praticada no âmbito do pentecostalismo está relacionada à crença de que os “crentes em Jesus” fazem parte de uma comunidade de luz (e não de trevas), e que, portanto, devem buscar, na moral da santificação, o indício pneumatológico da presença do Espírito na vida deles. Do ponto de vista fenomenológico, existe uma semelhança entre o pentecostalismo clássico e o

³⁸³ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967, p.90ss.

protognoscitismo cristão do primeiro século. O afastamento deste último não estava associado a uma crença escatológica. Desta forma, os pentecostais se consideram integrantes de um outro reino que não é o reino deste mundo. Não há nisto nenhum indício de escatologismo, muito embora seja ele, o pentecostalismo clássico, na sua maioria, premilenistas dispensacionalistas. Portanto, é necessário relativizar a afirmação de Mariano quando diz: “O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celeste e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo Final (...)”.³⁸⁴ A crença acerca o Juízo Final existe, é pregada, mas não é a variável paradigmática do pentecostalismo clássico, sobretudo, o da década de 70, que representa o antecessor mais imediato do neopentecostalismo brasileiro.

A satanização do mundo produz o efeito do desapego irreduzível a ele. O pentecostalismo cresceu significativamente nas regiões mais periféricas das cidades, e seus adeptos estavam situados nos estratos sociais mais pobres da população brasileira. Os crentes de classe média e média alta (e, portanto, considerados portadores de um capital econômico e capital cultural mais protuberantes) eram geralmente integrantes das Igrejas históricas, sobretudo das Presbiterianas (IPB), Batistas da Convenção Brasileira e Metodistas. Aqui, sim, era percebida uma maior variação na dinâmica da mobilidade social. O pentecostalismo clássico foi, em sua origem, um seguimento da fé evangélica brasileira *dessecularizado*. O trabalho representou para ele um ato de obrigação que deveria ser realizado resignadamente, i.e., sem nenhuma pretensão de auferir qualquer lucro ou enriquecimento através dele. A máxima bíblica: “o mundo jaz do maligno”, reforçava a ética do desapego aos bens materiais da fé pentecostal em relação ao mundo do trabalho e da riqueza como decorrência dele.

Ao contrário dele, a chamada fé neopentecostal se posiciona exatamente em situação diametral a ele (ao pentecostalismo clássico). A primeira variável que se verifica nele é a desescatologização de sua ética ou a secularização de sua escatologia. A desescatologização da ética Protestante calvinista acontece à medida que a sua preocupação em decodificar a espinha dorsal da teologia da TULIP à luz da evidência

³⁸⁴ MARIANO, op.cit., p.44.

cotidiana torna-se uma espécie de preocupação obsessiva dos seguidores desta crença. Os Grandes sínodos da fé calvinista – sobretudo naquele em que é afirmado a “confissão de Westminster – giraram em torno da “doutrina da predestinação”, ou melhor dizendo: “da doutrina da dupla predestinação”,³⁸⁵ chamada por Calvino de o *decretum horribile*.³⁸⁶ A necessidade de se buscar um indício da eleição para a vida eterna na realidade cotidiana tira, do confessante calvinista, o olhar da História interpretada escatologicamente. A resposta para a questão: “sou eu um dos eleitos”,³⁸⁷ é buscada na linguagem da evidência factual, que apesar de tratar de uma realidade prometida para o “após-morte”, exige, na empiricidade da vida cotidiana, a decodificação do mistério da “eleição incondicional”.

Mesmo não sendo está uma questão vital do sistema de crença neopentecostal, a preocupação de se auto-identificar como um “abençoado por Deus” leva o confessante desta crença religiosa a deslocar sua atenção do horizonte da História interpretada escatologicamente para dentro da sua vida cotidiana. Isso não significa que o crente deste sistema não acredite na promessa de vida após a morte. No entanto, o significado que o mundo passa a ter para o horizonte antropológico da teologia da salvação desenvolvida aqui despotencia a angústia escatológica do confessante em relação à promessa de uma vida depois da morte. A transcendência do mundo é afirmada nele porque a busca pelo sinal de filiação com a paternidade de Deus só pode ser evidenciada nele (no mundo). Só há uma metafísica do sucesso a ser afirmada no arcabouço da espiritualidade neopentecostal *se* para o mundo for projetado um significado de individualização da graça divina que seja responsivo positivamente à pergunta feita: *como posso ser eu um abençoado de Deus nesta vida intramundana?*

A resposta a esta pergunta é buscada no sacrifício da oferta, e no “trabalho”, sem o qual a benção de Deus não se objetiva na experiência do crente. Esta variável (o trabalho) se encontra ausente na análise da maior parte dos trabalhos acadêmicos de cientistas sociais brasileiros. A metafísica do sucesso produz a força para o trabalho, e desta forma, a riqueza deve ser considerada como decorrência da produtividade que

³⁸⁵ WEBER, op.cit., p.69, quando é feita a referência ao capítulo III da “confissão de Westminster”.

³⁸⁶ CALVINO *apud* WEBER, Ibidem, p.71.

³⁸⁷ Idem, p.76.

tem seu progresso garantido e determinado pela “benção de Deus” (metafísica do sucesso). Sem o trabalho, no entanto, a ascensão econômica na vida do confessante se torna uma realidade inobjetivável. O bispo Robson Rodovalho, líder maior da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (SNT), faz a seguinte afirmação: “A promessa de Deus não é que encontremos um negócio frutífero ou lucrativo. A promessa de Deus é que toda a obra de nossas mãos será abençoada, independente do ramo que escolhemos... A palavra obras, no hebraico, quer dizer: ocupação. No que estivermos ocupados, Deus nos abençoará... A Bíblia nos diz que é Deus quem nos dá força para adquirirmos riqueza e é dessa forma que prosperamos. A força em si não traz a riqueza, mas o que está intrínseco no versículo é que: a força produz trabalho, trabalho produz produtividade, produtividade produz riqueza”.³⁸⁸ No Protestantismo (calvinista), a ética do trabalho produtivo também possuía uma forma de metafísica do sucesso. O pressuposto de uma virtual eleição, na qual o fiel busca a superação do estado de angústia, deve ser compreendido como dispositivo motivacional que potencializa sua capacidade produtiva. Sem uma metafísica do sucesso, o esforço do trabalho empreendido redundaria na opacidade, na futilidade. Max Weber busca compreender, na ética protestante calvinista, os elementos constitutivos do sistema de crença religiosa que estão operando como crença funcional no trabalho cotidiano do fiel. A metafísica do sucesso é o condicionante do trabalho e da ética ascética que, uma vez jungidos numa combinação de causalidade, acaba redundando no lucro da produtividade, i.e., na ascensão econômica do virtual eleito na graça.

Esta lógica tem uma similaridade inquestionável com a ética do chamado neopentecostalismo brasileiro. Isto ficou evidenciado no argumento apresentado pelo bispo Rodovalho em seu artigo anteriormente citado. A promessa da benção de Deus torna o trabalho do crente determinado para o progresso desejado pela moral da produtividade. Esta é a afirmação feita pelo bispo Rodovalho, citado anteriormente, quando diz: “A promessa de Deus é que toda a obra de nossas mãos será abençoada, independente do ramo que escolhemos”. Na existe, na acepção do termo, um Teologia

³⁸⁸ Esta é uma reflexão feita no site da SNT. Ver RODOVALHO, Robson, O caminho para a prosperidade. In: *Mensagem do Bispo Rodovalho*. www.saranossaterra.com.br. Data: 17/10/2005.

da Prosperidade, mas uma metafísica do sucesso que motiva e orienta o esforço empreendido pelo trabalho produtivo ao seu destino maior: a ascensão econômica. *Mas como esta pode ser evidenciada?* Na prática do consumo. Esta é, a meu ver, a variável que difere as duas éticas: a protestante calvinista e a neopentecostal brasileira. A prática do consumo no neopentecostalismo não é somente a variável que confirma a existência de uma ética hedônica em seu sistema de crença. Ela também serve de indício a partir do qual a pergunta: *sou eu um abençoado por Deus?*, é respondida de maneira cabal. No consumo, o pressuposto da expansividade material na vida do fiel é confirmado positivamente. O fenômeno da conquista de um patrimônio cada vez mais expansivo confirma afirmativamente o indício para a identificação filial do fiel com o Deus abençoador. O consumo sela a certeza da presença de Deus no cotidiano do crente. Pois ele é o resultado conclusivo de um trabalho orientado por uma certeza de que a providência divina é a causa do sucesso de todo patrimônio conquistado. No sucesso conquistado, a benção de Deus é compreendida como causa do progresso obtido.

O que resulta de toda esta análise? A secularização da escatologia, neste fenômeno que ainda é chamado de neopentecostalismo brasileiro, produziu uma decorrente secularização de sua própria antropologia religiosa. Comparado com o pentecostalismo clássico, considerado um seguimento dessecularizado da fé evangélica no Brasil, o neopentecostalismo surge como seu “antítipo”. Nele, a secularização é destituída de qualquer análise depreciativa realizada e orientada por um preconceito teológico. A secularização é o corolário de uma antropologia da fé que voltou o rosto para o mundo com a intenção de buscar nele indícios que corrobore a presença de Deus em seu cotidiano. A realização das promessas de Deus na vida do fiel denuncia a facticidade de Deus para a sua fé. Esta é a razão pela qual preferi adotar o conceito de “neoprottestantismo brasileiro” neste trabalho de tese. Por entender que ele é mais bem apropriado para uma compreensão mais cristalina deste fenômeno religioso brasileiro transnacionalizado. A leitura que faço dele está mais orientada pelos aportes da análise sociológica weberiana da ética protestante, em especial, da ética calvinista. O homem da fé neoprottestante brasileira voltou o seu rosto novamente para o mundo, só que desta

vez com o consentimento e com a bênção de Deus que não gera nem exacerba o sentimento de pecabilidade nele.

Passaremos desta forma para análise deste movimento evangélico vertiginoso – o neoprotestantismo brasileiro –, de suas principais características ontofenomenológicas e de seus postulados bíblico-hermenêuticos sobre os quais sua antropologia da saúde vai assentar as bases de uma teologia da salvação que contemple o homem (*anthrôpos*) em sua integralidade. Esta abordagem, porém, não pretende ocultar ou driblar as nuances que existem em um fenômeno multifacetado e complexo como o neoprotestantismo brasileiro. As diferenças são sutis, mas poderão ser aferidas na seção em que se abordará a hermenêutica bíblica dos principais expoentes deste fenômeno, selecionados nesta e para esta tese.

2.2 Delimitação e problematidade do objeto de análise

Por que falar de *Saúde e Doença* como um novo paradigma hermenêutico de espiritualidade e teologicidade no contexto da pós-modernidade brasileira? O que se quer dizer com o binômio saúde e doença como novo paradigma hermenêutico de espiritualidade e teologicidade? E mais: Em que sentido esta temática toca à realidade/necessidade da igreja evangélica como um todo hoje? O que há de relevante no programa de reflexão da abordagem desta temática? Em que perspectivas podemos tematizar este binômio (saúde e doença)? O que ele denuncia de grave/patológico/emergente para o olhar da psicoeclesiologia e da sociologia hermenêutica da cultura brasileira contemporânea? Existe uma relação entre os fenômenos: modernidade/pós-modernidade, capitalismo e religião? Ele (o fenômeno que no momento está sendo estudado/analísado) pode ser compreendido como um fenômeno escatoprático significativo? Qual é a dinâmica e a proposta da filosofia da linguagem teológica desta “espiritualidade da sanidade/sanificação” e da “demonicidade da doença” presente no modelo neoprotestante que se configura no contexto histórico-eclesial da pós-modernidade brasileira em que tal temática está infusa?

Resolvi começar minha análise problematizando meu “objeto cognoscível”. A partir dela (da problematização do objeto de meu interesse) tentarei empreender uma reflexão da macro-realidade em que tal fenômeno (*saúde e doença* como novo paradigma hermenêutico de teologicidade) ganha gramática (*inteligibilidade*) e consistência histórica. Confesso que tal pretensão é auspiciosa. Mas reconheço que a *coragem de ser* tem que vencer o *medo de pensar* esta realidade que nos toca a todos, indistintamente. Este desafio assume um caráter premente tanto para o(a) teólogo(a) (ou simpatizante da teologia) como para o(a) sociólogo(a), o(a) antropólogo(a), o(a) psicólogo(a), o(a) médico(a), o(a) advogado(a), o(a) fisioterapeuta... Enfim, a todos aqueles (e aquelas) que de alguma forma estão ligados(as), direta ou indiretamente, à área da saúde, seja esta compreendida em termos de realidade psicofísica, ético-moral, sociocultural ou místico-religiosa. A necessidade de se empreender uma hermenêutica compreensiva do binômio “saúde e doença” configurado no ‘*modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante*’ (*pneumatipia*), apesar de ser uma tarefa crítica, não poderá omitir a importante presença terapêutica do mesmo para uma conjuntura marcada pela ‘crise de sentido’ e por muitas doenças mentais e psicológicas arquetípicas de nosso tempo. Temos que ter sobriedade disto!

2.3 A fenomenologia da pneumatipia neoprotestante e a tarefa hermenêutica da teologia

A tarefa da hermenêutica consiste em interpretar traços da existência histórico-humana configurados na estrutura significativa da linguagem escrita (W. Dilthey).³⁸⁹ A relação entre a linguagem e a existência ocupa lugar de proeminência na hermenêutica fenomenológica do existencialismo alemão, para o qual, segundo M. Heidegger, não há isenção epistêmica entre “sujeito cognoscente” e “objeto cognoscível”. Em outros termos, se quer dizer que a *existência* está sempre presente na estrutura de nossa compreensão hermenêutica porque *ela é*, originária e constitutivamente, *significante* (P.

³⁸⁹ DILTHEY *apud* MOLTSMANN, J. *Esperanza y Planificación del futuro: perspectivas teológicas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971, p.219-220.

Ricoeur).³⁹⁰ No que se refere à hermenêutica bíblica, esta é a lógica procedente. A intencionalidade e a teologicidade de um texto bíblico sugere a presença de uma pertinência histórico-ontológica originante: seu *Sitz-im-Leben*. É a partir desta “situação geratriz” ou “contexto vital” que a matriz teológica do texto bíblico origina-se e deixa-se flagrar.

Há dois significantes proeminentes que estão presentes na consciência coletiva dos brasileiros e das brasileiras em geral, religiosos(as) ou não: a saúde (normalidade) e a doença (anomalia). Vivemos num contexto sociocultural potencialmente patologizante. Cotidianamente tomamos consciência de nossa fragilidade bio-ontológica. O ideal que nos move a andar em direção à religião em geral, e especificamente, à fé evangélica, é o da saúde como perfeição moral e psicofísica. Este desejo de se ver libertado da doença, na verdade, move o sentimento religioso como um todo. Razão pela qual o *neoprottestantismo*, como fenômeno psicossociologicamente em destaque, goza, hoje, de uma larga comodidade no contexto religioso da atualidade evangélica brasileira. Dificilmente alguém se integraria a ele para se tornar enfermo, ou para conviver com relativa serenidade ao lado dela (enfermidade). Aliás, esta última se torna “matéria prima” propagandística a partir da qual se fundamenta a soteriologia do neoprottestantismo: “eu *não* vim para os *sãos*, mas para os *doentes*”.

Dado à relevância que ocupa este binômio (saúde e doença) no contexto da eclesialidade evangélica nos dias atuais, entendemos que a teologia deve se posicionar criticamente não só diante da publicidade que é criada em torno do “ideal de cura” no neoprottestantismo, mas também e, acima de tudo, autocriticamente diante de sua opacidade reflexiva (da teologia) diante de doenças estruturais/coletivas que acometem à igreja evangélica e à sociedade laica brasileira hoje. *Qual é a resposta/tarefa que a teologia pode dar a uma geração de enfermos(as) que aprenderam, inclusive, a separar a fé do ato teológico?* Esta é a tarefa que sobre mim recai e para a qual pretendo me desdobrar no ato da reflexão teológica neste trabalho doutoral.

³⁹⁰ RICOEUR, P. *Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p.9.

2.4 A superação da teologia da cruz como ponto de partida do modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante

Um ponto alto do ‘modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante’ (*pneumatipia*) é a necessária superação de um paradigma hermenêutico-teológico proveniente da Reforma Protestante. Trata-se da absconditucidade de Deus configurada no corolário estaurológico do pensamento de Lutero. Sua teologia da cruz incorpora elementos de uma antropologia cristã do sofrimento capaz de condicionar psicologicamente o crente a assumir a Paixão como arquetípica postura ascética de uma espiritualidade genuína, com clara finalidade pedagógica de santificação. Esta concepção antropológica do sofrer cristão desenvolvida como elemento fundamental da teologia paulina também foi conceitualmente exposta por Albert Schweitzer em sua clássica definição da “doutrina mística da união com Cristo”.³⁹¹ A Paixão de Cristo, reafirmada no sofrimento do cristão, está pressuposta no uso do conceito antropológico paulino do “estar-em-Cristo”.

O sofrimento como núcleo antropológico fundamental da teologia da cruz de Lutero, longe de ser demonizado, foi compreendido por ele (Lutero) como “pedagogia da santificação” e/ou como “santuário que santifica” o crente.³⁹² Há uma relação entre a providência e a antropologia do sofrimento em sua teologia da cruz, onde a graça divina se torna eficaz na economia da santificação do cristão. O binômio ‘saúde e doença’ pode ser depreendido em Lutero sem a oposição/polaridade ontológica como é vista hoje na fenomenologia da *pneumatipia*; haja vista que nele (em Lutero) o sofrimento e a morte são expressões absconditas da providência divina presentes em sua teologia da cruz.

Jürgen Moltmann diz que quando os arqueólogos acham uma cruz em suas escavações no deserto, eles ficam certos de que ali já existiu uma igreja cristã. Aliás, no mundo islâmico, o Cristianismo é reconhecido/representado pelo símbolo da cruz. Por esta razão, diz Moltmann, o Cristianismo é compreendido como “a religião da cruz”. Isto fez com que o próprio Goethe dissesse que somente ele (o Cristianismo)

³⁹¹ SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003, p.181-185.

³⁹² Apud LÖWENICH, Walter. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

descobriu, na mensagem da cruz, a “profundidade divina do sofrimento”.³⁹³ De acordo com Moltmann, Cristo é o protótipo de uma surda resignação (de Deus) e de seu “brado desesperado” na experiência de sofrimento na cruz do seu Unigênito no Gólgota.³⁹⁴

A teologia da morte de Deus, no entanto, assume uma postura crítica diante desta teologia da cruz anteriormente citada. De acordo com Thomaz Altizer, legítimo representante deste sistema teológico, o pensamento dialético (presente na linguagem da religião cristã) sempre procura negar o *evidente* à medida que ele se apresenta como uma resposta à decadência da natureza humana.³⁹⁵ Esta explicação caracteriza a crítica da teologia radical contra o Cristianismo, para a qual a polaridade “vida sagrada” e “vida profana” revela o aspecto dialético da atitude religiosa ante a tensão histórico-humana presente na inevitável condição ontológica do *ser-á-para-a-morte* (M. Heidegger),³⁹⁶ e todas as demais realidades contingentes derivadas dela, incluindo aqui o sofrimento humano.

O modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante (*pneumatipia*) postula certos elementos antropológicos da teologia radical. Em primeiro lugar, o primado do humano (cristão), na condição de sujeito histórico presente na economia da história da salvação, converge, semanticamente, para a idéia de “indivíduo emancipado”, como se preconizou no método histórico-crítico e no *neoprottestantismo*.³⁹⁷ Enquanto Hegel procura, por um lado, reconstruir em sua filosofia da história o conceito de mundo a partir da idéia de Deus (e, por isso, sua crítica vai em direção frontal ao subjetivismo de Schleiermacher presente na idéia intuitivo-religiosa de Deus) segundo nos informa W. Pannenberg,³⁹⁸ a concepção de teologia da história do modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante, por outro, privilegia seu olhar

³⁹³ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p.50-51.

³⁹⁴ MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 34-39.

³⁹⁵ ALTIZER, T. O Sagrado e o Profano: compreensão dialética do Cristianismo In: ALTIZER, Thomas J. J. & HAMILTON, William. *A morte de Deus: introdução à teologia radical*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p.170-171.

³⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol.2. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 31-35.

³⁹⁷ Esse termo “neoprottestantismo” é usado por J. Moltmann aqui não na acepção sociológica da análise do fenômeno ‘Cristianismo’, mas numa perspectiva de análise histórico-teológica. Ver MOLTSMANN, J. *Esperanza y Planificación del futuro: perspectivas teológicas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971, 107.

³⁹⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p.402-402.

epistemológico para o primado histórico-antropológico. Esta compreensão de eclesio-antropologização do processo histórico-salvífico para o neoprotetantismo encontra o reforço argumentativo em sua filosofia da política. O homem e a igreja são a medida de todas as coisas. Neste sentido, a epistemologia da fé do neoprotetantismo se revela mais afinada com o *cogito ergo sum* de René Descartes do que com a postura hermenêutico-teológica da Reforma Protestante.

No que tange à concepção antropológica do sofrimento presente na teologia da cruz de Lutero, há total restrição.³⁹⁹ Existem alguns elementos históricos recentes descortinados no horizonte do mundo pós-bipolar que podem ser considerados como sendo responsáveis pela mudança de paradigma hermenêutico da *pneumatipia* neoprotetante. Do ponto de vista político, não há indício da expectativa escatológica de um “fim iminente”. O fim da guerra fria despotencializou o caráter apocalíptico do discurso escatológico do neoprotetantismo no continente americano como um todo. Do ponto de vista econômico, o otimismo vislumbrado pela expansão do processo da globalização pela via ideológica da política de mercado livre redefine as possibilidades de consumo de uma sociedade capitalista hedônica. E por fim, como corolário das análises precedentes, se deduz psicossociologicamente que o *tipo de cultura moral* que predomina nas sociedades capitalistas ocidentais (e, também, em algumas orientais) é de caráter urbano-secular. Cada vez mais se acredita cada vez menos no caráter ascético de uma ética religiosa. Neste sentido, a ética ascética foi superada pela moral do consumo, condição sociocultural que sugere, no horizonte da pós-modernidade brasileira, o aparecimento de um novo *ethos* marcado pela *moral do prazer*.

Ora, diante do quadro histórico-cultural exposto acima, o sofrimento como *pedagogia da santificação* se torna absolutamente *dispensável*. O modelo de espiritualidade de transcendência neoprotetante desescatologiza o processo histórico-salvífico à medida que o horizonte de possibilidades antropológicas intramundaniza a semântica de uma moral religiosa de consumo. A expectativa de uma compensação no além não mais exerce a moral de controle ascético sobre as teologias da saúde, do prazer (*erótica*

³⁹⁹ Com respeito a essa constatação, ver VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998, p.163.

pneumática) e da ascensão socioeconômica do grande e a cada vez mais crescente contingente de adeptos do neoprotetantismo brasileiro. O corolário moral deste atual modelo de ética do consumo é a formação de uma *eclesiologia do concreto*, que intramundaniza a semântica de sua natureza missionária à medida que se torna desafeiçoada com/pela *mensagem da cruz* ou com/pela *teologia do Cristo crucificado*. Assim sendo, faz sentido observar a dura crítica que Jürgen Moltmann, em sua clássica obra *O Deus crucificado*, faz contra o modelo eclesiológico deste cristianismo moderno: “a crise da igreja na sociedade atual não é somente resultado de sua acomodação ou de sua caída no gueto, mas uma crise de sua própria existência como igreja do Cristo crucificado”.⁴⁰⁰ A dimensão estaurológica da experiência histórica da igreja cristã foi suprimida, e o que temos como protótipo eclesial na pós-modernidade evangélica brasileira é a presença de uma igreja hedônica. A *dimensão experiencial* de sua vivência/experiência pneumática é fortemente colorida pela *emoção*⁴⁰¹ e pela *erótica mística* de entrega à Alteridade abscondita. É provável que esta realidade já orbitava no senso profético de Karl Rahner quando dizia que *o cristão do futuro ou será místico ou não será nada, muito menos cristão*.⁴⁰²

2.5 O *Eros pneumático* na gramática da hinografia neoprotetante

Outra variável importante do ponto de vista da análise fenomenológica da *pneumatípiã neoprotetante* é a busca pelo *prazer* na situação de adoração proporcionada na e pela sua hinografia. A espiritualidade de transcendência é inferida do alto teor psicológico de *entrega emocional* presente na *teologia do encontro* tão reclamada na dimensão musical do ambiente cúltilo da musicalidade neoprotetante.

Por muito tempo se praticou, no espaço litúrgico das igrejas históricas, uma hinografia que privilegiou, antes de tudo, as aspirações de uma confessionalidade teológica ortodoxa destituída de sentimentalidade. Esta realidade litúrgica define muito

⁴⁰⁰ MOLTSMANN, Jürgen. Op. cit., p.11.

⁴⁰¹ VALLE, Edênio, Op. cit., p.63.

⁴⁰² RAHNER *apud* BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade e Vulnerabilidade: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993, p.60.

bem o perfil daquilo que Rudolf Otto chama de “religião racional”. No entanto, para quem olha para experiência pneumática na perspectiva de uma psicofenomenologia religiosa, certamente não terá dificuldade de aceitar o seu caráter sentimental/intuitivo. Aliás, o *mistério*, como realidade positiva, dizia Otto, se manifesta, *exclusivamente* no sentimento, e *não* na razão. O adjetivo *tremendum* indica a qualidade positiva do objeto revelado na experiência numinosa, para a qual o *mysterium tremendum* se configura como “experiência de êxtase”.⁴⁰³ É por esta razão que a experiência religiosa, de acordo com M. Meslin, é antes de tudo *crença*, e não *conhecimento adquirido*.⁴⁰⁴

Esta linguagem parece estranha para uma configuração eclesial herdeira da Reforma Protestante. A centralidade da pregação no contexto do culto das igrejas de herança reformada acaba despotenciando a dimensão místico-sentimental constitutiva tanto da fé de Israel (Sl 66,1;147,1;149,1;150,4) quanto da fé cristã desde sua origem (Ef 5,19;Col 3,16). A igreja de Corinto pode ser indicada como este protótipo de “comunidade pneumática”. *O que se entende por comunidade pneumática na perspectiva em que estamos abordando?* Uma definição aceitável seria a de uma comunidade em que se privilegia “o sentimento de ver com o coração”. Isto define o contorno psicofenomenológico de uma “experiência mística”.⁴⁰⁵ E esta definição cabe apropriadamente no conceito de adoração desenvolvida no arcabouço hinográfico da *pneumatipia neoprotestante*.

Mais que uma afinidade com as tradições teológicas, a hinografia do *modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante* evoca a possibilidade de um encontro real com Deus. M. C. L. Bingemer diz que as novas formas religiosas evocam prioritariamente as experiências diretas (místico-pneumáticas), e não o raciocínio metafísico.⁴⁰⁶ A experiência de adoração, no momento cúlrico onde se configura o modelo da *pneumatipia neoprotestante*, explora o *desejo de encontrar e possuir* o Divino/Sagrado. Sua gramática introduz a compreensão de *entrega irrestrita*, movida pelo *desejo de encontro*, de

⁴⁰³ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992, p.9-29.

⁴⁰⁴ MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992, p.99.

⁴⁰⁵ Ibidem, p.104-105.

⁴⁰⁶ BINGEMER, op. cit., p.35.

um “sujeito que toma posse do próprio objeto de sua intuição”.⁴⁰⁷ Para este sujeito pístico/místico revelado no ambiente litúrgico da experiência pneumática, Deus é considerado, intuitivamente, como uma “hipótese viva”, segundo nos fala Willian James. Mas, o que é uma *hipótese viva*? É uma “possibilidade real para a pessoa a quem (ela) é proposta”.⁴⁰⁸ O desejo configurado na experiência pneumática do momento de adoração não só justifica a presença tão inequívoca do *entusiasmo*⁴⁰⁹ cúlrico, como também revela o fato de que, para o sujeito pístico/místico, a existência de Deus não se configura como tal, lingüística e conceitualmente, apenas na *idéia* (como pretende propor o sistema cartesiano com o argumento ontológico de Anselmo),⁴¹⁰ mas na *realidade* objetiva de sua *experiência sentimental/subjetiva da fé*, com a qual sua vida se encontra completamente compenetrada. Esta realidade psico-antropológica se torna plausível porque a *fé*, como nos diz M. Meslin, “torna verdadeiro aquilo que o indivíduo experimenta”.⁴¹¹ Nela, o *mistério*,⁴¹² enquanto dimensão de profundidade inscrita em cada ser humano, torna-se objetivado. O místico, de acordo com K. Rahner, é o que experimenta algo⁴¹³ de objetivo na subjetividade intuitiva da fé. Talvez seja por esta razão que P. Tillich define a fé nos seguintes termos: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.⁴¹⁴

O tipo de conhecimento que se deseja ter com Deus é *vivo*, e não *teórico-conceitual*. Na filoteologia das canções, há um constante apelo de *encontro* factual e objetivo com ele. Deus é evocada como o “totalmente próximo”(E. Schillebeeckx),⁴¹⁵ isto é, como um Deus mais íntimo do homem do que este de si mesmo (M. Meslin).⁴¹⁶ Não se fala aqui de uma manifestação objetiva de Deus na linguagem dos *fatos concretos*, isto é, de

⁴⁰⁷ Idem, p.105.

⁴⁰⁸ JAMES, Willian. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001, p.9.

⁴⁰⁹ Este conceito foi definido por Paul Tillich da seguinte forma: “possuir o Divino” (*en-theos-mania*) na experiência de êxtase como era típica das religiões de mistério greco-helenísticas, e que influenciaram a cristandade primitiva. Ver TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 1989, p.27-28.

⁴¹⁰ Lévinas traduz o conceito cartesiano da “idéia de Deus” por “pensamento procurado”. Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991, p.20-21.

⁴¹¹ Op. cit., p.109.

⁴¹² BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.144.

⁴¹³ RAHNER *apud* BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e Vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, p.60.

⁴¹⁴ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1990, p.5.

⁴¹⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelação de Deus na história humana*. São Paulo: Paulus, 1993.

⁴¹⁶ Op.cit., p.98.

uma “revelação como história” como é mencionada por W. Pannenberg,⁴¹⁷ e que se constitui como *único lugar* possível no qual o *Logos* de Deus pode se tornar *compreensível*, como sugere E. Dussel;⁴¹⁸ mas de uma revelação objetiva acontecida na subjetividade da fé que se entrega com o desejo de ser acolhida por um *Tu-Transcendente*. Trata-se de uma *psicologia do prazer* desenvolvida na relação de entrega místico-religiosa. A isto, do ponto de vista psicofenomenológico, como já mencionei anteriormente, dou o nome de “erótica (*eros*) pneumática”. Esta idéia pode ser inferida de uma das letras cantada por um dos grupos musicais brasileiros que representam este modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante, a saber: “Este é o som da Tua Noiva. Este é o som da Tua igreja. APAIXONADA, FASCINADA POR TI”.⁴¹⁹

O *eros pneumático* configurado na filoteologia da hinografia neoprotestante reafirma um indelével fenômeno histórico-cultural da civilização ocidental moderna. Trata-se da religião metamorfoseada naquilo que Jürgen Habermas chama de “personificação do princípio de liberdade da subjetividade humana”.⁴²⁰ A religião, como compreende L. Feuerbach, pode ser considerada como uma afirmação desta subjetividade humana na experiência hipostática.⁴²¹ No entanto, o que se busca nela é o encontro com a alteridade. Parece-me que é isto que Maria Clara L. Bingemer quer dizer ao afirmar: “O princípio de toda experiência religiosa encontra um denominador comum no desejo seduzido, a inclinação fascinada e irresistivelmente atraída pelo mistério do Outro, que envolve, seduz e apaixona com sua beleza e sua diferença, que provoca o impulso incontrollável de aproximação, abraço e união”.⁴²²

Para J. Habermas, a fé religiosa se torna reflexiva com Lutero na Reforma Protestante.⁴²³ Esta reflexividade da fé proveniente da Reforma ganha contornos eminentemente intuitivos no movimento da Reação Conservadora Romântica. A

⁴¹⁷ Ver PANNENBERG, Wolfhart. Revelation as History and as Word of God In: *Systematic Theology*. Vol.1. Michigan: Grand Rapids, 1988, p.230-258.

⁴¹⁸ DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana: interpretação histórico-teológica*, vol.1. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.11.

⁴¹⁹ Letra extraída de uma música cantada por David Milan, um líder musical de uma Comunidade Evangélica em Curitiba, PR.

⁴²⁰ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.25-28.

⁴²¹ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1997, p.43-101.

⁴²² Op. cit., p. 80.

⁴²³ Ibidem, p. 26.

psicologia da intuitividade humana dispensa o grau de reflexão tão exigido pela tradição teológico-cristã ocidental. Na hinografia da *pneumatípiã neoprotestante*, o simbolismo alegorizante suplanta à lógica da linguagem teológico-conceitual. Trata-se de uma experiência místico-glossolálica. É razoável, portanto, estabelecer uma relação de contigüidade entre este último (o *Romantismo*) e o modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante (a *pneumatípiã neoprotestante*). A intuição é a faculdade humana que apreende a beleza e a complexidade do mistério divino. O *eros pneumático* se torna metódica de transcendência da fé que busca o Encontro real com seu objeto de intuição: a *Alteridade divina* (M. C. L. Bingemer). Por esta razão que construções musicais tais como: “(...) quero te conhecer; quero te ver; quero te tocar; quero te abraçar; quero olhar nos teus olhos (...)” são usados tão freqüentemente na gramática da hinografia neoprotestante. O que se configura nela é o *desejo fascinado pelo encontro com o Outro*. Mas há também, se analisado criteriosamente, a presença sutil do desejo de conquistar a saúde na psicofenomenologia do prazer espiritual. Voltaremos abordar/analisar este assunto posteriormente, onde nos ocuparemos com a temática/binômio prazer e saúde.

2.6 A tarefa hermenêutica da teologia frente a *pneumatípiã neoprotestante*

Não é incorreto dizer que a hermenêutica pode ser compreendida como “metodologia da exegese” (científica).⁴²⁴ Aliás, a tarefa da *interpretatio*, termo latino substituído pelo conceito moderno de “hermenêutica”, encontra-se identificada, semântico-lingüisticamente, no epifenômeno do *discurso*. Este é o “articular-se da compreensibilidade” (M. Heidegger).⁴²⁵ Neste sentido, a nova postura hermenêutica introduzida por F. Schleiermacher quer ser caracterizada pela inserção de *regras* a partir das quais o “ato de compreensão” se torna mais eficiente/eficaz/positivo. A objetividade compreensiva empreendida pelos ideais científicos da moderna metodologia hermenêutico-epistemológica intenciona superar o subjetivismo interpretativo da fé teologal preservada na/pela Tradição. Talvez seja esta a razão

⁴²⁴ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p.58.

⁴²⁵ HEIDEGGER *apud* GIBELLINI, Rosino, p. 59.

porque Schleiermacher diz que tudo o que não se submete às regras gerais de interpretação é, na verdade, “apenas opinião equivocada”.⁴²⁶ Aplicada à teologia cristã, ela (a hermenêutica) “determina os princípios e as regras que devem guiar a exegese” e, por isso mesmo, é considerada como “prática de interpretação do texto”.⁴²⁷

A atitude hermenêutica também pode ser apreendida da psicanálise freudiana (e também jungiana). O próprio Sigmund Freud chega a mencionar a necessidade de se “decifrar sintomas” para melhor “compreender a doença”.⁴²⁸ O fenômeno humano é um enigma que precisa ser *decifrado*, diz o teólogo e psicanalista Rubem Alves.⁴²⁹ Na relação paciente/analista, a compreensão é sempre a meta cognitiva empreendida para se chegar à “interpretação” satisfatória de uma realidade abscôndita: o *não-dito*. A *fala* é, neste sentido, a variável instrumental a partir da qual a estrutura ontológica deste *não-dito* pode ser objetivamente “decifrada/interpretada”. E neste sentido, o objetivo de uma hermenêutica psicanalítica seria o de compreender as “intenções propriamente inconscientes” que censuram e remanejaram um texto na sua formação.⁴³⁰

No entanto, o que se cogita, no momento, é a responsabilidade hermenêutica da tarefa da fé teologal. *É possível atribuir uma função hermenêutico-existencial à teologia como “ciência da fé”, na acepção do uso terminológico de M. Heidegger?*⁴³¹ *Em que sentido o empreendimento teológico pode contribuir para melhor compreender a dimensão psicoexistencial da fé reclamada no modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante? Se a linguagem justifica o ser, de acordo com E. Fuchs,⁴³² e sem ela (linguagem) este (ser) seria mudo, então queremos estabelecer uma relação de responsabilidade hermenêutica entre a tarefa da linguagem da fé (ato teologal) e a histórica realidade eclesio-antropológica por ela alvejada na pós-modernidade evangélica brasileira: a *pneumatípiã neoprotestante*. Se a tarefa hermenêutica da teologia se reduz ao mero articular de uma doutrina da fé sem*

⁴²⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.67.

⁴²⁷ MARTINEZ, José M. *Hermenêutica bíblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona: Editorial CLIE, 1984, p.17.

⁴²⁸ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre a psicanálise*. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.419.

⁴²⁹ ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982, p.50.

⁴³⁰ MANNUCCI, Valério. *Psicanálise e Bíblia: hermenêutica psicanalítica aplicada à Bíblia* In: *Bíblia: Palavra de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.349-350.

⁴³¹ HEIDEGGER, Martin. *Teologia y Filosofía* In: *Stromata*, Universidad del Salvador Filosofía y Teología, Año XLVII, n.º 3/4, 1991, pp.393-397.

⁴³² FUCHS Apud GIBELLINI, R. p.67.

nenhuma conexão com a realidade histórica na qual ela quer e pode se expressar como tal, é possível inferir que tal forma de conhecimento é hermeneuticamente *incompetente* por não tornar compreensível qualquer realidade ontologicamente significativa/significativa ao ser humano dotado de linguagem.

Este é o desafio que queremos assumir doravante em nossa tarefa teórico-reflexiva. Por trás das manifestações hinoográfica (discurso) e etológica (comportamento psicomoral) neoprotestantes há motivações que podem e devem ser compreendidas sem os preconceitos dogmáticos de uma teologia dedutiva. Seu significado pode ser desafiador para o interesse compreensivo de qualquer sujeito cognoscente que possui a fé como pressuposto de inteligibilidade. Se a própria psicanálise admite que é possível captar as forças inconscientes propulsoras incrustadas/latentes de indivíduos a partir de determinados comportamentos e/ou forma de linguagem,⁴³³ queremos então compreender, como tarefa hermenêutico-teológica, o que há de significativo no arcabouço místico-simbólico desta nova morfologia evangélico-eclesial: a *pneumatípiá neoprotestante*. O *espírito* deste fenômeno religioso pode ser melhor compreendido/elucidado como “conceito histórico” significativo se fizermos, antes de tudo, uma análise do contexto histórico-social-eclesial e psico-antropológico no qual ele se encontra inserido. Assim procedendo, teremos mais clareza na compreensão do binômio *saúde e doença* como novo paradigma hermenêutico de espiritualidade e teologicidade da *pneumatípiá neoprotestante*. Este será o nosso procedimento a seguir.

2.7 O binômio saúde e doença: redefinindo uma nova soteriologia em perspectiva psicossociológica

“A religião é importante na saúde”, disse o teólogo luterano Ênio Müller numa entrevista concedida aos psicanalistas riograndenses Karin H. K. Wondracek e Abrão Slavitzky.⁴³⁴ Esta resposta ressoa, em tom de revanche, à insinuação proveniente da psicanálise freudiana contra a religião (cristã) configurada nos seguintes termos: *Em que*

⁴³³ HORNEY, Karen. *Conheça-se a si mesmo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 24-37.

⁴³⁴ WONDRAČEK, Karin H. K. *O Futuro e a Ilusão: um embate com Freud sobre a Psicanálise e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.246-247.

sentido a religião pode contribuir para a saúde psicoemocional das pessoas? Em *O futuro de uma Ilusão*,⁴³⁵ se depreende que a religião compreendida como ilusão não é só um complexo ontológico de obstrução à pedagogia do desenvolvimento humano e suas potencialidades, mas também reflete um estado patológico de uma cultura (*kultur*) neurótica que se alimenta dos ideais morais provenientes dela mesma (da religião). O descrédito de Freud quanto à civilização que se erigiu sob o fundamento moral dos valores religiosos aparece no final de seu escrito, quando ele diz: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”.⁴³⁶ Parece que Freud entende que a saúde da fé religiosa está calçada na hipotética esperança iludida de que *há* um Deus que satisfaz a carência de paternidade em cada ser humano.

A religião cristã, contudo, parece ter oferecido, desde a sua origem, uma resposta convincente à pergunta sobre o futuro da saúde humana. Talvez Freud não tenha compreendido assim em sua leitura da mesma. No entanto, de acordo com Jürgen Moltmann, os acontecimentos concretos designados pelos verbos *curar*, *salvar*, *purificar*, *dar saúde* (sanificar) nos termos soteriológicos do NT estão relacionados com o conceito de *soteria*. Das 151 vezes do uso da palavra *salvação* no NT, 16 delas são no sentido de *libertação de doença* e de *possessão demoníaca*. A salvação é o resumo de todas as curas, diz Moltmann, e sinaliza, com isto, que Deus também ama a vida nesta terra. Os milagres são prenúncios da salvação na irrupção do reino escatológico. A cura supera a doença e cria a saúde.⁴³⁷ Isto poderia ser compreendido, de acordo com exposição moltmanniana em sua cristologia messiânica neotestamentária, como uma espécie de “teologia da salvação integral”. O próprio Moltmann resume isto da seguinte maneira: “(...) ‘Salvação’ não significa apenas ‘bens espirituais’, mas abrange, da mesma forma, a saúde do corpo. Jesus cura a *pessoa toda*”.⁴³⁸

⁴³⁵ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1969, p.26-27.

⁴³⁶ Ibidem, p.63.

⁴³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.152-154.

⁴³⁸ Ibidem, p.153. O grifo é meu

A “expectativa de saúde” também pode ser inferida da psicologia da oração. Nela, o homem revela sua relação de pertença com o ser que o criou (relação Pai-Filho), bem como sua esperança de superação psicofísica do estado patológico configurado numa situação de determinismo histórico-antropológico. Fazendo uso das palavras de Ludwig Feuerbach, não contra a fé cristã, mas a seu favor, poderíamos dizer que a oração assume uma função terapêutica para o homem à medida que este a utiliza para “aliviar o coração oprimido e os segredos que lhe angustiam a alma...”, bem como para cultivar, em termos elpiterápicos, “a certeza da realização dos seus desejos”.⁴³⁹

No entanto, o processo da “secularização subjetiva”⁴⁴⁰ (conceito que o sociólogo austríaco-americano Peter Berger utiliza para significar “secularização da consciência”) no Ocidente moderno parece ter *liquidado*⁴⁴¹ com a necessidade da oração à medida que ele (o processo da secularização) psicoantropologiza sua semântica, e egopolitiza sua finalidade psicomoral (crítica presente no pensamento feuerbachiano).⁴⁴² O conceito de *emancipação* do homem e sua autonomização pela via empírico-racionalista lhe descortinam (ao homem) um horizonte de *despotenciação ontológica da essência necessária*. O *cogito ergo sum* reduz a existência de Deus a uma *idéia*, extirpando-lhe sua *personalidade*.⁴⁴³ A razão sendo limitada pela experiência, segundo a filosofia do *Aufklärung*, não só desconhece a essência divina, mas a própria existência de Deus.⁴⁴⁴ A inviabilidade de uma *relação direta* com ele, como se preconizou no Iluminismo, torna *injustificável* qualquer *atitude orante* no contexto da *antropologia da maioria*. Aliás, o Iluminismo, sob a pena de I. Kant, denuncia a incompetência moral da razão autônoma configurada na psicologia da oração.

Que significado terapêutico poderá exercer o Cristianismo ocidental numa cultura que postula ideologicamente os valores de um agnosticismo filosófico? Isso não significaria de fato a morte da

⁴³⁹ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997, p.165.

⁴⁴⁰ BERGER, Peter. *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.139.

⁴⁴¹ MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p.126.

⁴⁴² Op. cit, p.161-166.

⁴⁴³ CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 40-41.

⁴⁴⁴ Ibidem, p.34.

religião, ou como disse M. Buber,⁴⁴⁵ *o seu “eclipse”?* *Qual o futuro da religião para o novo homem que aprendeu a viver sob o domínio da tecnocracia?* Afinal, a tecnocracia não é mais uma força que nos serve, mas um poder que nos domina, diz o psiquiatra alemão A. Schuhmann.⁴⁴⁶ N. Postman chega a fazer a seguinte interrogação: *pode uma sociedade subordinar todas as suas instituições ao domínio da técnica e ainda conservar sua saúde mental?*⁴⁴⁷ Mais do que nunca, a sociedade contemporânea reivindica a tematização do binômio *saúde e doença* sob várias perspectivas epistemológicas: a teológica, a sociológica, a psicológica, a antropológica, etc. Isto é, uma abordagem de cunho “interdisciplinar”, como sugere analítico-metodologicamente o psicólogo social da religião Edênio Valle.⁴⁴⁸ No contexto evangélico-eclesial brasileiro, nunca foi tão solicitante tematizar a problemática proposta nesta reflexão sob a auscultação de uma *teologia da saúde e da doença*.

A saúde se tornou tema prioritário na agenda teológico-discursiva do neoprottestantismo. A salvação compreendida como ato de graça proveniente de Deus deve oferecer benefícios ao ser humano enquanto sujeito solicitante e portador de necessidades psicobiológicas. Na teologia da salvação do novo *modelo de espiritualidade de transcendência neoprottestante (pneumatipia)*, a saúde psicofísica não é apenas a necessidade marginal de um ideal de vida plena configurada no imaginário da fé religiosa. Mais que isso: ela (a saúde) é o *valor fundante* a partir da qual se aglutinam e decorrem todas as demais implicações psicossociológicas de uma teologia da salvação integral. Em termos psicoterapêuticos, *estar salvo* significa poder gozar plenamente, *desde já*, os benefícios psicofísicos constitutivos da vida que se participa agora dentro do processo histórico. Os benefícios da providência são capitalizados por uma esperança que se historiciza em sua manifestação pístico-religiosa. O serviço prestado a Deus requer da parte dele a retribuição esperada pela submissão a ele oferecida. Esta tipologia de relação *eu-reclamante e tu-transcendente* configura aquilo que I. Kant chama de *fundamento subjetivo da*

⁴⁴⁵ BUBER *apud* MONDIN, Battista. *Quem é Deus: elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1996, p.40-46; ALVES, Rubem. *Enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988, p.61.

⁴⁴⁶ SCHUHMAN, Andreas. Qual a gravidade da doença do mundo em que vivemos? In: LUKAS, Elisabeth. *Prevenção psicológica*. Col. Logoterapia. Petrópolis & São Leopoldo: Vozes & Sinodal, 1992, p.16.

⁴⁴⁷ POSTMAN *apud* SCHUHMAN, p.26.

⁴⁴⁸ VALLE, Edênio. Op. cit., p.53.

ilusão religiosa.⁴⁴⁹ O fulcro moral da socioteologia da saúde pressupõe este tipo de relação de barganha. O prêmio do *sacrifício* é o quinhão da *recompensa*. Este é o núcleo teológico da estrutura valorativa da psicologia do sucesso reclamada na antropologia capitalista da *pneumatipia neoprotestante*. Esta é a sua arquitetura filoteológica.

No entanto, falar de saúde em dimensões macro-soteriológicas implica abarcar também a existência socioeconômica da fé. O capitalismo gera doenças à medida que ele estabelece uma política de inclusão ou de exclusão pela via do *consumo*. O progresso econômico, de acordo com Erich Fromm, ficou restrito somente às nações ricas⁴⁵⁰ e aos ricos das nações pobres. A hipótese afirmativa de Herbert Marcuse ao sugerir que, na sociedade capitalista contemporânea, há um tipo de *integração dos oponentes* na realização de um ideal moral unidimensionado, a saber, o *consumo* – e que caracteriza, portanto, um horizonte desconcertante que configura a formação de uma sociedade *sem oposição*⁴⁵¹ – parece já ser questionada pelo sociólogo crítico da *terceira via* (A. Giddens). No entanto, é inegável que o *sonho de consumo* parece estar se tornando pesadelo neurotizante da chamada “massa sobrando”, contingente social este que está sempre aquém das possibilidades de realização psicoeconômica da chamada *sociedade do consumo*. A neurose do *não-consumo* cria uma condição de *opressão*, como bem observou Leonardo Boff, àqueles que se sentem *excluídos* do capitalismo de produção/consumo, produzindo neles, na pior das hipóteses, a real constatação de sua *inexistência* enquanto sujeito histórico-social.⁴⁵²

A existência desta realidade socioeconômica marcada por uma *cortina de ouro* acabou afetando o ideal de consumo do imaginário religioso-valorativo do neoprotestantismo. Em termos psicossociológicos, este *não-consumo* implica conceber a visibilização de uma *existência adoecida*. Quem não consome adoecer! A lógica do capitalismo pós-moderno predispõe a criação de um *ethos* religioso que redefine o perfil da doença e do patológico a partir da política de valores configurada na relação de intercâmbio entre *globalização* e *religião*. O espírito da globalização, segundo o sociólogo

⁴⁴⁹ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 170-171.

⁴⁵⁰ FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987, p.24.

⁴⁵¹ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p.13-20.

⁴⁵² BOFF, op. cit., p.125-126.

italiano Enzo Pace, obriga a esfera religiosa estabelecer um pacto de cumplicidade/necessidade com o mundo.⁴⁵³ Para uma *população condenada ao perpétuo desemprego* (J. Moltmann),⁴⁵⁴ surge uma nova esperança de *transcendentalização*. Trata-se da redefinição da identidade social dos indivíduos pela via da reintegração econômico-profissional ao mercado de trabalho, reabilitando-os, desta forma, à *prática de consumo* tão desejada. Esta última pode ser compreendida como variável socioeconômica que determina o perfil valorativo daquilo que Jung Mo Sung chama de *antropologia fetichizada*.⁴⁵⁵ O consumo, para a nova eclesiologia capitalista neoprotestante, tem função e sentido terapêuticos. Pois afirma um *estado de espírito* àqueles(as) que se orientam pelo *ideal de saúde* econômica de uma sociedade hedônica. *Saúde, consumo e prazer* (felicidade), neste sentido, são valores que se interagem, preservando intacta a mecânica da moral cotidiana do capitalismo religioso-eclesiástico. Nisto consiste a política de manutenção do capital da salvação do sistema ideológico-valorativo da *pneumatipia neoprotestante*.

2.8 Por uma epistemologia da saúde: a reengenharia da salvação em linguagem terapeutizante

A pós-modernidade redefine o perfil religioso-cultural do atual contexto histórico-eclesial brasileiro. O tema *saúde e doença* se torna prioritário no arcabouço discursivo do neoprottestantismo. A teologia da salvação tem que se adequar à nova demanda global por uma antropologia da saúde no sentido integral. O historiador britânico Philip Jenkins⁴⁵⁶ diz que qualquer religião inserida no contexto urbano da civilização ocidental globalizada que não oferecer alimento para a alma e corpo, simultaneamente, tenderá a sofrer um significativo “déficit de crescimento”. Esta afirmação é de capital importância para compreender o crescimento vertiginoso do fenômeno neoprotestante. Pois reforça a tese de que a nova soteriologia presente no discurso do

⁴⁵³ PACE, Enzo. Religião e globalização In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.39.

⁴⁵⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. p.100.

⁴⁵⁵ SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*. São Paulo: Paulus, 1992, p.101.

⁴⁵⁶ JENKINS, Philip. *A próxima Cristandade: a chegada do Cristianismo global*. Rio de Janeiro & São Paulo: Editora Record, 2004, p.133.

neoprottestantismo tem sido largamente acolhida por uma sociedade que se alimenta do “ideal de saúde” cotidianamente. Esta realidade parece se confirmar, socioantropologicamente, em função do inusitado fenômeno de significativa migração de adeptos do cristianismo histórico para o neoprotestante no Brasil.

Atualmente, os teólogos reformados, ao tentar pensar o fenômeno do crescimento neoprotestante brasileiro, acabam, na verdade, elaborando, com intenção de justificar o *não-crescimento* da instituição que eles representam (i.e., seu “grupo de referência” como é chamado na psicologia social da religião), uma substancial *teodicéia do fracasso* denominacional. É provável que esta tentativa de *explicar* o *não-crescimento* das igrejas reformadas redunde na criação de um sistema eclesio-soteriológico de racionalização de sua própria *involução*. Depreende-se esta compreensão, que ora reafirmo, em virtude da imensa perda de adeptos que as igrejas histórico-reformadas têm sofrido com o processo de migração intereclesial para os movimentos neoprotestantes atualmente. Tal variável histórico-eclesial nos leva a reformularmos as cabíveis perguntas sobre as prioridades de ação psico-político-eclesial que estão sendo construídas a partir deste novo contexto da pós-modernidade evangélica brasileira inserida no cenário histórico-cultural da globalização.

A tradição querigmático-evangélica das igrejas históricas no Brasil esteve, até o final da década de 80 do século XX, profundamente comprometida com os ideais escatológicos da antropologia platônica. O mesmo dualismo ontológico presente na cultura greco-helenística, que privilegiara a *redenção da alma* como foco principal de um discurso soteriológico,⁴⁵⁷ também esteve presente, pelo menos retoricamente, na semântica da linguagem querigmática da igreja evangélica brasileira como um todo, sobretudo das igrejas histórico-reformadas. O jargão evangelical: “salvação das almas perdidas...”, reflete bem o discurso soteriológico das igrejas evangelicais brasileiras e histórico-reformadas. Nelas, a salvação é compreendida como “vida após a morte”. A

⁴⁵⁷ Tal discussão foi desenvolvida por W. Marxsen em sua controvertida interpretação da teologia da ressurreição de Paulo em 1Co15. Ver MARXSEN, Willi. *La Resurrección de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Editorial Herder, 1974. Uma contraposição teológica a este posicionamento de Marxsen é esposada no pensamento de W. Pannenberg em pelo menos duas de suas obras. Ver PANNENBERG, Wolfhart. *La resurrección de Jesús y el futuro del hombre*. In: *Pascua y el Hombre Nuevo*. Santander: Editorial Sal e Terra, 1983, pp. 182-186; *The Consummation of the kingdom of God: Death and Resurrection* In: *Systematic Theology*. Vol.3. Michigan: Grand Rapids, 1993, p.555-579.

escatologização da história torna-se, conseqüentemente, o seu mais contundente corolário teológico, traço doutrinário que as irmana (as igrejas históricas) com a tradição soteriológica rabínico-farisáica do apocalipsismo judaico.⁴⁵⁸ Não se tematizava uma soteriologia de integralidade antropológica, conquanto houvesse considerável tentativa procedente de alguns discursos isolados influenciados pela teologia da missão integral, com clara ênfase no aspecto social da pregação do Evangelho.⁴⁵⁹ Por esta razão, a cura, como experiência de libertação de um estado *doentio* vivenciado intra-historicamente, não foi considerada temática relevante que devesse ocupar centralidade querigmático-discursiva nos debates/reflexões de então.

Contudo, na antropovisão do neoprottestantismo brasileiro existe a pretensão de se pensar uma nova soteriologia bíblica. Movidos por uma necessidade de responder à realidade histórico-social brasileira, marcada pela exclusão/instabilidade social e pelo crescente contingente de desempregados(as) proveniente dela,⁴⁶⁰ se potencializou a construção imaginária de uma realidade marcada pela *doença* enquanto variável psicobiológica. Parece haver, neste sentido, uma estranha relação de causalidade entre as variáveis *pobreza* e *doença*. Tornar-se-ia necessário, portanto, fazer uma geossociologia da doença com o objetivo de mapear o cenário da ação querigmático-terapêutica para confirmação desta hipótese, depreendendo-se deste (do cenário social da doença no contexto brasileiro) elementos teodicéicos que estruturariam a legitimidade de toda a epistemologia da saúde presente no discurso retórico da espiritualidade neoprottestante brasileira a partir do final do século XX e início do XXI.

⁴⁵⁸ BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.122-123.

⁴⁵⁹ De acordo com G. Bornkamm, o termo *Evangelho* foi originalmente usado pelo cristianismo primitivo significando a proclamação ou o anúncio da ação salvífica de Deus que liberta na vinda, morte e ressurreição de Cristo. Este era o sentido que Paulo dava em seu uso do termo grego (Rm 1 e Gl 1). Ver BORNKAMM, Günther. *Bíblia: Novo Testamento – introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. São Paulo: Teológica, 2003, p.29. Para melhor compreender a proposta da teologia da missão integral desenvolvida no contexto latino-americano, recomendo a leitura de uma obra-referência. Ver PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a igreja*. São Paulo: FTL-B Temática, 1992.

⁴⁶⁰ Hugo Assmann faz uma análise crítica do contexto social do início da década de 90 no Brasil (em que se propõe uma nova leitura teológica da libertação da realidade social no contexto latino-americano), e que coincide com o surgimento e ascensão do movimento neoprottestante no Brasil. Ver ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 13-72. Ver também o livro SINGER, Paul. *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. São Paulo: Editora Contexto, 1999, para melhor esclarecimento do tema muito discutido hoje na sociologia e na economia, a saber, a controvertida relação: globalização e crescente desemprego.

A teologia da saúde nasce no contexto da doença. Desde os tempos mais remotos, a relação doença e realidade social parece ter sido problematizada. Este corolário teológico se deixa flagrar na sapiência veterotestamentária do poema de Jó.⁴⁶¹ O binômio *saúde e doença* está intimamente relacionado à psicossociologia da exclusão/inclusão pela via de uma teologia da providência retributiva. A doença facilmente demoliria a estrutura da unidade social. A saúde, ao contrário, seria a condição para uma existência social de plenificação. Talvez seja por esta razão que a saúde precisava ser compreendida muito mais pelo viés psicossociológico. Através dela, a estabilidade da manutenção da unidade sócio-religiosa teria sua vitalidade preservada. Parece sintomático que ela (a saúde) fosse então compreendida como “dom de Deus”, enquanto a doença, na intenção do autor do poema de Jó, estava relacionada à figura/personagem inesperada do maligno/Satanás. Pois no ideário religioso-cultural da época, a saúde era *compreendida* como um componente imprescindível no processo da hedonização da *vida humana*.

No ambiente sociocultural do NT, a cura que produz saúde assume similar função social de (re)integração. Os doentes eram discriminados tanto cúlta quanto socialmente. Ao restituir a saúde aos doentes, observa Moltmann, Jesus de Nazaré anula o aspecto social desta discriminação religioso-cultural da sociedade judaica contra eles.⁴⁶² A doença é uma condição de inadequação sociocultural. A sociedade institui o modelo de saúde ou de doença que, ao ser internalizado na consciência dos indivíduos, produz uma sensação de inclusão ou exclusão. Na cura, há um elemento de ressocialização do indivíduo ao seu *habitat* sociocultural. Se a doença é uma instituição da sociedade que exclui o *inadaptado*, a saúde torna-se um *ideal terapêutico de reabilitação* a partir do qual o doente é curado em sua dimensão psicossociológica. Na religião, os doentes são reintegrados à convivência social. Esta função de produzir o que P. Tillich chama de “efeito de mudança das condições psicossociológicas”⁴⁶³ no ser humano faz com que a *religião* seja compreendida como um verdadeiro lugar de encontro

⁴⁶¹ Sugestão de leitura que tematiza o problema do sofrimento em Jó. Ver LÍNDEZ, José Vílchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999, p.137-165.

⁴⁶² Op. cit., p.151.

⁴⁶³ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1964, p. 3.

(integração) e de auto-encontro (auto-integração). Deste modo, ela precisa se afirmar, do ponto de vista psico-institucional, como uma genuína e autêntica “comunidade terapêutica”, ou de acordo com a sugestão de Jacques Derrida, como “a resposta”⁴⁶⁴ *sem saída*.

A saúde é a forma ideal da criação; a doença é a sinistra face do *demoníaco*. Esta afirmação pode ser deduzida da *ontologia da doença* na versão da interpretação idealista. Para esta, de acordo com Paul Tillich, “o demoníaco é um defeito da forma ideal”.⁴⁶⁵ O conceito de *demonicidade da doença*⁴⁶⁶ acaba justificando a necessidade de se superar o *problema do mal* através da prática do exorcismo. Entretanto, esta compreensão, ao que me parece, não é prerrogativa da teologia do pentecostalismo clássico; tampouco do neoprotestantismo brasileiro. É importante reconhecer que tal relação (*doença e prática de exorcismo*) aparece configurada na atividade/ministério de Jesus de Nazaré, segundo nos informa a narrativa dos evangelistas neotestamentários. À medida que a doença é demonizada, a gramática da salvação ganha contornos de uma linguagem exorcizante. Neste sentido, ela passa a ser compreendida (a salvação) como uma *prática de libertação*. Exorcizar o demônio do enfermo é produzir libertação contra os “poderes da destruição”, que na linguagem evangelística do NT eram chamados de “demônios” (J. Moltmann).⁴⁶⁷ A *salvação*, neste sentido, pode ser perfeitamente considerada como libertação do poder da *morte* produzido pela agência destruidora dos demônios. Aquela pressupõe a aniquilação desta última. Produzir a saúde equivale *desdemonizar* pessoas que se encontram submetidas ao poder dos *agentes de possessão*.

A lógica da linguagem desta demonologia também está presente na teologia da salvação do sistema de pensamento neoprotestante. Nela, o sofrimento possui relação de causalidade com o *demoníaco*.⁴⁶⁸ Esta compreensão é hermeneuticamente deduzida da prática de exorcismo tão evidenciada no ministério de Jesus e, por isso mesmo, tão

⁴⁶⁴ DERRIDA, Jacques. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão In: DERRIDA, J & VATTIMO, G. (Orgs). *Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.41.

⁴⁶⁵ TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*. Buenos Aires: Ediciones Megapolis, 1973, p.74.

⁴⁶⁶ Ver BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neoprotestantismo no Brasil. In: BOBSIN, Oneide & WELTSCH, Roberto. *Prática Cristã: novos rumos*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1999, p.185-188.

⁴⁶⁷ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p.154-156.

⁴⁶⁸ Para maior esclarecimento da demonologia do neoprotestantismo configurado na IURD, ver CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neoprotestante*. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio Editora/Umesp, 1997, p. 327-378.

reclamada no seu discurso soteriológico (do pensamento neoprotestante brasileiro). Por trás de toda doença existe um demônio que a produz. Este (o demônio) se torna símbolo hermenêutico de compreensão dos fenômenos que muitas vezes são *enigmáticos* tanto para medicina moderna quanto para ciências empírico-formais. Todo fenômeno de cura só é semanticamente compreendido quando analisado no contexto da metalinguagem arquetípica de seu sistema de crença/pensamento. Nele se procura explicar a natureza trans-racional da *realidade do mal* que acomete misteriosamente a existência humana fragilizada. Na linguagem simbólico-pneumática, o ser humano procura estabelecer um *meta-significado* às realidades supra-sensíveis que o circundam. Esta é sua *logoterapia*. Ao estabelecer o *significado* ao mundo circundante eivado de sofrimento provocado pela presença do *poneros*, ele (o ser humano) assume, mesmo contra todas as forças destrutivas dos *entes* demônicos, a função terapêutica de imputar *finalidade* à sua própria existência enquanto sujeito histórico, tornando-se, assim, *liberto* daquilo que P. Tillich chama de “ansiedade da vacuidade e do destino”.⁴⁶⁹ É por esta razão que Rollo May chama a religião de “crença na finalidade”⁴⁷⁰ da vida. Pois mesmo consciente do destino ele (o ser humano) não se desespera da própria existência. A função terapêutica da atividade pneumática se encontra, epifanicamente manifesta, no *sentido* imputado ao presente vivido em vista de um “futuro desejado” (J. Moltmann).⁴⁷¹ A esperança se torna terapia da fé ao antecipar o futuro em linguagem projetiva/prospectiva.

Mas os demônios não adoecem somente a dimensão psicofísica da existência humana. Eles também corroem sua dimensão socioeconômica. A “antropologia do progresso” preconizada na metafísica do sucesso é uma *resposta positiva* – do ponto de vista da moral econômica neoprotestante – que procura malograr a ação *descapitalizadora* dos demônios na dimensão econômica da existência humana. Usando esta lógica, o sistema capitalista deixa de ser compreendido como a *causa* do desequilíbrio socioeconômico na existência do ser humano. Enquanto Karl Marx fazia alusão à calamidade social como efeito colateral do progresso econômico do capitalismo

⁴⁶⁹ TILLICH, Paul. *Coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.33-35.

⁴⁷⁰ MAY, Rollo. *A arte do aconselhamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1992, p.

⁴⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen. *El futuro de la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p.80.

enquanto modo de produção,⁴⁷² a antropologia do progresso que é aduzida na metafísica do sucesso supera tal *contradição* à medida que incentiva seus adeptos à prática da produção e do consumo como modo de transcendentalizar todo determinismo histórico-social. É neste ideal de produção *para* o consumo que ela fundamenta o *locus* da felicidade. O problema não está no sistema capitalismo, mas na *inadequação* psicológica do seu humano à sua lógica econômica. Riqueza e espiritualidade, portanto, não são realidades que se excluem mutuamente. A pobreza é depreendida como uma *maldição* presente na vida do homem, e não a condição ideal psicofísica/econômica vicejada pelo desígnio divino. Em termos mais incisivos, a doença nasce na pobreza. Em termos agostinianos, “o mal é *privação* de ser”, só que num sentido eminentemente socioeconômico. A “restrição à satisfação” de uma necessidade transforma o sentimento de incompetência econômica em complexo de rejeição/exclusão do capitalismo de consumo. Esta é a principal neurose que o capitalismo produz no ser humano economicamente incompetente (E. Fromm).⁴⁷³ Deus é compreendido neste sistema de crença religiosa (o neoprotetantismo brasileiro) como “pai do capitalismo” à medida que ele *disponibiliza* o mesmo como forma de realização do *ideal moral de consumo* especificamente daquele que lhe é fiel. Neste sentido, neoprotetantismo brasileiro poderia ser definido sociologicamente como “ideologia religiosa” do capitalismo de consumo.

O capitalismo gera a *riqueza*, enquanto os demônios tentam *expropriá-la* das pessoas. A “antropologia do progresso” *desdemoniza* o caráter imoral e corrosivo do sistema de produção capitalista.⁴⁷⁴ Enquanto o ideal moral da crítica dos teólogos da libertação propõe a *humanização*⁴⁷⁵ do sistema de produção capitalista pela via da *socialização* do seu dividendo produzido ao largo espectro socioeconômico do contingente social como um todo, a antropologia do progresso neoprotetante busca um caminho explicativo diferente. A prosperidade é sempre um capital *privativo* que

⁴⁷² MARX Apud LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Edusp & Editora Perspectiva, 1990, p.42.

⁴⁷³ FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993, p.76-85.

⁴⁷⁴ Sobre este tema, ver MARIANO, Ricardo. *Neoprotetantismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 147-186.

⁴⁷⁵ O uso deste conceito é de J. Moltmann. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *A alegria de ser livre*. São Paulo: Edições Paulistas, 1978, p.101.

procura, antes de tudo, satisfazer a necessidade *do* “solicitante”. Sua ética social mantém um flagrante grau de *proximidade* valorativa ao ideal moral do sistema econômico capitalista. Neste sentido, o *espírito do neoprottestantismo*, assim como o do Protestantismo calvinista, mantém “grande afinidade” com o *espírito da modernidade capitalista*.⁴⁷⁶ Não é o sistema capitalista que empobrece o homem, mas são os demônios da pobreza que o *aprisiona* quando este vive sob sua égide. O corolário teológico desta lógica discursiva não poderia desembocar em outra coisa que não a libertação deste *grilhão da miséria* que produz *opressão* no ser humano. A opressão proveniente da situação de pobreza gera a infelicidade, o desprazer do não-consumo e a doença da depressão decorrente da situação de *prisão* porque passa todo(a) aquele(a) que está sob seu domínio.

A linguagem da *prisão* é muito familiar ao pensamento ocidental contemporâneo. Ela está presente nos pensamentos de Marx, Nietzsche e Freud. Todos eles relacionaram a psicopatologia ou a sociopatologia do homem moderno (seja *esta* individual ou coletiva) a um tipo de determinismo sociocultural e/ou econômico. Mas todos os sistemas acima representados incorporam elementos ideológicos da linguagem messiânica do triunfalismo cultural do Ocidente pós-cristão. A racionalidade deve estar a serviço do bem estar social (felicidade). A prisão é o *lugar* do medo e, portanto, o *habitat* da doença. Pois nela o horizonte da *esperança* de transcendentalização se torna profundamente limitado. A prisão é o lugar do *não-possível*, do *não-realizável*. Por esta razão, a libertação é o *clichê lingüístico* de maior densidade *terapêutica* que poderia ser usado para expressar o *ideal de cura* do homem pós-moderno latino-americano como um todo, e do brasileiro em específico. Por trás do ideal de cura se desenvolve aquilo que Herbert Marcuse chama de “racionalidade da gratificação”: nesta há uma convergência entre razão e felicidade.⁴⁷⁷

A “espiritualidade do prazer” (*eros pneumático*) pode ser inferida da *teologia do encontro* que se configura na *hinografia neoprottestante*. A linguagem da adoração é altamente terapêutica à medida que ela se torna racionalmente empreendida para atingir esta meta

⁴⁷⁶ A análise do teólogo Alves é bastante esclarecedora acerca da sociologia weberiana do espírito Protestantismo. Ver ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*, p.37-49.

⁴⁷⁷ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo: Guanabara Koogan, 1989, p.194.

antropológica de cura psicofísica (integralidade). Sua teleologia psicossoteriológica é sempre a *captura* da saúde na *apropriação* da cura. Os clichês: “receba”, “toma posse”, muito usados na linguagem litúrgica do neoprotetantismo brasileiro, querem dicionarizar este sentido psicossoteriológico. No entusiasmo do momento sacro da atitude de adoração, há o desejo de transcendentalização da fé pela via da relação direta com o *Totalmente-Outro*, conforme já notificamos anteriormente. Na fé do tipo ontológico, diz P. Tillich,⁴⁷⁸ o *eros* leva o sujeito pístico à união com o *fundamento do ser*. A psicoespiritualidade do prazer auferida na *mística da entrega (eros pneumático)* tem um forte componente de libertação terapêutica de quaisquer *realidades enclausurantes*. A experiência pneumática deve transcender os limites formais da liturgia racional. Na *atitude adorante*, o sujeito pístico busca, antes de tudo, um contato vivo e direto (e, portanto, de transcendentalidade) com aquele que se apresenta como *habitat* da paz e *doador* da saúde: “Uma fé que se encontra inserida no ‘universo do medo’ reivindica para si a autonomia e a busca de paz interior”.⁴⁷⁹ Neste sentido, a gramática da salvação é decodificado no emergente e terapeutizante conceito de *transformação*.⁴⁸⁰ Nele, o *sujeito pístico* procura uma relação de “adaptação” para a sobrevivência da fé num *mundo que passa por rápidas transformações*, diz H. Cox em seu prefácio do livro *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. A linguagem da fé é um antídoto mortal contra a *psicologia do medo e do fracasso*. O contrário, a saber, o *desespero*, é o “fim das possibilidades humanas”.⁴⁸¹ Nele (no desespero), a *doença* se torna *mortal*. O “mortalmente doente”, sublinha Sóren Kierkegaard, “é aquele que em vida não consegue ter esperança”.⁴⁸² Mas na *atitude adorante*, o sujeito pístico procura *repotencializar* a esperança da fé que reivindica a encarnação da saúde em perspectiva histórica, e não pós-histórica. O processo de acentuada limitação política e ontológica da esperança será posteriormente preconizado no conceito de “desorizentalização do futuro” nesta tese.

⁴⁷⁸ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, p.75.

⁴⁷⁹ ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas: 2003, p.16.

⁴⁸⁰ COX, op. cit., p.7-8.

⁴⁸¹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo e São Leopoldo: Edições Paulinas e Sinodal, 1984, p.302.

⁴⁸² KIERKEGAARD, Sóren. *Desespero: a doença mortal*. Porto-Portugal: Rés, 1976, p.19-23.

2.9 A teologia da História e o lugar da saúde na epistemologia da fé neoprotestante

Na chamada pós-modernidade, como bem sublinha Zygmunt Bauman,⁴⁸³ há uma eufórica “celebração da morte do ético”, da substituição *deste* pelo “estético” e do rompimento com princípios ou valores normativos. Esta condição reflete o retrato do lado oposto dos ideais morais da racionalidade moderna de herança iluminista. Enquanto na modernidade se acreditava na superação de problemas morais pela via do estabelecimento de regras que pudesse orientar moralmente a conduta do homem, a pós-modernidade, diz Bauman, revela a existência de uma *moralidade ambivalente* que prenuncia o advento da *crise ética* como seu sintomático reflexo. A doença pode ser causada em virtude da existência de um *politeísmo axiológico* que marca a chegada de um novo momento histórico. Trata-se da *pluralização* dos meios de realização do ideal moral tornado *ambivalente* na satisfação do desejo.⁴⁸⁴ Este é um problema sociomoral que está sendo trazido à baila na conjuntura histórica atual em que se predomina o discurso da política de mercado livre. O efeito colateral do impacto da globalização econômica na cotidianidade das pessoas revela marcas de profunda transformação estrutural nos pressupostos, critérios e certezas básicas a partir das quais elas organizam sua vida social.⁴⁸⁵ Aliás, a globalização como um fenômeno do “aqui”, diz Anthony Giddens, afeta até os aspectos mais íntimos de nossas vidas.⁴⁸⁶ O *grau de certeza* é uma variável psicológica cada vez menos perceptível no *horizonte da futuridade* do homem configurada na experiência cotidiana brasileira.

Existe um conceito sociológico sugerido por Ulrich Beck que pode nos ajudar a compreender melhor o pano de fundo histórico-social que subsidia a teologia da saúde tão reivindicada no modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante. Trata-se do conceito de “sociedade de risco”. Para Ulrich Beck, na sociedade de risco, o lado imprevisível da demanda por controle acaba conduzido o ser humano ao “reino da

⁴⁸³BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997, p.6-7.

⁴⁸⁴ Ibidem, p.24-36.

⁴⁸⁵ VIOLA, Eduardo & OLIVIERI, Alejandro. Globalização, sustentabilidade e governabilidade democrática no Brasil, In: TRINDADE, Antônio Augusto Cançado & CASTRO, Marcus Faro de. *A sociedade democrática no final do século*. Brasília: Paralelo 15, 1997, p. 181.

⁴⁸⁶ GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional, In: GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich & LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1995, p.118.

incerteza” e da “ambivalência”.⁴⁸⁷ O uso da “metáfora do turista”, em Zygmunt Bauman, tipifica bem a condição de *ambigüidade* e *efemeridade* como é caracterizada a condição pós-moderna. A *sabedoria* pós-moderna não espera encontrar um receituário de vida isenta da presença da ambigüidade, do risco e do perigo.⁴⁸⁸ A angústia se torna uma contínua aliada presente na luta contra quaisquer afirmações cujo grau de incerteza possa intensificar a psicologia do medo frente ao enigmático horizonte do futuro histórico da sociedade pós-moderna brasileira. O *medo de ser* ou a ansiedade do *não-destino* é ainda a mais perturbadora de todas as experiências cotidianas configuradas na condição pós-moderna. *O problema do sofrimento ainda é o maior obstáculo intelectual para a fé religiosa?* (W.S.Taylor). A resposta que me parece plausível a este questionamento é *afirmativa*. “O sofrimento”, diz Moltmann, “continua sendo, mesmo para a fé, um clamor sem resposta imediata”.⁴⁸⁹ Faço uso das palavras de W.S.Taylor⁴⁹⁰ para trazer a lume a problemática intelectual que parece estar por trás da teologia da saúde desenvolvida no sistema de pensamento do neoprotestantismo brasileiro. Trata-se da *negação do negativo* como dispositivo psicológico para não ser admitida qualquer realidade de obscura compreensão cognitiva que onere o capital da salvação dado gratuitamente por Deus ao ser humano.

Para o neoprotestantismo brasileiro, a natureza moral de Deus (benevolência, bondade, justiça, etc) deve ser refletida nas condições da realidade histórico-social daquele que se compreende como “abençoado” por ele. Esta forma de compreender a relação Deus-homem-mundo acaba denunciando um certo grau de afinidade entre o sistema de pensamento neoprotestante e o traço fundamental da crítica que K. Marx e F. Engels fizeram ao sistema filosófico hegeliano quando afirmaram: “A produção das idéias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real... Não é

⁴⁸⁷ BECK, *A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*, op.cit., p.21.

⁴⁸⁸ Op.cit., p.273-279.

⁴⁸⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Herder, 1971, p.6.

⁴⁹⁰ TAYLOR, W. S. Teologia e terapia em Jó, In: GERSTENBERGER, Erhard S (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p.392.

a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência”.⁴⁹¹ Para Marx, a idéia não é produzida a partir de um *locus* abstrato. Sua existência pressupõe *relacionalidade* objetiva com a dimensão concreta da vida: a realidade socioeconômica. Nisto ele diverge de Feuerbach. Pois em seu sistema de pensamento o diferencial é a existência de uma *correspondencialidade* entre a idéia e as condições sociais de vida. Este conceito pode nos ajudar a compreender melhor, psicossociologicamente, a *pneumatípiã neoprotestante*. A relação de *correspondência* entre os dois andares (a *infra* e a *superestrutura*) legitima a plausibilidade do discurso da teologia da saúde/antropologia do progresso do sistema de crença neoprotestante. A ausência de “continuidade” entre o *dito* e o *vivido* torna aporética sua plausibilidade discursiva, bem como a manutenção da vitalidade do seu sistema cognitivo de crenças funcionais. A frase: “eu ensino a prosperidade e vivo em prosperidade” alimenta e sustenta a virilidade desta lógica.⁴⁹²

Mas o que há de teologicamente relevante que possa ser inferido desta análise feita até aqui no sentido de possibilitar uma compreensão mais clara acerca de uma verdade que se está querendo afirmar no sistema de crença da pneumatípiã neoprotestante? A História é o palco da dramática experiência humana do sofrimento. É nela ou para além dela que o homem constrói ou destrói sua “visão de mundo” (*Weltanschauung*). A psicologia da secularização produziu no homem contemporâneo brasileiro, sobretudo o de confissão religiosa evangélica, uma mudança substantiva no modo de compreender o mundo, bem como na sua concepção de relação com Deus. Do ponto de vista psicológico, segundo Max Weber, o homem que procura a salvação está primariamente preocupado com atitudes relativas ao aqui e ao agora.⁴⁹³ Com o advento da globalização, o processo de secularização acelerou e a atenção do homem moderno se deslocou do além pro aquém.⁴⁹⁴ Só que esta “conversão à intramundandade” do homem moderno, como bem assinala Louis Dumont,⁴⁹⁵ parece começar em Calvino. Com ele, a concepção de “indivíduo-no-

⁴⁹¹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Editora Moraes, 1990, p.22-23.

⁴⁹² Frase do líder maior da IURD. Ver VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência religiosa*. p.163.

⁴⁹³ WEBER *apud* ALVES, op. cit., p.39.

⁴⁹⁴ Sobre a discussão da temática secularização, ver COX, Harvey. *Cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

⁴⁹⁵ DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p.62-71

mundo” quebra o princípio do antagonismo ontológico que demarca fenomenologicamente as noções espaço-temporais de sagrado e profano. No entanto, o *ideal de adesão* da religião ao mundo encontra-se situada num período um pouco anterior à Reforma, a saber, na Renascença. Nela é que se desenvolve o conceito de uma “religião dentro dos limites da humanidade”, como menciona Ernst Cassirer.⁴⁹⁶

A crítica de Freud ao cristianismo ascético como religião que *limita* a realização dos instintos⁴⁹⁷ torna-se irrelevante no atual contexto religioso no qual se insere a *pneumatípiã neoprotestante*. Religião aqui não é sinônimo de *renúncia*, mas de *satisfação* do desejo. A virtude ética da renúncia se torna *inadequada* ante o novo ideal de religião “privativa” ou “cristã-burguesa” (J. B. Libânio). O famoso *slogan* pronunciado pelos jovens franceses em maio de 1968, a saber, “É proibido proibir”, caracteriza o novo perfil aético daquilo que Libânio parece querer chamar de “religião da felicidade”, que em seu desdobramento psicomoral pode ser compreendida como “ilha da fantasia”. Eticamente falando, isso significa dizer que, nesta nova configuração axiológica de espiritualidade que está em franca ascensão no contexto evangélico brasileiro, as “pessoas podem viver aquilo que o sistema não oferece, sem precisar também combatê-lo ou modificá-lo”.⁴⁹⁸ A espinha dorsal da crítica psicológica da modernidade à religião cristã foi a do “desencantamento” hermenêutico em relação a todo esforço de compreensão metafísica da História. O Iluminismo assumiu a messiânica função de “otimização racional da vida” ao se apresentar, ao mundo ocidental cristianizado, como “filosofia da luzes” (*Aufklärung*). A secularização desencadeou uma múltipla falência das “crenças religiosas tradicionais”, tornando-as “vazias de sentido”.⁴⁹⁹ Numa perspectiva histórica, o conceito de secularização acaba se desdobrando na cristalização da versão desescatologista do processo histórico-salvífico. A vocação messiânica da modernidade emancipada disponibiliza freqüentemente o uso do conceito de “progresso” como clichê lingüístico de projeção publicitária da “filosofia das luzes”.

⁴⁹⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p.193-194.

⁴⁹⁷ FREUD, Sigmund. *Moisés e a religião monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p.173-182.

⁴⁹⁸ LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade, In: CALIMAN, Cleto (org.). *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.67.

⁴⁹⁹ Sobre esta discussão, ver BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973, p.13-45.

A *pneumatípia neoprotestante* desenvolve uma teologia da história que mantém semelhanças e dessemelhanças com a filosofia da história do Iluminismo. Seu projeto de construção histórica da realização do ideal de felicitação intramundana reivindica necessariamente a *desfatalização* do processo histórico-antropológico pela via da emancipação ética. Assim sendo, há um esforço hermenêutico empreendedor deste sistema de pensamento que possibilita a criação de uma concepção de história *desescatologizada* sem, contudo, eliminar o papel fundamental da espiritualidade de transcendência como componente de repotencialização da realização humana pela via da fé. Nisto consiste sua *dessemelhança* com a filosofia da história do *Aufklärung*. Diferentemente de Hegel que não concebia a história como *lugar* da felicidade individual,⁵⁰⁰ a psicoteologia da saúde desenvolvida no *modelo de espiritualidade de transcendência neoprotestante* identifica nela (na história) o *locus* de encarnação da felicidade humana. A esperança se historiciza. Traço psicoteológico este que a irmana (a *pneumatípia neopetecostal*) com a teologia história do Profetismo veterotestamentário. A felicidade é o *habitat* da saúde, e é nela (na saúde), portanto, que a esperança se realiza. A História se torna *epifania da cura*. Pois nela o ideal de cura da psicoteologia da saúde se torna *facticidade*. Dentro desta lógica psicoteológica, todo obstáculo que objetiva afugentar o caráter teleológico da *historicização da esperança* deve ser “exorcizado” ou “desdemonizado”. Eis aí a razão porque a “origem do mal” (*unde malum*), na antropologia do sistema neoprotestante, desloca-se do *peccatum* (hamartiologia) para o *daimonion* (demonologia). O sofrimento é *demonizado* à medida que a “felicidade” é compreendida como *ideal da fé* que faz da História sua *gramática de inteligibilização*.

A pergunta que ventila em nossa mente neste instante é a seguinte: *qual é a relação entre a ética da felicidade e a teologia da história na epistemologia da fé neoprotestante?* Existe uma lógica neste sistema de pensamento que ao ser detectada pode lançar luz ao processo compreensivo do espírito do neoprotestantismo brasileiro. O conceito de “morte do ético” (Z. Bauman) precisa ser analisado com mais acuidade. A pós-modernidade ocidental inaugura um novo *ethos* baseado no “princípio do prazer”. Este é um conceito

⁵⁰⁰ HEGEL *apud* TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, p.223; e MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p.162.

ainda muito difícil de ser compreendido à luz de uma tradição moral cristã que sempre ovacionou a *psicologia da renúncia*. Na *civilização*, compreende J.J. Rousseau,⁵⁰¹ o homem moderno tem a sua primeira experiência de *renúncia*. Freud concorda com Rousseau, e por isso mesmo ele chama a religião de “neurose da cultura”: seu fundamento moral se baseia na ética da renúncia aos instintos. A doença está no sofrimento, enquanto a saúde está na satisfação do desejo. A psicologia da privatização, para Rousseau, fomenta uma política de dominação que, em última análise, destituirá do homem a capacidade de lidar com a antropologia econômica do prejuízo. Mas a carreira do *progresso*, segundo a análise que Weber faz do espírito do capitalismo, parece proibir o uso de qualquer intenção altruísta na ética capitalista de produção. Este espírito se desenvolve, sobretudo, na ética do protestantismo calvinista. O prejuízo malogra a *desempenho* da mecânica empresarial do capitalismo de produção. Marx vai dizer que a caneta da conquista do progresso da empresa capitalista foi escrita com *tinta de sangue*, que em termos psicoantropológicos significa a *supressão do desejo* (renúncia) e a *aniquilação da autonomia* do homem como *sujeito* da história. A crítica que Nietzsche faz à “teologia da ressurreição” do apóstolo Paulo, se baseia na constatação do princípio da renúncia ao mundo.⁵⁰² Acreditar na existência de uma compensação vindoura despotencia a virilidade ética da moral do prazer intramundano.

É certo, no entanto, que a sociologia da renúncia implementada numa política do *ascetismo*, como sugere Weber,⁵⁰³ pode ser compreendida como virtude axiológica quando sua intenção está orientada para gerar o dividendo necessário para se potencializar a economia do progresso capitalista no qual se procura justificar o princípio teológico da eleição. Neste caso, o rigor da linguagem ética se dilui na *moral do sucesso*. A sociologia do progresso se baseia no senso da *criatividade produtiva*, que em seu desdobramento ético pode ser definido, no uso da linguagem gogarteniana, como princípio da secularização reivindicada pela liberdade.⁵⁰⁴ Ora, a pós-modernidade no Ocidente como um todo parece recusar o fundamento ascético da moral cotidiana. Na

⁵⁰¹ Ver ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora UnB, 1990.

⁵⁰² Este discussão já foi ressaltada no capítulo 1 desta tese.

⁵⁰³ Ver WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 1999. 14ª edição.

⁵⁰⁴ GOGARTEN *apud* LIBÂNIO, op. cit., p.74.

moral do prazer, a necessidade se faz voluntariamente refém da “liberdade axiopoiética”. Este é o ponto capital de nossa análise. Há, neste sentido, uma *ética do prazer* que se orienta para a “teleologia da felicidade”. Desta forma, não houve, ao que me parece, a “morte do ético” na acepção radical da palavra; mas, sim, a supressão de uma *ética* que postula a existência de “imperativos categóricos” como fundamento epifânico que determina, racionalmente, o sentido da moral cotidiana. Esta racionalidade ética que se orienta para a “moral do dever” torna-se corpo estranho numa sociedade hedônica que afugenta de si o que Miguel de Unamuno⁵⁰⁵ chama de “trágico sentimento da vida”, que pode ser descrito como uma experiência existencial de estar participando de uma constante batalha sem qualquer possibilidade de vitória. Uma *Weltanschauung* arraigada neste tipo de experiência existencial acaba nutrindo sistematicamente a expectativa psicológica de um “fracasso insuperável”. A previsão do futuro entraria em colapso e desencadearia, por conseguinte, uma crise de finalidade que tornaria a existência destituída de qualquer significado.⁵⁰⁶ É com esta crença disfuncional que uma pessoa que experimenta a depressão em um grau mais elevado compreende e interpreta o mundo e todas as demais realidades a ele constitutivas. É provável que seja com a intenção de superar uma experiência desta que a *pneumatípiá neoprotestante* postula crenças funcionais preconizadas numa “metafísica do sucesso”.

No entanto, se o *dom da liberdade* pode ser postulado, segundo sublinha K. Barth,⁵⁰⁷ como “fundamento da ética evangélica”, temos então aqui um princípio de “legitimação subjetiva” de toda ação moral do *sujeito pístico*. Quase tudo pode lhe ser lícito. Na experiência pneumática, a *voz do Espírito* só poderá ser ouvida pelo sujeito que a experimenta. A base objetiva desta liberdade (que seria a *ética do NT*), acaba sendo submetida ao critério subjetivo da *vontade para-si*. Isto significa dizer que a *liberdade*, enquanto componente metafísico da vontade, se converte numa “linguagem de sentimento”. O clichê: “eu estou *sentindo* de Deus...” corrobora a presença de uma espiritualidade autonomista configurada naquilo que J.B.Libânio chama de “religião

⁵⁰⁵ UNAMUNO *apud* MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.50.

⁵⁰⁶ MAY, *op.cit.*, p.185.

⁵⁰⁷ *Ver* BARTH, Karl. *The humanity of God*. John Knox Press, 1960, p.69-96.

privatizada”.⁵⁰⁸ É nela (na linguagem do sentimento) que o discurso da ação moral cotidiana da espiritualidade neoprotestante brasileira busca o fundamento de sua operacionalidade. Não há um referencial hermenêutico objetivo de controle que sirva como critério de juízo moral para o discernimento da verdade. Neste sentido, a base da ética evangélica pós-moderna pode ser descrita como *moral do para-si* que se figura num modelo de “espiritualidade sélfica”.⁵⁰⁹

Qualquer experiência com o *negativo* numa configuração psicoespiritual de existência com este contorno torna-se *anatematizada*. A “ética da felicidade” se torna referencial hermenêutico a partir da qual o *ethos* da espiritualidade neoprotestante busca sua própria legitimação. Neste contexto psicoespiritual de existência, a fala do líder religioso do movimento neoprotestante brasileiro torna-se melhor compreendida quando diz: “Na Igreja Universal é proibido proibir. A pessoa é livre para fazer o que bem entende”.⁵¹⁰ Uma comunidade que se orienta por esse princípio ético se encaixa, em última análise, na definição do conceito egopolizado de “comunidade individualista” de F. Gogarten.⁵¹¹ Trata-se de uma comunidade que, não conhecendo o limite intransponível do tu, acaba dissolvendo-o no eu. Quando a *prosperidade* psicofísica e econômica, como valor fundamental de uma ética da felicidade, se torna meta volitiva da ação moral de pessoas numa comunidade religiosa marcada por esta arquitetura axiológica, o princípio de subjetividade valorativa terá no ‘desejo do *self*’ o critério de legitimação de qualquer ação moral. O conteúdo normativo da ética deste protótipo de espiritualidade *inexistirá* num sentido sociomoral. Pois o combustível que potencializa o movimento desta mecânica psicoespiritual é a experiência do *não-sofrimento*. Este modelo não sobrevive fora desta lógica. Não existe, portanto, dimensão *estaurológica* na psicoespiritualidade do neoprotestantismo brasileiro.

No entanto, o que há de mais complexo na lógica da *pneumatipia neoprotestante* toca diretamente a dimensão estaurológica da fé. Trata-se da sua teologia do sofrimento na história humana. O senso de *não-direcionalidade* presente na “ambivalência do eu-

⁵⁰⁸ LIBÂNIO, op. cit., p.62.

⁵⁰⁹ Retornaremos a esta discussão no capítulo 3 desta tese.

⁵¹⁰ MACEDO *apud* VALLE, op.cit., p.161.

⁵¹¹ GOGARTEN *apud*. GIBELLINI, op. cit., p.126.

moral” baumaniano, parece querer refletir um sistema de crença disfuncional que está sendo paulatinamente construído pela engenharia de um *weltgeist* presente na consciência coletiva do Brasil contemporâneo. Esta crença disfuncional parece estar relacionada ao fato de que, com a desescatologização da história, a fé deixa de ser projetiva na reistorização da esperança. Seu senso de imediaticidade tem despotenciado a esperança da fé à medida que a ética da felicidade determina a cronologização historiofânica de seu ideal hedônico de realização intramundaneamente. O caráter presencialista-imediatista da psicoespiritualidade neoprotestante brasileira tem contribuído progressivamente para decapitar a dimensão escatológica do sistema de crença teológica do sujeito pístico que está nela integrado. Sem a *certeza* do futuro, não há como superar o determinismo presencialista estruturado na psicologia de uma realidade momentaneamente dada. A futuridade da história humana exige esperança da fé. Há um contra-senso, porém, na linguagem da esperança. O sofrimento, de acordo com Rubem Alves, é que assume a “maternidade da esperança”.⁵¹² A ressurreição sucede a crucificação, e não o inverso. O sofrimento denuncia a esperança da fé. Ao fazermos a pergunta sobre o *específico* desta religião,⁵¹³ podemos responder com J. Moltmann que o *crucificado* se converte neste *específico* da religião cristã e, portanto, de sua teologia. Na cruz, esta teologia se converte em “teologia crucificada” ou “teologia crucificante”.⁵¹⁴ Com o surgimento do humanismo pós-cristão, diz Moltmann, a fé descobre de maneira mais clara a dureza e o escândalo da cruz. Neste sentido, sublinha Moltmann, a esperança nasce da *lembrança do crucificado*. Pois o futuro do homem não vem do “progresso”, senão do “sacrifício”. Na autêntica esperança, o homem suporta a pressão do presente em vista de um futuro melhor. Por isso, *esperar* é “não desfalecer”. O apóstolo Paulo faz uso do conceito *hypomoné* para dar a idéia de uma “superação da angústia na *persistência* da fé que olha para o *futuro*, e não para o *presente*” (Rm 8,18-25). Não se pode sentir o prazer, sem antes experimentar a dor. Ora, neste sentido o NT diz: “*makáριοι βοι πενθунτες, βοτι αytoι παρακλήθesonται*” (Mt 5,4). A *esperança* é o que

⁵¹² ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987, p.174.

⁵¹³ KÜNG, Hans. *Christianity: essence, history and future*. New York: Continuum, 1998, p.1.

⁵¹⁴ MOLTSMANN, J. *El futuro de la creación*, p.82-83.

Moltmann chama de “utopia cristã”.⁵¹⁵ O princípio básico da teologia da esperança na perspectiva escatológica de Moltmann pode se resumir nos seguintes aforismos: “*spes quaerens intellectum e spero ut intelligam*”.⁵¹⁶

Mas por que a pneumatologia neoprottestante historicizou a esperança? Será que houve uma total rejeição à teologia da ressurreição como fundamento da esperança escatológica cristã? A fé precisa ser desescatologizada para triunfar no presente? Será que conseguiremos vencer? Será que Deus não nos abandonará? É de fato necessário ser submetido à pedagogia da cruz? Se Deus é Soberano, por que há um aparente triunfo do mal, no presente momento, configurado na experiência do sofrimento humano? O holofote que lança luz para futuro da fé na soberania de Deus sempre causa um mal-estar com as perguntas que se seguiram. Wolfhart Pannenberg faz uma pergunta intrigante nos seguintes termos: *A esperança do reino não seria uma mera expressão simbólica das ambições psíquicas dos homens?*⁵¹⁷ Falar do futuro da história humana nos constrange a fazermos uma pergunta, antes de tudo, sobre em que sentido isto pode afetar a cotidianidade da nossa fé hoje. A história pode ser escatologizada, desescatologizada ou reescatologizada pela fé a partir do grau de certeza que há na realização da Promessa escatológica. “O Cristianismo”, de acordo com Moltmann, “é total e visceralmente escatologia, e não só a modo de apêndice; ele é perspectiva e tendência para frente, e por isto mesmo, renovação e transformação do presente. O escatológico não é algo que adere ao Cristianismo, mas é simplesmente o meio em que se move a fé cristã, aquilo que dá o tom a tudo que há nele, a cores da aurora de um novo dia esperado, que banham tudo que existe. De fato, a fé cristã vive da Ressurreição do Cristo crucificado e se estende em direção às promessas do retorno universal e glorioso de Cristo”.⁵¹⁸ Com a escatologização da história, a psicologia da cotidianidade desenvolve uma capacidade de resistir a pressão e a angústia do tempo presente. As perguntas sobre o futuro do homem estão intimamente relacionadas à pergunta sobre a “futuridade de Deus”. Pois a “angústia do tempo presente”, diz o apóstolo Paulo, quer revelar o grito

⁵¹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p.156-58.

⁵¹⁶ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*. p.23.

⁵¹⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Questiones fundamentales de teologia sistemática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976, p.202.

⁵¹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, p. 2.

de triunfo da soberania de Deus no fim da história (Rm 8,18). E da angústia por estar vivendo no cativeiro do tempo presente, a psicologia da esperança lança o olhar para a promessa da realização inevitável da “justiça escatológica” para o futuro escatológico. Paulo faz uso do termo grego *apokaradokía* em Rm 8,19 para *enxertar*, na esperança da fé daquela comunidade, a confiante necessidade de se “vigiar com ansiedade” a *consumação da promessa escatológica*, que é a ressurreição. A realização conclusiva do poder soberano do *reinado* de Deus no *futuro* é objeto de inamovível esperança na dimensão presencialista da fé que se agoniza no sofrimento do tempo de aflição. Por esta razão é que Pannenberg diz que “o futuro é dono do presente”. A “criação e o futuro escatológico estão vinculados ao grau máximo”. Neste sentido, o futuro acaba exercendo psicologicamente o seu poder sobre o presente do homem. O futuro de Deus passa a ser “a medida de todas as coisas”.⁵¹⁹

No entanto, ao secularizar a dimensão escatológica da esperança da fé, a escatologia se transforma em teleologia, e o reino de Deus se converte em “ideal moral e político do qual os seres humanos podem aproximar-se por intermédio do trabalho incansável em si mesmo e no mundo”.⁵²⁰ Talvez aqui esteja um forte traço histórico-missiológico que se encontra presente na política da “eclesialização do mundo” do modelo neoprotestante. Em parte isso justifica sua vocação missionária expansiva, que no seu desdobramento teológico quer significar uma eufórica tentativa de construir o futuro a partir da desconstrução da dimensão futura da realização de uma esperança intramundanizada. Com advento da desescatologização da esperança no sistema cognitivo de crenças funcionais do neoprotestantismo brasileiro, houve uma sintomática secularização do seu *ethos*. Esta secularização na sociedade laica implicou uma “ateização” dos postulados éticos da cultura moderna. Em termos ético-morais, isso facilitou a ascensão da cultura do prazer presente na “fotografia sensualista” de uma *pós-modernidade erotizante*. O contrário da *dor*, diz Paul Tillich, não é a *alegria*, mas o “prazer”. Por esta razão é que, no prazer (sexual), o homem pós-moderno procura a

⁵¹⁹ PANNENBERG, op. cit., p.197-210.

⁵²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 207.

realização do seu “ideal de felicidade”, e não de *alegria*.⁵²¹ Nas relações sexuais destituídas de alegria, o prazer se torna um fim em si mesmo.⁵²² A culpa da qual decorre a *depressão* de um imenso contingente social na pós-modernidade brasileira provém da prática irracional do uso do sexo feito para obtenção irrestrita do prazer. Esta é a idéia que se quer dar quando se chama a cultura pós-moderna de “sexolótra”.⁵²³ O sexo se transformou na “religião oficial” do *ateísmo pós-moderno*.⁵²⁴ Nele se experimenta a *transcendentalidade mística* do prazer. Em última análise, é nele que moram a saúde e a felicidade.

Dentro do âmbito da esfera religioso-evangélica brasileira, a secularização da esperança implicou a mudança do seu discurso antropológico. A teologia da salvação ganhou uma dimensão presencialista no discurso terapêutico da *pneumatipia neoprotestante*. A desescatologização histórico-teológica, como variável determinante que tipifica seu *ethos* e condiciona sua realização *moral* em direção à *metafísica do sucesso*, potencializou um crescente interesse da sociedade laica pela sua proposta psicossoteriológica. A salvação tem que ser *destranscendentalizada* na intramundandade da esperança que habita na órbita da fé globalizada. Este interesse progressivo da sociedade civil pelo discurso da psicoespiritualidade do neoprotestantismo se justifica, em parte, porque *ele* satisfaz o ideal de “cura intramundana” de uma sociedade ambivalente que caminha em direção ao futuro enquanto vê o sangue de suas chagas escorrer pelo corpo afora em virtude da imanentização de seu *olhar de suspeita* para uma existência que se tornou adoecida. No discurso terapeutizante da *pneumatipia neoprotestante*, o núcleo antropológico da “felicidade humana permanente” caracteriza seu teor retórico de teologicidade. O Deus que, na encarnação do Filho, assume sua identidade de “servo sofredor” por *participar* do sofrimento do mundo (M. Buber, D. Bonhöffer, R. Alves, Miguel de Unamuno e J. Moltmann), agora dá lugar ao “Deus felicidade”. A intenção da criação deste novo arquétipo de Deus-Felicidade é proporcionar cura ao homem através da “terapia do prazer-felicidade”. Em vez de uma teologia do sofrimento e da cruz, se desenvolve no

⁵²¹ TILLICH, Paul. *El nuevo ser*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973, p.175.

⁵²² Ibidem, p.176.

⁵²³ DURAND, Guy. *Sexualidade e fé: síntese de teologia moral*. São Paulo: Loyola, 1989, p.18.

⁵²⁴ O próprio Max Weber admite que o sexo poderia vir a ser uma modalidade de religião no futuro da secularização.

neoprottestantismo brasileiro uma irresistível “antropologia da alegria”. É proibido adoecer neste recinto. O interesse maior de Deus para o homem na antropologia da saúde e do sucesso da *pneumatipia neoprottestante* é a felicidade do mesmo. Portanto, a *pedagogia* é da “alegria”, e não do “choro”.

2.10 O pressuposto filosófico-teológico da hermenêutica bíblica do neoprottestantismo brasileiro: a cotidianização da providência como fundamentação epistemológica de uma nova hermenêutica bíblica

*Que afirmação lapidar está por trás da antropologia filosófica do super-homem nietzscheano? A resposta a esta pergunta endereçada à filosofia da existência de Nietzsche me parece ir na seguinte direção: precisamos produzir um *ethos* antropológico marcado, emblematicamente, pela moral da *auto-suficiência*; o que em termos de linguagem ética significa possibilitar a criação de um sistema de comportamento moral determinado por valores auto-construídos. Esta é a sua afirmação catedrática. J.P.Sartre, motivado pela leitura que fazia de Heidegger, sinalizou, com o conceito de “axiopoietica”,⁵²⁵ a existência de uma espécie de sistema de valor autodeterminado pelo homem enquanto sujeito racional emancipado do poder coercitivo de uma ordem heterônoma.⁵²⁶ O fenômeno da *autonomização* moral no campo da reflexão ética marca a *sina* pedagógico-libertária da filosofia iluminista protagonizada por J.J.Rousseau.⁵²⁷ Os dilemas antropológicos da pós-modernidade (ou da segunda modernidade como sugere Ulrich Beck) acabam reforçando, na verdade, os pressupostos éticos de uma modernidade que se perduram, de maneira conscienciosa, na filosofia da existência de Nietzsche. Na verdade, a modernidade ainda está presente no cenário histórico-social da cotidianidade *laica* do homem ocidental pós-moderno como um todo, com o irretorquível objetivo de*

⁵²⁵ Este conceito é referenciado por Sartre em sua obra *O Existencialismo também é Humanismo*. Ver SARTRE Apud MONDIN, Battista. *Quem é Deus?* São Paulo: Paulus, 1996, p.87.

⁵²⁶ A concepção de uma liberdade não-condicionada aparece no texto de J.P.Sartre nas seguintes palavras: “A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar”. Ver SARTRE, J.P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.545.

⁵²⁷ O conceito de autonomia racional aparece maduro na obra pedagógica de Rousseau. Ver ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da educação*. São Paulo & Rio de Janeiro, Difel, 1979. Para Piaget, a concepção de autonomia de Rousseau não se adequa ao conceito de “relação de coação” criado por ele.

competir com a teodicéia do “eu-sacrificado” configurado no sentido *agápico* do amor que fez história na tradição moral recebida da cristandade incipiente.

O horizonte histórico da sociedade tecnocrática do Ocidente pós-cristão, vislumbrado pela razão que se destranscendentaliza, revela, ao *homo economicus* contemporâneo, o auspicioso projeto de construção de uma reflexividade entendida em termos de *linguagem não-oficiosa* (agir cotidiano). Trata-se da negação da utilidade da fé no “esforço de conquista” da razão tecnocientífica celebrada pela modernidade racionalista. É nesta perspectiva que a engenharia do futuro histórico da “tecnópolis” (H. Cox) parece querer fundamentar sua plataforma do progresso. Na ética do sucesso do sujeito laicizado, o discurso da moral antropológica não apresenta nenhuma metafísica. A ordem (*nómos*),⁵²⁸ na qual está inserida o seu fazer cotidiano, elimina qualquer necessidade de apresentar uma justificativa teológica que produza efeito demonstração no senso de manutenção do progresso pretendido pelo trabalho racional do homem emancipado do quinhão metafísico medieval.

Curiosamente, a preocupação com *o além* também parece ter sido “destituída” do *ethos* da pós-modernidade⁵²⁹ evangélica configurada no sistema doxo-axiológico do neoprotetantismo brasileiro. Este fenômeno da *não-ocupação* de uma crença em uma vida no pós-túmulo não está, contudo, veiculado a nenhuma teoria discursiva de uma filosofia ateística. Ao contrário, está sendo revelado no/pelo veio de uma horizontalidade moral asfixiante – que, de acordo com Z. Bauman,⁵³⁰ gera o senso de execução das infundáveis tarefas assumidas no escasso cronograma do tempo cotidiano – que configurada está no restrito hemisfério dos interesses práticos de uma “razão pística” que agora privilegia a história como *locus* de auto-realização psicoexistencial e material da espiritualidade e da fé. Esta noção certamente está embutida no conceito que Bauman emprega naquilo que ele chama de “revolução antiescatológica” da religião

⁵²⁸ Uso este conceito na acepção semântica da sociologia de Peter Berger. Neste sentido, “o *nomos* é uma ordem significativa que é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos”. Usarei este conceito sempre no sentido de “ordem ou lei” que determina uma organização e dá significado social a uma configuração social de existência específica. Ver BERGER, Peter. *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.32.

⁵²⁹ O conceito aqui empregado é assumido no sentido semântico aplicado na análise sociológica de Z. Bauman no livro sub-citado na nota 527.

⁵³⁰ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998, p.205-45.

pós-moderna.⁵³¹ Este panorama histórico-eclesial deflagrado com o advento do sistema de valor neoprotestante não deixa de induzir a leitura atenta do estudioso do fenômeno à conclusão de que os postulados de uma *sociedade desescatologizada* incidem tanto sobre a ordem do seu discurso religioso, quanto sobre os valores consumidos cotidianamente, configurados idiossincraticamente no *ethos* de sua eclesialidade cotidiana.

Não seria, portanto, extravagante dizer que a *sociedade desescatologizada*, com uma forte concentração discursivo-ideológica ateizante – que se compreende hoje como “sociedade pós-moderna” (como bem observa J.B.Metz)⁵³² –, outrora prenunciada pelo devaneio escatológico que Nietzsche coloca no discurso de Zaratustra,⁵³³ finalmente *chegou*. E com seu advento trouxe consigo a ideologia laica do progresso *emancipado* que vem, cada dia mais, pastoreando novos adeptos que estão presentes, inclusive, neste novo modelo da etologicidade eclesial do neoprotestantismo brasileiro.

Em que sentido, preliminarmente, se pode inferir a presença de postulados filosóficos de uma sociedade ateizante no sistema de valores do neoprotestantismo brasileiro? Grosso modo, é plausível dizer que à medida que a *preocupação com a vida-no-além* se torna absolutamente irrelevante no seu discurso, privilegiando, assim, atender tão somente a demanda do cotidiano da fé reclamante, elementos valorativos de uma “sociedade não orientada por valores religiosos”⁵³⁴ acabam sendo sutilmente supra-sumidos na compreensão hermenêutica da “espiritualidade do concreto” deste sistema de crença religiosa (o neoprotestantismo brasileiro).

Para quem entendeu a proposta axiológica inferida pela antropologia filosófica do *super-homem* de Nietzsche, percebe que na prenunciada sociedade desescatologista-ateizante se *confirma* a “morte de Deus” à medida que ela assume, abertamente, seu compromisso de determinar para si mesma os *valores* da atual ordem (*éon*) das coisas,

⁵³¹ *Idem, op. cit.*, p.215-19

⁵³² Metz chama de era pós-moderna a “idade do Nietzsche atmosférico”, idade esta marcada por uma falta de Deus, conquanto favorável para a religião. Ver METZ, Johann Baptist, Proposta de programa universal do cristianismo na idade da globalização In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2005, pp.353-364.

⁵³³ Zaratustra fala aos homens na praça do mercado dizendo que estes deveriam permanecer fiéis à terra, e não as “esperanças ultraterrenas” dos profetas inexistentes. O Zaratustra é o sentido da terra, que inaugura uma ruptura valorativa com a ordem anteriormente estabelecida tradição metafísica. Ver NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Ediouro, 1985.

⁵³⁴ Esta é a definição que Nilo Agostini dá para o conceito de “sociedade laica”. Ver AGOSTINI, N. *Teologia Moral*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 21-34.

construídos sem a participação de uma “entidade metafísica” hetero-referente. Tal conclusão aparece na interpretação teológica que J.B.Metz faz da filosofia da morte de Deus de Nietzsche. A sua existência é negada não pelo viés teórico de uma razão destrascendente, reafirmo. Mas pela sutil elaboração de um sistema axiopoético autodeterminado como *preocupação* última da moral cotidiana. A história se torna *locus* privilegiado de uma preocupação maior na textura sistêmico-valorativa deste universo axiológico, para o qual o “agora”, e não o “depois”, se constitui emergente horizonte de realização humana do *ideal hedônico*. Por esta razão, a promessa da ressurreição tão enfaticamente afirmada na teologia da salvação do apóstolo Paulo, e fincada na tradição querigmática do cristianismo histórico posterior – na qual a atenção do sujeito pístico é deslocada do *aqui-já* para o *além-depois* – acaba sendo objeto de *despotenciação* psicovalorativa, proporcionando, desta maneira, a construção da ordem intramundana empreendida pela *razão desescatologizada*. Esta afirmação filosófico-teológica não deixa de estar presente na proposta otimizada da *teoria da ação comunicativa* de Jürgen Habermas empreendida a partir da constatação da superação da utopia religiosa propugnada pelo cristianismo histórico.

A preocupação ética do agir moral da “sociedade laicizada” reforça o compromisso *desta* com o presente histórico da existência humana à medida que seu olhar se desloca do *além* para o *já*. Não há nela, portanto, indícios da crença escatológica orientadora de uma “ética de íterim” proveniente da tensão escatológica que caracteriza uma visão “escatoprática” (J. Ratzinger)⁵⁵⁵ de mundo. E neste sentido, o neoprotetatismo assume a feição de um sistema psicovalorativo com nítida presença de elementos potencialmente *ateizantes* de uma sociedade laicizada estruturada em um tipo plataforma axionômica.

Na *esperança da ressurreição*, a história se torna *teleológica* (ou *racional* em termos hegeliano) quando “interpretada” na perspectiva providente da economia da salvação. Neste sentido, os acontecimentos que são transcorridos na história da salvação ganham uma coloração *significante* por conta desta orientação teleológica da providência divina

⁵⁵⁵ Este é um conceito desenvolvido por J. Ratzinger que conota senso de espera escatológica motivado por razões de ordem prática da experiência histórica do sofrimento humano. Para maiores esclarecimentos, *ver* RATZINGER, J. *Fe y futuro*. Salamanca: Ediciones Síguene, 1965.

que aponta para uma realidade última a ser vivida na dimensão parusíaca da fé. A esperança da ressurreição produz o *logos*⁵³⁶ à história guiada pelo *telos* da providência divina. De acordo com W. Pannenberg,⁵³⁷ o advento da ressurreição é o que nos indica que tudo no presente caminha para uma plenitude de transformação. Esta tese teológica também encontra o eco de correspondencialidade na hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann. A presença de Deus na história é afirmada a partir da crença de que a providência a tudo conduz com inteligência em direção à sua realização última no advento parusíaco. A *parusia* é um fenômeno escatológico que está intimamente ligada ao advento da ressurreição. É por causa dela que a ressurreição ganha “inteligibilidade” (*intellectus fidei resurrectionis*), e a crença da esperança escatológica ganha “plausibilidade”.

Esta é, contudo, uma variável que se encontra *ausente* do sistema gnosiológico-exegético do neoprotestantismo brasileiro. Com a desescatologização da esperança neste sistema, o sentido histórico da providência *se antropologiza*, ou melhor dizendo, *se eclesiologiza*. Por esta razão, a felicidade se torna uma realidade/promessa a ser construída pelo empreendimento político da “ação da *ecclesia*” (ergoeclesialidade) na história humana. Aqui (a história humana) é o seu lugar de consumo, e é nela que a economia da auto-realização humana encontra, na *providentia divina*, uma aliada para *retranscendentalizar* a dimensão hedônica do cotidiano da fé movida pelo ideal de felicidade intramundana.

Por conta desta tendência de consumo psicovalorativo da economia da felicidade realizada nos espaços que agora foram novamente “unificados” (o *sacro* e o *laico*) pelo viés da moral religioso-cotidiana do Brasil contemporâneo, é necessário fazer as desconcertantes perguntas teológicas para problematizar o dilema ideológico da dessacralização presente na reflexão ética da “espiritualidade do cotidiano” da fé evangélica neoprotestante. São elas: *Qual é o lugar do Transcendente no imaginário desta espiritualidade desescatologizada? Podemos contar com a presença administrativa da providência nas*

⁵³⁶ Uso esse conceito na acepção da logoterapia de Victor Frankl. Aqui, ele (o *logos*) não tem conotações teológicas, mas psicoexistencial, e quer dizer “sentido ou significado à existência”. Ver FRANKL, V. *Em busca de sentido*, col. Logoterapia. Petrópolis e São Leopoldo: Vozes e Sinodal, 1994.

⁵³⁷ PANNENBERG, *apud* MANNUCCI, Valério. *Bíblia: palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.346.

decisões que tomamos no cotidiano da fé na vida intramundana? Qual deve ser a psicoteologia da esperança quando esta é colocada em situação de contradição na realidade negatizada do cotidiano da fé?

Se o que impulsionou a ética do trabalho no protestantismo calvinista foi a “angústia-preocupação” com a “realidade-promessa de uma *vida-além*”, de acordo com a análise sócio-histórica weberiana, haja vista que para Weber as ações empreendidas na realidade concreta mantêm uma relação orgânica de causação com as crenças subjetivas assumidas pelo indivíduo ou instituição sócio-religiosa (neste caso, o protestantismo calvinista), o mesmo não se pode dizer desta nova *espiritualidade do concreto* que se configura no horizonte doxológico do neoprotestantismo brasileiro. O conteúdo da moral do progresso denuncia, no sistema hermenêutico neoprotestante, a presença de uma *metafísica do sucesso-felicidade-saúde*. A ética da prosperidade revela a existência de uma liberdade axiopoética capaz de ser auto-empreendedora em sua trajetória em direção à construção de um futuro desejado para si. A ontologia do futuro só pode se pensar quando o construto psicológico implicado na linha imaginária do “ideal moral” do sujeito pístico for constituído pelo *logos* do imperativo *fazer-se*.

Esta consciência, no entanto, possui um grau de parceria construtiva com o indicativo da salvação heteroconcedida. A graça é, desta forma, *retraduzida* em termos de linguagem/existência cotidiana. O conteúdo moral da esperança desescatologizada *retranscendentaliza*, para o *nómos* da dimensão intramundana da fé, a gramática da providência divina a fim de reabilitar a liberdade do sujeito pístico para reconstruir o horizonte histórico da salvação humana regenerado⁵³⁸ pela graça divina. A graça é um conceito que passa a ser pensado na intradimensionada esfera psicoexistencial do ser humano redimido por ela dentro do processo histórico seguído no “agir estratégico da igreja” compreendido como “novo sujeito da história”.

Desta forma, a prosperidade (não só financeira, mas também psicofísico e existencial) é compreendida como um “dom de Deus”.⁵³⁹ Esta é uma certeza que delega legitimidade ao empreendimento intramundano do sujeito pístico, permitindo, assim, que se dilua totalmente toda dúvida moral de se estar caminhando em direção

⁵³⁸ Uso aqui o conceito grego *palingenesia*, i.e., regenerado, num sentido psicofísico estrito, a saber, “ressanificado”.

⁵³⁹ Estas foram as exatas palavras ditas por um dos pastores da Igreja Internacional da Graça de Deus exibido num programa de auditório na TV Band, no dia 16 de setembro de 2005 às 21:15h.

contrária ao que passa ser aceito como *destino* de todo verdadeiro crente, a saber: a apropriação da plena felicidade na dimensão intra-histórica de sua existência psicofísica e material. No atual horizonte da pós-modernidade evangélica brasileira (termo que coincide com o conceito de neoprotestantismo brasileiro), a figura do *renunciante* (L. Dumont)⁵⁴⁰ acabou se tornando uma espécie de *arquétipo* de “espiritualidade do fracasso”. As implicações morais dos postulados éticos da “teologia da cruz” tornaram-se *recusáveis*. O progresso histórico tão vislumbrado no prenúncio escatológico dos *mestres da suspeita* (Marx, Nietzsche e Freud), acabou assumindo, surpreendentemente, o lugar de proeminente destaque no imaginário valorativo da “espiritualidade do concreto”, que tem sido insistentemente professada na/pela *metafísica do sucesso* que configurada está no *ethos* neoprotestante brasileiro.

A providência divina parece ser compreendida, neste sentido, como uma espécie de “instituição psicológica” cuja funcionalidade não é outra senão otimizar as perspectivas da ação moral do sujeito pístico quando este se encontra premido pela égide da “negatividade histórica”: “a pessoa para vencer tem que ter o fogo de Deus, a valência da fé”.⁵⁴¹ A necessidade se torna condição existencial a partir da qual a ética do sucesso desconsidera qualquer obstáculo psicomoral que possa estagnar a política da conquista progressiva de um *cosmos* criado para satisfazer o ideal de auto-realização do sujeito pístico. A moral do progresso é pensada a partir de um referencial hermenêutico específico no qual a construção da felicidade intra-histórica ganha “visibilidade ontológica” sem causar nenhum dano operacional ao discurso da fé na atividade providencial. O sistema hermenêutico do neoprotestantismo brasileiro abre concessão à política da fé a fim de tornar contingente o movimento engenhoso da providência que *historicizará* os bons desígnios de Deus para o âmbito cotidiano da “espiritualidade do concreto”. A esperança desescatologizada *reistoriciza* o holofote da fé para dentro do “espaço profano”, outrora considerado “inadequado” para uma genuína experiência religiosa. Neste sentido, há uma superação hermenêutica do primeiro paradigma ético-

⁵⁴⁰ Para melhor compreender o conceito de “renunciante”, que é uma figura emblemática da filosofia oriental (índiana), ver DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

⁵⁴¹ A afirmação supracitada entre “aspas” foi feita por um dos bispos da IURD exibida no programa “Casos Reais”, na Rede Record, no dia 29 de julho de 2006, às 01:23h da manhã.

interínico da cristandade incipiente marcada pela iminência escatológica no sentido de reorientar a perspectiva de realização psicomoral da espiritualidade outrora desorientada. É a partir dele (âmbito cotidiano) que a existência de Deus é inferida, e é através dele que a sua eloquência praxica é confirmada pelo veio do progresso psicofísico (saúde integral) e material (ascensão econômica). Isto não deixa de ser uma versão espirituosa do “materialista hedônico” quando comparamos a versão desta “nova cristandade brasileira” com a cristandade bíblica incipiente.

Para melhor compreender o sistema hermenêutico no qual a espiritualidade neoprotestante se articula, é necessário buscar agora os fundamentos bíblicos nos quais se descansa exegeticamente toda a “metafísica da saúde/doença” desta complexa epistemologia religiosa, tornando racionalizável toda pretensão ética de superação psicofísica e material no qual o trinômio “riqueza-saúde-felicidade” se torna *operacionalizável*. Desta forma, procuraremos doravante tentar delimitar os contornos hermenêutico-bíblicos desta cosmovisão/antropovisão/elesiovisão expressa em termos de uma moral do progresso. Iremos procurar amparar nossa articulação teórica no diversificado espectro da literatura produzida no ambiente neoprotestante, bem como em algumas entrevistas e dados da pesquisa de campo realizada durante o processo de construção da tese.

2.11 Os pressupostos bíblicos da hermenêutica neoprotestante brasileira para uma fundamentação teológica da metafísica da saúde/doença

A cosmovisão bíblica do neoprotestantismo brasileiro nasce de uma simbiose interpretativa simbólico-literalista do Antigo Testamento. Por trás do sentido histórico-teológico da experiência do Israel veterotestamentário, há um significado crístico-pneumático deixado como chave hermenêutica de desvelamento da verdade espiritual. A concepção de promessa para a hermenêutica bíblica do neoprotestantismo se funda na teoria da posse material do sentido espiritual deixado pelo legado ético-teológico do Israel eleito na concepção soteriológica veterotestamentária. No entanto, o dispositivo hermenêutico de compreensão das mesmas feitas ao antigo Israel presente

nos escritos sagrados do Antigo Testamento é veiculado a um pressuposto cristológico que atualiza as mesmas e as torna disponíveis ao usufruto daqueles que agora fazem parte da igreja compreendida como novo Israel de Deus em Cristo Jesus. Compreendendo-se como legítimos herdeiros destas promessas feitas ao povo do antigo Israel, os intérpretes deste sistema hermenêutico-bíblico reivindicam para si todos os direitos de posseção de riquezas e bênçãos materiais feitas àqueles outros.

Este é um traço que os assemelha hermenêuticamente aos protestantes calvinistas analisados por Max Weber.⁵⁴² A ética materialista justifica o conceito que se dá à compreensão que se tem de “nação eleita”, conceito este (nação eleita) que ganha, posteriormente, um contorno eminentemente escatológico na comunidade cristã incipiente e nos escritos paulinos.⁵⁴³ A eleição é construto teológico que sempre aponta para uma teleologia histórico-salvífica, e, que, portanto, acaba justificando a concepção ética de mundanização da vocação política da fé prospectiva dos respectivos eleitos para os quais a promessa se torna o pressuposto de uma metafísica do sucesso. Esta (concepção de eleição), no entanto, deve ser aludida sempre em relação à compreensão que se tem de posseção da promessa que havia sido desenvolvida no imaginário teológico do povo eleito desde os tempos do nomadismo e do seminomadismo. Esta é a compreensão hermenêutica convencional que a teologia hermenêutica do neoprottestantismo dá aos textos sagrados contidos nos primórdios da história do povo de Deus no Pentateuco.

A relação entre promessa e posseção da riqueza da terra pode estar na base da interpretação teológica que se deu ao imperativo transcrito no texto hebraico da tradição heloísta, a saber: “dominai”. Dominar aqui tende a significar “exercer o poder de conquista”. A pretensão teológica deste construto categorial acaba produzindo um horizonte de esperança político-antropológica a partir do qual a natureza da própria vocação sedimentária da nação de Israel irá lançar, posteriormente, a interpretação de sua ética material. Esta apropriação metódica do capital simbólico da terra constitui o fundamento teológico a partir do qual a esperança de acomodação à promessa criaria

⁵⁴² Vide WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967, p.67-90.

⁵⁴³ Vide BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p.533-39.

sua própria teodicéia. A lógica econômica desta cosmovisão teológica está na base de uma interpretação material da vocação mundana da fé professada no Deus que dá a terra como sinal indelével de sua intenção eletiva para com o povo da promessa. Neste sentido, a posse de uma terra e suas riquezas, como materialização cabal da promessa dada aos seus legítimos herdeiros, é compreendida como resultado da “resposta obediente” ao imperativo divino dado ao ser humano em seu estado inicial de formação. Este é o ponto culminante em que se estabelece os pressupostos hermenêuticos da interpretação bíblica do neoprotestantismo brasileiro acerca da metafísica do sucesso, no qual o binômio saúde e doença servirá como âncora de referencialidade hermenêutica de espiritualidade e teologicidade.

Considerando o fato de que a promessa vislumbra sempre o bem-estar do povo para o qual ela se torna objeto de prospecção da esperança, o mandamento “dominai” só pode ser compreendido aqui como indicativo ontofânica da fé capaz de diminuir ao máximo possível o grau de incerteza em relação ao futuro de realização da promessa. A potência da fé prospectiva, neste caso, deve ser a causa operacional de reafirmação da esperança usada para eliminar qualquer ameaça em potencial ao sentido histórico de reorientação da felicidade/plenitude intramundana da vida humana. Por isso, a antiga condição de alienação da vida histórico-político-social da igreja de Cristo na terra deve ser anatematizada. O modelo de separação entre igreja e mundo é abandonado, por conseguinte, pelo neoprotestantismo brasileiro. Pois dominar significa “estar inserido em” para se exercer esta vocação. Neste sentido, a dimensão política da fé esperante desconstrói a antiga crença de que o reino da igreja é essencialmente espiritual, e nunca histórico. Aliás, de acordo com o raciocínio de um dos apóstolos predicantes, na noite do dia 16 de novembro de 2005, na chamada 5ª Conferência Profética: Transformação do Brasil, realizada na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, “o propósito original de Deus é que a igreja domine toda a terra, todos os seguimentos da vida”.⁵⁴⁴ Por isso, no novo homem, a igreja se mundaniza, diluindo,

⁵⁴⁴ A afirmação inserida acima (colocado em aspas) foi colhida numa pesquisa de campo do autor [desta tese] que participava deste evento profético que se realiza anualmente em diferentes regiões/estados do Brasil. As informações são resultantes da observação participante do autor no evento, e podem ser aferidas nas fitas de

assim, a outrora espessa linha de fronteira que separava o sagrado do profano. Neste sentido, o neoprottestantismo brasileiro é um fenômeno religioso de “ressecularização” do cotidiano pela via da moral do fazer e do possuir.

A queda antropológica, compreendida em termos teológicos rabínico-judaicos, postula a condição decadente de Israel em sua trajetória histórica de apropriação da promessa, e justifica sua situação de inadequação aos desígnios originais de Deus para o ser humano que será confundido com o povo eleito na interpretação teológica posteriormente. Neste caso, se justifica o fracasso da não apropriação da promessa de posseção material das riquezas da terra – no caso de Israel – por conta da “incompletude” da obra providente da graça divina que só se tornaria consumada historicamente com/no advento crístico da cruz. Somente este último (o advento crístico ocorrido no gólgota) consegue satisfazer plenamente a demanda moral da justiça divina, restaurando a condição original do ser humano (eleito na graça), conforme fora ordenada ao primeiro Adão, de acordo com a interpretação teológica de procedência rabínica – da qual Paulo se torna um herdeiro posterior–, reoutorgando-lhe o *status quo* de *homo dominus*. Este é o cordão hermenêutico que costura toda a colcha de retalho do sistema teológico do neoprottestantismo brasileiro.

O próprio conceito de cura, na acepção semântico-teológica do termo, de acordo com a líder da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra de Goiânia, significa “ser levantado”, isto é, ser restabelecido à condição anterior de domínio sobre a doença. A cura significa dizer que “Deus está dando sentido à sua vida”.⁵⁴⁵ A idéia que se quer propor aqui é a de superação ontológica de uma condição de decadência bio-psico-histórica – que gera o infortúnio e a descompensação – a um estado de beatitude que satisfaz o ideal de plenitude hipostatizado pelo ser humano na conjuntura da negatividade histórica. A relação entre doença, incompletude e insucesso é *intercambiável*, devendo ser compreendida aqui como corolário antropológico de uma situação em que o *dominium* está suspenso, e a metafísica da saúde, inoperante. Esta é uma deformidade

vídeos que são comercializadas pela organização do evento, que no ano estava sob a coordenação de um apóstolo da cidade de Goiânia, estado de Goiás.

⁵⁴⁵ A afirmação colocada em “aspas” foi coletada numa reunião noturna da igreja referida acima, acontecida no dia 09 de outubro de 2004, na cidade de Goiânia, Goiás. O nome da líder referida é omitido por uma questão de cunho ética da parte do autor.

ontológica do propósito original de Deus para o homem, na qual, de acordo com um pastor de Bahamas, preletor principal convidado para o evento intitulado “Celebrações de Inverno”, no mês de julho de 2004, na cidade de Brasília, foi subvertida com/pela queda original, mas restabelecida pelo advento crístico-estaurológico, a partir do qual a única realidade possível a ser experimentada pela igreja em sua *práxis* histórica é a de domínio absoluto sobre tudo, e sobre todos: “a terra é o lugar para os filhos de Deus reinarem”.⁵⁴⁶ Esta é a interpretação histórico-ecclesiológica que o neoprottestantismo brasileiro dá aos imperativos: “sujeitai-a e dominaí”, que aparecem no texto de Gn 1,28 da Bíblia Hebraica.

No entanto, há uma intenção teológica de relacionar este “domínio” que pretende ser absoluto, e não relativo, ao pressuposto da metafísica do sucesso que é inferido dos imperativos categoriais referenciados acima. O sentido do verbo “dominar” *ganha* uma inteligibilidade eminentemente político-antropológica no que diz respeito à promessa que Deus faz primeiramente a Abraão. Neste sentido, o domínio, assim compreendido, é genético-espiritualmente transmitido para as futuras gerações herdeiras da aliança abraâmica, possibilitando a construção posterior de um “teodicéia do poder” que justificaria o uso da força – como ficou evidenciado com a sedentarização do povo hebreu na terra de Canaã – para se estabelecer o cumprimento da promessa feita por *Iahweh* à posteridade de Abraão.

A interpretação deste fato histórico da fé se evidenciou como válida, do ponto de vista teológico, na medida em que ela foi incorporada aos cânones hermenêuticos das crônicas que revelavam o longo processo histórico-político de acomodação do povo hebreu até a organização sócio-política do mesmo, e o decorrente corolário na ascensão da monarquia davídica para a qual foi prometido um “domínio duradouro”, pelos séculos dos séculos. A esperança messiânica posteriormente revelada no Profetismo e na Apocalíptica Judaica conservam este significado teológico da história da promessa.

⁵⁴⁶ A afirmação supracitada foi colhida no evento da igreja referida na qual o autor desta tese participou como observador. O encontro se deu à noite, na sede mundial da Igreja Sara Nossa Terra (SNT), em Brasília, que tem como líder fundador-presidente o bispo Robson Rodovalho. Todas as palestras do evento estão disponibilizadas em vídeos gravados.

Esta é a gramática política da interpretação realizada em torno da variável “promessa”. Nela, o projeto de prospecção de Deus para o seu povo aparece em forma de uma “metafísica do sucesso”. É a partir da Palavra-Promessa que ele *fez* ao seu povo, segundo a interpretação bíblica do neoprotestantismo brasileiro, que a “garantia do sucesso” do mesmo desembocou numa “engenharia da fé-prosperidade-plenitude”,⁵⁴⁷ produzindo uma resistência ao sofrimento do presente por conta da esperança traduzida teologicamente numa “ainda-não-*conquista*-consumada” daquilo que é seu por direito. Em termos eclesiológicos, é deste suporte bíblico-hermenêutico que nasce a concepção de “eclesialização do mundo” apresentado como “projeto messiânico” do neoprotestantismo brasileiro, justificando, assim, sua contínua política de transnacionalização da igreja, intensificação do investimento em mídia, inserção maciça de candidatos evangélicos na política e expansão cada vez maior do capital econômico (patrimônio) da mesma. Ir a algum lugar, possuir alguma coisa prometida, significa, na interpretação bíblico-teológica do neoprotestantismo brasileiro, buscar alcançar a benção de Deus em sua completude. A promessa que *Iahweh* faz a Abraão o obriga a olhar para frente, para o futuro em que tal evento é projetado em termos de realização antecipada da fé. E assim também deve ser com a igreja hoje.

A promessa de posse de este “algo de Deus” descortina uma ontologia do futuro que se torna presentificado na fé que antecipa a posse cabal do que ainda não é palpável ou empírico. É desta forma que o neoprotestantismo brasileiro *hermeneutiza* o texto neotestamentário de Hb 11,1-40, que retrata a tradição histórico-teológica da fé do povo de Deus como foi até aqui sumariamente transcorrida. A lógica da fé, que vive a realidade do futuro na insatisfação do “ainda-não”, possibilita a motoricidade da ação ousada de Abraão que busca, na instrumentalidade da crença reclamada pela exigência moral da esperança de posse da promessa, o fundamento de legitimação psicoteológica da fé-prospectiva que estabelecerá a ponte que ligará o hiato entre o “já” e o “ainda-não”, entre o “ainda-esperado” e o “já-apropriado na fé”. O adágio corrente no neoprotestante brasileiro que diz: “toma posse *agora* da promessa

⁵⁴⁷ Segundo a afirmação do bispo Rodovalho dado à Revista Gospel Eclésia, edição 109, Ano 9, 2005, p.26, está dito o seguinte: “Eu acho que todas as pessoas têm o direito de viver em plenitude. Nós não fomos criados para a pobreza”.

que Deus te deu”,⁵⁴⁸ revela esta teologia calçada por tal compreensão bíblica. Este construto teológico da hermenêutica bíblica do neoprottestantismo brasileiro resume o que foi exposto até aqui em termos de construção de uma “bibliovisão” desenvolvida a partir de sua compreensão de fé. A condição de Abraão antes de ouvir a voz de *Iahweh*, convidando-o a tomar “posse” (ir ao domínio de...) de uma terra prometida que seria *dele* e de sua *posteridade*, retrata, alegoricamente, a própria história da contingência do ser humano sem Deus no mundo, e também do cristão antes de tomar consciência desta *revelação*. A metafísica do sucesso aparece na sonoridade do convite da promessa feita por *Iahweh* quando desafia os seus escolhidos a irem “tomar posse” (dominar) de algo que os fará serem melhores do que eram antes dela.⁵⁴⁹

Numa perspectiva interpretativa bíblico-teológica do Novo Testamento, a morte de Cristo é compreendida como a derrocada definitiva do domínio do maligno sobre a criação ensejada por ocasião da queda do primeiro Adão. Nela, o “domínio” de todas as coisas no mundo foi dada a Satanás, que ainda agora “exerce esse poder” de maneira ilegítima e ilegal. O mundo é palco de uma guerra espiritual interminável, onde as forças do bem e do mal estão constantemente em luta/conflito à procura do “domínio” e do “controle absoluto” de uma sobre a outra. Este paradoxo hermenêutico-teológico não pretende, contudo, invalidar a força da crença cristológica naquilo que foi realizado/consumado no evento salvífico da obra de cruz no calvário.

O evento salvífico realizado na cruz do calvário se torna instrumento de desconstrução de uma ordem cósmica anteriormente invertida no episódio da queda. Nesta última, havia sido invertida a “hierarquia do poder”, onde o mal-malígnio assumiu temporariamente o controle de todas as coisas na terra, exercendo *legalmente* – mas não *legitimamente* – o domínio que era anterior e exclusivamente do homem (na qual a igreja estava simbolicamente representada). A finalidade da morte de Cristo na cruz tem uma implicação eclesiológica proeminente: é-lhe *reoutorgada* a legalidade de “domínio

⁵⁴⁸ Este adágio aparece categoricamente na resposta que o bispo Rodovalho dá à entrevista feita já aludida, p.25.

⁵⁴⁹ Numa reunião chamada “ARENA JOVEM”, acontecida no dia 09 de julho de 2005, em que o autor desta tese participou como observador, a líder maior da SNT de Goiânia fez a seguinte afirmação: “o fim é mais importante que o início... o que você será no futuro será mais grandioso do que você é agora”. Esta afirmação corrobora a metafísica do sucesso que aparece como pressuposto teológico da hermenêutica bíblica do neoprottestantismo brasileiro.

absoluto sobre todas as coisas na terra”, conforme, alegoricamente, se compreende a dimensão eclesiológica o texto de Gn 1,28 da Bíblia Hebraica. Este “domínio restabelecido” é o *modus operandi* da metafísica do sucesso para expressar a legalidade redimida da promessa de Gn 1,28 dada por Deus a ela (igreja) como *arqui-represente* do seu reino na terra. Na cruz, Deus vence Satanás, e restabelece à igreja, compreendida agora como o novo Israel de Deus e legítima herdeira da promessa abraâmica, a autoridade perdida, reaviabilizando o domínio que ficou suspenso por séculos.

A igreja é apresentada, a partir do advento da cruz, como novo “sujeito da história”. Na teologia da história desenvolvida pela hermenêutica bíblica do neoprottestantismo brasileiro, a igreja possui centralidade política absoluta, e sem a ação dela, o reino de Deus se torna inoperacionalizável. O sentido das mudanças que podem transcorrer dentro dela (da história) é determinado pelo “poder de dominar” que a ela foi delegado por Deus em Cristo na cruz do calvário. Esta afirmação é feita a partir do texto narrativo de Mt 16,18-19, em que a *operacionalidade* do “domínio real” para determinar o sentido da própria história foi concedido à igreja. Ao formalizar este reconhecido no advento da morte de Cristo no calvário, Deus designa autoridade para submeter toda força de resistência maligna ao seu domínio. Aqui se inclui, como forças de resistência malignas: a pobreza, a doença e a infelicidade. Este trinômio é sempre instrumentalizado por Satanás para produzir, em sua missão de matar, roubar e destruir (Jó 10,10), uma situação de *anomia* (desordem, subversão) que pretende desestabilizar o domínio da igreja no processo de reorganização da ordem histórico-cosmológica.

Há um conflito entre o bem e o mal acontecendo sistematicamente no universo cosmológico (conquanto seja invisível do ponto de vista fenomenológico), como está exemplificado tanto na experiência do profeta Daniel em Dn 10,10-13, quanto na poesia hebraica que retrata a “história de Jó” (não “estória de Jó”). O método interpretativo simbólico-literalista⁵⁵⁰ do neoprottestantismo alude à história como *locus* em que o “reflexo deste conflito” se *epifaniza* de modo objetivo. Por isto, a experiência de sofrimento e de vitória em Jó é uma experiência eminentemente histórica. Pois nela,

⁵⁵⁰ Este método de interpretação bíblica é denunciado pelo bispo Rodovalho na entrevista supracitada, p.22, em resposta à pergunta feita pelo repórter: *o que seria uma teologia fundamentalista?*

o conflito das forças se expressa de forma real através do trinômio pobreza, doença e infelicidade. A experiência de Jó, de maneira dramática e didático-pedagógica, revela o *modus operandi* de Satanás, que se instrumentaliza do trinômio supracitado, para relativizar o domínio da igreja em sua rota de condução do sentido salvífico da história humana.

O domínio da igreja, porém, precisa se afirmar como tal pela via positiva do trinômio anteriormente mencionado. Ele vai se consolidando à medida que, através de sua ação messiânica (da igreja), as realidades que são produtoras da *anomia* cosmo-ontológica vão se convertendo em formas operantes de “vida em plenitude” – como é afirmado por Jesus no texto neotestamentário de Jo 10,10b: “(...) eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” –, na qual a riqueza, a saúde e a felicidade vão se estabelecendo como “indícios reais” do reinado de Deus na história humana. A perícopes de Mt 12,22-32 é comumente referenciada para dar subsídio exegético-teológico a esta hermenêutica histórico-política da “ação da igreja” (ergoeclesialização) no mundo, e como expressão cabal e epifânica do seu reinado na história através dela.

A pobreza é considerada “uma maldição” que surgiu no itinerário histórico do ser humano por conta da queda antropológica.⁵⁵¹ O pressuposto teológico desta afirmação é o de que a “plenitude” oferecida ao homem, na condição existencial paradisíaca que ele a usufruía no Éden originalmente, deve ser a mesma a ser experimentada bio-sócio-existencialmente hoje também. Munido da pressuposição hermenêutica de que a prosperidade é “indício objetivo” do reinado de Deus na ação da igreja no mundo-história, o neoprottestantismo brasileiro desenvolve uma bibliovisão em que o trinômio riqueza, saúde e felicidade não se compatibiliza com formas de espiritualidade em que tais variáveis predicativas estejam ausentes. A referência bíblico-textual usada freqüentemente para subsidiar a sua hermenêutica teológica se encontra em 2Jo 2, em que se afirma: “Amado, acima de tudo, faço votos por tua prosperidade e saúde, assim

⁵⁵¹ Está é uma afirmação literal feita pelo bispo presidente da Sara Nossa Terra em um estudo realizado numa reunião na sede mundial da SNT. A preleção está disponível, como as demais fitas, ao público interessado. Na mesma entrevista dada à Revista Eclésia, anteriormente citada, p.22, ele faz a afirmação de que “Deus não criou o ser humano para a pobreza”. A afirmação acima, de que “a pobreza é maldição”, aparece também, textualmente, na entrevista dada, na p.25. E é relacionada com o advento da queda na mesma entrevista na p.26, por ocasião da resposta dada à pergunta: *Mas como é possível haver tantos crentes extremamente pobres?*

como é próspera a tua alma”. Saúde e prosperidade, na perspectiva hermenêutico-bíblica do neoprottestantismo, tem uma dimensão sócio-teológica que pretende resolver um dilema antropológico trazido há muito pelas antigas tradições religiosas presentes no pano de fundo da literatura poética da Bíblia Hebraica, na qual a casuística do *bem* reivindica, ontologicamente, a antropologia do *bom*.

Quando a mecânica desta dinâmica causal perde sua sistematicidade operacional, a pergunta pelo sentido da fé na “competência retributiva” da justiça divina é relativizada – como acontece na experiência de Jó, quando este se considera um inocente refém sendo injustamente penalizado pela mesma. Tanto no texto poético de Asafe (Sl 73,1-28) quanto no texto de Ml 3,13-18, este problema se apresenta com a mesma arquitetura teológica. A prosperidade do ímpio (ou a *não* prosperidade do justo), quando se confirma em termos de realidade objetivamente aferida, produz, inevitavelmente, disfunções compreensivo-interpretativas que acabam despotenciando a operacionalidade do sistema de crença do sujeito pístico.

A contradição histórica *invisibiliza* a potência-de-ser da realidade ontológica que pretende revelar seu domínio. Não existe crença destituída de materialidade. Pois o pressuposto hermenêutico que está por trás deste conflito de interpretações introduz o problema das competências ontologicamente beligerantes (domínio das forças espirituais) que sempre objetivam demonstrar a operacionalidade do seu controle, no universo histórico-cosmológico, em perfeito estado de *não-contradição*, incólume a qualquer prejuízo de natureza teológico-interpretativa.

Por esta razão, a pobreza é compreendida como uma contradição histórico-sócio-existencial que marca, negativamente, o problema da competência administrativa de quem tem o poder para controlar o sentido salvífico-teleológico da própria história. Na verdade, até mesmo o sistema hegeliano procurou, a duras penas, e através do dispositivo apologético da teodicéia, superar a faticidade do *contraditório* presente epifanicamente no processo histórico, introduzindo a “alegoria das máscaras” como forma de racionalizar, pela via do argumento filosófico, a *incompetência* ontológica do mal em sua operacionalidade histórico-teleológica. Entretanto, tal argumento, com aparência e sugestibilidade de uma teologia da cruz no estilo bem luterano, não tem

poder de convencimento teológico dentro/no sistema de interpretação do neoprotestantismo brasileiro.

A “materialidade do mal” reforça o *domínio* da força que a produz. Na experiência de “negatividade histórica” do apóstolo Paulo (2Co 12,7-10), este último argumento se torna retoricamente lapidar. Cada domínio produz sua própria arquitetura ontológica. A doença, expressão arquitetônica psicofísica do domínio do mal metafísico – presente no universo cosmológico no contexto da queda antropológica –, foi gerada, epifanicamente, pela engenhosidade ontológica da pobreza. O binômio pobreza e doença é, particularmente, compreendido com tal racionalidade demonstrativa na experiência de Jó, obedecendo a lógica de seqüencialidade ontofânica do argumento teológico construído até aqui. Primeiro lhe é tirado a riqueza, e depois a saúde. O corolário desta seqüência ontofânica do binômio pobreza e doença desemboca, inevitavelmente, no advento sintomático da consciência assumida por Jó de uma profunda sensação de *infelicidade* e *incompletude* existencial (Jó 3,1-26). Na historicização do trinômio – pobreza, doença e infelicidade – a metafísica mal revela a eficácia do seu domínio na geoexistência humana. A relação “pobreza e doença”, na experiência histórica de sofrimento de Jó, revela a verossimilhança de tal realidade. Por esta razão, é inimaginável pensar o domínio do reinado de Deus assimilando, concomitantemente, formas históricas de “negatividade ontológica” que contradigam a coerência de sua própria natureza *teontológica* (de Deus). O texto de Lc 7,18-23 revela a dimensão histórico-epifânica do reinado messiânico em forma de cura de doentes, operação de milagres, exorcismo de forças demoníacas escravizadoras e supressão da morte pela força do poder da vida que ressuscita mortos... E aos *pobres* é revelado/apresentado o evangelho do reinado de Deus. A vida abundante é constituída das variáveis predicativas reveladas no texto de Lc 7,18-23, a partir das quais ela se torna “plenitude de vida” como manifestação do reinado de Deus.

A maioria das doenças que são objetos da operação curativa da ação messiânica de Jesus está situada, sociologicamente, num contingente economicamente pobre. Esta é uma descoberta que reforça tal postulado teológico-hermenêutico do neoprotestantismo brasileiro. Razão pela qual a seqüencialidade ontofânica do binômio

pobreza e doença, na perspectiva hermenêutica do neoprottestantismo, é compreendida/interpretada em termos de *causalidade*. A pobreza produz uma “ontologia da doença”. Enquanto a clássica afirmação proposicional do neoplatonismo define o mal como “ausência-de-ser”, a concepção hermenêutica do neoprottestantismo lhe acrescenta um predicativo mais contundente ainda, cuja pretensão é anular a operacionalidade política do mal definindo o *bem* como “*presença-de-plenitude*” vivida *invariavelmente*.

O conceito de “presença” usado aqui se compatibiliza semanticamente com o sentido dado ao *estar-at-come-forma-de-ser-no-mundo* da filosofia da existência de Martin Heidegger. É por isso que a “origem da pobreza” não pode ser atribuída a Deus. Pois nela, o seu reinado seria “desvirtuado” pela *inoperacionalização* dos predicativos positivos da “ontologia do bem” monitorada pela razão providente. O corolário resultante da realidade/situação de pobreza sócio-ontológica aparece, via de regra, na configuração da “doença” como *potência-de-ser-da-morte-para-a-morte*. Na doença, a vida é sentenciada ao “não-ser”, e as possibilidades de plenitude usufruídas nela são menoscabadas cabalmente. O reinado de vida e paz, de acordo com a perspectiva de interpretação bíblica do neoprottestantismo brasileiro, tem que ser compreendido como condição de se gozar psico-sócio-existencialmente a saúde na sua forma cabal de *restauração integral*. Esta concepção teológica de “vida em plenitude” (Jo 10,10) se confirma nas palavras do líder maior da SNT, Robson Rodovalho quando diz: “O Evangelho é a única esperança para essa gente. Se os pastores que pregam o Evangelho arrancam da Bíblia a sua essência, que é a *restauração integral* do ser humano, trazendo-o à posição original para a qual Deus o criou, o que vai restar? Ficar aqui ganhando salário mínimo, satisfeito, com a Bíblia na mão, é o plano de Deus para nós? Para mim, pregar que o crente deve ser feliz mesmo ganhando salário mínimo é uma heresia, além de uma agressão ao ser humano”.⁵⁵²

Ao evoluir esta compreensão hermenêutica da relação de seqüencialidade ontofânica do binômio pobreza e doença, descobre-se que o mesmo também possui

⁵⁵² *Op.Cit.*, p.26. O grifo em – restauração integral – é meu. O termo “essa gente” deve ser compreendida no contexto da discussão sobre a pobreza, espiritualidade e fé. Portanto, é essa “gente pobre” a quem ele se refere na entrevista.

uma metafísica. Na experiência de Jó, Satanás é compreendido como “agente causativo” da manifestação histórica dos males ontológicos concebidos no binômio, como aparece no prólogo da trama do relato sapiencial de Jó 1,6-12; 2,1-7, e cuja confirmação pode ser aferida no Novo Testamento em várias narrativas em que os “espíritos imundos” são exorcizados por ocasião da operação messiânica de cura realizada por Cristo (Mt 8,28-34; 9,32-34; 12,22-32; 17,14-20, entre outras da tradição sinótica). Esta concepção de relação causal entre possessões malignas e manifestações de cura física e mental de pessoas desafortunadas na vida reforça o pressuposto teológico da hermenêutica neoprotestante de que toda doença tem uma metafísica também. Nela (doença), a *keratofania* das forças onto-cosmológicas do mal tendem a estabelecer seu quinhão através do insucesso-infortúnio como modo de operar seu domínio, como já foi mencionado anteriormente. Esta é a interpretação simbólico-literalista que se faz de Jo 10,10a: “O ladrão vem para matar, roubar e destruir (...)”.

O bem e o mal não revelam uma ambivalência ontológica do divino, como parece sugerir a interpretação junguiana do fenômeno religioso configurado na experiência de sofrimento de Jó.⁵⁵³ Ao contrário: esta última demonstra a tensão permanente de forças ontologicamente antitéticas querendo se expressar ora na forma de cura/saúde, ora na de doença, cuja finalidade cabal não é outra senão produzir ou a felicidade, ou o seu antônimo na esfera da experiência histórica do ser humano. O caráter metafísico que aparece na ontologia da doença demonstra a existência de um princípio interpretativo binário que exclui, peremptoriamente, o “pressuposto do contraditório” tal como ele é admitido na filosofia idealista da história do sistema hegeliano, expresso, sobretudo, no conceito de “engenhosidade da idéia”. Na “anatomia do milagre”,⁵⁵⁴ a ontologicidade da saúde é sempre compreendida a partir da sua causação metafísica. Esse pressuposto hermenêutico é válido para a compreensão da realidade da doença também. Esta concepção teológico-binária do neoprotestantismo brasileiro fica bem evidenciada como “epifanização da metafísica da saúde” nas “Reuniões do Descarrego” da IURD, nas “Conferências de Quebra de Maldição” da SNT, nos cultos de “Descarrego Total”

⁵⁵³ Sobre esta interpretação psicológica do problema da ambivalência de Deus na experiência de sofrimento de Jó, vide JUNG, Carl Gustav. *Resposta à Jó*. Petrópolis: Vozes, 1990.

⁵⁵⁴ Este é o título de um livro escrito pelo bispo presidente da SNT, Robson Rodovalho.

da Igreja Fonte da Vida e nos cultos diários do “Show da fé” da Igreja Internacional da Graça de Deus exibidos pela TV Band.

A visibilidade ontológica do trinômio – riqueza, saúde e felicidade – torna-se, então, critério objetivante para fundamentar teologicamente o novo conceito de salvação integral intramundana que se desenvolve no sistema de interpretação bíblica do neoprotestantismo brasileiro. No escopo desta nova hermenêutica soteriológica, porém, que *desplatoniza* os postulados teológicos de sua concepção de salvação, *imantizando* a semântica de sua operacionalidade na “cotidianização” da política da providência divina colocada positivamente à disposição das solitudes humanas que surgem na dimensão psico-sócio-existencial de cada sujeito pístico integrado nela, a “arquitetura espacial da terapifania”⁵⁵⁵ se *eclesiologiza*. Como se evidencia nas referências cúltero-ritualísticas supracitadas, a igreja, enquanto espaço terapêutico, recupera o seu “monopólio do capital de salvação” (Pierre Bourdieu) na intradimensionalidade do seu espaço de *dominium* representativo. A doença se desenvolve na dimensão laico-espacial de sua ontologicidade, enquanto a “oferta de cura” se torna “promissão e realidade” a ser *epifanizada* como tal *somente* na esfera sacra da geoclesialidade. Aí está o invólucro de fundamentação teológica da política de eclesiocentralização da oferta de cura midiaticamente ostentada nos/pelos programas religiosos televisivos das igrejas pertencentes ao sistema de interpretação do neoprotestantismo brasileiro. A saúde só pode se tornar “promissão da fé” a um “solicitante adoecido”, se ele estiver integrado/comprometido, cúltero e ritualisticamente, nela/com ela (igreja) através desta programática. É dentro da esfera de seu domínio (e o espaço rito-cultural ganha esta inteligibilidade funcional) que a operacionalidade da arquitetura ontológica do mal é malograda, e a partir dela (da igreja) o domínio do reino de Deus estabelece sua competência operacional de desbaratar toda resistência maligna e ontofânica configurada no trinômio: pobreza, doença e infelicidade. Esta é a razão pela qual os programas exibidos na televisão e em eventos significativos das igrejas integradas neste sistema de interpretação teológica neoprotestante ganham uma áurea de “messianismo eclesial”. A igreja-culto se torna, por conta disto, “espaço sacramentado” na qual a

⁵⁵⁵ Conceito que quer significar ambiente geográfica em que a manifestação da cura acontece concretamente.

ontologia da fé produz seus arquétipos de vida plenificada no imaginário religioso, e os historiza na promessa da fé. Pois nele (no espaço cútico sacramentado, em que os rituais da fé promitente são administrados), a realidade da pobreza, da doença e da infelicidade é desconstruída, e a história dos seus beatificados é reescrita pela promessa de riqueza, saúde e felicidade. Por esta razão, o “sucesso” adquire *status* de “promissão”, e a partir dele a ontologia do trinômio – riqueza, saúde e felicidade – apresenta a sua metafísica. É com esta disposição/concepção teológica que se faz a interpretação do texto que se segue: “E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas” (Ef 1,22-23).

Passarei a seguir para a exposição da hermenêutica bíblica que corrobore a metafísica da saúde/doença desenvolvida pelos principais expositores do sistema de interpretação neoprotestante. O critério de escolha dos principais expoentes foi de natureza livre e a partir do dado objetivo de maior expansividade institucional que estes representam no universo religiosos evangélico no Brasil contemporâneo. Poderíamos incluir outros que também tem expressão midiática significativa, como o universo é muito amplo e as possibilidades de pesquisa relativamente escassas, então selecionei as que eu já mantinha um maior contato através da mídia, maior quantidade de material colhido e familiaridade com o ambiente em função da pesquisa de campo e observação participante. O objetivo da exposição do pensamento de cada expoente do neoprotestantismo é corroborar, através da pesquisa bibliográfica, a reflexão teórica que fizemos até aqui sobre este fenômeno religioso. Desta forma, nossa hipótese principal poderá se evidenciar ainda mais no decorrer desta exposição sistemática.

2.12 Os principais expoentes do neoprotestantismo brasileiro

O critério de seleção dos principais expoentes, bem como as obras que são mais usualmente citadas por eles, e referenciadas pelos seguidores, teve, da nossa parte, o cuidado de correlacioná-los, autores e obras, à perspectiva de abordagem que viemos fazendo até aqui. Temos vários líderes que representam este seguimento da fé

evangélica no Brasil contemporâneo. Mas como não seria possível enquadrar todos dentro desta tese, foi feito um recorte, a fim de que os selecionados pudesse corroborar o que seguidamente foi afirmado no estudo do neoprotestantismo brasileiro até agora. Segue adiante um por um.

2.12.1 Edir Macedo: fé sobrenatural

O bispo Edir Macedo é fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. Uma característica da hermenêutica bíblica de Macedo é sua concepção pragmática da fé. A fé é uma via de superação do negativo cotidiano e só é considerada como válida e operativa enquanto produz tal superação. Tal concepção é desenvolvida por Macedo⁵⁵⁶ no livro *Os mistérios da fé*. O pressuposto da hermenêutica bíblica de Macedo é denunciado na introdução do livro,⁵⁵⁷ quando ele afirma que em nosso contexto social de aflição as pessoas estão procurando por libertação do sofrimento: “Quando uma pessoa vai a igreja, vai em busca de solução e não de paliativos, porque isso ela pode encontrar em qualquer esquina! Mas a solução vem somente pela ministração do poder de Deus”.⁵⁵⁸ Assim sendo, a hermenêutica do conceito de fé tem o objetivo de gerar um instrumental de superação do sofrimento para o fiel. Qualquer tentativa exegética de negar tal interpretação é denunciada por Macedo como uma forma de fechar o Reino de Deus aos homens: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque fecheis o reino dos céus diante dos homens; pois vós não entrais, nem deixais entrar os que estão entrando!” (Mateus, 23, 13).

A definição de fé dada por Macedo enfatiza a incompatibilidade entre fé e medo, dúvida: “A única maneira de se distinguir um sentimento emotivo de um sentimento de fé é verificando se há certeza absoluta ou não. Se por acaso houver um mínimo de medo, de preocupação ou dúvida, então não é fé, mas emoção”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ MACEDO, E. *Os mistérios da fé*. Rio de Janeiro: Editora gráfica Universal, 1999, *ver*, sobretudo, os capítulos 2-4.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p.07-11.

⁵⁵⁸ *Idem*, p.11.

⁵⁵⁹ *Idem*, p.16.

Desta forma, a fé é cultivada no combate constante às “dúvidas, o medo, as preocupações e ansiedades que vêm com ímpeto contra sua fé”.⁵⁶⁰ Tais sentimentos (dúvidas, medos, ansiedades) são ameaçadores porque despotencializam o sistema de crença do fiel e a sua projeção de um futuro marcado pela certeza da realização da promessa de Deus. A hermenêutica bíblica de Macedo objetiva combater a insegurança gerada a partir da instabilidade econômica e relacional presente no contexto contemporâneo brasileiro.⁵⁶¹ Tal oferta de segurança pode ser uma chave para compreender a atratividade que essa hermenêutica exerce sobre a sociedade brasileira.

Macedo, interpretando Hb 11,1, afirma que a fé traz à existência o que ainda não é palpável: “Ela (a fé) mostra a realidade de algo inexistente, ou seja, dá realidade às coisas invisíveis, considerando-as como se fossem objeto da visão física. Portanto, aí está o grande poder da fé: trazer à existência as coisas que não existem”.⁵⁶² Fica claro que a hermenêutica de Macedo objetiva potencializar o sistema de crença otimizador do fiel em relação ao futuro. A fé é apresentada como variável capaz de despotencializar o medo e a desesperança, devolvendo ao indivíduo a capacidade de influenciar e determinar sua própria vida, e seu futuro nela.

Macedo, na obra já citada, distingue entre *fé natural* e *fé sobrenatural*. A fé natural consiste em confiar na regularidade dos acontecimentos cotidianos, como é o caso do agricultor que planta, crendo que a semente vai gerar um fruto, ou da pessoa que espera o ônibus, confiando que o motorista vai conduzir o ônibus até o ponto. A fé sobrenatural, no entanto, crê naquilo que não é cotidiano, ordinário, mas extraordinário. Na fé sobrenatural a pessoa crê nas promessas de Deus, confiando que elas vão se cumprir independentemente das circunstâncias. Isto porque a fé sobrenatural se reveste de *autoridade suprema*, dado que, segundo Hebreus 11,1, ela tem *o poder de trazer à existência o que não existe*. Assim, quem vive na fé natural verá apenas coisas naturais; já aquele que vive na fé sobrenatural, verá coisas sobrenaturais.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Idem, p.41.

⁵⁶¹ OLIVEIRA, C. I. & PIRES, A. C. A cura integral (psicofísica) no neopentecostalismo brasileiro: uma acomodação ao discurso sobre saúde e doença na sociedade pós-moderna de consumo. *Estudos de religião*, Ano XIX, 29, 2005, p.78-112.

⁵⁶² MACEDO, op.cit., p.16.

⁵⁶³ Ibidem, p.19-24.

Para quem é possível a fé sobrenatural? Somente para “aqueles que nasceram da água e do Espírito Santo: “Quem nasceu do Espírito Santo conhece o Senhor Jesus pessoalmente, porque o Espírito Santo lhe deu uma medida de fé sobrenatural a fim de que pudesse ver o invisível, e assim, ter um encontro com seu filho. Uma coisa é você conhecer a pessoa de ouvir falar, outra coisa é conhecer a pessoa face a face”.⁵⁶⁴ Fica clara a ênfase no conhecimento experiencial, proporcionado pela fé infundida pelo Espírito Santo no fiel. Macedo apóia tais conclusões em textos que falam da vinda do Espírito Santo após a partida de Jesus (ex. João 14, 16-17).⁵⁶⁵ Além disso, Macedo afirma que Jesus não iniciou seu ministério terreno, suas curas, antes dos trinta anos de idade, ocasião em que ele recebeu o Espírito Santo, o qual lhe conferiu a fé sobrenatural, possibilitando, assim, o início dos milagres. Usando o texto de Is 61,1, Macedo afirma que, no caso de Jesus, o poder resultante da fé sobrenatural dependeu da presença do Espírito Santo, e isso vale tanto para Jesus quanto para os fiéis. Logo, só pode exercer fé sobrenatural aquele que é nascido do Espírito. Não há necessidade de conhecimento intelectual para isso: “Pelo contrário, quanto menor for a sua bagagem intelectual, maior espaço haverá para as manifestações da fé sobrenatural”.⁵⁶⁶ A fé sobrenatural é algo que “não se explica: vive-se”.⁵⁶⁷

Para exercer a fé sobrenatural e efetivar conquistas é preciso uma *atitude*. Não se trata de uma fé em nível puramente teórico. Macedo entende que a oferta de Abel foi considerada excelente porque expressava *atitude de fé*. A oferta é considerada *sacrifício*, isto é, uma expressão de confiança em Deus, sem a qual a fé não pode se manifestar. Macedo salienta que o sacrifício não é uma compra da benção, mas uma expressão da fé: “Naturalmente que o sacrifício feito pela fé não é uma barganha com Deus, mas o fato é que a fé pura e com qualidade exige uma atitude concreta”.⁵⁶⁸

A relação entre *fé e futuro* é discutida por Macedo: “De fato, ela (a fé) é a energia divina dentro de nós, que *nos privilegia com o direito de projetarmos o nosso futuro*”.⁵⁶⁹ Ao

⁵⁶⁴ Idem, p.24.

⁵⁶⁵ Idem, p. 26.

⁵⁶⁶ Idem, p. 11.

⁵⁶⁷ Idem, p. 43.

⁵⁶⁸ Idem, p. 44.

⁵⁶⁹ Idem, p. 53. O grifo é meu.

contrário do investimento na educação, que pode falhar quanto a sua função de levar ao sucesso profissional, a fé é infalível afirma Macedo. A fé é um instrumento de projeção do furo que transcende todos os impedimentos naturais: “Pela fé é possível visualizar o futuro e estabelecer metas a alcançar, *mesmo que, naturalmente, as condições não existam ou sejam adversas para tal*”.⁵⁷⁰ Fica clara a afirmação de uma *autonomia* do sujeito, no sentido de que a potência para plenificação da felicidade se coloca no indivíduo, independentemente de qualquer circunstância externa. Nesse sentido, a hermenêutica bíblica neoprotestante atende ao anseio pela privatização das potências para plenificação da felicidade pessoal, uma característica da modernidade líquida de acordo com Zygmunt Bauman.⁵⁷¹

O fato de que a fé, na perspectiva hermenêutica de Macedo, colocada a serviço da plenificação da felicidade, se deixa flagrar no seguinte trecho: “A Bíblia ensina que devemos pedir a Deus o que queremos, ou seja, manifestar os desejos do nosso coração. Certamente, nosso Pai celestial está sempre pronto para nos dar aquilo que é bom para nós, pois *sua vontade é que sejamos felizes*. Assim, podemos pedir a Ele que *cure nossas enfermidades*, que Ele *nos faça prosperar financeiramente*, que Ele nos use para sua obra e *derrame sobre as nossas vidas as bênçãos possíveis*”.⁵⁷²

Na citação acima se evidencia o ideal de *cura integral* da hermenêutica bíblica neoprotestante, na qual a plenificação da felicidade se aplica às dimensões da saúde física e psicológica⁵⁷³, bem como à realização material.⁵⁷⁴

No entanto, falta detalhar a dimensão metafísica à qual se relaciona a hermenêutica bíblica de Macedo. O clássico iurdiano *Orixás, cablocos e guias: deuses ou demônios*, escrito por Macedo, revela a *metafísica da saúde* e a *metafísica da doença-sofrimento*. Na metafísica da doença-sofrimento, os personagens centrais são os demônios, considerados responsáveis por todo o sofrimento de natureza física, psicológica e financeira vivido pelas pessoas. Os demônios são vistos por Macedo como seres

⁵⁷⁰ Idem, p. 54. O grifo meu.

⁵⁷¹ Para melhor compreensão deste tema, ver BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁵⁷² MACEDO, E. *Os mistérios da fé*. Rio de Janeiro: Editora gráfica Universal, 1999 p. 54-55. Grifo meu.

⁵⁷³ OLIVEIRA, C. I. & PIRES, A. C. O Ideal de Cura Integral na Nova Espiritualidade Evangélica Brasileira: Uma Interpretação Psicológica. *Estudos de religião*, 2006, p. 117-143.

⁵⁷⁴ OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.78-112.

espirituais criados por Deus, mas decaídos, em rebelião contra Deus e que anseiam por gerar sofrimento nos homens, dado que estes são “a coroa da criação”.⁵⁷⁵ Um dos textos que Macedo⁵⁷⁶ usa para fundamentar tal hermenêutica é o de Is 14,12-15, no qual ele vê uma referência a Lúcifer como anjo que pecou por desejar a glória de Deus. Os textos de 2Pd 2,4; Jd 1,6; Tg 2,19 e Mt 25,41, são usados para apoiar a interpretação acerca do estado de rebeldia e condenação dos demônios.⁵⁷⁷ Visto que tais seres são espirituais, *eles precisam apoderar-se de um corpo, preferencialmente o humano, para se expressar no mundo, produzindo a destruição*. Essa teoria de Macedo se apresenta em sua explicação sobre a origem das doenças, físicas e mentais. Para Macedo (2004), as doenças têm sua origem nos demônios: “A maneira pela qual os demônios causam as doenças não é difícil de entender. Toda doença tem uma causa, e essa causa é sempre um vírus, um bacilo, um germe ou uma bactéria que provoca a destruição dos tecidos. Esse agente microscópico se movimenta, age, tem vida. Perguntamos: *de onde vem essa vida?* De Deus não pode ser, pois Ele não é destruidor. Para que esse microorganismo se movimente e destrua é necessário que haja uma força dentro dele; um espírito destruidor, *e não podemos identificá-lo com nenhuma outra coisa, senão com uma força demoníaca*”.⁵⁷⁸

Assim, na metafísica da doença-sofrimento, os demônios possuem *poder criativo*, o que explica a origem do mal físico causador das doenças, que não pode provir de Deus, dado que o sofrimento é uma variável satanizada na hermenêutica bíblica neoprotestante. A fundamentação bíblica de Macedo⁵⁷⁹ usada para calçar a teoria da origem demoníaca da doença é exemplificada por sua citação do texto de Lucas 13,11-12, no qual se afirma que o mal estar físico de uma mulher se relacionava a um ‘espírito de enfermidade’ nela presente.

Além do campo da doença física, os demônios produzem também as doenças psicológicas,⁵⁸⁰ mediante *encostos* que acompanham as pessoas. Além de produzir doenças, os demônios são responsáveis também por toda forma de sofrimento no

⁵⁷⁵ MACEDO, E. *Orixás, cablocos e guias: deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Editora grafia Universal, 2004, p. 20-29.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 22-23.

⁵⁷⁸ *Idem*, p. 94. Grifo meu.

⁵⁷⁹ *Idem*, p. 95.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 97.

campo afetivo e material, estropiando os bens materiais, trazendo perturbação familiar e em dimensões nas quais as pessoas buscam realização. A metafísica da doença-sofrimento revela-se como um programa implacável de destruição do projeto de saúde-felicidade marcante em nossa sociedade de consumo, diante do qual as pessoas estão indefesas a partir de suas próprias forças naturais, até que descubram o papel da fé sobrenatural.⁵⁸¹

No exercício da fé sobrenatural, o fiel passa a atuar no campo da *metafísica da saúde-felicidade*. Para exercer a fé sobrenatural, o fiel deve exercer a atitude reivindicadora: “Cobre de Deus aquilo que Ele mesmo prometeu. Viva uma vida vitoriosa e abundante; nunca aceite a derrota ou a desgraça”.⁵⁸² O exercício desta fé reivindicadora se dá especialmente na apresentação do *sacrifício* (oferta), forma de expressão da fé.⁵⁸³ O exercício da fé sobrenatural desencadeia a atuação de Deus e seus anjos em favor do fiel, produzindo a realização das promessas de Deus e da libertação almejada pelo fiel. Desta forma, o fiel não é passivo diante de seu projeto de felicidade. Na verdade, a fé sobrenatural é potência que se encontra no sujeito, sendo ela a fonte que desencadeia a ação metafísica a seu favor. É fato que a fé sobrenatural não pode ser exercida fora da orientação da Igreja, mediante a liderança dos bispos, mas não é a igreja que controla a metafísica do sucesso, dado que mesmo aquele que está no ambiente litúrgico só receberá libertação se exercer *sua atitude de fé*. Assim, a metafísica do sucesso de Macedo reproduz a teologia da quarta dimensão de Paul Yonggi Cho,⁵⁸⁴ que conferiu ao fiel o papel de, mediante o exercício da potência subjetiva da fé, trazer à existência o que não existe.

2.12.2 R. R. Soares: o direito à saúde

O Missionário R. R. Soares é o fundador e líder maior da Igreja Internacional da Graça de Deus. Seus livros sobre o tema da saúde são *O direito de desfrutar saúde*⁵⁸⁵, *A sua saúde*

⁵⁸¹ OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.78-112.

⁵⁸² MACEDO, E. *Orixás, cablocos e guias: deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Editora grafia Universal, 2004, p. 154.

⁵⁸³ Idem, p.11-22.

⁵⁸⁴ Cho, P. Y. *A quarta dimensão*. São Paulo: Editora Vida. 1981. p.63-78.

⁵⁸⁵ SOARES, R. R. *O direito de desfrutar saúde*. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

*depende do que você fala*⁵⁸⁶ e *Medo: feche esta porta*⁵⁸⁷. O tema da saúde em Soares é prioritariamente, embora não exclusivamente, a saúde física. A noção de direito à saúde advém da teologia dos direitos conquistados por Cristo em sua obra substitutiva (morte de cruz). Nesse sentido, Soares se mostra muito influenciado pelo pensamento de T. L. Osborn,⁵⁸⁸ importante proponente norte-americano da teologia dos direitos garantidos pela obra substitutiva de Cristo. A exposição de Soares em *O direito de desfrutar saúde* é a mais sistemática sobre o tema da saúde. Para Soares⁵⁸⁹, é fundamental que o fiel adquira *conhecimento* sobre seus direitos, para que possa *crer e exercer seus direitos*. O entendimento gera a fé, pré-condição para o exercício dos direitos. Assim, Soares se esforça para apresentar a fundamentação dos direitos do crente. A hermenêutica bíblica de Soares, orientada pelo pressuposto de que a saúde-felicidade é o bem maior a ser gozado pelo fiel, produz a interpretação da obra substitutiva de Cristo. Ao interpretar Isaias 53,5b (“O castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e, pelas suas pisaduras fomos sarados”), Soares compreende que *Cristo sofreu substitutivamente as doenças do fiel*, para libertá-lo de todo sofrimento.⁵⁹⁰ A mesma interpretação é aplicada a Mt 8,17b (“Ele tomou sobre si nossas enfermidades e tomou nossas doenças”).⁵⁹¹ Desta forma, a obra substitutiva de Cristo conquistou direitos de saúde física para o fiel. Tais direitos estão implicados no fato de que o fiel já foi feito “justiça de Deus”, conceito que Soares toma de 2Cor 5,21: “É preciso entender que com a morte de Jesus, Ele nos colocou na justiça de Deus, nós não estamos esperando por isso; Ele já nos fez a sua justiça”.⁵⁹² Dizer que Deus “nos fez sua justiça” significa afirmar que ele já colocou o fiel na condição de libertação quanto às doenças e sofrimentos, sem esforço do Fiel, simplesmente com base na fé na conquista realizada por Cristo. Um sermão de Soares, no programa *Show da fé* em agosto de 2006, explicita o que significa estar na justiça de Deus. Neste sermão, trabalhando os conceitos de lei e graça, Soares afirmou que os fiéis estão na graça, não na lei, de modo que não é necessário apresentar esforço para gozar das bênçãos

⁵⁸⁶ SOARES, R. R. *A sua saúde depende do que você fala*. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

⁵⁸⁷ SOARES, R. R. *Medo: feche esta porta*. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

⁵⁸⁸ OSBORN, Tommy Lee. *Curai enfermos e expulsai demônios*. Rio de Janeiro: Graça, 2000.

⁵⁸⁹ SOARES, op.cit., p.7-16.

⁵⁹⁰ Ibidem, p.29-30.

⁵⁹¹ Idem, p.29-30.

⁵⁹² Idem, p.14.

concedidas por Cristo. Isso lhes é garantido. Pois foram feitos justiça de Deus, estão na graça. Em *A sua saúde depende do que você fala*, Soares interpreta as expressões “ser nova criatura em Cristo” e “eis que tudo se fez novo”, presentes em 2Cor 5,17, da seguinte maneira: “*Tudo se fez novo*. Sem Cristo, estávamos debaixo de todas as maldições, pecados, doenças e males. (...). Por causa do que Cristo fez por nós em sua morte, tornamo-nos novas criaturas. O pecado e as conseqüências dele já não podem mais nos dominar”.⁵⁹³

O que foi exposto acima (a teologia do direito à saúde) é o que Soares afirma que o fiel tem que *entender* para que a *fé* seja gerada: “Enquanto alguém tiver uma visão distorcida do Senhor, nunca terá fé suficiente para aproximar-se Dele”.⁵⁹⁴ Em outra passagem, a relação entre entendimento e fé é afirmada: “Se você não tiver conhecimento de que algo lhe pertence, nunca terá fé suficiente, nem coragem para reclamar isso. No entanto, quando descobrir que certa coisa é sua, simplesmente, tomará posse da benção”.⁵⁹⁵ Assim, o entendimento de que a saúde é um direito gera a fé, que se expressa em uma *atitude reivindicadora* desses direitos: “A partir de agora, você poderá firmar-se na plenitude da fé e exigir os seus direitos em Cristo”.⁵⁹⁶ Soares chama atenção para o fato de que há um ensinamento que precisa ser mudado para que a plenitude da fé se estabeleça no fiel. Trata-se da idéia de que o sofrimento do fiel é a vontade de Deus, sendo usado para aperfeiçoá-lo (ao fiel). Enquanto o fiel crer assim, afirma Soares, não apresenta entendimento adequado, não podendo exercer a fé reivindicadora. O entendimento correto é que *a vontade de Deus já foi manifesta em Cristo, que levou todo sofrimento*, assim, *não há mais lugar para sofrimento na vida de quem entende corretamente e exerce a fé*.⁵⁹⁷ Interpretando o texto de Lc 11,11-3, Soares afirma: “Se o pai terreno não é capaz de colocar um vírus no filho para dar-lhe uma lição, sendo ele considerado mal de acordo com a Palavra do Senhor, tampouco o Pai celestial agirá desse modo”.⁵⁹⁸ Mais adiante Soares afirma que a origem de todo sofrimento, incluindo

⁵⁹³ SOARES, R. R. *A sua saúde depende do que você fala*. Rio de Janeiro: Graça, 2004, p. 39-40. O grifo é meu.

⁵⁹⁴ SOARES, R. R. *O direito de desfrutar saúde*, op.cit., p.13-4.

⁵⁹⁵ Ibidem, p.11.

⁵⁹⁶ Idem, p.15.

⁵⁹⁷ Idem, p.27-32.

⁵⁹⁸ Idem, p. 21.

a doença física, é o diabo: “(...) é impossível advir de Deus alguma coisa má. A doença é a vontade do ódio, e Deus é amor. *O diabo é o causador de tudo o que rouba, mata e destrói*”.⁵⁹⁹

Conclui-se que há uma metafísica da saúde-plenitude, bem como uma metafísica da doença. A posição do fiel em relação a tal metafísica depende do entendimento de seus direitos, sua conseqüente fé e reivindicação, o que o torna ativo e vencedor. Sem este entendimento e atitude, o fiel será dominado pela atuação do diabo.

Quanto à compreensão dos direitos do fiel, Soares estabelece a diferença entre promessa e declaração de um fato: “Na Bíblia há muitas promessas que o Senhor nos concedeu como, por exemplo, a segunda vinda de Cristo, o milênio, dentre outras”.⁶⁰⁰ Já a declaração de um fato é algo que Deus declara que Ele já fez. Exemplos: salvação, cura divina, etc”.⁶⁰¹ Assim sendo, a reivindicação de cura do fiel está baseada na declaração de um fato feita por Deus: “Deus não precisa prometer curá-lo, pois já fez isso. É só crer no que o Senhor declara e *exigir a benção, ordenando que o mal saia do seu corpo*”.⁶⁰² No entanto, não basta ao fiel saber que o direito existe, pois o direito não reclamado é direito não-existente. Assim sendo, para exercer o direito é preciso *tomar uma atitude*, o que significa *crer e declarar a cura*, não aceitando a presença do mal (doença) no corpo. A não reivindicação do direito é interpretada na hermenêutica bíblica de Soares como uma ofensa a Deus, uma negação e incredulidade em sua Palavra: “A pior coisa que você pode fazer é magoar o Senhor Deus e desprezar a Sua Palavra, deixando de agir sobre o que Ele revela; é negar à Palavra de Deus a missão que ela recebeu do Pai: tirar você do domínio das trevas e realizar aquilo para o qual Deus a destinou”.⁶⁰³

Desta forma, reivindicar a cura não é apenas aconselhável, mas exigido do fiel como exercício de sua confiança na autoridade a ele concedida pela Palavra de Deus. Nesse sentido, Soares admite que a *autoridade* foi concedida ao fiel para, mediante a declaração da Palavra, tomar posse de seu direito. Soares (2004a) fundamenta tal afirmação citando: “Assim será a palavra que sair da minha boca, ela não voltará para

⁵⁹⁹ Idem, p.23. O grifo é meu.

⁶⁰⁰ Idem, p. 27.

⁶⁰¹ Idem, p. 28.

⁶⁰² Idem, p. 29. O grifo é meu.

⁶⁰³ Idem, p. 34.

mim vazia; antes, fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a envie!” (Is 55,11).⁶⁰⁴

Como corolário de sua teologia dos direitos, Soares afirma que o único responsável pela própria cura é o fiel. O estado de sofrimento do fiel nunca é resultante da vontade de Deus, mas sim da ausência da atitude reivindicadora do fiel.

A relação entre a saúde e a confissão positiva do fiel é desenvolvida novamente por Soares em *A sua saúde depende do que você fala*. Neste livro Soares afirma que a declaração do fiel, ao confessar não ter fé para ser curado dá ao diabo direito de oprimi-lo. Isso ocorre porque, como vimos acima, o diabo é interpretado como causador da doença e do sofrimento (metafísica da doença). E a única forma que o fiel tem para vencer o diabo é exercer a autoridade conferida pela Palavra de Deus. Assim, quando o fiel faz uma declaração contrária à Palavra, que já declarou o fato de sua cura, ele (o fiel) concede *direito* ao diabo para continuar a oprimi-lo: “Confessar doenças, fracassos e derrotas é tentar desmentir as Escrituras; é aliar-se ao destruidor; é dar a ele licença para agir em sua vida”.⁶⁰⁵

O problema do sistema de crenças do fiel e sua relação com a saúde é trabalhado novamente por Soares em *Medo: feche esta porta*, texto no qual se afirma que o medo, ou temor, é razão pela qual muitos então sofrendo: “o temor tem levado milhares de criaturas a serem escravizadas pelos espíritos, pela miséria, pelas doenças e enfermidades”.⁶⁰⁶ Na metafísica da doença de Soares, ter medo significa *crer em sentido negativo*. Já a fé significa crer de modo correto. O medo, enquanto crer em sentido negativo, desencadeia uma ação do diabo no corpo do fiel, o que é descrito no seguinte trecho: “Há pessoas que vivem diariamente com medo. Para elas, tudo é motivo de temor... Se aparece uma queimação no estômago, pensam imediatamente que é sintoma de úlcera. Esse pensamento afeta-lhes o espírito de tal forma, que admitem mesmo a possibilidade de estarem sofrendo de úlcera. Pela impressão, são conduzidas ao pavor, e logo vem o temor, o qual, inundando o coração, faz com que confessam que já são

⁶⁰⁴ Idem, p.34-35.

⁶⁰⁵ SOARES, R. R. *A sua saúde depende do que você fala*. Rio de Janeiro: Graça, 2004, p.72.

⁶⁰⁶ SOARES, R. R. *Medo: feche esta porta*. Rio de Janeiro: Graça, 2004, p.11.

portadores daquele mal. Em conseqüência, criam condições para que o inimigo consiga realizar o seu intento – materializando a dita úlcera”.⁶⁰⁷

Assim sendo, na hermenêutica bíblica de Soares, o medo participa da metafísica da doença. Sendo uma forma de *crer negativamente*, o medo “é crer naquilo que o diabo apresenta para escravizar as pessoas desprovidas de conhecimento da Verdade”.⁶⁰⁸ Ter medo é ceder às sugestões de Satanás, o que mantém a porta aberta para a sua atuação (de Satanás). Soares considera a ameaça, como, por exemplo, de trabalhos de bruxaria, uma arma de Satanás para desencadear o medo naqueles que não possuem conhecimento de seus direitos e autoridade concedida pela obra substitutiva de Cristo. Soares interpreta o caso de Jó como fundamento para sua compreensão da metafísica da doença, ao afirmar que o sofrimento abateu-se sobre Jó devido ao fato de ele ter temido, ao invés de confiar em Deus: “Foi o próprio Jó quem declarou: Porque o que eu temia me sobreveio, e o que receava em aconteceu?”.⁶⁰⁹

Fica claro que na *metafísica da saúde-felicidade* de Soares o sistema de crenças do fiel desempenha papel desencadeador das forças metafísicas. A fé, como crença correta, desencadeia a atuação metafísica para a saúde, visto que nela (na fé) o fiel se apropria da autoridade da Palavra para reivindicar o que lhe pertence. No caso do temor, o fiel crê negativamente, abrindo as portas para atuação destrutiva do diabo. Por isso, o sistema de crenças é o alvo fundamental da pregação de Soares, pois nele se encontra a possibilidade de construir um porto seguro para o fiel. Nesse sentido, Soares cita o Salmo 91: “Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará”.⁶¹⁰

A cura para o problema do medo é apresentada por Soares como uma *mudança no modo de crer*, gerada pelo *entendimento da palavra*. O fiel deve entender sua condição de *autoridade* diante do Diabo. É nesse sentido que Soares interpreta o texto de Lc 10,19: “Eis que vos dou poder para pisar serpentes, e escorpiões, e toda a força do Inimigo, e

⁶⁰⁷ Ibidem, p. 12-13.

⁶⁰⁸ Idem, p. 15. Grifo meu.

⁶⁰⁹ Idem, p. 30.

⁶¹⁰ Idem, p. 31.

nada vos fará dano algum”. Assim, conclui Soares: “Deus criou-nos para sermos *dominadores*, fortes, corajosos, colocando ao nosso dispor toda autoridade(...)”.⁶¹¹

Na conclusão de *Medo: feche esta porta* há uma desplatonização do conceito de salvação, tão voltado para a eternidade no protestantismo histórico.⁶¹² Em Soares, a salvação ganha sentido de plenificação da saúde-felicidade intra-historicamente: “Não aceite qualquer sofrimento. Creia, caminhe com Jesus e seja vitorioso! (...) Quando tiver certeza de que os demônios estão submetendo-se a você, também terá certeza de que o seu nome está escrito nos céus”.⁶¹³

2.12.3 Robson Rodovalho: fé, domínio e quebra de maldições.

O bispo Robson Rodovalho é fundador e pastor presidente da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, que tem sua sede em Brasília. A hermenêutica bíblica de Rodovalho, no que toca o tema da saúde-felicidade, cobre um escopo amplo. Destacaremos três áreas: (1) a fé como via de transcendência da condição de sofrimento e plenificação intramundana; (2) a plenificação do indivíduo realizada pela via de operacionalizar o propósito de domínio, liderança e influência sobre sua sociedade; (3) a quebra de maldições hereditárias e a apropriação dos direitos à saúde-felicidade conquistados por Cristo na Cruz.

2.12.3.1 A fé como via de plenificação intramundana.

Como em toda a hermenêutica bíblica neoprotestante, em Rodovalho a fé aparece como via de transcender o sofrimento e plenificar a realização intramundana. O livro *Anatomia do milagre*⁶¹⁴ apresenta este tema. O objetivo deste livro é apresentar as condições fundamentais que o fiel deve procurar para alcançar o milagre do qual

⁶¹¹ SOARES, R. R. *Medo: feche esta porta*. Rio de Janeiro: Graça, 2004. p.41. Grifo meu.

⁶¹² ALVES, R. A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982. p.64-5.

⁶¹³ SOARES, R. R. *Medo: feche esta porta*. Rio de Janeiro: Graça, 2004. p.51.

⁶¹⁴ RODOVALHO, R. *Anatomia do milagre*. São Paulo: Reino editorial, 2006, ver sobretudo os capítulos de 1-4.

necessita. O bispo Rodovalho⁶¹⁵ inicia o capítulo 1 com o texto de Gn 1,27-28: “Assim Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. Deus os abençoou e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra, e sujeitai-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre todas as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra”. Interpretando este texto, Rodovalho afirma que *o potencial para a bênção está dentro do fiel*, pois, só é possível frutificar se há o potencial para isso. Como decorrência do exercício do potencial para a frutificação há a *multiplicação*, e as bênções continuam a crescer. O conceito de *dominar*, presente no texto, é interpretado por Rodovalho como manutenção das bênções recebidas: “Dominai’, ou seja, mantenha esse presente que ele lhe deu sob seu controle. Não permita que outros roubem, destruam ou neutralizem aquilo que Ele lhe deu. Pelo contrário, que sua bênção alcance o potencial pleno em sua vida”.⁶¹⁶

Segundo o mesmo texto de Gênesis citado acima, Rodovalho afirma que a bênção de Deus é prática, “palpável e visível”.⁶¹⁷ Assim, fica claro o sentido prático-cotidianizado evocado pela hermenêutica de Rodovalho. Trata-se de uma interpretação do texto bíblico que privilegia o atendimento às necessidades emergentes no contexto de nossa sociedade: emprego, prosperidade empresarial, relações familiares, distúrbios psicológicos como ansiedade e depressão, e outros. A fé deverá, se estiver operando adequadamente, gerar a superação prática desses males, pois, a *manutenção* do sofrimento evidencia a ausência da fé e da conseqüente atuação do poder de Deus no cotidiano do fiel.⁶¹⁸

Mas quais são os princípios que devem estar presentes para que o milagre ocorra? Rodovalho responde: deve haver *fé genuína*.⁶¹⁹ Esta é caracterizada por *insistência* na busca do milagre, como foi o caso da mulher que tinha a filha endemoninhada de Mc 7,25-30, que insistiu na busca do milagre mesmo diante da primeira recusa de Jesus.⁶²⁰ Outra característica da fé genuína é a *confiança na Palavra* de Jesus. Tal confiança é

⁶¹⁵ Ibidem, p.11.

⁶¹⁶ Idem, p.12.

⁶¹⁷ Idem, p.11.

⁶¹⁸ Idem, p.75-82.

⁶¹⁹ Idem, p.21-25.

⁶²⁰ Idem, p.21-22.

exemplificada por Rodovalho no caso do Centurião que, no texto de Mt 8,5-9, crê que a ordem dada por Jesus, sem a presença física do mesmo, era suficiente para curar seu filho (do Centurião): “Quando temos fé, entendemos que basta uma Palavra, um toque de Deus”.⁶²¹

Mas qual é o sentido do sofrimento na teologia de Rodovalho? O sofrimento tem a função de gerar treinamento e resistência na busca do milagre, gerando o amadurecimento da fé. Assim, a primeira reação do fiel ao sofrimento tem que ser a *insatisfação*.⁶²² O exemplo de Ana, em 1Sm 1,9-18, mostra a insatisfação com a sua condição de esterilidade. Esta insatisfação significa a não-passividade diante do sofrimento. Da insatisfação deve surgir a intercessão,⁶²³ visto que a fé não produz amargura, mas busca por Deus. Em último lugar, deve haver a *consagração*,⁶²⁴ que é a oferta da benção recebida a Deus. É o que, segundo Rodovalho, Ana fez depois que recebeu a benção, seu filho Samuel.⁶²⁵

Há uma relação entre mística e milagre em Rodovalho. Isto fica claro por ocasião de sua afirmação: “Milagres acontecem quando existem pessoas conhecidas nos céus como adoradores do cordeiro”.⁶²⁶ Ser “conhecido nos céus” significa exercer atividade de adoração constante, exercer atitude de oração no cotidiano. Tais conceitos (adoração e oração) expressam a *erótica neoprotestante*, na qual o exercício místico de adoração e oração gera a *intimidade com Deus*.⁶²⁷ Somente aquele que tem *intimidade com Deus* é capaz de sentir o que Rodovalho chama de *pulsão do Espírito Santo*, isto é, a manifestação deste na interioridade do fiel, comunicando o momento para a ocorrência do milagre.⁶²⁸ Nesse sentido, o milagre tem que ser gerado no fiel, em sua atitude mística de *adoração* e *oração*, até que o momento de *ordenar* o milagre é comunicado pela *pulsão do Espírito*

⁶²¹ Idem, p. 23.

⁶²² Idem, p. 26-27.

⁶²³ Idem, p. 27-28.

⁶²⁴ Idem, p. 28-31.

⁶²⁵ Idem, p. 30-31.

⁶²⁶ Idem, p. 35.

⁶²⁷ OLIVEIRA, C. I. & PIRES, A. C. A cura integral (psicofísica) no neopentecostalismo brasileiro: uma acomodação ao discurso sobre saúde e doença na sociedade pós-moderna de consumo. *Estudos de religião, Ano XIX, 29, 2005*, p. 78-112.

⁶²⁸ RODOVALHO, op.cit., p. 56.

Santo.⁶²⁹ No processo de geração do milagre é inegável a influência de Paul Yonggi Cho⁶³⁰ sobre o pensamento de Rodovalho, que lançou a idéia da geração do milagre.

O livro *Senhor, ajuda-me a crer* destina-se, segundo o prefácio, a pessoas que apresentam dificuldade de crer e a pessoas que creram, esperaram as promessas de Deus, e foram decepcionadas: “Acham que foram honestas e verdadeiras, mas os homens ou até mesmo Deus ‘falharam’ com elas. Então se ‘encolheram’ e se ‘fecharam’ em sua concha espiritual, apenas aguardando para ‘ver como as coisas vão ficar’”.⁶³¹ Ao escrever para estas pessoas, Rodovalho se propõe a reorientar o sistema de crenças, repotencializando a possibilidade de superação do negativo. No dizer de Rodovalho: “Os golpes, as decepções, as traições, enfim, tudo o que a vida pode nos oferecer de triste e amargo, não são para nos destruir, mas para nos moldar para sermos ainda ‘melhores’. Mais fortes interiormente, mais puros, e mais vencedores”.⁶³² Desta forma, o negativo, o sofrimento, é encarado na hermenêutica bíblica de Rodovalho como obstáculo a ser superado no exercício e fortalecimento da fé.

Um conceito usado por Rodovalho é *liberar a palavra*.⁶³³ Este conceito refere-se à necessidade de receber e liberar a palavra de Deus para gerar o milagre. A palavra recebida a qual se refere Rodovalho não é conhecimento teórico acerca da Bíblia, mas uma “palavra ‘quente’ de Deus”.⁶³⁴ A “Palavra quente de Deus” é aquela falada especificamente para o fiel a partir de sua interioridade, dada pelo Espírito Santo. É dessa forma que Rodovalho interpreta a afirmação neotestamentária de que “a fé vem pelo ouvir a palavra”, a palavra quente de Deus, dada na interioridade e que desperta a fé. Quando esta é recebida, tem que ser liberada para que milagre ocorra. Nota-se aqui mais uma influência de Paul Yonggi Cho⁶³⁵ sobre ele, visto que Cho desenvolveu a teoria de que a *rhema*, como uma palavra de Deus específica para o fiel, tem que ser recebida antes da concretização do milagre.

⁶²⁹ RODOVALHO, *Anatomia do milagre*, p. 56-59.

⁶³⁰ CHO, P. Y. *A quarta dimensão*. São Paulo: Editora Vida, 1981, ver capítulos de 1-3.

⁶³¹ RODOVALHO, R. *Senhor, ajuda-me a crer*. Brasília: Sara Brasil Edições, 2005, p.7.

⁶³² *Ibidem*, p.8.

⁶³³ *Idem*, ver capítulo 5.

⁶³⁴ *Idem*, p.43.

⁶³⁵ CHO, P. Y., *op.cit.*, p.79-99.

O papel do diabo é apresentado pelo bispo Robson Rodovalho como sendo a tentativa de gerar o medo e a dúvida em relação à possibilidade do milagre: “Muitas vezes, o diabo entra na vida das pessoas para interceptar o milagre por meio do medo. O que é o medo? É a possibilidade de não acontecer, de não dar certo, de retroceder, de cair”⁶³⁶. Desta forma, como também se figura na hermenêutica bíblica de Soares, a proposta de Rodovalho exige o combate ao medo. Tal combate é típico da espiritualidade neoprotestante.⁶³⁷ O medo é compreendido como antítipo da fé, e não da esperança. Ele obstacula a materialização dos artigos da fé na vivência cotidiana do fiel.

2.12.3.2 A plenificação do indivíduo realizada para operacionalizar o propósito de domínio, liderança e influência sobre sua sociedade

O livro *Propósito, domínio, liderança, influência: você nasceu para reinar*⁶³⁸ apresenta uma modalidade de *ética neoprotestante*. Esta deve ser depreendida como um ideal de realização do indivíduo pela via do exercício do domínio sobre seu meio social. É possível identificar neste livro que Rodovalho fala para os membros de sua igreja, incentivando-os a assumirem liderança em seus meios sociais específicos. A hermenêutica bíblica de Rodovalho fundamenta isso na proposição de que o homem foi criado para dominar, para reinar: “O propósito pleno para o qual Deus nos criou foi o de dominar a Terra. (...) Deus nos criou para sermos senhores da terra”.⁶³⁹ Interpretando os primeiros capítulos de Gênesis, Rodovalho assume que Adão foi criado para reinar, não apenas para ser adorador. A partir dessa construção hermenêutica, Rodovalho construiu uma vinculação entre propósito, sucesso e felicidade: “Sucesso é quando encontramos a missão para a qual Deus nos criou, é quando chegamos ao propósito. Quando chegamos ao propósito para o qual nascemos neste mundo, chegamos ao sucesso.

⁶³⁶ RODOVALHO, op.cit., p.80.

⁶³⁷ OLIVEIRA, C. I. & PIRES, A. C. O Ideal de Cura Integral na Nova Espiritualidade Evangélica Brasileira: Uma Interpretação Psicológica. *Estudos de religião*, 2006, p. 117-143.

⁶³⁸ RODOVALHO, R. *Propósito, domínio, liderança, influência: você nasceu para reinar*. São Paulo: Reino editorial, 2004, ver principalmente capítulos 1, 2 e 3.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 13.

Sucesso é descobrir seu propósito de vida, e a felicidade é o prazer de o termos alcançado”.⁶⁴⁰

Na citação acima se identifica que a hermenêutica bíblica de Rodovalho está construindo uma ética, uma via de conduta ordenada a partir de princípios que realizam a saúde-felicidade humana. A realização do propósito gera o sucesso, como conseqüência, “Todas as demais coisas vos serão acrescentadas!” (Mt 6,3): “(...) Pois quanto mais perto do propósito estivermos, o sucesso e a felicidade estarão conosco e, conseqüentemente, o nosso salário será maior”.⁶⁴¹

No entanto, surge a pergunta: *como realizar o propósito de exercer domínio em nossa sociedade?* Rodovalho afirma que o domínio se exerce pela via da liderança: “Domínio hoje se chama ‘liderança’. Temos que liderar no lugar onde estamos vivendo, no trabalho, na escola, nas associações de classe. Nascemos para liderar, fomos feitos para liderar”.⁶⁴² A liderança, por sua vez, é exercida mediante a *influência*.⁶⁴³ A forma ideal de influenciar é formar discípulos, sobretudo abrindo células, trabalhando na igreja.⁶⁴⁴ Assim fica vinculado a realização do propósito individual de dominar e a filiação à igreja, pois não há como realizar o propósito para o qual o fiel foi criado senão dentro da igreja, argumenta Rodovalho.

Outro ponto importante da hermenêutica de Rodovalho aponta para o fato de que o projeto original de Deus foi prejudicado pela queda de Adão, o que implicou na perda de domínio.⁶⁴⁵ Na queda, Adão quebrou o pacto original com Deus, e o homem deixou de reinar, dando ao diabo o poder de domínio sobre a terra.⁶⁴⁶ Para que o domínio do homem fosse restabelecido, Jesus realizou sua obra na Cruz, comprando o direito de reinar para os eleitos. Com Jesus vem o Evangelho, que é o reino de Deus. Tomando essa premissa, Rodovalho interpreta o que ele chama de evolução do reino de Deus na Bíblia. É notória a interpretação dele para o texto de Dn 7,18: “Mas os santos de Deus receberão o reino e o possuirão para todo o sempre (...)”. Rodovalho

⁶⁴⁰ Idem, p.12.

⁶⁴¹ Idem, p.12.

⁶⁴² Idem, p.15.

⁶⁴³ Idem, p.15.

⁶⁴⁴ Idem, p.16.

⁶⁴⁵ Idem, p.39.

⁶⁴⁶ Idem, p.27.

salienta que o “reino de Deus” não é nos céus, mas o reino de Deus na terra.⁶⁴⁷ Os santos referidos no texto de Daniel são os fiéis, que receberam o reino para tomar a liderança na terra. Isso é assumido também na interpretação de Rodovalho para Mt 6,10: “Venha o teu reino, faça-se a tua vontade assim na terra como no céu”. A Terra é interpretada por Rodovalho como sendo o mundo físico: “A vontade de Deus é ter controle sobre a terra”.⁶⁴⁸ A forma como Deus exercerá seu reino na terra é mediante a expansão do reino de Deus que ele coloca nos seus santos, sendo estes, mediante sua vocação para o domínio, os instrumentos de Deus para a tomada do controle sobre o mundo.⁶⁴⁹ Detecta-se aqui uma conexão sutil entre a ergoeclesialização neoprotestante, no qual a igreja assume a função de tomar o domínio da história, e a ética neoprotestante de realização da felicidade individual mediante o domínio da sociedade. O domínio é palavra chave para entender a plenificação tanto da igreja quanto do indivíduo.⁶⁵⁰

2.12.3.3 A quebra de maldições hereditárias e o direito à saúde integral

Um dos temas mais proeminentes na hermenêutica bíblica de Rodovalho é a teologia da quebra de maldições hereditárias. Essa teologia provém dos EUA,⁶⁵¹ e foi absorvida de forma bastante generalizada pelo neoprotestantismo brasileiro, tendo impulso inicial com Neuza Itioka.⁶⁵² A teologia da quebra de maldições hereditárias foi uma das bases teológicas do paradigma psico-hermenêutico para a interpretação do binômio saúde e doença no neoprotestantismo.⁶⁵³ Rodovalho tornou-se um dos grandes propagadores da teologia da quebra de maldições no Brasil. Grande parte de seu ministério voltou-se para este tema da *libertação* da atuação dos demônios. As *Conferências de quebra de maldições* são reuniões de libertação realizadas em várias localidades do Brasil. Dois dos livros de Rodovalho tratam do tema da quebra de maldições: *Quebrando maldições hereditárias: o*

⁶⁴⁷ Idem, p. 22-3.

⁶⁴⁸ Ibidem, p. 28.

⁶⁴⁹ Idem, p. 27-8.

⁶⁵⁰ OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.78-112.

⁶⁵¹ MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 153-155.

⁶⁵² ITIOKA, N. *Cristo nos resgata de toda maldição*. São Paulo: Sepal, 2000, ver principalmente capítulos 4, 5, 6, 7 e 8.

⁶⁵³ OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.117-143.

*entendimento e apropriação dos benefícios da cruz*⁶⁵⁴ e *Por trás das bênçãos e maldições*.⁶⁵⁵ Rodovalho descreve as bases da teologia da maldição hereditária a partir da hermenêutica do Antigo Testamento em Gênesis. Nesta hermenêutica, o pecado de Adão implicou a perda do direito humano à bênção, autoridade e domínio sobre o mundo, deixando essa autoridade para o diabo: “Com a queda do homem, todo o universo, todo o contexto da existência transformou-se de bênção em maldição. Foi através do pecado de Adão *que entraram as doenças*. Antes da queda do homem não havia doenças, dores de parto, mortes”.⁶⁵⁶ Esta compreensão se evidencia na citação na qual se figura o elemento da metafísica do sofrimento. Este existe por causa da autoridade e domínio perdidos pelo homem e concedidos ao diabo. Este domínio, agora para o mal, deve ser entendido como causa metafísica das doenças e misérias vividas pelo homem no cotidiano.

A interferência do mundo metafísico na vida humana depende da atuação humana frente aos mandamentos de Deus. A interpretação do texto de Dt 30,19 é apresentada por Rodovalho como fundamento dessa afirmação: “Aos céus e a terra tomo hoje por testemunho contra ti de que pus diante de ti a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe, pois, a vida para que vivas, tu e tua descendência”. Rodovalho⁶⁵⁷ interpreta que o termo “céus” representa o “mundo espiritual invisível”, composto por anjos e demônios, que observam a conduta humana na expectativa de interferir. Os demônios adquirem o direito de interferir e trazer maldição sobre a vida de quem se afasta dos mandamentos de Deus, bem como sobre os descendentes da pessoa (“tu e tua descendência”). De acordo com Rodovalho⁶⁵⁸, a maldição hereditária refere-se a uma influência demoníaca que acompanha a genealogia de famílias. A maldição hereditária entrou na família quando algum antepassado deu lugar à atuação demoníaca. Essa abertura para a atuação demoníaca ocorreu quando o antepassado realizou alguma

⁶⁵⁴ RODOVALHO, R. *Quebrando maldições hereditárias: o entendimento e apropriação dos benefícios da cruz*. Brasília: Sara Brasil Edições, 1992, ver principalmente os capítulos 1, 2 e 3.

⁶⁵⁵ RODOVALHO, R. *Por trás das bênçãos e maldições*. Brasília: Sara Brasil Edições, 2005, ver principalmente capítulos 2 e 3.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p.54. O grifo é meu.

⁶⁵⁷ *Idem*, p. 11-12.

⁶⁵⁸ RODOVALHO, op.cit., ver principalmente o capítulo 1.

prática moral pecaminosa, como adultério, criminalidade ou violência familiar, por exemplo.

Outra forma de dar lugar à atuação demoníaca é a participação em rituais religiosos considerados rituais de abertura para demônios no neoprottestantismo. É o caso das religiões afro-brasileiras ou do espiritismo kardecista. Em todos esses casos, a atuação demoníaca é transferida hereditariamente, visto que um membro da família deu *legalidade* ou *brecha*⁶⁵⁹ para essa atuação. Assim, as mais diversas práticas morais consideradas ilícitas no grupo (ex. adultério, roubo), os mais diversos distúrbios psicológicos, as condições sócio-econômicas negativas, são consideradas doenças de origem espiritual produzidas pelas maldições hereditárias (*metafísica do sofrimento*).

Desta forma, a teologia da maldição hereditária explica a condição de fracasso e infelicidade humana. A *metafísica da felicidade* é explicada a partir da teologia dos direitos conquistados por Cristo em sua obra substitutiva na Cruz. Tal teologia já foi parcialmente apresentada em nossa discussão sobre a hermenêutica de Soares. Complementaremos agora apenas os pontos nos quais Rodovalho esclarece mais tal teologia em relação ao que já foi apresentado. Rodovalho⁶⁶⁰ afirma que Cristo teve que comprar o direito de abençoar o fiel, visto que este foi perdido na queda de Adão: “Amigo, quero lhe dizer mais uma vez que Cristo Jesus levou no madeiro toda maldição que estava sobre os homens, fazendo-se ele mesmo maldição em nosso lugar ... O perdão, a libertação, a paz que Jesus Cristo comprou na Cruz precisa fazer parte da herança genealógica, espiritual, física e emocional da sua vida”.⁶⁶¹

A citação acima mostra a ênfase da hermenêutica bíblica de Rodovalho na cura integral, incluindo prosperidade material, saúde física e psicológica. No aspecto de ampliar a discussão da cura para o plano psicológico, Rodovalho estende a discussão de Soares, que se coloca mais estritamente no plano do corpo. Oliveira e Pires⁶⁶² apresentam amplo material de demonstração empírica acerca da ênfase da *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* no ideal de cura integral.

⁶⁵⁹ Ibidem, p.25-26.

⁶⁶⁰ RODOVALHO, R. *Por trás das bênçãos e maldições*. Brasília: Sara Brasil Edições, 2005, p.55.

⁶⁶¹ Ibidem, p.54-55. O grifo é meu.

⁶⁶² OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.78-112.

Rodovalho⁶⁶³ afirma que o fiel foi resgatado por Jesus da genealogia de Adão, que continha maldição, e enxertado na genealogia da bênção de Abraão: “É semelhante ao que a Bíblia diz em Rm 11,17: ‘E se alguns dos ramos foram quebrados, e tu, sendo zambujeiro foste enxertado no lugar deles e feito participante da raiz e da seiva da oliveira¹’. O zambujeiro simboliza a natureza caída em pecado. A oliveira simboliza a árvore da unção que produz óleo, brilho, a glória que é a genealogia de Jesus Cristo”.⁶⁶⁴ Assim sendo, a “Cruz de Cristo” representa uma ruptura com o determinismo negativo presente na genealogia de Adão, bem como a abertura para a uma vida de superação do negativo. Voltaremos à discussão deste tema no capítulo 3 desta tese, onde faremos uma análise comparativa entre as perspectivas hermenêuticas de Jürgen Moltmann e do neoprottestantismo brasileiro.

2.12.4 César Augusto: liberando a fé

O apóstolo César Augusto Machado é o líder maior do Ministério Fonte da Vida sediado em Goiânia, igreja que surgiu de uma cisão, no início da década de 90, da Comunidade Evangélica fundada e liderada pelo bispo Robson Rodovalho.

Quanto ao tema da fé como via de superação do negativo e realização da plenificação da saúde-felicidade, um livro importante a ser referenciado e que corrobore os postulados gerais da hermenêutica bíblica de Augusto é o *Liberando a fé*.⁶⁶⁵ Este livro trata dos obstáculos ao exercício da fé que leva a uma vida de vitória. Na antropologia teológica de Augusto,⁶⁶⁶ os obstáculos à fé foram gerados na queda adâmica, que resultou na *deficiência do homem para crer*. Ao invés de crer, olhar para o futuro confiando nas promessas de Deus, o homem pós-queda foca “seus problemas interiores, feridas e limitações humanas”.⁶⁶⁷ Tal foco nos próprios problemas e limitações alimenta o medo e a dúvida, gerando deficiência para crer nas promessas de Deus. Augusto⁶⁶⁸ interpreta que esta é a condição de Abraão no seguinte texto: “Disse mais Abraão: a mim não me

⁶⁶³ RODOVALHO, op.cit., p.55.

⁶⁶⁴ Idem, p.55.

⁶⁶⁵ AUGUSTO, C. *Liberando a fé*. Goiânia: Editora Fonte da Vida, 2003, ver principalmente capítulos de 2-5.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 10-11.

⁶⁶⁷ Idem, p. 6.

⁶⁶⁸ Idem, p. 6-7.

tem dado filhos; eis que um nascido de minha casa será meu herdeiro. Ao que lhe veio a Palavra do Senhor, dizendo: Este não será seu herdeiro, mas aquele que sair de tuas entranhas, esse será seu herdeiro. Então o levou para fora e disse: olha agora para o céu e conta as estrelas, se as podes contar; e acrescentou-lhe: Assim será a tua descendência. E creu Abraão no Senhor, e o Senhor imputou-lhe justiça” (Gn 15,3-6).

Abraão, interpreta Augusto, está olhando para as limitações humanas, os fracassos que julga terem ocorrido no passado, ao invés de confiar na promessa de Deus. Para curar Abraão, Deus o leva *para fora*,⁶⁶⁹ significando com isso que Deus quer tirar os olhos de Abraão de suas dificuldades momentâneas, apresentando-lhe um novo horizonte de possibilidades na *promessa*. Outro ponto no texto de Gênesis salientado por Augusto é que após o Espírito Santo conduzir Abraão “para fora” e confirmar a promessa de Deus, Abraão *creu no Senhor*,⁶⁷⁰ isto é, depositou crédito, confiou na promessa. Desta forma, a liberação da fé pressupõe responder positivamente à promessa de Deus, ao invés de ater-se às limitações humanas.

A relação entre *fé* e *experiência* desenvolvida por Augusto⁶⁷¹ afirma que a experiência se tornou o *locus* para o desenvolvimento da fé. Isto porque é na experiência que se dá o enfrentamento da condição de sofrimento, na qual a tendência decorrente da queda adâmica se manifesta como medo e descrença. Assim sendo, é a experiência do sofrimento que impõe o maior desafio ao exercício da fé e, por isso mesmo, revela-se como sua máxima possibilidade de afirmação. Augusto⁶⁷² narra sua experiência pessoal como fundamento empírico para sua teoria. No início do seu ministério, Augusto viveu as conseqüências de uma lesão cerebral que o levou a usar remédios por muitos anos. Isto era um peso para ele, por ser considerado uma negação do potencial terapêutico da fé. Por muito tempo, Augusto pediu a outros que orassem por ele, esperando que a fé deles pudesse curá-lo.⁶⁷³ No entanto, a cura não ocorria. Posteriormente, Augusto afirma ter compreendido o propósito de Deus naquela situação: “Deus estava, através do Espírito Santo, desejando suscitar em meu coração

⁶⁶⁹ Idem, p. 7.

⁶⁷⁰ Idem, p. 7.

⁶⁷¹ Idem, p. 27-28.

⁶⁷² Idem, p.16-17.

⁶⁷³ Idem, p.17.

uma medida maior de fé”.⁶⁷⁴ Essa medida maior de fé foi conquistada, segundo a narrativa de Augusto, mediante o exercício constante da oração, que culminou no momento em que ele foi tomado da certeza da cura, jogando fora todos os medicamentos que usava.

Fica estabelecida assim a experiência, sobretudo a *experiência pessoal*, como *locus* do desenvolvimento da fé. A experiência de outros pode servir como testemunho inspirador, mas somente a experiência pessoal de exercício da fé na superação do negativo pode dar *conhecimento experiencial* e aumento da fé do próprio crente. Aqui Augusto afirma um postulado da hermenêutica bíblica neoprotestante, no qual não é o exame teórico do texto bíblico que traz conhecimento verdadeiro, mas é a aplicação da confiança nas promessas de Deus ao cotidiano negativo que gera o conhecimento verdadeiro, que é experiencial. Assim sendo, a formação teológica não é um valor cultivado para o fazer teológico (se é que podemos dizer isso) do neoprotestantismo brasileiro.

Da premissa de que a experiência é o *locus* do desenvolvimento da fé, decorre que *a fé é o fundamento da ação em direção à apropriação da promessa*. Somente dessa forma o fiel pode caminhar durante o período da espera, enquanto a promessa não se realiza, momento que deve ser marcado pela perseverança. É dessa forma que Augusto interpreta o texto de Hb 11,1: “A fé é o fundamento das coisas que se esperam”. Para que fé se coloque como fundamento do que se espera, é preciso que ela esteja fundada na Palavra, não nos sentimentos. Nesse sentido, os sentimentos podem ser obstáculos à fé. A razão disso, interpreta Augusto em sua antropologia da queda, é que “a área emocional do homem foi totalmente desestruturada com a Queda no Jardim do Éden”.⁶⁷⁵ Vale salientar que a hermenêutica bíblica de Augusto não funde fé e emocionalismo, isto é, a fé se coloca no nível cognitivo do entendimento e da convicção decorrente na confiança na promessa, mesmo quando os sentimentos forem de desânimo. Na medida em que a convicção é alimentada, ela começa a dissipar as

⁶⁷⁴ Idem, p. 17.

⁶⁷⁵ Idem, p. 42.

dúvidas: “O *Logos* tem poder em si mesmo para solidificar a fé e liberá-la em nosso interior”.⁶⁷⁶

O aspecto cognitivo do fiel pode apresentar empecilhos à fé na medida em que crenças negativas, advindas de mentiras que Satanás insinua na mente do fiel.⁶⁷⁷ Alguns exemplos de crenças negativas apresentadas no texto de Augusto são de que o fiel não é amado por Deus, não é digno de receber a benção. Frente a tais crenças insinuadas por Satanás, o fiel deve perseverar em oração e confiança na Palavra, de maneira que o Espírito Santo produzirá a liberação da fé.

À medida que o fiel alcança a liberação da fé, ele pode desfrutar da promessa de prosperidade dada por Deus. Tal tema é desenvolvido por Augusto no livro *Prosperidade, uma promessa de Deus*.⁶⁷⁸ Neste texto a prosperidade é compreendida em sentido integral, como uma proposta de cura psicofísica e sucesso financeiro.

2.12.4.1 Vencendo a depressão

O tema da saúde psicológica é abordado por Augusto no livro *Vencendo a depressão*. A preocupação com o tema da depressão, conhecido por Augusto na experiência de aconselhamento pastoral, denuncia a ênfase da hermenêutica bíblica neoprotestante na saúde integral, física e psicológica.⁶⁷⁹ Ao tratar deste tema, Augusto⁶⁸⁰ examinou vários exemplos de personagens bíblicos que ele considerou acometidos de depressão. Na interpretação destes casos, Augusto procurou mostrar que homens considerados modelos de fé, como Davi e Moisés, foram acometidos de momentos de depressão. Baseando-se nisto, o autor procurou extrair uma mensagem terapêutica para seus leitores: “Momentos de depressão que eventualmente passamos não diminuem a nossa espiritualidade se conhecermos e praticarmos a reação correta para vencermos”.⁶⁸¹ O valor terapêutico desta hermenêutica está em combater a culpa gerada no depressivo a partir de uma interpretação tradicional da depressão no ambiente evangélico

⁶⁷⁶ Ibidem, p.43.

⁶⁷⁷ Ibidem, p.24-30.

⁶⁷⁸ AUGUSTO, C. *Prosperidade, uma promessa de Deus*. Goiânia: Editora Fonte da Vida, SD, ver capítulos 2.

⁶⁷⁹ OLIVEIRA & PIRES, p.78-112.

⁶⁸⁰ AUGUSTO, C. *Vencendo a depressão*. Goiânia: Papillon, 2003, ver principalmente capítulo 1.

⁶⁸¹ Ibidem, p. 6.

pentecostal, a saber: uma pessoa “espiritual” não pode viver depressão. Além disso, baseando-nos na teoria da depressão de Beck,⁶⁸² sabemos que há uma crença disfuncional, típica de estados de depressão, na qual a pessoa se autocompreende incompetente e incapaz. Esta crença disfuncional é geradora de sofrimento sempre que há uma interpretação de fracasso por parte do depressivo. A proposta de Augusto tenta contrapor à crença de auto-incompetência do depressivo com a idéia de que a existência da depressão não determina a incompetência para a fé.

A hermenêutica bíblica de Augusto interpreta a depressão, bem como outros distúrbios psicológicos, a partir de uma *desplatonização da salvação*, tipificada na expressão *salvação da alma*, emblemático do jargão evangélico brasileiro no protestantismo histórico⁶⁸³ e no pentecostalismo tradicional.⁶⁸⁴ Assim, o corpo tem a promessa da restauração na ressurreição, mas a alma também é “restaurada” no contexto intramundano, a partir da obra vicária de Cristo.⁶⁸⁵ A saúde psicológica é entendida como uma promessa da Bíblia. Esta proposição é axiomática no livro de Augusto quando este propõe a repotencialização do sistema de crença daquele que experimenta o processo de depressão, visando abrir a possibilidade da esperança (historicizada). É interessante notar que a depressão, segundo a proeminente teoria do terapeuta Aaron T. Beck,⁶⁸⁶ é marcada pela tendência à desesperança gerada por crenças centrais disfuncionais pessimistas que projetam um futuro marcado pela ausência de possibilidades de superação para o depressivo. Neste sentido, a proposta da hermenêutica bíblica neoprotestante, ao considerar a saúde integral um bem a ser realizado intramundaneamente, procura restabelecer o senso de esperança do fiel, descomplexificando o presente frente a um futuro potencialmente ameaçador. Nota-se também que a referência de Augusto⁶⁸⁷ a personagens bíblicos que ele considerou acometidos de depressão e que a superaram mediante a confiança na promessa, figura-

⁶⁸² BECK, A. T., RUSH, A. J., Shaw, B. F. & EMERY, G. *Terapia cognitiva da depressão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, ver capítulo 12.

⁶⁸³ ALVES, R. A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982. p.61-74.

⁶⁸⁴ OLIVEIRA & PIRES, op. cit., p.78-112.

⁶⁸⁵ OLIVEIRA & PIRES, op. Cit., p.117-143.

⁶⁸⁶ Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F. & Emery, G. *Terapia cognitiva da depressão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, p. 4.

⁶⁸⁷ AUGUSTO, C. *Vencendo a depressão*. Goiânia: Papillon, 2003, p. 9-23.

se como uma hermenêutica bíblica orientada para o que Anthony Giddens⁶⁸⁸ chama de reflexividade da alta modernidade (tema já referenciado anteriormente). A reflexividade giddensiana é marcada pela produção de um conhecimento reorientador para a auto-identidade dos indivíduos, cujo objetivo é produzir caminhos de superação das dificuldades enfrentadas cotidianamente. Nesse sentido, a hermenêutica bíblica neoprotestante figura-se, sociofenomenologicamente, como uma forma de reflexividade, visto que ela fomenta uma forma de conhecimento capaz de gerar recursos para o enfrentamento e superação de um cotidiano instável, potencialmente gerador de crenças disfuncionais.

Nota-se também na hermenêutica da doença empreendida por Augusto⁶⁸⁹ uma relação de *cooperação* entre o conhecimento técnico-científico, advindo da psicologia e da medicina, e a interpretação bíblica das promessas geradoras da fé. Isso fica evidente no constante uso que Augusto⁶⁹⁰ faz de conceitos oriundos da psicologia e da medicina. Desta forma, a interpretação de Augusto absorve, sem grandes dificuldades, as linguagens dos saberes especializados que prometem promover a saúde psicofísicas. É claro que tais saberes técnico-científicos são reinterpretados e considerados em conjunção (não em exclusão) à fé e à interferência sobrenatural no processo da cura. Por isto, a hermenêutica bíblica de Augusto absorve saberes técnico-científicos sem incorporar a premissa naturalista típica do ideal científico desenvolvido na modernidade. Além disso, o papel supremo na produção da cura é conferido à fé, não a qualquer conhecimento técnico. Isso se apresenta na afirmação de Augusto quando afirma que um terapeuta que não possui fé (não é evangélico), não pode auxiliar a pessoa em depressão a alcançar a cura, haja vista que a somente a fé deve ser considerada o fator desencadeador fundamental para se aquinhoar a saúde integral desejada pelo crente. Apesar de haver diferenças compreensivas entre os expoentes deste sistema de crença neoprotestante, há um eixo hermenêutico que amarra todos os discursos numa mesma perspectiva de antropologia da saúde psicofísica.

⁶⁸⁸ GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, ver principalmente capítulo 3.

⁶⁸⁹ AUGUSTO, op.cit., ver capítulos 2, 3, 5 e 8.

⁶⁹⁰ Ibidem, 2003, ver principalmente capítulos 2 e 8.

2.13 Conclusão

Em sua sociologia da religião Max Weber compreendeu que na religião o homem de fé busca uma motivação para se integrar à dimensão concreta da existência histórica. Isto significa dizer que a realidade concreta serve de suporte a partir da qual a fé buscará “o reforço” para corroborar ou não seus postulados confessionais. Esta parece ser uma hipótese aceitável para compreender a hermenêutica bíblica neoprotestante, que assume uma interpretação teológica na qual os postulados oriundos de uma sociedade orientada pela razão histórica desescatologizada, reclamante pela plenificação intramundana de uma felicidade integral (econômica, física e psicológica), fornece os elementos a partir dos quais se constrói o significado para os textos bíblicos.

Em uma sociedade pós-moderna marcada pela variável baumaniana da *revolução antiescatológica*,⁶⁹¹ na qual se materializa o ideal existencial de plenificação do projeto de felicidade intramundana, integralizado na noção de uma saúde física e psicológica, bem como no anseio por prosperidade material, a hermenêutica bíblica neoprotestante construiu a proposta de dar sentido ao texto bíblico de forma a potencializar o sistema de crenças do fiel frente a um cotidiano negativo, produtor de inúmeras ameaças de fracasso. Nesse sentido, a hermenêutica bíblica neoprotestante deve ser interpretada como uma forma de inserção do fiel na promessa de felicidade integral, efetivada pela mediação da repotencialização do sistema de crenças do fiel.

A atuação sobre o sistema de crenças é uma forma eficaz de atratividade, dado que é exatamente o sistema de crenças que sofre um ataque sistemático e vulnerabilização frente à instabilidade enfrentada pelo fiel no contexto social brasileiro. É importante notar que a hermenêutica bíblica neoprotestante, figurada na interpretação dos vários autores apresentados aqui, apresenta um ponto de convergência: ela procura agir no sistema de crenças do fiel, vulnerabilizando sua possível convicção de que a experiência do negativo vai se perpetuar no presente que escoo para o futuro ainda não vivido. Essa eleição do sistema de crenças, como forma de ataque às “crenças disfuncionais”, pode nos auxiliar na compreensão do fenômeno

⁶⁹¹ Voltaremos falar sobre este tema no final do capítulo 3.

de expansão do neoprotetantismo brasileiro. Isto porque as teorias da terapia cognitiva de Aaron T. Beck têm interpretado a condição do patológico como relacionado às crenças disfuncionais de seus pacientes.⁶⁹² Para as teorias de psicopatologia da terapia cognitiva, a situação patológica, seja ela mais crônica⁶⁹³ ou mais situacional⁶⁹⁴, é dependente de sistemas de crenças ou esquemas hipervalentes, com implicações disfuncionais, que assumem domínio no funcionamento psicológico do paciente. Alguns dos traços freqüentes das crenças disfuncionais são seu caráter rígido, imperativo, super-generalizado e catastrofista.⁶⁹⁵ Tais características geram vulnerabilidade cognitiva,⁶⁹⁶ dado que a rigidez das crenças gera a expectativa da não realização das exigências. O caráter freqüentemente negativo e determinista das crenças gera a *antecipação cognitiva negativa do futuro*, podendo gerar *tendências catastrofistas*. Para Freeman e Dattilio,⁶⁹⁷ as situações de crises, caracterizadas por situações nas quais os esquemas do sujeito se revelam incompetentes para lidar com novas situações, são marcadas pela hipervalência de crenças negativistas, bem como um possível aumento do senso de impotência do paciente diante dos estressores.

Há um consenso entre os terapeutas cognitivistas de que a terapia deve operar uma vulnerabilização das crenças disfuncionais do paciente, construindo estratégias alternativas de ação. Ao tentar potencializar a esperança de um futuro marcado pela realização, e não pelo fracasso, a proposta da hermenêutica bíblica neoprotetante direciona-se ao ponto nevrálgico da condição de muitos que se encontram em situação de crise (ex. iminência de perda de emprego, desemprego, separação conjugal, falência da empresa), ou até aqueles que apresentam perturbações emocionais desde a depressão até os distúrbios de ansiedade. A fé aparece como variável repotencializadora para a motivação e a esperança. Para muitos destes, a possibilidade de superação de seu estado

⁶⁹² DATTILIO, F. M., FREEMAN, A. & Cols (Org.). *Estratégias cognitivo comportamentais de intervenção em situações de crise*. Porto Alegre: Artmed, 2004, ver capítulos 1 e 2.

⁶⁹³ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D & col. *Terapia cognitiva dos transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2005, ver principalmente capítulos 1 e 2.

⁶⁹⁴ DATTILIO, F. M., FREEMAN, op. cit., capítulos 1 e 2.

⁶⁹⁵ BECK, J. S. *Terapia cognitiva: teoria e prática*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, p. 30-31.

⁶⁹⁶ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D & col, op.cit., ver principalmente capítulos 1 e 2.

⁶⁹⁷ Ibidem, capítulos 1 e 2.

psicológico negativo torna este sistema de crença atrativo. Esta é uma hipótese aceitável e passível de reflexão a partir da proposta apresentada nesta tese.

É claro que as implicações psicológicas da potencialização do sistema de crença são complexas, já que é possível prever que muitos fiéis viverão a realidade da decepção ao constatarem o não cumprimento das virtuais realidades prometidas pelos articuladores deste sistema.⁶⁹⁸ No entanto, com igual imparcialidade, pode-se supor que muitos fiéis viverão realizações de expectativas repotencializadas, que produzirá um novo ímpeto neles para o enfrentamento das adversidades antes encaradas como intransponíveis. Tais possibilidades exigem uma investigação empírica que, como tal, só pode ser respondida a partir da coleta sistemática de dados mediante entrevistas, questionários e estudo de casos, o que não é objetivo do presente trabalho.

É interessante notar que há uma perspicácia psicológica na hermenêutica bíblica do neoprotetantismo. Isso se apresenta, por exemplo, no conceito de *crença negativa* de Soares. Tal conceito se aproxima muito da noção de crenças disfuncionais da terapia cognitiva. Ambas, a *crença negativa* de Soares e as *crenças disfuncionais* de Beck, são premissas cognitivas que desorientam o futuro, isto é, limitam o horizonte de possibilidades, gerando uma convicção de um futuro sem a promessa de realização intramundana. Desta forma, a solução para tal condição, tanto para Beck quanto para Soares, passa por uma reorientação, marcada pela repotencialização de um sistema de crenças gerador de possibilidades de superação. A diferença entre os sistemas de crenças gerados na hermenêutica neoprotetante e os sistemas gerados na terapia cognitiva de Beck é observada na relação entre desmetafisicização (ausentificação da fé) *versus* metafisicização (imprescindibilidade da fé). Enquanto a terapia cognitiva trabalha com uma concepção racionalizada de crença, isto é, fundada no desenvolvimento de habilidades e estratégias de enfrentamento entendidas por Beck como realísticas, a hermenêutica bíblica neoprotetante trabalha com crenças na atuação de uma realidade metafísica *calçada na atitude de fé do fiel*. Tais diferenças possuem implicações importantes quanto às divergências entre a terapia cognitiva de Beck e o discurso neoprotetante.

⁶⁹⁸ OLIVEIRA & PIRES, op.cit., p.117-43.

CAPÍTULO 3

3. O diálogo entre a hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann e o novo paradigma hermenêutica da espiritualidade neoprotestante brasileira

O psiquiatra e professor americano da Universidade de Chicago, Mark Reinecke, disse que pacientes portadores da desesperança, quase sempre, mantêm uma crônica visão pessimizadora da vida na História.⁶⁹⁹ A História, como *locus* de interpretação das possibilidades humanas, é objeto de interesse comum das hermenêuticas de Moltmann e da espiritualidade neoprotestante brasileira. Este é um ponto de consenso entre elas. A questionabilidade da existência aparece em forma de pergunta sobre o futuro em ambos os sistemas interpretativos. À medida que os recursos de compreensão da História se esgotam e perdem seu potencial de colonizar o futuro acerca da vida humana, o presente da experiência objetiva se transforma em uma amálgama aporética e, conseqüentemente, em um foco de patologicidade. Por isso, a relação entre crenças disfuncionais e desfuturação do horizonte existencial é muito comum em pessoas com problemas de depressão crônica.

A psicologia do medo, em portadores de uma compreensão pessimista da História, torna o futuro uma realidade incolonizável, capaz de produzir a patologia da paralisia psicoexistencial, na qual a História será possivelmente interpretada com uma inelasticidade tal que tornará o presente vivido uma experiência de insuportabilidade. Esta situação talvez possa ser adequada conceitualmente àquilo que o existencialismo sartreano chama de ‘sem-saída’. O desespero, de acordo com a interpretação

⁶⁹⁹ REINECKE, M. A.. Suicídio e depressão In: DATÍLILIO, F. M., FREEMAN, A. & COLS. (orgs.), op.cit., p.82-112.

existencialista kierkegaardiana, é definido como *fim das possibilidades humanas*. O tempo é sentido como experiência de dor, e a existência dificilmente é concebida sem a amargura que torna a possibilidade de superação no futuro uma realidade capaz de ser prolepticamente experimentada na psicologia da confiança esperante. Neste sentido, o elo entre esperança e saúde torna-se tão estreito que podemos inferir da teologia da esperança de Moltmann elementos terapêuticos que são reivindicados na e pela espiritualidade neoprotestante para uma proposta de saúde-libertação integral (psicofísica) do indivíduo imerso nas interrogações acerca do presente que escoia para o futuro, e a existência humana inserida aí como pêndulo ambivalente que ora pode se figurar como saúde, e ora como doença. O princípio da hermenêutica política da esperança de Moltmann faz o processo histórico ser compreendido (e a nível psicológico, sentido) como realidade histórico-existencial na qual a engenharia do Reino de Deus empreende a medicina da cura naqueles que se encontram enfermos dentro dela, por conta das crenças disfuncionais que não conseguem projetar para o futuro a superação da “incompletude” vivenciada na experiência imediata na forma de dramaticidade e ofuscabilidade.

No entanto, há também problemas que deverão ser aportados neste entrecruzamento de possibilidades interpretativas preconizados nestes dois sistemas hermenêuticos. A esperança, compreendida na perspectiva moltmanniana, propõe uma forma de superação da dor-sofrimento no presente da existência histórica não enviesada a um escapismo psico-cognitivo de uma crença triunfalista que nega peremptoriamente a facticidade do negativo da experiência histórica imediata do sujeito pístico, mas pela resistência da fé que provoca a alegria mesmo no contexto da negatividade histórica. Neste sentido, a experiência humana com o sofrimento, como se aduz no sistema hermenêutico moltmanniano, preserva a autenticidade e o lacre de inviolabilidade desta experiência incólume. A experiência da dor é inalienável mesmo para o sujeito pístico, portador da fé esperante.⁷⁰⁰ Iremos explorar, portanto, as possibilidades compreensivas que se preconizam na hermenêutica teológica do

⁷⁰⁰ Para Moltmann, “Pelo conhecimento da Ressurreição do Crucificado, a contradição perene e universalmente perceptível de um mundo irredento, a sua tristeza e o seu sofrimento são assumidos dentro da certeza da esperança...”. MOLTSMANN, op.cit., p.228.

neoprottestantismo brasileiro à luz da hermenêutica da esperança de Jürgen Moltmann. As diferenças interpretativas que surgirão à medida que o diálogo progredir deverão ser aportadas numa reflexão conclusiva na qual o parecer interpretativo do autor desta tese ficará em evidência. Devo dizer, contudo, que o eixo compreensivo que orientará minha interpretação crítica do neoprottestantismo brasileiro é proveniente do crivo hermenêutico de Jürgen Moltmann. O binômio saúde e doença tem seu pressuposto hermenêutico na teologia da salvação que compreende o ser humano como um ser-para-a-história, e, portanto, como um ser que encarna o mundo como proeminente viés de possibilidade existencial, de realização integral e de completude.

3.1 Jürgen Moltmann e o Neoprottestantismo Brasileiro: *é possível um diálogo?*

Pensar num diálogo entre Moltmann e a hermenêutica bíblico-teológica do neoprottestantismo brasileiro é o grande desafio proposto por esta tese. A sofisticação da epistemologia moltmanniana, o contexto histórico-sociocultural e filosófico no qual ela se encontra inserido e do qual ela busca suprimento, e emerge como possibilidade reflexiva, bem como a envergadura intelectual dos seus interlocutores tanto da teologia quanto da filosofia para a qual a teologia de Moltmann pretende se equiparar, acabam por gerar um hiato intercomunicativo quase intransponível para um virtual diálogo com o neoprottestantismo brasileiro. Ademais, deve-se considerar que este sistema de crença evangélico brasileiro não conseguiu produzir nenhum intelectual expressivo a nível nacional, tampouco internacional. Isso faz com que este fenômeno religioso evangélico brasileiro seja reconhecido, quase que invariavelmente, como um movimento assaz vulnerável e de flagrante inconsistência teórico-teológica.

No entanto, mesmo considerando estas dificuldades reais, devemos considerar também que ambos, Moltmann e o neoprottestantismo brasileiro, desenvolvem uma concepção de mundo, de ser humano e de História que trata de problemas afins ao complexo interpretativo para o qual emerge a pergunta sobre o futuro da esperança humana na História. Neste sentido, mesmo reconhecendo as diferentes perspectivas em que este objeto comum é tornado referência epistêmica de reflexão teórica, o

“cruzamento de horizontes” destas epistemologias acabam produzindo um resultado reflexivo salutar para a episteme da teologia no contexto brasileiro. Para Moltmann, “O horizonte dentro do qual a Ressurreição de Cristo é cognoscível como “ressurreição” é o horizonte da promessa e da missão no futuro de seu domínio”.⁷⁰¹ Na reminescente percepção teológica da história da promessa, tornada âncora da esperança em seu empreendimento de autotranscendência em sua dimensão prospectiva, ambas as formas de cognições parecem pretender reduzir ao máximo possível o grau de indeterminação constitutivamente presente no fluxo de escoamento do *kairós* histórico em direção ao futuro ainda *não-vivido*, ainda *não-experimentado* e, portanto, *desconhecido*, que em sua configuração antropológica se revela na forma de ocultabilidade.

A nova existência em Cristo, para Moltmann, aparece como caminho para a humanização do homem.⁷⁰² Esta humanização pressupõe uma inversão de possibilidades na qual o ideal de cura deve ser considerado como percurso inevitável de integralização do *humanum* (em sua dimensão fenomenológica) a ser percorrido. O processo de restauração de algo que parece ter sido perdido ao longo da própria trajetória histórico-antropológica, faz do ser humano um ser deficientemente incompleto, no qual a melhor caracterização que poderia ser dada para precisar sua real fotografia contingencial, e de sua estrutura ôntica, seria a do conceito de “insuficiência ontológica” a que se reporta o filósofo da religião Leszek Kolakowski.⁷⁰³ A doença, em termos ontológicos, é a resultante de uma deficiência não suprida, do ponto de vista histórico-existencial. Por esta razão, ela foi compreendida como “ausência de ser” nas palavras de Agostinho.⁷⁰⁴ A graça, na compreensão agostiniana, é a realidade escatológica que irrompe com a finalidade de restituir à natureza humana o que dela foi subtraído na história de sua contingência. Neste sentido, ao pensar a humanização,

⁷⁰¹ MOLTSMANN, op.cit., p.227.

⁷⁰² Ibidem, p.227.

⁷⁰³ KOLAKOWSKI *apud* BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1998, p.209.

⁷⁰⁴ O sofrimento que tem na doença o seu agente causador, como realidade decorrente a partir do qual se depreende a noção de mal em Agostinho, é a marca constitutiva da condição de contingência do ser humano na situação pós-queda. Ver AGOSTINHO, Sto. A natureza e a graça. In: *Patrística: A graça I*, vol. 12.. São Paulo: Paulus, 1998 (Original de 415) p.111-97; A graça de Cristo e o pecado original In: *Patrística: A graça I*, vol. 12. São Paulo: Paulus, 1998 (Original de meados de 418), p.213-317; O livre-arbítrio In: *Patrística*, vol. 8. São Paulo: Paulus (Original de 383-395), 1995.

Moltmann deve considerar que os ideais utópicos da natureza humana, tornada decadente, projetam para o futuro da esperança uma realidade possível na qual o ser humano possa buscar sua satisfação em termos de integralidade. A saúde, compreendida em termos macrofenomenológicos, entra nesta programática teleológica como prioridade utópica de primeira magnitude, compreende a ética neoprotestante brasileira. Pois dela depende o empreendido do progresso da salvação em termos materiais também. Saúde e produção tornam-se, aqui, variáveis interdependentes no empreendimento da graça terapêutica que pretende reumanizar o ser humano em sua facticidade multidimensional. Na privação destas variáveis, o ser humano se compreende destituído de sua dignidade como criação de Deus. O ideal de cura integral, portanto, do qual se preconiza no corolário da epistemologia do neoprotestantismo brasileiro,⁷⁰⁵ tem um valor agregador para a reflexão da linguagem da esperança predicada por Moltmann. A doença é, portanto, um sinal que não é decodificado no e pelo ideário esperante de saúde integral da hermenêutica teológica do neoprotestantismo brasileiro. O futuro é a consumação de um processo terapêutico já realizado, estaurologicamente, em Cristo, mas usufruído imediatamente na factibilidade de sua existência bio-histórica. A refuturização do horizonte da fé, pois, como se compreende neste sistema de crença, provocada pela irrupção da graça divina – que é graça terapêutica –, deve redundar na virtual desparadoxalização do presente histórico do mundo e da vida humana inserida nele.

Entendendo o horizonte reflexivo destas duas epistemologias na perspectiva de um diálogo aberto e sem preconceito, com intenção de produzir o intercâmbio não-excludente, mas construtivamente bilateral, é possível então promover um encontro salutar entre Moltmann e o sistema de crença teológica neoprotestante brasileiro. É lógico que a linguagem de esperança do neoprotestantismo soa como que estranha à audição da exegese que Moltmann faz da tradição judaico-cristã, na qual a esperança lança seu fundamento no horizonte escatológico da fé. Se assim considerarmos, a

⁷⁰⁵ Dois artigos de autoria conjunta, minha e do psicólogo e professor da Universidade Católica de Goiás, Cláudio Ivan de Oliveira, foram publicados na revista *Estudos de Religião* da Universidade Metodista de São Paulo, nos números 29 e 31. Eles tematizam o binômio saúde e doença como novo paradigma da espiritualidade neopentecostal brasileira.

linguagem da esperança de Jürgen Moltmann coloca em “xeque” a natureza antiescatológica da concepção de esperança que se desenvolveu na teologia bíblica do neoprotestantismo brasileiro. Mas isso não significa dizer que a antropologia bíblica que se desenvolveu neste sistema de crença tenha, no ideal grego da escatologia transcendental, sua fonte de inspiração teológica. Ao contrário: as benesses do futuro prometido podem ser usufruídas já agora. No entanto, a partir da leitura de Moltmann, ele se verá seriamente desafiado a retificar alguns de seus postulados teológicos que têm colocado em xeque os dogmas fundantes do protocristianismo influenciado pelo pensamento paulino. Nossa intenção, portanto, é construir pontes através deste diálogo, e propor no crepúsculo desta tese um caminho alternativo para se pensar espiritualidade no âmbito brasileiro, bem como apontar para o perigo que a radicalização hedônica que se preconiza na atual antropologia do neoprotestantismo brasileiro representa para a tradição histórico-cristã. As afirmações antropológicas relacionadas com as crenças teológicas do neoprotestantismo brasileiro também representam a suspeição da validade dos postulados da fé cristã, compreendida na perspectiva originária de uma escatologia da História.

3.1.1 Saúde: *um pressuposto da hermenêutica da esperança?*

A ressurreição dos mortos, como advento aguardado pela esperança escatológica, possui uma afirmação visceral contra a fenomenologia da doença que condena toda forma de vida humana à morte: a saúde que não se deteriora será a aliada inseparável deste corpo mortal transformado em *sôma pneumatikon*. No conceito de incorruptibilidade do *sôma* existe o pressuposto da saúde integral do ser humano sendo nele afirmado como axioma da fé, onde a morte não mais representará um real obstáculo à vida humana. Por isso Pannenberg chama a ressurreição de “plenitude futura da vida”.⁷⁰⁶ A esperança cristã consiste na afirmação de uma superação definitiva da própria condição de mortalidade.⁷⁰⁷ A idéia de imortalidade dos gregos, que estava agregada na crença da ressurreição dos mortos do protocristianismo, de acordo com

⁷⁰⁶ PANNENBERG, W. *La fé de los apóstoles*, p.193.

⁷⁰⁷ PANNENBERG, *La resurrección de Jesús y el futuro del hombre*, op.cit., p.340.

Pannenberg, deve se traduzir, em termos de uma linguagem histórico-existencial, na certeza da esperança de uma “plenitude de vida” que já está em curso desde a Ressurreição do Crucificado. Aliás, a própria fenomenologia da esperança, diz Pannenberg, nos arremete para o fato de que esperar algo além da morte pertence à essência do ser humano consciente.⁷⁰⁸ A presença do Espírito, compreendida no protocristianismo como fenômeno escatológico por excelência, significava a “presença da vida de ressurreição neles”.⁷⁰⁹ A contingência, na perspectiva da teologia da ressurreição, será subsumida pela realidade futura da redenção cosmo-antropológica prometida na Parusia. O eco proveniente da Ressurreição de Cristo, compreendida como prolepse do fim da História, ventila o *ruach* que move e remove os “ossos secos” do cemitério da morte.

Se consideramos a plenificação da História como meta redentiva da história da salvação, então o pressuposto da saúde integral incorpora, sim, a perspectiva interpretativa da hermenêutica política da esperança de Moltmann. Na hermenêutica moltmanniana da esperança, o *ainda-não* da promessa torna-se potência da fé, meta e orientação da *missio* da fé cristã para a transformação qualitativa do mundo decadente da transitoriedade. O conceito grego da *soteria* denota também a *sanificação* (e não somente santificação) da existência humana intramundana, tornada meta histórica da atividade messiânica do ministério de Jesus de Nazaré para uma multidão de doentes. Os sinais realizados por Jesus (curas, milagres, exorcismo, etc), em sua manifestação terrena, num contexto de doentes da alma e do corpo, tornam-se indícios axiomáticos da irrupção do Reino de Deus na História. A cura do ser humano é o pressuposto incontestado do apostado messiânico de Jesus, para o qual a saúde é corolário da *Basiléia tou Theou* em sua dimensão histórico-antropológica. Desta forma se entende o adágio palestinese que é reafirmado nas palavras de Jesus quando diz: “os sãos não precisam de médico, mas sim os doentes”.⁷¹⁰ A missão terapêutica de Jesus, orientada para os doentes, reafirma a esperança messiânica preconizada por Isaías quando diz que por

⁷⁰⁸ PANNENBERG, *Fundamentos de Cristologia*, p.105.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p.84.

⁷¹⁰ Cf. em Mc 2,17; Lc 5,31; Mt 9,12.

“suas pisaduras fomos sarados”.⁷¹¹ Na fenomenologia da cura, o indicativo soteriológico da graça de Deus anuncia que o reinado messiânico de Jesus possui uma linguagem terapêutica que deve ser decodificada em termos de uma libertação integral do ser humano inserido na história da salvação. Este postulado da fé cristã sugere que a esperança escatológica tem uma política de saúde própria na qual a ação do Reino de Deus ganha inteligibilidade hermenêutico-antropológica no fenômeno da cura que se dirige ao ser humano inserido no *kairós* histórico. No já-agora, a promessa de redenção para o além-depois descortina a motoricidade terapêutica do Reino de Deus que vislumbra o ser humano na mísera condição de insanidade *bio-psico-ontológica* constitutiva de sua contingência, e lhe promete a redenção psicossomática. O processo histórico-escatológico, em termos de uma linguagem ontológica tomista, indica a intenção terapêutica da *providentia divina* ao produzir o movimento teleológico contínuo do fluxo da *contingência* orientado inexoravelmente em direção ao Necessário: o mal aqui (doença) é subsumido pelo bem (saúde) na e pela ação da providência. A História já é considerada morada da cura pela prescrição da promessa redentiva. Pois nela a *soteria* já aconteceu como redenção *eco-psico-antropológica* a partir do evento da Ressurreição. A plenitude futura aguarda pela confiança esperante já se insinua como “afirmação da esperança” na engenharia da “saúde plena do mundo” empreendida pela política do seu apostolado. Aqui aparece a noção de saúde integral como pressuposto da hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann. A justiça e a verdade são os bisturis deste apostolado da fé cristã que objetiva remover a doença (num sentido plurissemântico) que provoca a morte *eco-psico-antropológica* do ser humano, a fim de que este alcance a plenificação da vida no mundo tornado sua morada. No ideário de existência plena no antigo Israel, diz Moltmann, a “vida significa louvar e dar graças na presença de Deus neste mundo. Ora, na morte não é possível qualquer louvor, e por isso também nenhuma ação de graças e nenhuma obediência a Deus. Poder-louvar e não-mais-poder-louvar constituem no Antigo Testamento a oposição entre vida e morte. A morte separa o homem de Deus pelo fato de arrancá-lo das promessas e do louvor. Não somente o fim físico, mas também a *doença*, o exílio e a angústia podem afastar da vida

⁷¹¹ Cf. em Is 53,5. Esta profecia de Isaías é decodificada soteriológicamente em 1Pd 2,24.

de louvor e da vida prometida, e ser sentidos como a própria morte”.⁷¹² A doença sempre se figurou como pressuposto de desorizentalização do futuro. Nela a incerteza do futuro potencializa o senso de irrealização do ser humano na História. Em termos sociológicos, o pressuposto da “segurança ontológica” (Anthony Giddens)⁷¹³ se vulnerabiliza na ansiedade do destino e da morte quando o fenômeno da doença emplaca sua política de desorizentalização do futuro. Neste sentido, a possibilidade de ver a doença sendo subsumida no advento da cura acaba produzindo uma revitalização interpretativa do sistema de crenças funcionais. Saúde e esperança são, portanto, conceitos correlatos que se tocam na perspectiva hermenêutica da antropologia da cura. É por esta razão que pessoas enfermas são consideradas pessoas “sem esperança” ou “desesperadas” (*apelpistheís* ou *alpêlpisménos*).⁷¹⁴ Doença e desesperança, em sua correlação, sedimenta o estreito caminho da desorizentalidade. A ontologia da saúde, contudo, enquanto ideal de existência plenamente reconciliada, é integrada no horizonte da “nova criação que vem da Ressurreição”.⁷¹⁵ Seu sentido para fé (a Ressurreição),⁷¹⁶ quando decodificado no apostolado da esperança, produz o despertar vivo e apaixonado pelo Reino de Deus, “o qual”, segundo Moltmann, “vem ao mundo para transformá-lo”.⁷¹⁷ O conceito de transformação, tanto em Bloch quanto em Moltmann, sugere a superação da realidade negativa – em sua atualidade histórico-concreta – pelo empreendimento político da esperança libertadora. A cura do ser humano no mundo (humanização do homem) e do mundo em que o ser humano vive (ecologização ou naturalização do mundo coisificado) é a meta soteriológica do processo histórico-redentivo iniciado com e na Ressurreição, de acordo com a linguagem da esperança moltmanniana. A presença da esperança no mundo é a garantia de que a possibilidade histórica de mudança não deve ser abandonada. Por isso, nem o

⁷¹² MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.242-43. O grifo é meu.

⁷¹³ Esse conceito de Giddens aparece como um dos conceitos fundamentais do seu pensamento. Ele significa confiança na continuidade e certeza da preservação das coisas na ordem que estão. Ver GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

⁷¹⁴ BULTSMANN, *Significados y valores del verbo ἀπελπίζω* [desesperar], op.cit., p.85.

⁷¹⁵ MOLTSMANN, op.cit., p.393.

⁷¹⁶ É inevitável deduzir que a esperança da ressurreição seja compreendida como sinônimo de *sentido para fé* na interpretação que Barth faz de 1Cor 15. Sugiro a leitura que ele faz deste capítulo em BARTH, Karl. *The Resurrection of the dead*. New York: Fleming H. Revell Company, SD., sobretudo da página 203ss.

⁷¹⁷ MOLTSMANN, p.393.

ser humano e nem a *oikós* em que ele reside estão condenados a viverem à deriva. O decreto da “morte do sujeito”, como se alardeou na epistemologia do estruturalismo sociológico contemporâneo, constitui uma forma conveniente de entrega ao desencanto o futuro que se tornou desorizantalizado tanto com a morte da esperança escatológica quanto com a ateização do mundo na secularização, diria Moltmann. Aonde a lógica do *sem-saída* emplaca sua política do desespero, a antropologia da esperança, preconizada pelo pensamento moltmanniano, vai apontar o caminho de renovação para a superação do insuperável, para a cura do incurável, para a vida no recinto em que só reina a realidade da morte. A humanização do ser humano pressupõe a sua própria cura, i.e., a restituição de sua condição essencial na qual ele se vê destituído no presente momento. Doença e morte, na teologia do pecado em Paulo, são consideradas conseqüências do pecado da *hybris*. O advento da Ressurreição, entretanto, quebra esta lógica e desmonta esta cadeia de causalidade. A vida eterna é, neste sentido, a promessa de uma vida que não se degenera mais, que não pode ser tampouco vencida pela doença e, portanto, não está mais sujeita à lógica da morte. “Pois Cristo é para a esperança”, de acordo com Moltmann, “não só consolo em meio à dor, mas também o protesto da promessa de Deus contra o sofrimento. Se Paulo chama a morte o “último inimigo” (1Cor 15,26), então o Cristo ressuscitado e, baseada nele, a esperança da ressurreição devem ser vistos como inimigo da morte e do mundo que para esta se encaminha. A fé entra e participa dessa contradição, e se torna ela mesma uma contradição contra o mundo da morte”.⁷¹⁸ Eis aí o pressuposto da saúde figurado na hermenêutica da esperança de Jürgen Moltmann.

3.1.2 Teologia da Promessa: a etiologia de um conflito hermenêutico

A compreensão de saúde integral, na forma como se desenvolveu na proposta hermenêutica do neoprotetantismo brasileiro, buscou erigir sua epistemologia da fé sobre base de uma concepção teológica do conceito de promessa a partir dos escritos

⁷¹⁸ Idem, p.9.

veterotestamentários.⁷¹⁹ Privilegiar a dimensão histórica das promessas que Javé fez a Israel no contexto veterotestamentário tornou-se foco de atenção e princípio hermenêutico de interpretação bíblica daquilo que se pode auferir, em termos de benefícios reais, do pacto (*berît*) estabelecido entre o Deus da promessa e seu povo. A validade deste pacto não cessa com o advento do *kainê diatheke*. A Bíblia, compreendida pelo neoprottestantismo como Livro das Promessas de Deus para seu povo, torna-se, portanto, incondicionada às variáveis tempo e espaço. As promessas de “lá e então” nela contida são promessas para o povo de Deus “aqui e agora”. Neste sentido, a postura hermenêutica de compreensão da fé no neoprottestantismo brasileiro não propõe um caminho de reavaliação crítica dos escritos veterotestamentários à luz do evento crístico, mas uma apropriação irrestrita das mesmas para os dias atuais. Para ele, este cruzamento de horizontes (AT e NT), entendido na perspectiva de uma interpretação crítico-exegética, pode produzir uma descontinuidade perigosa capaz de comprometer o desdobramento antropológico – justificado numa cosmovisão cristã hebraizada – sobre o qual se pretende construir uma nova etologia evangélica brasileira, claramente denunciada na forma de uma “premissa” que indica a apropriação do conceito “promessa” para ressignificar a ética cristã na atualidade brasileira e no mundo contemporâneo pós-bipolar.

No conceito de “promessa” estava refletido o otimismo político-econômico proveniente do fim da guerra fria entre o Leste e o Oeste. A escatologia catastrofista, que se alimentou do medo de um virtual holocausto global de uma guerra nuclear entre Leste e Oeste, parece ter dado lugar ao ideal de consenso preconizado pela globalização como um processo político-econômico do capitalismo ocidental em curso ascendente ineutralizável. Alguns sociólogos brasileiros começaram a falar de uma quimérica “ocidentalização do Oriente”⁷²⁰ – e, portanto, do mundo – como nova política de expansão do fenômeno da mundialização-globalização. A otimização vislumbrada no e pelo novo cenário político internacional pós-bipolar deve ser considerada como

⁷¹⁹ Este tema foi previamente tocado no capítulo II desta tese. Para evitar repetição, buscarei aqui desenvolver uma interpretação que explore mais os aspectos que ainda não foram tocados anteriormente.

⁷²⁰ Otávio Ianni, um dos principais sociólogos brasileiros que tematizou o fenômeno da globalização, usa este conceito em seus primeiros trabalhos. Ver IANNI, Otávio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

variável fundamental na qual se potencializou a apropriação hermenêutica de uma teologia da promessa pelo neoprotestantismo brasileiro. Esta hipótese clarifica melhor os postulados que nele se afiguram como afirmação da fé. A norma do momento passou a ser então: expandir, expandir, expandir: eis a lei e os profetas.

A cruz (*staurus*) se torna variável-chave desta teologia da promessa do neoprotestantismo. Esta tendência pode ser verificada em toda a literatura produzida neste fenômeno religioso brasileiro a partir do início da década de 90 do século XX no Brasil. A cruz é ponto cume para a qual a apropriação das promessas bíblicas de Deus para o seu povo ganha sua ilibada legitimação. A leitura feita do texto de Cl 1,13-23 serve de fundamento bíblico para justificar esta compreensão teológica da hermenêutica neoprotestante. A fidelidade de Deus ao seu povo se traduz na possibilidade (considerada real) de torná-lo o “povo mais feliz e próspero da terra”. O adágio: “Pedeme, eu te darei as Nações”, corrobora esta convicção de fé. O chamado de Abraão é chamado para se tornar pai de uma grande e próspera nação na terra. A igreja atual é filha e herdeira legítima desta promessa de Deus feita a Abraão. A terra que mana leite e mel, prometida ao povo de Israel, é, na verdade, a promessa de abundante prosperidade para o “povo da nova aliança” (Igreja) na terra. Ela tem endereço específico, e deve ser apropriada pela fé por parte do povo de Deus hoje. O trecho de Is 54,2 que afirma: “Alarga o espaço da tua tenda; estenda-se o toldo da tua habitação, e não impeçais; alonga as tuas cordas e firma bem as tuas estacas”, é compreendido, em sentido literal, como mandamento divino para se apropriar da “promessa de prosperidade material” por parte do povo de Deus na terra.

Esta convicção estruturada teologicamente figura-se sob a forma de uma “metafísica do sucesso”.⁷²¹ Todo o empreendimento moral que se orienta para a expansão material do crente, referindo-se à apropriação da promessa de progressão material no seu existir-no-mundo, tem no advento da cruz o “sim” da parte de Deus. A cadeia de causalidade – pecado, pobreza, doença e morte – é anulada na cruz de Cristo, e o efeito moral que ela produz, em termos antropológicos, se traduz na prática de

⁷²¹ Este conceito quer caracterizar uma crença funcional de otimização das possibilidades existentes que o crente possui e que o interpela para se entender (e buscar viver) como predestinado a ser parte do povo mais feliz e próspero da terra.

apropriação de todos os benefícios possíveis para uma “vida abundante” inferida da e na metafísica do sucesso. O texto de Cl 2,13-15 indica a legitimidade desta ética de apropriação da promessa ao fazer uso do conceito neotestamentário de *staurus Kbristou*. Na cruz de Cristo, a promessa de prosperidade integral se abre como *dever-histórico* para existência concreta do sujeito pístico. Por causa da cruz, Deus se vê *constrangido* (em algumas interpretações se afirma algo mais forte: “Deus se vê obrigado”) a interromper a cadeia de maldição que gera doença e pobreza na existência do crente. A promessa tem seu ponto alto na morte consumada de Cristo no calvário. Em termos antropológicos, o “está consumado” (*tetelesthai*) da cruz de Cristo no Gólgota significa: “tudo agora é vosso – apropriem-se da terra, e de tudo o que ela oferece de bom”.⁷²² Esta é a idéia que fica sugerida no imperativo: “Dominai”. Sua antropologia hedônica de progressão material, na qual a compreensão de uma expansão dos benefícios recebidos como *promessa* da parte de Deus, desemboca numa real transcendentalização deste mundo secular e na conseqüente desescatologização da esperança compreendida em sua acepção escatológico-cristã. Na cruz, a dívida que pesava contra todo crente em Cristo foi completamente paga por ele. O direito de prosperar e ter uma vida mundana plena lhe foi dado nela.

De que modo se pode inferir o ideal de saúde da teologia da promessa desenvolvida pela hermenêutica do neoprotetantismo brasileiro? Se considerarmos que a prosperidade material é uma promessa de Deus e, simultaneamente, fruto do trabalho humano, então a lógica que se deduz daí é que, sem o trabalho produtivo, a prosperidade não pode se transformar em realidade histórica na existência daquele que diz ter fé na promessa. A fé tem que produzir o vigor e a disposição para o trabalho. Pois é por meio deste que a prosperidade material vinda da parte de Deus se historicizará na existência concreta do crente no mundo. A teologia da promessa está, portanto, em estreita ligação com uma ética da produção e do trabalho. O fenômeno da doença, no entanto, inviabiliza a prática do trabalho produtivo, e serve, portanto, de empecilho para a efetivação da promessa de prosperidade material na vida do crente. Aqui se revela a importância, bem

⁷²² Esta máxima teológica é afirmada no livro do bispo Rodovalho intitulado: *Igreja Vencedora*, escrito no início de sua atividade pastoral na então chamada “Comunidade Evangélica de Goiânia”, hoje conhecida como SNT (Igreja Evangélica Sara Nossa Terra).

como a função do trabalho produtivo na operacionalização da engrenagem da prosperidade material aduzida na e pela teologia da promessa. A existência plena – vida abundante – consiste em poder gozar de saúde a fim de ser produtivo para possuir a promessa de prosperidade feita por Deus. A fé *deve* produzir o movimento que integra o crente no mundo para alcançar a felicidade prometida pelo Deus da promessa. Este é o imperativo que se deduz da lógica da metafísica do sucesso. O trabalho é o caminho que enobrece o crente em busca da materialização de um ideal de felicidade intramundana, garantindo-lhe a possibilidade de se autocompreender como um “abençoado por Deus”.⁷²³ A saúde entra como variável essencial através da qual a prosperidade pela produção ganha visibilidade histórico-social. A saúde, jungida à capacidade produtiva do crente, permite que a ética da felicidade se realize em sua possibilidade intramundana.

Entretanto, uma vez que o objetivo derradeiro do trabalho é percebido na forma de um benefício empreendido autoreferencialmente, a espiritualidade sélfica que daí se depreende se assemelha ao que foi vislumbrado por Christopher Lasch quando caracterizou o perfil axiológico da sociedade ocidental contemporânea com o emblemático conceito de “cultura narcisista”⁷²⁴: o narcísico, de acordo com Lasch, é aquele que não consegue perceber a necessidade do outro. Ao nos referirmos a esta moldura axiológica do neoprottestantismo com o conceito de “espiritualidade sélfica”, o fazemos no sentido de apontar o caráter fechado e egocêntrico da ética que se desenvolve neste sistema. O interesse que envolve a psicologia da entrega da fé aos desafios propostos pela teologia da promessa descristianiza a estrutura identitária desta modalidade de espiritualidade desenvolvida com os ideais de uma antropovisão prenhe de valores morais auto-referenciados. A necessidade de permanente suprimento do “eu” é o limite que dissolve o ideal de solidarização que deve interpelar a sua ação em relação a um “tu” hetero-referencializado. Não há *ágape* nesta modalidade de vivência de fé, tampouco a *koínós* arquetípica do protocristianismo neotestamentário. Os traços valorativos que alimentam a vaidade moral do “meu” nesta arquitetura pneumática são

⁷²³ Este construto lingüístico aparece com muita freqüência no discurso dos pastores e bispos da IURD.

⁷²⁴ Sugiro a leitura de LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York: Warner Books, 1979, p.71-105.

os mesmos que transformam o ideal humanizador do apostolado da esperança no mundo sem horizonte *na* doença da eclesialização da fé condenada a viver uma espiritualidade ensimesmada.

Para Moltmann, uma morfo-espiritualidade sélfica assim, como a que se percebe na esfera da moral individual neoprotestante, soaria como que uma depredação semântica daquilo que se pode compreender dos conceitos cristãos de justiça (*dikaiosýne*) e verdade (*aletheia*) no amor (*ágape*). O homem chamado pela promessa, segundo Moltmann, está “cheio de compaixão pela miséria do existente”.⁷²⁵ O sentido de sua ação moralmente boa (*kalon ergon*) é sempre hetero-referente. Ele só pode ser compreendido como integrante de uma “comunidade comunitária”, que orienta para o “outro” o sentido agápico no qual se justifica a práxis de sua confessionalidade. E assim procedendo, ele antecipa o futuro reconciliador de todas as coisas existentes no mundo. Aqui vale lembrar o que disse Gustavo Gutiérrez: “A ação pastoral da Igreja não se deduz como conclusão de premissas teológicas. A teologia não gera a pastoral, é antes reflexão sobre ela; deve saber encontrar nela a presença do Espírito inspirando a ação da comunidade cristã. A vida, pregação e compromisso histórico da Igreja há de ser, para inteligência da fé, um privilegiado lugar teológico”.⁷²⁶

Moltmann quer, com sua teologia, propor um contrabalanço à ideologia do trabalho do modo de produção da sociedade capitalista industrial e das relações sociais que se estabelecem dentro dele.⁷²⁷ O mundo, portanto, deve ser assumido pelo sujeito esperante como responsabilidade sua, a *oikia* na qual sua fé encontrará seu significado e função potencializados: “Isto significa que o Cristianismo se manifesta também na obediência diária, nas vocações mundanas e em suas atividades sociais”.⁷²⁸ A esperança é uma variável da fé que produz o movimento de cura para todos os lados, reduzindo assim o grau de indeterminação que se configura como “incerteza ontológica” no mundo, um foco de patologicidade para o ser humano que se vê inserido numa configuração social de existência marcada emblematicamente pela permanente variável

⁷²⁵ MOLTSMANN, op.cit., p.345.

⁷²⁶ GUTIÉRREZ, op.cit., p.24.

⁷²⁷ Ibidem, p.377ss. O argumento de Moltmann é apresentando de forma contundente aí.

⁷²⁸ MOLTSMANN, p.364.

“risco”. A genuína espiritualidade cristã, conscientemente integrada ao apelo missionário da fé esperante, é aquela que se solidariza com a necessidade do “outro” em sua radical alteridade no mundo. A fé esperante, para Moltmann, não produz uma concessionária de guetos espirituais autopoieticos, orientados para si e fechado em si mesmos. A mundanidade pensada por Moltmann implicada no serviço prestado pela fé esperante ao mundo destituído dela, que vive sob a égide da rotina que transforma a existência humana num fastidioso olhar para o eterno presente.

O conceito de *epangelia* em Jürgen Moltmann, desta forma, assume uma configuração semântica macro-dimensionada e bastante distinta da que se apresenta ostensivamente na hermenêutica bíblica do neoprottestantismo brasileiro. Para Moltmann, “A tarefa da hermenêutica histórico-promissiva é descobrir este futuro e aplica-lo na interpretação (do presente)”.⁷²⁹ Ao contrário da hermenêutica histórico-promissiva desenvolvida no neoprottestantismo brasileiro, que entende ser a promessa o “sim” de Deus que responde às questões prementes de uma espiritualidade privativo-presentista na qual se reclama a satisfação imediata de suas demandas, tornando o “presente” o principal alvo de interlocução operacionalizado pela fé na promessa, Moltmann pensa a promessa como potência-da-esperança que desobstrui o fluxo do presente para sua realização no futuro aguardado. Isso não significa dizer que a teologia da esperança de Jürgen Moltmann se interesse somente pelo futuro. Não! Mas é a partir dele que o presente é desparadoxalizado. O presente é compreendido em sua problematicidade. Neste sentido, ela não pode ser acusada de ser uma teologia que produz alienação da realidade imediata. O realismo da teologia moltmanniana faz com que o presente seja encarado em sua dramaticidade com sobriedade compreensiva. Enxergar o problema com lucidez é o primeiro passo para interpretá-lo, tendo em vista a sua própria superabilidade. A hermenêutica do neoprottestantismo, ao contrário, por conta de sua intolerância ao sofrimento que se configura no presente como uma contradição à fé na promessa, torna o presente uma realidade hermeneuticamente

⁷²⁹ MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*, p.95. O grifo é meu.

ininteligível e, portanto, “inaceitável”.⁷³⁰ A promessa, para Moltmann, é o fulcro sobre a qual a esperança busca força para resistir o gosto amargo do absinto que se figura como paradoxo no presente histórico na qual a fé se encontra inserida. Moltmann nos ensina a superar a contradição do presente olhando para o futuro prometido a esta História feita refém da negatividade. Quando o presente é percebido como transitoriedade, o futuro é aguardado com mais entusiasmo. Segundo Moltmann, “A *inadaequatio promissionis et rei* tem seu fundamento em que as promissões estão direcionadas escatologicamente para a vinda de Deus, em que a realidade histórica, por sua vez, é temporal e passageira e, por isso, não consegue esgotar o potencial futuro das promissões”.⁷³¹ A lembrança (*anamnesis*) do futuro prometido no passado é dispositivo hermenêutico que assume a função de repotencializar crenças tornadas disfuncionais na ontofania do presente histórico. De acordo com Moltmann, a lembrança da Promessa tem efeito transformador na existência concreta daquele que se deixa por ela ser orientado. A esperança mobiliza e impulsiona a vida do crente, e é ela que o introduz, de acordo com Moltmann, “a vida de amor”.⁷³² Ela é chamada e capacidade para se instrumento de transformação de toda a realidade. Ela provoca e produz eternos ideais antecipatórios de amor em favor do ser humano e do mundo.⁷³³ Por esta razão, “Enquanto a esperança não penetrar e modificar o pensamento e a ação do homem”, diz Moltmann, “ela continua sendo inútil e ineficaz”.⁷³⁴

Do ponto de vista hermenêutico, enquanto Moltmann torna a Promessa uma potência-de-ser da esperança capaz de reorientar a perspectiva do futuro que se problematiza no presente da experiência histórica, dando à missão da fé um norte para a qual sua inserção no mundo redunde em transformações cosmo-antropológicas significativas, o neoprottestantismo brasileiro presentifica o sentido escatológico da Promessa, e o imediatiza, a fim de produzir a mudança desejada na existência do sujeito pístico em sua forma de espiritual privativa. A Ressurreição de Cristo é entendida por

⁷³⁰ O clichê utilizado pelos bispos da IURD: “Você tem que se revoltar contra o que está ruim em sua vida no momento...” reflete e reforça esta interpretação feita da hermenêutica neoprottestante.

⁷³¹ *Ibidem*, p.95.

⁷³² MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.23.

⁷³³ *Ibidem*, p.25.

⁷³⁴ *Ibidem*, p.22-3.

Moltmann como prolepse do fim da História. Mas é também a partir dela que a fé ganha inteligibilidade compreensiva para perceber o fluxo contínuo das promissões para o qual a História caminha em direção ao seu *telos* derradeiro na história salvífica. O *kairós* histórico, mensurado qualitativamente como o tempo que se historiciza entre a Ressurreição do Crucificado e sua Parusia, é, simultaneamente, o tempo da *missio fidei* em sua vocação libertadora no mundo. Este é o tempo para o qual as transformações históricas são empreendidas pelo apostolado da esperança. Na futuridade de Cristo, para a qual a hermenêutica moltmanniana se deixa orientar, a esperança da fé aceita sua vocação histórica de transformar a realidade cosmo-antropológica que aí se configura como negatividade histórica.

Na perspectiva hermenêutica do neoprotestantismo brasileiro, no entanto, a Morte, e não a Ressurreição de Cristo, supera o *ainda-não* das promessas e se transforma no *já-agora* de sua apropriação.⁷³⁵ Visto nesta perspectiva interpretativa, o tempo presente deve assumir seu caráter de “definitividade”. O tempo da reconciliação já é agora. A Morte de Cristo sacramenta esta *conditio fidei* em que o imperativo das promessas orienta o sujeito pístico a olhar para vida mundana como lugar da plenificação dos ideais humanos de existência inalienável. O tempo presente já é, por força do veredicto dado por Deus na cruz do calvário, o tempo em que se pode gozar da plenitude prometida pelo Deus da Aliança. Na Morte de Cristo, a História chega ao seu tempo derradeiro, e inaugura nela uma nova perspectiva para a fé lidar com o problema da negatividade histórica. Neste sentido, este tempo é o tempo em que Deus “já decretou” a falência completa do negativo e suas variantes na existência daquele que se apropriou de suas promessas. A História já foi consumada ali, na Morte de Cristo. E é nela que Deus já determinou como deve ser a arquitetura antropológica desta *kainê zoê en Khristô*. A saúde se torna o indício mais convincente e também mais veemente da promessa de “existência plenamente reconciliada” feita por Deus e consumada na Cruz. O fim da História chegou, e a abertura para o mundo deve ser compreendida à luz da antropologia da saúde, na qual é determinado que todas das formas de negatividade

⁷³⁵ O clichê: “Chega de ficar sofrendo”, freqüentemente usado na mídia pelos bispos iurdianos, denuncia a veracidade desta proposição compreensiva figurada na hermenêutica neoprotestante.

histórica sejam superadas na e pela “ética da apropriação”, cujos indicadores salvífico-estarauroológicos determinam que o *ainda-não* das promessas sejam transformados no *já-agora* da plena realização intramundana da fé. As implicações éticas desta compreensão hermenêutica da fé neoprotestante interpela o crente a relativizar o negativo configurado na experiência imediata por meio de uma interpretação positivadora da vida e suas possibilidades *nas* promessas de Deus em Cristo. É para o presente do crente, e não para o seu futuro, que a afirmação da cruz apresenta sua resposta definitiva. No lugar do medo, se recomenda ao crente que faça uso da ousadia da fé para transformar suas crenças disfuncionais em confissão reativadora para a auto-redenção da vida intramundana.

A análise comparativa destas duas perspectivas hermenêuticas da espiritualidade cristã nos leva a uma pergunta crucial para a fé do crente moderno: *O quê, do ponto de vista da teologia apresentada por Paulo e pelo protocristianismo, dá sentido à própria existência ética do crente no mundo: a Morte ou a Ressurreição de Cristo?* Para Moltmann, a Ressurreição, e não a Morte de Cristo, dá sentido à fé em sua encarnação histórico-ética na vida mundana. Sem ela, a História perde o seu sentido teleológico e, portanto, sua meta final a ser atingida. A vida da fé no mundo perde sua dinâmica e processualidade. Sem ela (A Ressurreição), a perspectiva de construção histórica da vida acontece à medida que se desconstrói o futuro da fé em sua encarnação na História. Uma configuração antropológica de existência compreendida numa moldura arquitetônica que destitui a Ressurreição como fundamento, força e meta da esperança seria como que um veredicto do desencanto que condenaria à própria vida a *ser-no-mundo-para-o-presente-sem-futuro*. Esta desorizantalidade histórico-existencial facilmente se converteria numa crença disfuncional capaz de produzir a doença mortal da desesperança. Viver assim, em última análise, é viver sem um horizonte ético que justifique o engajamento político-moral da *docta spes* em sua perspectiva histórica de mundanização para a transformação do próprio mundo. Eis aí o teor de advertência que ecoaria da crítica moltmanniana a antropovisão preconizada pela hermenêutica neoprotestante. Lembrando o que Jürgen Moltmann diz: “Enquanto a esperança não penetrar e

modificar o pensamento e a ação do homem, ela continua sendo inútil e ineficaz”⁷³⁶ para a transformação histórica da vida. Esse é o seu apostolado. A hermenêutica política da esperança de Moltmann consegue responder as perguntas feitas ao esperante que vive no mundo: *O que esperar do mundo, do ser humano e da História a partir dos postulados da fé? O que esperar do ser humano que vive no mundo? O que esperar de uma ética que tem no postulado da fé esperante à sua agenda de orientação moral para a vida no mundo? O que esperar do Reino de Deus e do Deus do reino? O que significa ter esperança? O que significa acreditar na existência de Deus? Qual é o futuro do mundo? O que esperar da História dirigida pela força da promessa da Ressurreição?* Jürgen Moltmann responderia, pausadamente, a cada uma destas perguntas assim: “*Spes quaerens intellectum*’ é desse modo o ponto de partida para a escatologia e, quando ela é assim vivida, torna-se *docta spes*”⁷³⁷ no mundo e para o mundo, no ser humano e para o ser humano.

3.1.3 *Que elemento ateizante existe na antropologia da saúde do neoprotetantismo brasileiro? Um aporte crítico da hermenêutica da esperança moltmanniana*

Ao interpretar a teologia da ressurreição no pensamento paulino, Willi Marxsen diz “que a esperança da ressurreição é igualmente a esperança do futuro”.⁷³⁸ O futuro da esperança humana, como categoria hermenêutica fulcral da escatologia da História, é decodificado teologicamente como afirmação da fé na soberania de Deus. Esta é, sem sombra de dúvida, a tese emblemática que se figura no conceito de prolepse da hermenêutica da História de Pannenberg. Na Ressurreição de Cristo, Deus afirma, peremptoriamente, sua soberania sobre a História, e nela ele é afirmado como Senhor da História e de seu futuro. As contradições da evidência imediata são colocadas em suspeição nela, e suas afirmações prenes de um pessimismo irre recuperável são contraditas pela negação do negativo na preconcidade da cristologia escatológica. Este é um ponto de consenso tanto em Wolfhart Pannenberg quanto em Jürgen Moltmann. A Ressurreição do Crucificado é a garantia de superação da vida sobre a morte (e suas variantes) que Deus dá ao ser humano em sua contingência, marcada pela dor e

⁷³⁶ MOLTSMANN, op.cit., p.22-3.

⁷³⁷ Ibidem, p.26.

⁷³⁸ MARXSEN, Willi. *La resurrección de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p.169.

sofrimento. Sem este penhor, a contradição da dor que marca o presente em sua negatividade histórica tornaria o futuro uma possibilidade impensável para os indivíduos que sofrem. A superabilidade como ideal da esperança escatológica só pode ser pensada como realização última da história salvífica se Deus revela na própria História esta possibilidade numa linguagem realisticamente convincente. A Ressurreição de Cristo satisfaz completa e definitivamente esta exigência. Se a Morte de Cristo for considerada este fato revelador último da História, então a futuridade do ser humano estará limitada a esta circunferência histórico-existencial. Assim, a finalidade da vida certamente seria a própria morte. A ansiedade do destino, neste caso, se torna uma variável psico-antropológica universal que têm, no domínio da vida, o veredicto da morte (e suas variantes) como corolário de todo o processo histórico universal. Sem certeza do futuro, a história perde sua orientabilidade. A falta de uma meta última a ser atingida ou alcançada, esperada para o futuro, faz o presente ser compreendido como uma realidade fluída, líquida e multidirecionada.⁷³⁹ Este é um quadro psico-antropológica em que a ambivalência acaba produzindo a doença da imponderabilidade, i.e., a perda total da capacidade de escolha do caminho a ser prosseguido. A presentificação do sentido para vida amordaça o entusiasmo militante da confiança da esperança em seu engajamento na História. O Zaratrusta nietzscheano é um apóstolo do ateísmo moderno que olha para a vida sem qualquer expectativa de futuro. A ontologia da esperança, no entanto, requer a superação do imediato. Sua linguagem só é inteligível e significativa para quem carrega dentro de si a expectativa de um *novum* esperado como resposta de contestação à rispidez da realidade desfuturizada. A compreensão niílista de uma vida sem esperança serve de inspiração elpiterápica⁷⁴⁰ para a contra-afirmação dos postulados rudimentares tanto da *docta spes* de Ernst Bloch quanto da *spes quaerens intellectum* de Jürgen Moltmann.

⁷³⁹ Para Harminus Martinus Kuitert, “a esperança da vida nos faz viver com meta, nos leva percorrer um caminho”. A falta dela, neste sentido, é compreendido como uma forma de existir no mundo de forma desorientada. Ver KUITERT, H. M. Aclaraciones a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann In: MARSCH & MOLTSMANN. *Discusión sobre teología de la esperanza*, op.cit., p.166.

⁷⁴⁰ Este é um conceito usado por uma das vertentes da *psicologia da esperança* frankliana que significa “terapia da esperança” a partir do *logos* emprestado à vida.

A ontologia da doença se impregna desta psicogenicidade. A dor, genericamente compreendida como sintomatologia da doença, produz uma desorientação psico-interpretativa capaz de anestesiar e condenar indivíduos a uma vida ofuscada por um tipo de depressão irredimível. O drama do personagem Jó da poesia hebraica é um típico exemplo da universalidade desta fenomenologia da dor-doença. Na persistência da dor-doença, no caso de Jó, a factualidade de Deus é apreendida por um olhar cada vez mais questionador, e sua bondade contemplativa se tornou uma realidade cada vez mais invisibilizada.⁷⁴¹ A vida neste caso passa a ter cheiro de morte. No fenômeno compreendido como doença-dor, há pouca tolerância reflexiva, bem como escassa prospecção das psico-cognições. A doença, enquanto fenômeno antropológico, é a variável que mais potencializa no ser humano o seu complexo de insuficiência ontológica. Nela o ser humano *não* se autopercebe como ser completo. Ao contrário, nela a sua incompletude se afigura fenomenologicamente como a “positivação do negativo”, a “privação de ser” (Agostinho).

Está é uma das razões pela qual a doença é tratada com radical intolerância na teologia da saúde do neoprotestantismo brasileiro. O símbolo cristão da cruz (*staurus*) assume uma nova perspectiva de compreensão hermenêutica da salvação irrompida com a vinda do Reino, na qual sua semântica (da cruz) não mais denota uma resignação do crente diante da dor-sofrimento, mas, sim, sua superação através da fé que produz uma ressignificação do presente no qual a dor deve se transformar em prazer. “O contrário da dor”, já dizia Paul Tillich, “não é alegria, mas o prazer”.⁷⁴² Enquanto dor sintomatologiza a presença da doença, o prazer, de modo inverso, presume a epifania da saúde. Nos cânticos espirituais praticados liturgicamente nos ambiente do neoprotestantismo (em sua maioria), a *erótica pneumática* evoca e demonstra a fenomenogenicidade da saúde ostentada na euforia das manifestações cúlitas. A vivacidade entusiástica dos cultos torna-se uma modalidade de auto-afirmação da saúde em seu estado de ostentação litúrgica. O que se ontologiza nela não é outra coisa senão a vontade de experimentar o prazer da adoração como um “significante da saúde”. O

⁷⁴¹ Esta experiência é descrita de forma inequívoca em Jó 30,1-31.

⁷⁴² TILLICH, Paul. *El nuevo ser*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973, p.175.

prazer que é reivindicado na *erótica pneumática* é também ambiência de solicitação da cura que produz a saúde desejada. Este é o requisito principal presente nas reivindicações espirituais dos cânticos. Há uma música da cantora gospel Aline Barros, intitulada *Sedento de Ti*, que foi construída na perspectiva de uma teologia da saúde. Nela se diz:

“Águas do Trono de Deus, venham sobre nós... Águas que fluem do coração do Senhor. Fonte eterna, regam sementes de amor. Águas que curam, águas que saram, águas do trono de Deus. Que santificam, que me restauram, que purificam meu ser. E nessas águas eu vou mergulhar, e me entregar por inteiro. Como um rio se rende ao mar, senhor me rendo, me rendo... Águas que curam, águas que saram, águas do Trono de Deus. Que santificam, que me restauram, que purificam meu ser. Tua presença eu quero buscar, e saciar minha sede. Águas profundas que vão me levar para te encontrar ó Deus, te encontrar. Águas do Trono de Deus. Vem curar, vem libertar... Queremos te encontrar, queremos te encontrar”.

Uma outra música intitulada *Te adorar é o meu prazer*, da mesma cantora, que se correlaciona com a primeira, reflete o ideal hedônico preconizado no binômio prazer e saúde da *erótica pneumática* do neoprotestantismo brasileiro. Nela, esta proposição da fé transcreve uma teologia da adoração realizada para alimentar a psicologia do prazer em que o ideal da saúde se afirma preponderantemente:

“Senhor, quero viver pra teu louvor, te entregar tudo o que sou. Com meu viver te exaltarei, amado Rei dos reis. Senhor, tua verdade viverei, em santidade servirei, minha herança está em ti. Te adorar Senhor é meu prazer, te entronizar, te bendizer, minha paixão está em ti, meu coração está em ti, Senhor”.

A presença de Deus no momento litúrgico da “Adoração” é entendida como sinônimo de cura para uma espiritualidade que vê a ontofania da fé se confirmar na fenomenologia da saúde integral. O prazer de estar na presença de Deus deve redundar na benção da apropriação da cura como ideal de uma teologia da saúde no recinto

litúrgico do momento do louvor. Termos como: “apaixonado por Ti, ó Deus”, “Amado da minh’alma”, entre outros, presentes na estrutura teológica da musicalidade desenvolvida neste ambiente, pretendem revelar a nova arquitetura de espiritualidade sadia perpassada por atitudes de efusivo entusiasmo. O prazer que se busca na situação do louvor no momento da liturgia é, simultaneamente, a afirmação da saúde da fé que pretende irradiar saúde para a existência integral daquele em que tal manifestação acontece. A doença deve ser exorcizada da existência do crente através louvor prestado a Deus, louvor este que tem poder de curar e libertar, como ficou sugerido na letra da primeira música supracitada. Este fenômeno da música gospel chamado “geração de apaixonados” é unívoco na apresentação de uma teologia da saúde musicalizada.⁷⁴³ Na mística da Adoração, Deus é procurado como *mysterium fascinans*. Pois para ele é projetado o desejo do *self* que busca uma experiência de transfiguração na qual a doença reivindica a manifestação do seu contrário: a cura. Somente na saúde a face bondosa de Deus é revelada no *tremendum* da experiência do entusiasmo. Por isso, ela se torna indício de sua epifania no meio dos louvores. Alias, *en-theos-mania*, os termos gregos que estruturam a lingüisticidade da palavra “entusiasmo”, significam, de acordo com Tillich, “possuir o divino”.⁷⁴⁴ Na experiência do *ek-stasis*, o “sair de si para possuir o divino” significa uma experiência de auto-elevação mística. Havia por trás das experiências pneumáticas do protognosticismo helênico a busca de uma dimensão soteoriológica através da apropriação de uma nova *gnosis*. O entusiasmo, como manifestação comum nas religiões greco-helênicas de mistério, parece ter sido reavivado, até certo ponto, nas práticas modernas dos espaços litúrgicos das Igrejas evangélicas brasileiras consideradas neoprotestantes. No entanto, a diferença que se dá entre elas (as religiões de mistérios e a espiritualidade neoprotestante brasileira) consiste na orientação-finalidade terapêutica que geralmente se preconiza nas experiências místicas desta última. O encontro com

⁷⁴³ O movimento de música gospel com o fim de propor uma teologia da saúde e libertação, através da atitude de louvor no chamado momento de Adoração, começou com Asaph Borba em Porto Alegre, RS, em meados da década de 80 do século XX, e com o então pastor e líder da Comunidade Evangélica de Goiânia Robson Rodovalho, também no mesmo período. A afirmação lapidar que se fazia neste momento era a seguinte: “Enquanto você (o crente) louva a Deus, Ele derrubará seus inimigos, e operará o milagre que você está precisando hoje” (prosperidade, emprego, cura, etc). Hoje este fenômeno está espalhado por várias regiões do Brasil, sobretudo nas regiões de Belo Horizonte (MG), Rio de Janeiro (RJ), Curitiba (PR), Brasília (DF) e Contagem (MG).

⁷⁴⁴ Ver a introdução de Paul TILLICH, *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.

Deus deve marcar a existência do crente na forma de uma experiência libertadora e curativa.

No entanto, a apropriação da saúde como afirmação soteriológica de uma espiritualidade efusiva e prenhe de entusiasmo, voltada para a efemeridade do presente, contém também elementos que, se confrontados com a antropovisão-cosmovisão da teologia da esperança de Moltmann, podem ser compreendidos como elementos “ateizantes” à própria existência na fé. Na hermenêutica de Jürgen Moltmann, a cura do ser humano iniciada no apostolado da esperança que se orienta para a transformação histórica da vida, além de ser uma proposta de *soteria* macro-societária e ecológico,⁷⁴⁵ o é também uma experiência engenhosa do *devoir* terapêutico da presença da *basiléia tou Theou* no mundo na qual perpassa todo o processo histórico-salvífico. As implicações que se nos colocam a partir dos postulados da soteriologia neoprotestante toca em questões fundamentais para a fé cristã no mundo contemporâneo.

Para os gregos, de acordo com Pannenberg, “é loucura esperar do futuro algo de novo que já está presente no homem”.⁷⁴⁶ Entre o presente e o futuro, a questão do sentido está inevitavelmente relacionada aos postulados apriorísticos dos quais se pretende lançar mão para justificar o *logos* que se incorpora na experiência história da própria vida humana no mundo. Max Weber entendia que uma ação social, para ser ação com sentido, deveria ter na tradição, ou em um fim pretendido, seu critério de legitimação justificado. A crença na ressurreição dos mortos como advento esperado no futuro da Parusia no protocristianismo produziu *logos* à “ética de ínterim”, através da qual a expectativa de redenção transformou-se numa variável de resignificação do presente e imputação de sentido a ele na existência histórica. A morte de Deus, como objeto formal da teologia secular de Dietrich Bonhöffer, deve ser compreendida como o fim do cristianismo tradicional em sua forma religiosa. Pannenberg diz que por trás

⁷⁴⁵ Moltmann fala destas duas dimensões da redenção aguardada pela esperança da ressurreição em sua práxis libertadora. Ver MOLTSMANN, J. *El futuro de la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p.125ss.

⁷⁴⁶ PANNENBERG, W. *El hombre como problema*, p.69. O que já está presente no homem aqui, segundo a concepção grega, é a imortalidade da alma.

desta concepção de Bonhöffer está a teologia da revelação de Karl Barth, na qual Bonhöffer busca sedimentar a validade de sua mensagem.⁷⁴⁷

A morte do cristianismo, de acordo com Pannenberg, deve ser entendida como o fim dos conteúdos centrais de sua tradição.⁷⁴⁸ Dietrich Bonhöffer, por exemplo, eliminou de sua teologia o conceito de futuro da esperança na medida em que sua preocupação se voltou para as novas demandas deste *saeculum*. À medida que a crença na Ressurreição é obliterada pelo senso de imediatismo da programática soteriológica do neoprotestantismo brasileiro, esta compreensão se reproduz na mesma intensidade e para a mesma direção. O significado futuro da salvação aguardada é presentificado. A cura é uma necessidade emergente do ser humano imerso na cruz do tempo. Desta forma, a desescatologização da História indica a ausentificação de um *telos* que orienta a esperança da fé para o futuro cosmo-antropológico. Na antropologia da saúde do neoprotestantismo, a necessidade produz sua demanda para ser saciada “no agora-já”. A Morte de Cristo, como fenômeno cristológico que determina o significado histórico da existência presente do crente no mundo, é também uma variável de desvicarização do sentido soteriológico de sua morte. Para Moltmann, a Sexta-feira da Paixão aponta impreterivelmente na direção do Domingo da Ressurreição. Mas sem esta última, a História se perde e perde seu *telos* somente naquela outra. Sem a Ressurreição, a Morte de Cristo perderia o significado vicário que o protocristianismo entendeu possuir. Sem a Ressurreição, o *sôma psykheikon* pode obter até mesma a cura, mas não será detentor da redenção prometida e esperada no futuro de Cristo. Sem a Ressurreição de Cristo, a História é concebida como habitação da desesperança. Na sua Ressurreição, Deus confirma seu compromisso histórico com o futuro do ser humano e do mundo de acordo com Moltmann. Aliás, a História compreendida sem a esperança de ressurreição não produz “práxis libertadora” de acordo com Moltmann. O processo histórico que se desfutura com a ausentificação da esperança escatológica acaba sendo refatalizado. O

⁷⁴⁷ BONHÖFFER *apud* PANNENBERG, W. Escatologia y experiencia del sentido In: VAN LEEUWEN, HAUFFLAIRE, KOLAKOWSKI & PANNENBERG. *El futuro de la religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p.169ss.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p.170.

otimismo antropológico preconizado pela teologia secular,⁷⁴⁹ herdeira legítima dos valores do *Aufklärung*, parece sugerir que o futuro do ser humano no mundo só será futuro com a desfatalização da História. A rota do finalismo deve ser quebrada pelo princípio da emancipação antropológica. A secularização é o caminho solitário que o ser humano empreende na construção de sua própria História. Os ideais do humanismo seculares têm no pensamento de Harvey Cox, por exemplo, o *aval teológico* para a sua sedimentação ideológico-epistemológica. Na antropologia da saúde do neoprotetantismo brasileiro, há fortes indícios de que o princípio filosófico do humanismo secular, preconizado nas teologias da morte de Deus e secular, esteja na base de sua hermenêutica da salvação. A reivindicação pela saúde integral, como direito sacramentado na Morte de Cristo, é coincidentemente a reivindicação religiosa dos ideais humanísticos para a construção da felicidade humana dentro da História. Esta exigência pressupõe a inversão do holofote da História do *ainda-não* para o *aqui-agora*. Nas palavras de Johann Baptist Metz, estas seriam reivindicações legítimas de uma forma de pensar a fé (teologia) que trata, eminentemente, das “realidades do mundo”,⁷⁵⁰ e do ser humano concreto inserido nele.

A saúde, como ideal da teologia da salvação neoprotetante, é um quisito indispensável para a sustentação ontofânica da própria fé. A constatação objetiva da doença acaba levando os postulados da fé neoprotetante a uma crise de plausibilidade. Como no caso de Jó, Deus desaparece no Negativo. A negação do negativo deve se afirmar na epifanização do benefício recebido na experiência da fé. O que move este sistema de crença religiosa não é a esperança escatológica, mas a experiência da fé com o “Deus do Sim”, ou como se afirma na letra de uma canção da hinografia neoprotetante: o “Deus do impossível”.⁷⁵¹ O adepto do neoprotetantismo brasileiro se acomoda na categoria rahneriana do “cristão místico”: De acordo com Karl Rahner,

⁷⁴⁹ Seu pensamento acerca deste tema está condensado em sua obra principal. Ver COX, Harvey. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. Outras leituras que tratam deste tema na perspectiva de uma reflexão teológica, e que eu as considero necessárias para o estudo desta temática é, dentre outras: RICHARD, Robert. *Teología de la secularización*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969; GOGARTEN, Friedrich. *¿Qué es cristianismo?* Barcelona: Editorial Herder, 1977; METZ, Johann Baptist. *Teología do mundo*. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.

⁷⁵⁰ METZ, Johann Baptist. *Teología do Mundo*. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969, p.10.

⁷⁵¹ Esta é uma música cantada também por Aline Barros, da autoria de Alda Célia.

“Apenas para tornar mais claro o que pretendemos dizer e conscientes da dificuldade presente no conceito de “mística” (o qual, retamente compreendido, não está de modo algum em oposição à fé no Santo Pneuma, pois é a mesma coisa), poder-se-ia dizer: o cristão do amanhã ou será um místico, isto é, alguém que “experimentou” algo, ou deixará de ser piedoso, porque a piedade do amanhã não estará mais apoiada na convicção feita experiência e decisão pessoal unânime, natural e pública, nem nos costumes religiosos de todos; portanto, a educação religiosa costumeira hoje poderá continuar sem apenas uma iniciação muito secundária para a parte institucional da religião”.⁷⁵² Ou Deus deixa os indícios de sua existência no cotidiano desta experiência da fé do novo cristão místico, ou o argumento a favor de sua existência e bondade é vilipendiado no e pelo critério de indemonstrabilidade-incomprobabilidade. A fé deve revelar sua eficácia na operacionalização dos seus postulados. Como a saúde e a doença são variáveis que se intercambiam no movimento dialético da experiência do ser humana no mundo e na História, a realidade de Deus acaba sendo submetida ao crivo metodológico da controlabilidade. Na *Anatomia do Milagre*, o bispo Rodovalho indica a metódica da fé que tem o interesse em se apropriar de um milagre esperado da parte de Deus. Existem critérios de previsibilidade metódica capazes de antecipar os movimentos de Deus em uma dada experiência do sujeito pístico, onde a solicitação pelo milagre torna-se também critério de afirmação ou negação da realidade de Deus através do uso operacional da fé. Na fenomenologia da saúde, o conteúdo terapêutico reivindicado pela soteriologia neoprotestante desescatologiza a dimensão histórica da experiência da fé no mundo. A epistemologia da dor não fundamenta os ditames hermenêuticos de uma soteriologia intramundana na kairologia do *ainda-não* da pregação escatologista. Por esta razão é que a Morte de Cristo significa, para o sistema de crença neoprotestante, o veredicto derradeiro da “desescatologização da história salvífica”. A cura para os males que acometem as pessoas torna-se, portanto, critério de demonstrabilidade da existência de Deus. O *credo ergo sum* é considerado, aqui, suporte

⁷⁵² RAHNER, Karl. Perspectivas da piedade cristã do amanhã (1970) In: *A nova espiritualidade*. São Paulo: Cidade Novo & Paulus, 1999, p.181-2.

de operacionalidade no qual a *dynamis tou Theou* será verificada na existência concreta do sujeito necessitante.

Para Moltmann, porém, Deus não pode ser submetido a esse critério de verificabilidade-demonstrabilidade. Primeiro, porque seu poder não está sujeito a efetivação ou não de acontecimentos isolados que podem ou não positivar a facticidade de sua existência. O Deus da Promessa revela seu poder na medida em que a história salvífica, e não na experiência subjetiva de um indivíduo, demonstra a veracidade do prometido na história do seu povo: “O conhecimento humano é um conhecimento de resposta. Ora, se as revelações de Deus são promessas, Deus “mesmo” se torna manifesto quando “mantém aliança e fidelidade para sempre” (Sl 146,6). Quando Deus, na fidelidade à promessa, faz reconhecer ser o mesmo que ele prometeu ser, ele se torna manifesto na sua identidade e por ela é cognoscível”.⁷⁵³ Dito de outra forma, Moltmann está afirmando que somente na realização da promessa a cognição de Deus se torna possível. Na teologia da promessa, a esperança que se fundamenta na fé compreende a história da salvação na perspectiva do *eschaton* da História. Ora, no movimento dialético do *sic et non*, que perpassa toda a história salvífica, a presença de Deus nem sempre será apreendida pelo ser humano através do uso verificacional da razão demonstrativa. A objetividade das promessões teve sua revelação cabal na historicidade da Ressurreição de Cristo, e a partir dela a soberania de Deus aponta a direção para onde a providência está conduzindo todo o processo histórico salvífico. Um evento isolado da História não tem a competência metodológica de refutar o sentido teleológico da construção escatológica da verdade acerca da redenção final prometida ao ser humano, e aguardada pela confiança da esperança: “A fé é suscitada pela promessa e por isso é essencialmente esperança, certeza, confiança no Deus que não mente e que se manterá fiel à palavra de sua promessa”.⁷⁵⁴ A doença que acontece no percurso da experiência humana não desaponta a perspectiva histórica da hermenêutica da esperança escatológica. Pois esta não projeta para o “já-agora” do *kairós* histórico o objeto de sua confiança inamovível. A evidência da cura psicofísica do

⁷⁵³ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.130.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p.36.

ser humano não representa o *novum* aguardado pela esperança no Deus promitente. A renovação do ser humano e do mundo na História é aguardada para o futuro, diz Moltmann.⁷⁵⁵ Saúde e doença, como fatos isolados da existência do ser humano, são variáveis historiofônicas que apontam para o caráter efêmero das experiências humanas em sua dimensão intramundana. Elas não podem ser consideradas como “normas de consenso” para a validação de critérios que pretendem historicizar a revelação de Deus na experiência humana. Isso não significa, contudo, que nela (na experiência histórica do ser humano) o indício das promessões não tenham um valor de verificação do cumprimento escatológico da verdade acerca do Deus promitente. As curas e milagres operacionalizadas por Jesus foram apresentadas no Evangelho como demonstração objetiva da presença escatológica do Reino de Deus irrompendo na História. É fato que os enfermos, de acordo com o que Moltmann alude acerca da interpretação que Freud faz da doença, não podem ser consolados com a promessa de uma cura coletiva de toda a sociedade humana aguarda para o futuro.⁷⁵⁶ Esta pode ser considerada uma das razões porque, no neoprotestantismo, a exigência de uma terapifania acontecendo na dimensão intramundana da experiência da fé torna-se critério hermenêutico de teologicidade. Num certo sentido, a busca persistente pela cura integral (psicofísica) do ser humano, no neoprotestantismo brasileiro, pode ser considerada como um forte indício de que nele a escatologia tenha sido secularizada, tal como a busca pela paz e justiça, e por uma sociedade sem classe, foi, de acordo com Pannenberg, indício da secularização da escatologia operada no século XVIII.⁷⁵⁷ A teologia da saúde, que se desenvolveu no sistema de crença neoprotestante, deve ser entendida como uma versão secularizada da teologia da redenção cosmo-antropológica. A promessa não é, num sistema hermenêutico como este, tratada como holofote da esperança projeto para o futuro da História. As promessões de Deus interpelam o ser humano para uma relação de inadequação com a realidade dada. Mas isso não significa dizer que ela, a evidência imediata, deva ser negada pela esperança. A dimensão redentora da providência se

⁷⁵⁵ Idem, p.147.

⁷⁵⁶ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p.405.

⁷⁵⁷ PANNENBERG, *La fe de los apóstoles*, p.199.

articula a partir da cruz cravada na realidade humana, e não fora dela. Não admitir a negatividade histórica (doença e suas variantes) significa invisibilizar a possibilidade de superação operada pela força da Ressurreição de Cristo em termos de um processo histórico-redentivo. Na fenomenologia da cura, os olhos da experiência da fé podem ser cegados de forma irremediável. Pois nela, diria Moltmann, a resistência da esperança (*hypomone*) se sucumbiria ante a intolerância de uma experiência de fé que exige de Deus a demonstração objetiva imediata de seus predicativos. Na negatividade histórica, a ocultabilidade dos desígnios da providência pode gerar uma disfuncionalização irreversível das crenças funcionais, i.e., o *apelhízô* no portador da fé (sujeito pístico). Na antropologia da saúde do neoprotestantismo brasileiro os predicativos de Deus se tornam um critério de fidelidade que caracteriza o sentido da relação entre ele e o crente. Este último está sempre atento ao que Deus faz “agora”, e não o que ele promete fazer a partir do que ele já fez na História. Este seria, possivelmente, um dos elementos conclusivos mais viscerais da crítica moltmanniana contra a antropologia da saúde do neoprotestantismo brasileiro. Esperar, na perspectiva escatológica cristã, significa crer e perceber as realidades não aparentes, nas quais a fé postula sua confissão (Hb 11,1-3). O presente é sempre visto como uma “realidade inacabada”. No dizer de Moltmann: “Todos os tempos passados devem ser compreendidos a partir de suas esperanças. Eles não são o fundo donde se origina o presente atual, mas foram, por sua vez, linhas de frente, e presente em direção ao futuro”.⁷⁵⁸

3.1.4 A fenomenologia da eclesialização: *sinal de dessecularização do mundo ou indício de apostasia da esperança cristã?*

A saúde integral, como ideal de consumo da espiritualidade neoprotestante, predispõe a Igreja, enquanto *locus* institucional da fé, a se compreender como única e legítima agência pneumática autorizada que detêm o capital monopolista de acesso a ela (saúde). Num certo sentido, esta compreensão não deixa de sugerir uma medievalização da espiritualidade neoprotestante brasileira. O monopólio simbólico do capital da salvação torna-se, portanto, um dispositivo de legitimação da política de concessão da cura

⁷⁵⁸ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.318-19.

através do qual o benefício desejado pelo sujeito solicitante pode ser aquinhado. As Igrejas neoprotestantes se tornaram, pois, mais solicitadas pela sociedade laica na medida em que sua concepção de missão se converteu na prática de terapeutização da existência dos acometidos por toda sorte de enfermidades presentes no mundo contemporâneo.

O objeto de atenção do *marketing* realizado pela política de concessão da cura no neoprotestantismo brasileiro é o sistema de crenças disfuncionais. A teologia da saúde preconizada pelas agências pneumáticas detentoras do capital da cura, torna-se sistemas eficazes de disfuncionalização de crenças disfuncionais, i.e., de repotencialização das crenças funcionais. A ontologia da fé, na forma como é concebida na antropologia deste sistema de crença neoprotestante, confecciona uma morfo-espiritualidade na qual a epifania do milagre esperado se historiciza sob a égide da proteção e concessão eclesiais. O fenômeno da cura só tem sua operacionalidade garantida na esfera privada da geoclesialidade. Pois nela, a prática de fomento à fé torna-se finalidade maior de todas as convenções criadas para justificar a política de sedimentação do fenômeno da eclesialização do milagre que se configura em seu espaço sagrado.

O *dominium* delegado por Deus a ela torna o fenômeno da cura um capital simbólico de uso exclusivo de sua *autoritas*. A transformação pregada pela teologia da salvação do neoprotestantismo brasileiro significa mudança das condições psicofísicas que serve de obstáculo a facticidade da saúde integral operada pelo Reino de Deus através dela. É lógico que o milagre da cura pode acontecer também fora do espaço sacro-eclesial. No entanto, uma vez que a cura se ontologiza nele ou a partir de uma iniciativa dele, o indivíduo favorecido por ela deve buscar uma relação de compromisso com a *ekklesia*, compreendida aqui como agência que detêm a *eksousia* para conceder a saúde plena aos que se submetem à lógica de seu *dominium*. Quanto mais se fomenta a prática de eclesialização da cura, mais dependente da linguagem litúrgica e do espaço sagrado da *ekklesia* o favorecido se torna. Este fenômeno, porém, não tem por objetivo gerar a *koinós* entre os que se consideram contemplados pelo milagre da cura. A dependência psicológica do espaço sagrado que se fomenta neles acaba fortalecendo o senso de submissão à lógica operada pelo fenômeno da eclesialização da cura.

Do ponto de vista fenomenológico, a epifania da cura não produz a esperança da fé, mas a convicção da fé que em sua ontologicidade torna a evidência imediata o alvo de realização demonstrativa da força de uma crença funcional. A fé, compreendida como crença funcional, assume a incumbência de descomplexificar a amálgama da presenticidade configurada no horizonte existencial dos indivíduos molestados pelo advento da doença. À medida que a solicitação societária pela desaparadoxalização da existência dos portadores de uma enfermidade através da mediação do espaço litúrgico aumenta, menos relevante se torna a pergunta sobre o futuro do crente na História, e a natureza de sua relação com e na sociedade laica. O fenômeno da privatização do benefício recebido (a cura) parece despotenciar o efeito koinológico da interação entre os confessantes do sistema de crença neoprotestante, tornando-os cada vez mais desconectados do ideal societal da terapifania preconizado pela protocristandade. Isso significa dizer que o fenômeno da fé neoprotestante, que se apropria da cura para um malefício psicofísico, não consegue produzir no sujeito pístico o “efeito demonstrativo” capaz de potencializar nele e através dele a engrenagem orgânica das relações sociais significativas capazes de coletivizar o processo da cura integral no mundo. A eclesialização do milagre parece estar produzindo uma espiritualidade sélfica de pouco engajamento em prol da transformação histórica da vida em sua dimensão macrofenomenológica. A ética do cuidar do outro não tem sido corolário dos postulados fideísticos confessados por ela e nela.

Moltmann chamaria uma espiritualidade com esta vestimenta ideológica eclesializada de “personalidade associal”.⁷⁵⁹ Pois ela estaria desenraizada do mundo, e o mundo não teria significância intersubjetiva e visibilidade sociológica no universo de percepção fenomenológica dela. Não é este tipo de espiritualidade da fé que Jürgen Moltmann propõe com sua hermenêutica antropológica do mundo fundamentada na perspectiva compreensiva da *spes quaerens intellectum*. A espiritualidade que reivindica a cura no espaço sagrado é a mesma que produz a doença no outro que se vê privado de seu arcabouço confessionário. A política da fé esperante *não* produz a construção de sistemas autopoieticos de retroalimentação de uma espiritualidade desconectada do

⁷⁵⁹ Ibidem, p.395.

mundo. Ao contrário, o sistema operacional da esperança escatológica produz uma hetero-referencialização da presença terapêutica da *basileia tou Theou*. De acordo com Moltmann, “A espera do futuro prometido do Reino de Deus, o qual vem à terra e ao homem justificando e vivificando, prepara o eu para se exteriorizar, sem reserva e sem desconfiança, no amor e no trabalho da reconciliação do mundo com Deus e com seu futuro”.⁷⁶⁰ O Reino de Deus, no entanto, na compreensão da teologia da salvação do neoprotestantismo brasileiro, é redutível às manifestações litúrgicas da *potestas* figurada na política institucional da epifanização do milagre da cura representada em sua ergoeclesialidade. A máxima eclesial do fenômeno neoprotestante consiste na seguinte afirmação: a cura só acontece aqui dentro do espaço sagrado. O conceito de *ek-klesia* para o neoprotestantismo altera sua semântica teológica. Da tradicional definição: “tirados para fora”, agora significa: “tomados para dentro”. O crescimento das Igrejas neoprotestantes brasileiras, no entanto, não deve ser considerado, *a priori*, um indício incontestado de “dessecularização do mundo”. A presença dos valores que caracterizam a etologia da fé neoprotestante revela axiologia da secularização à medida que as práticas consideradas decorrentes da esperança cristã estão se ausentificando cada vez mais dela. Para Moltmann, no entanto, “A esperança criativa historiciza essas relações e resiste, por isso, a suas iminentes tendências à estabilização, e sobretudo àquela “benéfica ausência de questões” da vida vivida em meio a elas. O amor é capaz de se exteriorizar na dor, pode fazer-se “coisa” e tomar a forma de servo, porque é sustentado pela certeza da esperança da ressurreição da morte. O amor sempre necessita de esperança e de certeza do futuro, pois o amor vê as possibilidades ainda não compreendidas e possuídas do outro”.⁷⁶¹ A construção de uma espiritualidade sélfica é uma clara constatação axiológica de que o fenômeno da expansão institucional da fé neoprotestante deve ser considerado uma tentativa fideística de “eclesializar o mundo”, mas não transformá-lo. A esperança cristã, para Moltmann, aparece vestida na forma de valores que tem na solidariedade humanitária a meta de redimir a dor da doença do outro como viva manifestação do amor que “tudo sofre, tudo crê, tudo espera e tudo

⁷⁶⁰ Idem, p.405.

⁷⁶¹ Idem, p.405.

suporta” (1Cor 13,7). Numa configuração histórico-social marcada pela presença global da saúde, resta saber, porém, se haverá nela um espaço para o amor exercer sua vocação humanitária de se solidarizar com o outro em sua dor infinita; prática esta que só se justifica quando a esperança da fé na ressurreição dos mortos se torna, para ela, o fundamento afirmativo sobre o qual seus postulados estão fundidos de maneira inquebrantável. Para Moltmann, a Igreja “é a comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo... Ora, esta missão não se realiza dentro do horizonte estreito dos papéis sociais que a sociedade concede à Igreja, mas dentro do vasto horizonte de esperanças do futuro Reino de Deus, da futura justiça, da futura paz, da futura liberdade e dignidade do homem. O Cristianismo não deve servir ao mundo para que o mundo continue sendo aquilo que é, mas para que se transforme e se torne o que lhe está prometido. Por isso “Igreja para o mundo” não significa senão “Igreja para o Reino de Deus” e a renovação do mundo... Toda cristandade é chamada ao apostolado da esperança”.⁷⁶² Quanto menor presença a esperança da ressurreição dos mortos tiver numa configuração histórico-religiosa, tanto maior será sua prática de avareza, menor será seu compromisso com a verdade e a justiça, menor será sua capacidade humanitária de se solidarizar na dor infinita do outro, maior será sua capacidade de se voltar para si na perspectiva da hedonização da vida e se esconder do outro, etc. O mundo deixa de ter seu caráter de provisoriedade para quem não tem esperança de ressurreição nele, nos ensina a fé cristã. Moltmann não está renunciando o presente à medida que olha para o futuro do ser humano e do mundo, mas está tentando, na antevisão do que lhe é prometido no futuro a partir do advento da Ressurreição do Cristo crucificado, produzir uma consciência ética que redunde na militante ação transformadora da realidade histórica tal como ela se configura no momento. Esta ação transformadora, no entanto, deve ser considerada reflexo da presença do Reino de Deus conservada na *memória da esperança* daquele que aguarda na fé a realização histórica das promessas de Deus. Não é a Igreja o “novo sujeito da História”,⁷⁶³ como se preconiza na hermenêutica do neoprotestantismo brasileiro. Mas o Reino de Deus. A

⁷⁶² Idem, p.392-3.

⁷⁶³ Essa é uma afirmação que a maioria dos líderes do neoprotestantismo brasileiro faz em suas preleções. Nesta concepção se adequa o conceito de ergoeclesialidade.

Igreja é a agência histórica da *missio spei* através da qual a gramática do Reino de Deus ganha inteligibilidade histórica no mundo, para sua própria redenção e do ser humano que nele mora como itinerante da fé esperante. Ao considerar a Igreja o novo sujeito da História, pode se estar afirmando que a esperança chegou ao seu crepúsculo, e o futuro deixou de ser significativo para a fé: “Os cristãos, que seguem a missão de Cristo, seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo. Igreja tem a natureza do corpo de Cristo crucificado e ressuscitado somente quando é obediente no mundo, pelo serviço concreto da missão. A sua existência depende inteiramente do cumprimento de seu serviço. Por isto ela nada é para si mesma, mas é tudo o que é pela existência para os outros”.⁷⁶⁴ Isto significa que na ausência de sua *diakonia en tô kosmô*, o que se depreende é que nela, na Igreja, o fenômeno que está acontecendo não é manifestação da fé genuinamente cristã, mas sugere exatamente o contrário: sua apostasia. Se olharmos compreensivamente o neoprotestantismo brasileiro, veremos que ele se distanciou cada vez mais do seu antecessor histórico-bíblico. A secularização de sua escatologia significa a suspensão missionária de sua vocação histórica no mundo: revelar a esperança na prática do amor e transformar o mundo a partir dela. A ausência desta axiologia da fé esperante nela (espiritualidade neoprotestante) significa, muito provavelmente, indício de sua falência. *Será que os profetas do anticristo (Nietzsche e Freud) foram avisados que isso iria acontecer?* Quando a esperança da fé decreta sua falência na desescatologização da história, então este mundo ganha um novo significado, no qual sua transcendência é traduzida existencialmente como o *locus* da felicidade-prazer, construída pela razão de uma fé que se destranscendentalizou, i.e., *perdeu* a razão de sua esperança. A soteriologia do corpo pode ser depreendida como grito de desesperança de sua decadência irremediável. No dizer do apóstolo Paulo: “Sem esperança da ressurreição dos mortos, somos os mais infelizes de todos os homens... Então comamos e bebamos, porque amanhã morreremos”... Neste caso, é para a saúde deste corpo mortal que o olhar da fé neoprotestante vai projetar seus sonhos de vida plena (*zōen ekhōsin*). A esperança desescatologizada circunscreve o foco de sua atenção nele, e não para além dele. Pensar no futuro da fé exige da esperança a *hypomoné* para viver e

⁷⁶⁴ MOLTSMANN, p.392.

superar as contradições deste *nun kairós* (Rm 8,18-25). A oferta crescente pela saúde integral, como demonstração fenomenológica da *zōen ekbōsin* preconizada na e pela eclesialização da cura sugere a inversão de valores ocorrida na etologia da fé neoprotestante. Sua teologia da História reivindica uma intervenção direta, objetiva e emergente do Reino de Deus no presente histórico-existencial do sujeito pístico. A Parusia se tornou, por isso mesmo, uma realidade de esperança da fé que vem ganhando cada vez menos visibilidade na sua hinografia. Desta forma, é cada inevitável que nela (espiritualidade neoprotestante) se desenvolva o fenômeno que Bauman vai chamar de “economia libidinal” como expressão do ideal de sua hermenêutica antropológica. É no *sōma psykibikon* que a promessa da salvação se operacionaliza como milagre da fé. Eis aí o retrato da nova espiritualidade configurada no neoprotestantismo brasileiro.

3.2 O conceito de “religião pós-moderna”: um aporte sociológico de Zygmunt Bauman ao contexto histórico-religioso do neoprotestantismo brasileiro

“Estar ciente da mortalidade significa imaginar a imortalidade, sonhar com a imortalidade, trabalhar com vistas à imortalidade – ainda que, como adverte Borges, seja somente esse sonho que enche a vida de significado, enquanto a vida imortal, se algum dia alcançada, Freud respondesse que nosso perpétuo impulso em direção à imortalidade é, em si, o efeito do instinto da morte...”⁷⁶⁵

A reincursão de um neoplatonismo filosófico-religioso nos tempos pós-modernos redundaria num problema de ordem ética melindroso. A pós-modernidade⁷⁶⁶ construiu uma nova arquitetura religiosa na qual o discurso acerca da imortalidade acabou saindo do centro da vida cultural, influenciando com isso, diretamente, o epicentro da moral social cotidiana. O dualismo ontológico que compreende e explica o mundo a partir do princípio binário – espiritual *versus* material – perdeu seu poder de coação nos sistemas

⁷⁶⁵ BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998, p.191.

⁷⁶⁶ A utilização deste conceito obedece ao critério da argumentação do autor. Portanto, não é nossa intenção questionar a operacionalidade ou não do conceito, mesmo tendo consciência da discussão que existe em torno do mesmo.

de crença centrais operacionais dos indivíduos que hoje optaram em não mais gastar o tempo pensando em como deve ser a vida depois da morte. Ao contrário, a consciência da mortalidade está se distanciando cada vez mais do cotidiano vivido, tanto daqueles que pertencem a algum meio religioso confessional quanto daqueles que preferem omitir suas crenças no que tange a esta realidade ainda tão confusa e abscondita no contexto da pós-modernidade, que é a realidade da própria morte.

O argumento de que o impulso em direção à imortalidade é uma resposta sintomática do instinto de morte (*tanatos*), como já analisara Freud, não tem a relevância que tinha outrora para este novo homem inserido no contexto pós-moderno. Afinal, o interesse pela própria vida pode ser considerado motivo de sobra para se querer viver o máximo de tempo cronológico que for possível. E esta parece ser a motivação que assenta os pilares epistemológicos da nova revolução bio-tecnológica que veio não mais para falar da morte, mas de como a vida pode ser mais bem vivida e mais extensamente experimentada no itinerário bio-sócio-histórico dos seres humanos.

A morte não deixou de ser uma realidade que ameaça e amedronta a vida humana na experiência histórica. Mas sua incômoda presença, de acordo com Bauman, tem sido afastada do cotidiano à medida que o horizonte de percepção do homem pós-moderno, irrompido pelo advento do progresso bio-tecnológico, começou a trabalhar com o conceito de “prolongamento da vida”.⁷⁶⁷ Ainda que uma doença possa suggestionar a intuição da morte como fato de irreversível superabilidade, o avanço no investimento em tecnologia da vida/saúde busca driblar este nó contraditório com o qual a religião gastou algumas toneladas de folhas escritas para tentar desmistificar, em complexos tratados teológicos, o significado da vida que caminha para a morte todo o dia (Rm 8,36).

Aparentemente, o discurso acima apresentado não revela nenhuma contradição notória que possa causar uma contestação imediata de quem lê uma reflexão como esta que pretende revisibilizar um horizonte doxográfico que aborde uma ontologia da vida e da morte que até então era de domínio teórico das ciências teológicas propriamente. O fato é que, ao falar de progresso da biotecnologia, não há como não associar a um

⁷⁶⁷ Ibidem, p.195.

problema que se torna fulcral na análise de Bauman: num contexto em que se fala da existência de um “desemprego estrutural”, resta saber quem serão os economicamente privilegiados que poderão usufruir deste “prolongamento da vida” que se transformou num valor culturalmente incentivado.⁷⁶⁸ Para Bauman, este acesso a uma vida mais longa já foi, tecnologicamente, estratificada.⁷⁶⁹

Uma vez que se exacerba a quantificação cronológica da vida como um artigo a ser consumido culturalmente, maximizando a relação custo-benefício com este produto tecnologicamente disponibilizado ao uso de consumidores economicamente competentes, resta saber que tipo de doenças psicológicas serão geradas na consciência daqueles que estão privados economicamente deste donativo proveniente do progresso bio-tecnológico da era pós-moderna. *O que fazer quando o valor do artigo culturalmente vendido é maior que o bolso economicamente desvalido da massa socialmente menos favorecida pode pagar?* Aqui está um problema que pode servir de base para se fundamentar a hipótese de que a religiosidade que se desenvolve no contexto da pós-modernidade pretende dar uma resposta satisfatória ao mesmo. Neste sentido, a pergunta supracitada se torna hermeneuticamente fundamental para compreender a lógica da “racionalidade de gratificação” (Herbert Marcuse) que se desenvolveu na cultura religiosa evangélica brasileira no contexto da pós-modernidade.

3.2.1 A dimensão *psico-pneumática* da imortalidade reivindicada no cotidiano da espiritualidade neoprotestante

Uma vez que o acesso a esta nova demanda cultural se torna privilégio de uma minoria economicamente competente, privando, desta forma, o grande contingente social marginalizado pela política da tecnologia que estratifica o universo de consumo das possibilidades de uma existência bio-ontologicamente beatificada, a religião do cotidiano que nasce desta demanda emergente pela expansão da vida biológica (e não da alma incorpórea) acaba percebendo a brecha deixada pelo paradoxo do progresso biotecnológico, e reconstrói um discurso, em tom messiânico, que a coloque

⁷⁶⁸ Idem, p.196-7.

⁷⁶⁹ Idem, p.198.

novamente no centro do cenário histórico da existência de milhões de seres humanos destituídos do “capital econômico” (Pierre Bourdieu), sob o auspício de uma promessa que os torne (os seres humanos destituídos do capital econômico) aptos a adquirir, pela via religiosa, o direito de consumir a finalidade última dos benefícios oriundos do progresso tecnológico que foi aperfeiçoada na era da pós-modernidade.

Coincidência ou não, a própria construção semântica do conceito “religião” já introduz a noção de “insuficiência antropológica”, como bem trouxe à baila Zygmunt Bauman ao fazer uso desta definição dada pelo filósofo da religião Leszek Kolakowski.⁷⁷⁰ A clássica definição de Schleiermacher legitima, pela via positiva, o sentido do conceito supracitado, reforçando-o com a alusão à religião como sendo um “sentimento de dependência absoluta do Divino”. No entanto, se pensado à luz da pós-modernidade, a religião deve ser compreendida sob a perspectiva de uma arquitetura ontológica bem diferente daquela que a modernidade convencionalmente lhe concebera. A insuficiência antropológica parece estar gerando na era da pós-modernidade, ao invés daquilo que Anthony Giddens chamou de “segurança ontológica”, uma “ansiedade existencial” que tem vulnerabilizado o horizonte bio-histórico da existência humana.

O *sapere aude* kantiano, tão emblematicamente auspiciado para reforçar a melodiosa canção da maioria auto-suficiente do ser humano no contexto da modernidade, parece ter se tornado inoperante diante do novo cenário em que a vida humana se vê privada de horizontalidade. O martirizante terror da insuficiência ontológica, diz Bauman, deixa o ser humano mais suscetível à mensagem religiosa.⁷⁷¹ Ora, neste contexto de alta vulnerabilidade bio-onto-ecológica, em que a sobrevivência humana se torna dramática por conta dos inúmeros “riscos” enfrentados no âmbito cotidiano, o discurso religioso se torna sugestivo e atrativo do ponto de vista da hermenêutica existencial do sentido da caminhada histórica. Para Bauman, as igrejas chegaram a nos convencer da idéia de que são possuidoras de um ‘capital hermenêutico’ que oferece soluções explicativas às perguntas fundamentais acerca da

⁷⁷⁰ Idem, p.209.

⁷⁷¹ Idem, p.211.

finalidade da vida.⁷⁷² Este é o sentido do conceito de “desparadoxalização da vida” como função da religião-igreja que Niklas Luhmann propõe em sua teoria sociológica da religião.⁷⁷³

É nesta perspectiva explicativa até aqui transcorrida que se deve compreender o tipo de racionalidade de gratificação [imediata] que se desenvolveu na nova religiosidade evangélica no Brasil contemporâneo. A morte sai de cena à medida que o discurso religioso a coloca como inimigo ontológico a ser vencido na psicoespiritualidade da fé-saúde. No novo espaço litúrgico da vida, a única canção que se permite cantar é a da vitória da fé sobre a vulnerabilidade ontológica. A “auto-afirmação ôntica” (Paul Tillich) não é relativizada por conta da promessa de uma vida superior a ser aquinhoadada ulteriormente na dimensão pós-temporal da existência humana. Neste sentido, acontece uma inversão antropológica que redimensiona o significado psicológico que a doutrina da imortalidade exerce no nível consciente da realização cotidiana da fé. Não é a *outra* realidade que se constitui objeto de interesse primário desta nova consciência evangélico-religiosa no Brasil contemporâneo.

O conceito de “mortificação” (morte cotidiano de um eu-volitivo) dado por Michel Foucault,⁷⁷⁴ querendo tipificar o modelo axiológico constitutivo do cristianismo histórico, não caracteriza, em absoluto, a arquitetura valorativa da nova religiosidade evangélica brasileira. Na saúde que faz do cotidiano sua *oikia* de permanente estadia, a imortalidade é sentida e invocada a nível *subjetivo, psico-pneumático* (psicoespiritual). Ademais, a eternidade não é pensada para quem olha, com senso de responsabilidade, o cotidiano repleto de tarefas a serem executada por quem goza de verdadeira saúde. A interacionalidade psicossociológica do binômio saúde-productividade ganha, na nova religiosidade evangélica brasileira, inteligibilidade terapêutica capaz de gerar o desejo irreduzível de usufruir a vida compreendida aqui como o mais insigne dom que Deus outorgara ao homem de necessidade reais.

⁷⁷² Idem, p.210.

⁷⁷³ LUHMANN *apud* PACE, Enzo. Sociedade complexa e religião In: *Sociologia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p.317.

⁷⁷⁴ FOUCAULT, M *apud* BAUMAN, Z., op.cit., p.210.

Neste sentido, a espiritualidade desta nova religião do cotidiano se desescatologiza, inaugurando a nova fase de “desplatonização” semântica do conceito dado à imortalidade. Sua realidade não deve ser esperada para a eternidade, mas usufruída na plenitude psicofísica que é reivindicada como *conditio sine qua non* de uma fé-saúde compreendida em termos de cotidianidade. Este foi um novo aprendizado que a nova religião-igreja, de acordo com Bauman, teve que desenvolver no contexto da pós-modernidade.⁷⁷⁵ O perfil deste novo tipo religioso está configurado no *ethos* da nova religiosidade evangélica no Brasil contemporâneo. Para tornar a proposta de prolongamento da vida atrativa para aqueles que se vêem privados financeiramente do recurso necessário para pagar por este benefício, a imortalidade é apresentada como perenização da plenitude psicofísica no cotidiano daqueles que são entregues à psicoespiritualidade da fé-saúde. Se a morte se apresenta como oposição a vida na couraça da doença, a imortalidade é apresentada como possibilidade a ser alcançada na saúde preservada pela fé.

Esta é a lógica metafísica da saúde, que desenvolver, com isso, um tipo de racionalidade de gratificação imediata capaz de restaurar o poder de atratividade que a religião, na modernidade, havia perdido. Sua realidade (a imortalidade encarnada no cotidiano da fé-saúde) está disponível àquele sujeito que se entendeu privado financeiramente de recurso para se beneficiar do progresso seletivo da biotecnologia. Na fragilidade bio-sócio-existencial dos excluídos dos benefícios biotecnológicos no contexto da pós-modernidade, marcado pela economia de mercado livre, que parece ser mais excludente do que inclusiva, o discurso da religião-igreja apresenta, em seu conteúdo de tom messiânico, a possibilidade de se colocar como alternativa institucional de acesso social irrestrito ao projeto de quantificação qualitativa da vida na fé-saúde.

⁷⁷⁵ Idem, p.215.

3.2.2 Revolução antiescolástica e transcendência deste mundo: a ocupação com era presente e novo sentido dado à religiosidade do cotidiano desenvolvida no neoprotetantismo brasileiro

De acordo com Bauman, o desinteresse pela escatologia, no contexto da pós-modernidade, pode ser compreendido como consequência do processo da secularização.⁷⁷⁶ Há um certo consenso, entre os sociólogos que estudam a religião, que a secularização realmente produziu impactos de natureza ético-morfológica na religião cristã ocidental como um todo. Alguns pensam a secularização como supressão do sagrado da vida sócio-cultural, e fim da utopia religiosa cristã no Ocidente (ou seja, a vigência de uma era da destranscendentalidade, como sugere o uso do conceito habermasiano).⁷⁷⁷ Outros, a entendem como uma “nova forma de religiosidade”⁷⁷⁸ que assume valores voltados para a dimensão intramundana da existência histórico-social. Apesar da existência de um dissenso hermenêutico entre os estudiosos, é possível chegar ao consenso de que o advento da secularização gerou mudanças tanto na cosmovisão do homem (*Weltanschauung*) inserido nesta pós-modernidade, quanto na sua forma de interpretar os processos interativos da vida social em que este fenômeno se vê materializado de maneira cabal. A relação entre o indivíduo e a religião institucional ganha um novo contorno ético, e as implicações sociais dela aparecem configuradas no *ethos* religioso que revela um novo perfil valorativo na forma de cada um assumir sua religiosidade/responsabilidade no reino da cotidianidade. No caso do indivíduo, a religião acaba se inserindo no seu *Lebenswelt* (que numa tradução corriqueira significa “o seu cotidiano”). A responsabilidade com o excesso de tarefas assumidas no cotidiano sofrido dos indivíduos religiosos, e a co-responsabilidade do pastor em ter que auxiliá-lo em suas dificuldades enfrentadas no cotidiano, acaba criando um novo perfil de espiritualidade, na compreensão de Bauman.⁷⁷⁹ As formas sociais de sofrimento interferem diretamente na subjetividade dos indivíduos, e com elas nasce também uma

⁷⁷⁶ Idem, p.211.

⁷⁷⁷ Ver HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

⁷⁷⁸ Esta é a definição que Thomas Luckmann dá ao fenômeno da secularização em seu livro *The Invisible Religion* (A religião invisível), na qual ocorre a “subjetivação das crenças religiosas”.

⁷⁷⁹ BAUMAN, op.cit., p.210-11.

nova atitude cognitiva destes últimos em relação ao escopo da mensagem e dos artigos religiosos.

Durantes séculos na história do cristianismo, a vida após a morte sempre foi uma das principais forças doutrinárias defendidas pelos cristãos. Se considerarmos atentamente, é possível perceber a força do postulado confessional de uma promessa de vida após a morte por trás da ética da secularização desenvolvida entre os protestantes calvinistas analisados por Weber. A pergunta pela etiologia da ética protestante (calvinista) deve revelar a força de uma crença na imortalidade, e o que ela produz em termos de implicações sócio-morais. Neste sentido, devo considerar equivocada a percepção de Bauman quando faz a afirmação que a modernidade “desfaz/repele a obsessão com a vida após a morte”, concentrando-se mais no “aqui e agora”. Ora, o tipo de racionalidade que reclama a presença de uma ascese moral esconde o postulado da crença na imortalidade. Isto porque sem a preocupação com a eternidade não faria sentido haver uma angústia com relação à doutrina da eleição na graça divina. O fenômeno da secularização na modernidade não elimina, em absoluto, a preocupação angustiante do religioso pela existência da realidade última da esperança cristã. Ela é o combustível que dá combustão ao movimento ético da secularização na modernidade iluminista. Nem mesmo em Kant se pode divorciar a ética da razão secular de seus postulados religiosos mais rudimentares admitidos como imponderáveis “fatos da razão”. Fazer uma interpretação que desconsidera este dado significa dizer que Weber não foi compreendido corretamente pelos seus intérpretes contemporâneos.

Posto desta forma, não seria complicado admitir que a nova religiosidade evangélica brasileira reflete valores de uma outra modernidade, ou como chama Bauman, de uma pós-modernidade. A mortificação do corpo está presente na moral de ascese da ética calvinista. Este traço axiológico nos leva a admitir também que na modernidade o protestantismo histórico (calvinista) tende a ser mais “desmundano”, mesmo concordando que nele o paradoxo de uma ética do trabalho jungido à racionalização do consumo pretende afirmar uma ontologia materialista (e, portanto, secularizante) da vocação histórica de seus confessantes. No entanto, na nova religiosidade evangélica brasileira este traço parece inexistir. Nela, a atenção dos

indivíduos a ela ligados pelo vínculo da fé-saúde intercambia o trinômio: fé-espiritualidade-racionalidade de gratificação (imediata). A “vida de auto-imolação, mortificação do corpo, rejeição das alegrias terrenas”⁷⁸⁰ é tudo que estes novos religiosos não aceitam consumir como artigos de fé.

Na estrutura axiológica deste novo tipo religioso está a “economia libidinal”,⁷⁸¹ que orienta o esforço da racionalidade de gratificação imediata mediante o influxo de um “impulso para a satisfação” desonerada. Os conteúdos que se vêem presentes na estrutura de valor da nova religiosidade evangélica brasileira denunciam uma mudança de natureza moral. O legado escatológico do cristianismo incipiente, como instrumento hermenêutico de construção de uma filosofia/teologia da história, chegou a sua derrocada. A intuição hegeliana acerca de um *telos* dialético da mão providente, configurado no horizonte histórico da construção da esperança escatológica, cai num penhasco derradeiro. A nova arquitetura moral da religiosidade evangélica segue os trilhos do itinerário valorativo que historiciza o super-homem nietzscheano para dentro de si mesma à medida que alimenta o seu novo ideário espiritual com o ritual da carnalidade regenerada. A felicidade/prazer não é uma coisa do outro mundo, mas deste aqui, parafraseando o anúncio que Nietzsche coloca na boca de Zaratustra. A finalidade da economia libidinal, de acordo com Bauman, é “alcançar a experiência orgástica”.⁷⁸² Na racionalidade de gratificação imediata, o prazer-felicidade é o corolário para o qual deve se valer todo o esforço religioso (tanto do indivíduo quanto da religião-igreja) de uma espiritualidade que tem no *Eros*, e não no *Ágape*, seu norte de orientação moral para vida-aqui assumida com toda a responsabilidade e satisfação decorrente dela. A “unção de prosperidade”,⁷⁸³ clichê lingüístico que se transformou em crença corrente para este novo tipo religioso evangélico brasileiro, objetiva preservar o indivíduo da incidência do sofrimento na experiência cotidiana da fé-saúde-felicidade. E *por que?* Porque ela (a experiência cotidiana do trinômio) é a única coisa

⁷⁸⁰ Idem, p.216.

⁷⁸¹ Idem, p.223.

⁷⁸² Idem, p.223.

⁷⁸³ Este conceito foi verbalmente proferido pelo líder maior da Igreja Evangélica Sara Nossa Terra, o bispo Robson Rodovalho, na “Conferência de Quebra de Maldição” em que o autor deste artigo participou na cidade de Goiânia, quarta-feira, dia 07 de julho de 2004, na sede regional da SNT-Goiânia.

palpável com a qual a realidade de Deus pode deixar os indícios/sinais de sua existência incontestes. Aqui, diferentemente do que afirmara Leszek Kolakowski,⁷⁸⁴ os critérios empíricos da vivência da fé-saúde-felicidade neste novo modelo de espiritualidade evangélica brasileira conduz o sujeito religioso à experiência epifânica com a graça divina no cotidiano laico destituído de qualquer “senso escatológico”. A espiritualidade do cotidiano desenvolvida neste novo modelo religioso é o *locus* no qual se deve compreender a nova religiosidade evangélica brasileira como sendo uma religião tipicamente pós-moderna e, portanto, “religião da desescatologização” do horizonte bio-histórico-social. Por trás da crença teológica afirmada pelo líder carismático acima, o advento da secularização se vê consolidado na prática cotidiana da fé-saúde-prosperidade, para a qual a atenção desta nova religiosidade evangélica brasileira se volta de maneira eufórica e apaixonada. É no cotidiano que a eternidade se antropomorfiza, psicossociologicamente, em termos de uma linguagem de inclusão, inteligibilidade e beatificação da vida compreendida como dom de Deus.

3.3 Conclusão

O propósito de provocar um diálogo entre Bauman e a nova religiosidade evangélica brasileira foi intencional. Analisar o fenômeno religioso proposto neste ensaio na perspectiva da sociologia baumaniana leva à conclusão inevitável de que ele é um fenômeno típico da pós-modernidade. Este novo fenômeno que se descortina no horizonte social da experiência religiosa no Brasil contemporâneo torna a leitura de Bauman também necessária, conquanto monitorada por um olhar crítico. As diferenças religiosas dos continentes (Europa e América Latina) não significam ininteligibilidade/irreconciliabilidade de similitudes a serem consideradas numa reflexão como esta que se tentou fazer neste artigo. A nova religiosidade evangélica brasileira é rica, conquanto complexa e intrigante. Mas certamente o conceito de “religião pós-moderna” é operacional quando aplicado ao fenômeno religioso brasileiro refletido neste ensaio. Ele possui duas características que o define como “religião pós-moderna”: sua natureza antiescatológica e a sua proposta ética de uma valorização do mundo, ou

⁷⁸⁴ KOLAKOWSKI, L. *apud* BAUMAN, Z., *Op. Cit.*, p.209.

sua “transcendência”, como disse Bauman. A erótica (*Eros*) presente na espiritualidade deste fenômeno evangélico brasileiro indica um afastamento do paradigma tradicional do cristianismo evangélico brasileiro que se perdurou até a década de 80 no continente americano, cuja espiritualidade fundava-se sob o pressuposto da “moral agápica”, renunciante do ponto de vista da moral e, portanto, escatologista. A mudança de paradigma hermenêutico de compreensão das relações “homem e mundo”, “fé e sociedade”, revela que do ponto de vista social, o indivíduo religioso integrante deste novo movimento evangélico é mais integrado socialmente, e aprecia sua vivência no mundo sem o preconceito anteriormente vicejado na “ética de íterim”, típica variável etológica que figurava o cristianismo histórico como sendo uma religião “ascético e com as costas virada para o mundo”. A teologia política de Metz e Moltmann na década de 60 falou da “mudança de identidade” a que o cristianismo histórico deveria ser submetido: sua mundanização, i.e, sua capacidade de *voltar-se* para mundo de maneira que este pudesse, finalmente, ser assumido pela fé cristã como sua “pátria da identidade” (Ernst Bloch). É natural, portanto, que ao assumir esta nova identidade, o paradigma hermenêutico também colocasse novos desafios para viver uma “espiritualidade de engajamento”: o binômio saúde e doença se tornou critério para definir a nova “espiritualidade” evangélica brasileira, e a vida eterna como proposta de vida no além foi ressignificada dentro do universo conceitual do cristianismo, passando a ser compreendido como “proposta de vida feliz intramundaneamente”. A salvação, do grego *soteria*, passou então a ser definida como “saúde integral” para o indivíduo de fé que assumiu o mundo como seu “lugar de auto-encontro” (Ernst Bloch), lugar para se viver intensamente o presente sem pensar no depois (transcendentalização do mundo). Zygmunt Bauman teve uma arguta percepção e chamou isso de processo de “desescatologização da fé” da religião no contexto da pós-modernidade. A religião pós-moderna assume, pois, estas duas variáveis como valores emblemáticos de sua arquitetura epistemológica. O neoprotestantismo brasileiro pode ser, desta forma, considerado uma “religião pós-moderna”. Pois nele, este perfil fenomenológico está presente em sua ontogenicidade.

Conclusão Geral

A partir da compreensão da antropologia da saúde do neoprottestantismo brasileiro é possível identificar quase que ausência completa de uma perspectiva escatológica na sua teologia da História. Isso não significa dizer que a espiritualidade neoprottestante seja um tipo de “religião de epifania”. Este conceito seria inapropriado para ela. Pois no arcabouço de sua confissão de fé, a crença na ressurreição dos mortos aparece, e está relacionada ao dogma da fé no evento parusíaco. Entretanto, a força desta crença acaba sendo vilipendiada nas e pelas afirmações axiológicas de sua antropologia da saúde, na qual se desenvolve uma concepção de História que a distancia drasticamente de seus antecessores históricos.

Por outro lado, dizer que a hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann reproduz fielmente as crenças fundantes do apóstolo Paulo e do protocristianismo também é igualmente complicado. Havia uma variável presente no protocristianismo que se encontra ausente tanto do neoprottestantismo brasileiro quanto na hermenêutica política de Moltmann: “a iminência escatológica do fim”. Depois de dois mil anos, como vai reconhecer o próprio Moltmann, a esperança da ressurreição dos mortos no evento parusíaco deve ser reinterpretada. Ao fazê-lo, Jürgen Moltmann busca no advento da Ressurreição de Cristo uma chave hermenêutica de compreensão para uma escatologia da História. As variáveis sócio-históricas decorridas da sociedade industrial do século XIX, a saber, injustiça e desigualdade sociais, e a depressão proveniente do escandaloso *Auschwitz* na Segunda Grande Guerra, a esperança se tornou o conceito mais significativo para se pensar neste contexto. A fé cristã tinha praticamente perdido a relevância, e o eco de seu discurso escatologia já não era mais ouvido numa sociedade secularizada. *Qual é a relevância da esperança cristã no contexto assim? E o que se espera do futuro numa sociedade com esta configuração?*

A filosofia da esperança já tinha, depois do marxismo histórico, tentado fazer ressoar a voz de seu grito profético. Mas dificilmente o brado de sua utopia iria ser ouvido num mundo marcado por tanta contradição. Moltmann, no entanto, se inspira na proposta do messianismo utópico de Ernst Bloch para confeccionar sua própria

concepção hermenêutica da esperança cristã. O problema da Europa daquele momento não era o alto índice de doente que marcava dramaticamente a pobreza da população sem acesso a um programa de saúde de qualidade, como é o caso do Brasil no final do século XX. O problema da Europa era a secularização que havia atingido, de maneira visceral, o imaginário social da sociedade como um todo. A secularização da escatologia operada pela filosofia da luzes produziu um déficit imenso no capital da esperança deste continente rico, mais empobrecido de ações humanitárias.

Desta forma, Moltmann reinterpreta a concepção de esperança a partir das tradições veterotestamentárias até chegar ao Cristianismo neotestamentário, em especial, no pensamento de Paulo. *O que significa acreditar na Ressurreição do Cristo crucificado?* pergunta Moltmann na década de 60 do século XX. Antes de responder o que significa aqui, ele foi às fontes histórico-documentais neotestamentárias para entender o que ela significa lá e então. Moltmann não quer distorcer a sua semântica, mas reinterpreta-la a partir deste novo contexto. É claro que assim procedendo, ele acaba se distanciando do sentido que ela tinha para aquele contexto. No entanto, é possível que a esperança escatológica, fundamentada no advento da Morte e Ressurreição de Cristo, seja relevante para os tempos atuais, e produza o efeito de mudança no quadro histórico-social que aí se configurou.

Neste sentido, a esperança cristã hoje para Moltmann – diferentemente do contexto histórico-religioso do Novo Testamento, marcado por uma forte convicção da Vinda iminente de Cristo, produzindo, assim um pessimismo apocalíptico em relação a esse mundo histórico e ao ser humano inserido nele – deve produzir uma etologia baseada na prática do amor. A prática do amor (no sentido *agápico*) torna-se, pois, para Moltmann sintomatologia pneumática para todos que acreditam na Ressurreição do Cristo crucificado. Por isso, Moltmann é otimista em relação ao ser humano, ao mundo e a História na qual o Reino de Deus se manifesta de forma salvadora. Moltmann censura o pessimismo cosmo-antropológico e histórico da apocalíptica judaica, e se aproxima da tradição profética veterotestamentária, com a qual se identifica e para qual se torna um grande devedor. Jürgen Moltmann é o profeta mais nobre e apaixonado do cristianismo ocidental contemporâneo. Ele se afasta de Paulo. A

espera em Paulo é renunciante do mundo. O protocristianismo é pessimista do ponto de vista cosmo-antropológico. Ele está muito próximo da configuração escatológica do movimento judaico do apocalipsismo.

Num certo sentido, então, se poderia dizer também que Jürgen Moltmann, tanto quanto o neoprotestantismo brasileiro, se distanciaram do cristianismo incipiente pregado por Paulo, o apóstolo. Nisto há convergência entre eles. Também há convergência no sentido de que o mundo deixa de representar um lugar de desinteresse para ambos. A diferença, porém, entre eles, é que a perspectiva usada para interpretar a espiritualidade inserida no mundo parte de lugares hermenêuticos distintos. A hermenêutica da Morte de Cristo, da qual o neoprotestantismo se instrumentaliza para criar sua teologia da História, redundou no fomento de uma antropologia da saúde, na qual a espiritualidade passou a se configurar auto-referencialmente. Nela, duas variáveis se tornam protuberantes: o caráter antiescatológica que redundou numa eclesialização do mundo, e a economia libidinal que é incorporada na erótica pneumática, produzindo nela (espiritualidade neoprotestante) uma relação de maior interatividade com o *κόσμος*, e, portanto, na virtual transcendentalização do mundo, para a qual o corpo deve ser compreendido como “lugar da plenitude”: a saúde psicofísica. Desta antropologia decorre, então, o que chamamos de “espiritualidade sélfica”, uma espiritualidade voltada para si mesma, uma espécie de “religiosidade autopoietica”. Esta configuração pneumática se traduz, em termos axiológicos, no abandono do “outro” em sua alteridade, em sua dor infinita. A apostasia da esperança é confirmada aqui através dos valores egocêntricos que vão se agregando nesta espiritualidade.

Jürgen Moltmann, no entanto, com sua hermenêutica da Ressurreição, chega a uma compreensão absolutamente diferente desta, para não dizer, um antítipo dela. A esperança escatológica, fundamentada na Ressurreição do Cristo crucificado, produz uma espiritualidade que hetero-referencializa o sentido da moral do fazer. A dimensão diaconal da moral agápica é denunciadora de uma fé que olha para o mundo não para se servir dele, mais para servi-lo. Mesmo se distanciando exegeticamente da concepção escatológica de História desenvolvida por Paulo, o apóstolo, Moltmann preserva a integridade dos valores morais através dos quais a teologia da ressurreição edifica sua

plataforma da esperança cristã. Neste sentido, Moltmann está muito mais próximo do protocristianismo que o neoprotestantismo brasileiro. Desta compreensão, nasce, portanto, uma espiritualidade comprometida com valores ético-morais úteis para produzir a mudança no mundo atual perpassado por contradições, mas mundo para o qual a promessa de Ressurreição está generosamente direcionada e através da qual está direcionando tudo para a plenitude no futuro de Cristo. É na prática do amor que o elo com a Ressurreição aparece na forma de um trabalho militante da esperança. A hermenêutica política da esperança não vê a ruína do mundo, a irrecuperabilidade do ser humano, e se torna, com isso, renunciante do ponto de vista da moral do fazer e do servir. Ela não produz espiritualidade narcísica, envaidecida e apaixonada pela sua própria *imago*. Mas na imagem do outro, ela vê nascer um horizonte de possibilidades (reorientação do futuro), o *novum* aguardado para a plenitude do mundo preconizado pela escatológica cristã da História. Jürgen Moltmann é a voz mais profética que surgiu o mundo protestante no Ocidente, e também a mais otimista e corajosa. O neoprotestantismo teria muito a aprender com ele se permitisse que sua voz chegasse na caixa de som de suas Igrejas, e nas prateleiras de suas livrarias. *Será que isto é uma utopia?*

Por outro lado, deve se considerar que o acesso ao desenvolvimento biotecnológico que garante melhor qualidade de vida às pessoas no Brasil, como ficou sugestionado a partir dos aportes sociológicos de Zygmunt Bauman, faz com que a saúde se torne um problema que deve ser tocado e refletivo teologicamente. Este é o déficit da teologia de Moltmann. A preocupação com a saúde do corpo e alma (psicofísica) não deve ser considerada um indício de apostasia da fé, necessariamente. Ela aparece como uma preocupação no ministério messiânico de Jesus de Nazaré. Jesus cura toda sorte de enfermidade, restabelece a saúde na vida de quem a perdeu, e de quem nunca a teve. Uma teologia da saúde é pensável do ponto de vista neotestamentário. Aliás, na saúde a graça de Deus revela a generosidade dos seus cuidados pelos seres humanos. Se a cura do corpo doente não fosse vontade-intenção de Deus, então Jesus o desobedeceu ao incorporar em seu ministério terreno a preocupação em proporcionar saúde aos doentes da alma e do corpo que envolve dele

se reuniam pedindo sua clemência. Ele também é Senhor da saúde. Ele veio para curar os doentes, e adoecer os sãos. A maior parte das pessoas que vão aos templos eclesiais neoprotestantes num país como o Brasil, vão porque são desprivilegiados por não possuírem uma assistência médico-hospitalar e psicológica capaz de preservar o corpo em estado de sanidade. Outros são doentes por não ter acesso financeiro a uma dieta alimentar que lhes garantem a manutenção da saúde física, nem mesmo a psicoemocional: a depressão é um mal que existe silenciosamente na existência psicológica de um corpo doente por causa pobreza extrema. *O que crucificado-ressuscitado tem a dizer e fazer por estes e para estes? Que esperança existe na alma de uma pessoa doente, condenada a uma morte precoce? Como se deve pensar a esperança a partir da perspectiva de uma antropologia da doença?* Este problema lança a luz para que a teologia brasileira repense uma nova forma de expressar a dimensão da esperança cristã numa linguagem que alimente a alma e também o corpo de todos enfermos que vem para Igreja buscar reacender uma pequena luz de esperança que fumega no horizonte desenganado e resignado da antropologia da dor preconizado pela ontologia da doença (desorientalização do futuro no presente). A crença na ressurreição dos mortos não condena os corpos mortais a aceitarem a doença como predicativo ontológico da fenomenologia da *ser-aí-para-a-morte*. Mesmo considerando o exagero que há na antropologia da saúde do neoprotestantismo brasileiro, não há como *dizer* que ela esteja descontextualizada da problemática histórico-social da realidade brasileira. Aliás, talvez ele, o neoprotestantismo brasileiro, seja o que mais desperto está a esta realidade na qual está inserida toda a presença evangélica no Brasil contemporâneo. A saúde psicofísica deve ser compreendida como a dimensão do *ainda-não* da presença do Reino escatológico de Deus na História, sem deixar que ela seja corrompida por uma ideologia hedônica figurada numa modalidade de *erótica pneumática*, tendo no princípio ético da “economia libidinal” seu norte de orientação psico-antropológica. Assim, a esperança será preservada em sua dimensão cristã, sem deixar de ter, com isso, uma relevância que toque uma realidade de doença como é a da sociedade brasileira: “Os sãos não precisam de médico, mas sim os doentes” (Mc 2,17).

BIBLIOGRAFIA GERAL

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *A dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. In: *Patrística: A graça I*, vol. 12. São Paulo: Paulus, 1998 (Original de 415).

_____. A graça de Cristo e o pecado original In: *Patrística: A graça I*, vol. 12. São Paulo: Paulus, 1998 (Original de meados de 418).

_____. O livre-arbítrio In: *Patrística*, vol. 8. São Paulo: Paulus (Original de 383-395), 1995.

AGOSTINI, N. *Teologia Moral*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ALTIZER, T. O Sagrado e o Profano: compreensão dialética do Cristianismo In: ALTIZER, Thomas J. J. & HAMILTON, William. *A morte de Deus: introdução à teologia radical*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p.170-171.

ALVES, Rubem. *A theology of human hope*. New York/Cleveland: Corpus Books, 1969.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988.

ARNDT, W. F. & GINGRICH, F. W. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. Cambridge e Chicago: At the University Press e The University of Chicago Press, 1957.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

AUGUSTO, C. *Liberando a fé*. Goiânia: Editora Fonte da Vida, 2003.

_____. *Vencendo a depressão*. Goiânia: Papillon, 2003.

_____. *Prosperidade, uma promessa de Deus*. Goiânia: Editora Fonte da Vida, s. d.

- AZPITARTE, Eduardo L. *Ética da Sexualidade e do Matrimônio*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAGGIO, André. *A Apocalíptica agora*. In: *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: IMS – Cadernos de Pós-Graduação, 1983.
- BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard. *Dictionary of the New Testament*, vol.1. Michigan: Grand Rapids, 1978.
- BARBAGLIO, G. *São Paulo: o homem do Evangelho*. Petrópolis: Vozes.
- BARTH, Karl. *The epistle to the Romans*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1968.
- _____. *The Resurrection of the dead*. New York: Fleming H. Revell Company, SD.
- _____. *The humanity of God*. John Knox Press, 1960.
- _____. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- _____. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p.30-35.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BECKER, Jürgen. Considerações sobre a tradição apocalíptica na teologia paulina In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.
- BECK, A. T., FREEMAN, A. & DAVIS, D. D. *Terapia cognitiva dos transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

- BECK, A. T., RUSH, A. J., SHAW, B. F. & EMERY, G. *Terapia cognitiva da depressão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- BECK, J. S. *Terapia cognitiva: teoria e prática*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- BECK, Ulrich. *A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*. GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich & LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1995.
- BIANCHI, U. *A literatura gnóstica e o Novo Testamento* In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BINGEMER, Maria Clara L. *A Sedução do Sagrado* In: CALIMAN, Cleto (org.). *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Alteridade e Vulnerabilidade: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis e Rio de Janeiro: Vozes e Koinonia, 2003.
- BLANK, Renold. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus (escatologia II)*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol.1. Rio de Janeiro: Contraponto & EDUERJ, 2005.
- BOBSIN, Oneide. *Pentecostalismo e neoprotetantismo no Brasil*. In: BOBSIN, Oneide & WELTSCH, Roberto. *Prática Cristã: novos rumos*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1999.
- _____. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo/Curitiba: Pastoral Popular, CEPI & IEPG, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005.

- _____. *Bíblia: Novo Testamento – introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. São Paulo: Teológica, 2003.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O mundo contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Comissão de Publicações, Série Exegese, vol. 5, Fascículo 2, 1984.
- _____. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- BRAUN, O. Airton. *Da apocalíptica ao Apocalipse do Novo Testamento*. México: Comunidade
- BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.
- _____. *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.
- _____. La esperanza en el judaísmo helenístico In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974.
- _____. Significados y valores del verbo *ἀπελπίζω* [desesperar] In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974.
- CAMPOS, Leonildo Siveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, São Paulo e São Bernardo do Campo: UMESP, Simpósio Editora e Vozes, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*, vol.4. São Paulo: Hagnos, 2002.

- CHO, Paul Y. *A quarta dimensão*. São Paulo: Editora Vida, 1981.
- COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia de Letras, 1996.
- CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians: a commentary on the first Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- COX, Harvey. *Cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.
- CRANFIELD, C. E. B. *Cartas aos Romanos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- CROATTO, J. Severino. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico*. Petrópolis e São Leopoldo: Vozes e Sinodal, 1990-3, número 7.
- CULLMANN, Oscar. *La Inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos: el testimonio del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Bailén, 1970.
- _____. *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- DATTILIO, F. M., FREEMAN, A. & Cols (Org.). *Estratégias cognitivo comportamentais de intervenção em situações de crise*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- DERRIDA, Jacques. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão In: DERRIDA, J & VATTIMO, G. (Orgs). *Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.41.
- DIAZ, J. Alonso. *Messianismo y Escatología*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1976.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- DURAND, Guy. *Sexualidade e fé: síntese de teologia moral*. São Paulo: Loyola, 1989.
- DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana: interpretação histórico-teológica, vol.1*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.

- FRANKL, V. *Em busca de sentido*, col. Logoterapia. Petrópolis e São Leopoldo: Vozes e Sinodal, 1994.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre a psicanálise*. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. *O futuro de uma ilusão*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1969.
- _____. *Moisés e a religião monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- _____. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.
- FUKUYAMA, Francis. *A grande ruptura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____. A vida em uma sociedade pós-tradicional, In: GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich & LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1995.
- _____. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GREGH, Prosper. *Escatologia e história no Novo Testamento*. In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.
- GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GOUVEIA, José Pinto. *A ansiedade social: da timidez à fobia social*. Quarteto: Coimbra, 2000.
- GOGARTEN, Friedrich. *¿Qué es cristianismo?* Barcelona: Editorial Herder, 1977.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G.W.F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Teologia y Filosofía* In: *Stromata*, Universidad del Salvador Filosofia y Teología, Ano XLVII, n^o 3/4,, 1991.
- _____. *Ser e Tempo*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HORNEY, Karen. *Conheça-se a si mesmo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- HOWARD-BROOK, Wes & GWYTHYER, Anthony. *Desmascarando o imperialismo*. São Paulo: Loyola & Paulus, 2003.
- HOCH, Lothar Carlos. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral In: BOBSIN, Oneide & WELTSCH, Roberto. *Prática Cristã: novos rumos*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1999.
- IANNI, Otávio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- ITIOKA, Neuza. *Cristo nos resgata de toda maldição*. São Paulo: Sepal, 2000.
- JAEGER, Werner. *A Paidéia grega e o cristianismo primitivo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- JAMES, Willian. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001.
- JENKINS, Philip. *A próxima Cristandade: a chegada do Cristianismo global*. Rio de Janeiro & São Paulo: Editora Record, 2004.
- JUNG, Carl Gustav. *Resposta à Jó*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1991.

- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Michigan: Grand Rapids, 1980.
- _____. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- _____. Os inícios da teologia cristã In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.
- KIERKEGAARD, Sóren. *Desespero: a doença mortal*. Porto-Portugal: Rés, 1976.
- KÜNG, Hans. *Christianity: essence, history and future*. New York: Continuum, 1998.
- LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York: Warner Books, 1979.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade, In: CALIMAN, Cleto (org.). *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LICHTENBERGER, Hermann. A ressurreição na literatura intertestamentária e na teologia rabínica. In: *Reencarnação ou Ressurreição?* Petrópolis: Vozes, 1993/5, Concilium/249.
- LÍNDEZ, José Vílchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOHSER, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LÖNING, Karl. Reencarnação ou Ressurreição? Ressurreição e apocalíptica bíblica. In: *Reencarnação ou Ressurreição?* Petrópolis: Vozes, 1993/5, Concilium/249.
- LÖWENICH, Walter. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.
- LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Edusp & Editora Perspectiva, 1990.
- LUCK, Ulrich. Compreensão do mundo no Apocalipsismo judaico: segundo 1Henoc e 4 Esdras. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Editora grafia Universal, 2004.

- _____. *Os mistérios da fé*. Rio de Janeiro: Editora gráfica Universal, 1999.
- _____. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Editora gráfica Universal, 1997.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Eros e Espiritualidade: desejo e mistério no cotidiano da fé*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MANNUCCI, V. *Bíblia: Palavra de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo: Guanabara Koogan, 1989.
- _____. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARSCH & MOLTSMANN. *Discusion sobre teologia de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- MARTINEZ, José M. *Hermeneutica bíblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona: Editorial CLIE, 1984.
- MARXSEN, Willi. *La Resurrección de Jesús de Nazaret*. pp. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- _____. *La Resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Editora Moraes, 1990.
- MARX, Karl. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Global Editora, 1989.
- _____. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

- MAY, Rollo. *A arte do aconselhamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- METZ, Johann Baptist. *Teologia do mundo*. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.
- _____. *Teologia Política*. Porto Alegre e Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Universidade de Caxias do Sul, 1976.
- _____. Proposta de programa universal do cristianismo na idade da globalização In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2005.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003.
- _____. Ressurreição: fundamento, força e meta da esperança. In: *Realidade e Esperança: Concilium*, n. 249, 1993/5.
- _____. Apêndice: O “princípio esperança” e a “teologia da esperança”: um diálogo com Ernst BLOCH In: MOLTMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003.
- _____. *Conversión al futuro*. Madrid: Ediciones Marova, 1974.
- _____. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p.84.
- _____. *El lenguaje de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p.31.
- _____. Religião, Revolução y futuro In: BLOCH, Ernst; FACKENHEIM, Emil; MOLTMANN, Jürgen & CAPPAS, Walter. *El futuro de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

- _____. Respuesta a la crítica de “Teología de la esperanza” In: MARSCH & MOLTSMANN. *Discusión sobre teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- _____. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- _____. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 34-39.
- _____. *Esperanza y Planificación del futuro: perspectivas teológicas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.
- _____. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *El futuro de la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
- _____. *A alegria de ser livre*. São Paulo: Edições Paulistas, 1978.
- _____. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- _____. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- _____. *Quem é Deus: elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1996.
- MUSSNER, Franz. *Tratado sobre os Judeus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- _____. *Assim Falou Zarathustra*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974.
- NOTH, Martin. *História de Israel*. Barcelona: Ediciones Garrigas, 1996.
- OLIVEIRA, Cláudio Ivan & PIRES, Anderson Clayton. O Ideal de Cura Integral na Nova Espiritualidade Evangélica Brasileira: Uma Interpretação Psicológica. *Estudos de religião*, 2006.
- _____. A cura integral (psicofísica) no neopentecostalismo brasileiro: uma acomodação ao discurso sobre saúde e doença na sociedade pós-moderna de consumo. *Estudos de religião, Ano XIX, 29, 78-112, 2005*.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas: 2003.
- OSBORN, Tommy Lee. *Curai enfermos e expulsai demônios*. Rio de Janeiro: Graça, 2000.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PACE, Enzo. Sociedade complexa e religião In: *Sociologia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- _____. Religião e globalização In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a igreja*. São Paulo: FTL-B Temática, 1992.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- _____. Escatologia y experiência del sentido In: VAN LEEUWEN, HAUFFLAIRE, KOLAKOWSKI & PANNENBERG. *El futuro de la religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

- _____. Dogmatic theses on the Doctrine of Revelation In: PANNENBERG, RENDTORFF & WILKENS. *Revelation as history*. New York & Toronto: The Macmilland Company & Collier-Macmillan Canada Ltd, 1968.
- _____. *La fe de los apóstoles*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- _____. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- _____. La Resurrección de Jesús y el futuro del hombre In: *Jesuscristo en la historia e en la fe*. Madrid e Salamanca: Fundacion Juan March e Ediciones Sígueme, 1977.
- _____. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- _____. *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- _____. Revelation as History and as Word of God In: *Systematic Theology*. Vol.1. Michigan: Grand Rapids, 1988.
- _____. The Consummation of the kingdom of God: Death and Ressurrection In: *Systematic Theology*. Vol.3. Michigan: Grand Rapids, 1993.
- PAUL, André. *El mundo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- PENNA, R., *Problemas da teologia de Paulo* In: *Problemas e Perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. O amor-eros na filosofia de Platão In: *O Amor na visão filosófica, teológica e mística*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PIXLEY, Jorge. *O reino de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1998, p.315.
- _____. Perspectivas da piedade cristã do amanhã (1970) In: *A nova espiritualidade*. São Paulo: Cidade Novo & Paulus, 1999.

- RATZINGER, Josef. *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1965.
- REALE & ANTISERI, *História da Filosofia*. Vols.1-3. São Paulo: Paulus, 1990.
- REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500a.C até 100 d.C*. São Paulo: Paulus, 1996.
- RICHARD, Robert. *Teología de la secularización*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Salamanca: Editora Trotta, 1997.
- REINECKE, M. A. Suicídio e depressão In: DATTILIO, F. M., FREEMAN, A. & Cols (Org.). *Estratégias cognitivo comportamentais de intervenção em situações de crise*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- RENGSTORF, Karl. El concepto de esperanza en el judaísmo rabínico In: BULTMANN, R. & RENGSTORF, K. *Esperanza: Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, p.37-60.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Porto-Portugal: RÉES, 1989.
- _____. *Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RODOVALHO, Robson. *Anatomia do milagre*. São Paulo: Reino editorial, 2006.
- _____. *Senhor, ajuda-me a crer*. Brasília: Sara Brasil Edições, 2005.
- _____. *Por trás das bênçãos e maldições*. Brasília: Sara Brasil Edições, 2005b.
- _____. *Propósito, domínio, liderança, influência: você nasceu para reinar*. São Paulo: Reino editorial, 2004.
- _____. *Quebrando maldições hereditárias: o entendimento e apropriação dos benefícios da cruz*. Brasília: Sara Brasil Edições, 1992.
- _____. O caminho para a prosperidade. In: *Mensagem do Bispo Rodovalho*.
www.saranossaterra.com.br. Data: 17/10/2005.

- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora da UnB, 1990.
- _____. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora UnB, 1990.
- _____. *Emílio ou Da educação*. São Paulo & Rio de Janeiro, Difel, 1979.
- ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SARTRE, J.P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SHELKLE, Karl H. *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*, vol.3. São Paulo: Loyola, 1978.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*, vol.4. São Paulo: Loyola, 1978.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelação de Deus na história humana*. São Paulo: Paulus, 1993.
- SCHRAGE, Wolfgang. A posição frente ao mundo em Paulo, Epíteto e na Apocalíptica In: *Apocalipsismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983, p.31.
- _____. *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1994.
- SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- SCHUHMAN, Andréas. Qual a gravidade da doença do mundo em que vivemos? In: LUKAS, Elisabeth. *Prevenção psicológica*. Col. Logoterapia. Petrópolis & São Leopoldo: Vozes & Sinodal, 1992.
- SCHWEITZER, A., *Misticismo em Paulo*. São Paulo: Novo Século, 2003.

- SIMON, Marcel & BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987.
- SOARES, R. R. *O direito de desfrutar saúde*. Rio de Janeiro: Graça, 2004a.
- _____. *A sua saúde depende do que você fala*. Rio de Janeiro: Graça, 2004b.
- _____. *Medo: feche esta porta*. Rio de Janeiro: Graça, 2004c.
- SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOTELO, Daniel. Origem da Apocalíptica. In: *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: IMS – Cadernos de Pós-Graduação, 1983.
- SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- SINGER, Paul. *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. São Paulo: Editora Contexto, 1999.
- SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*. São Paulo: Paulus, 1992.
- TAYLOR, W. S. Teologia e terapia em Jó, In: GERSTENBERGER, Erhard S (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.
- TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1964.
- _____. *Coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1989.
- _____. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- _____. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Ediciones Megapolis, 1973.
- _____. *Teologia Sistemática*. São Paulo e São Leopoldo: Edições Paulinas e Sinodal, 1984.
- _____. *El nuevo ser*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.
- TORNOS, Andrés. *A esperança e o além na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

- TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VERDES, L. A. Moral do indicativo em Paulo In: *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes.
- VIOLA, Eduardo & OLIVIERI, Alejandro. Globalização, sustentabilidade e governabilidade democrática no Brasil, In: TRINDADE, Antônio Augusto Cançado & CASTRO, Marcus Faro de. *A sociedade democrática no final do século*. Brasília: Paralelo 15, 1997.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*, vols. 1 e 2. São Paulo: ASTE & Targumim, 2005.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.
- _____. *Metodologia das Ciências Sociais*, parte 1 e 2. São Paulo/Campinas: Cortez Editora/Editora da UNICAMP, 1992.
- WIESE, Werner. *Dimensões da expectativa e esperança escatológica: uma análise exegetica de Romanos 8,18-27*. Série Teses e Dissertações. São Leopoldo: EST/IEPG/Editora Sinodal, 2004.
- WILCKENS, Ulrich. *La carta a los Romanos*: vol.2. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- WINCKEL, Erna van. *Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- WILLIAMS, J. Mark G., WATTS, Fraser N., COLIN, Macleod., & MATHEWS, Andrew. *Psicologia cognitiva e perturbações emocionais*. Lisboa: Climepsi editores, 2000.
- WONDRACEK, Karin H. K. *O Futuro e a Ilusão: um embate com Freud sobre a Psicanálise e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.