

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
FERNANDO ALBANO

O ESPÍRITO NO MUNDO: PNEUMATOLOGIA PENTECOSTAL
EM DIÁLOGO COM PAUL TILLICH

São Leopoldo

2017

FERNANDO ALBANO

O ESPÍRITO NO MUNDO: PNEUMATOLOGIA PENTECOSTAL
EM DIÁLOGO COM PAUL TILLICH

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A326e Albano, Fernando

O espírito no mundo: pneumatologia pentecostal em diálogo com Paul Tillich. / Fernando Albano ; orientador : Rudolf von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2017.
213 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2017.

1. Pneumatologia. 2. Pentecostalismo – Aspectos sociais. 3. Revelação e Teologia. 4. Paul Tillich. I. Sinner, Rudolf Eduard von, 1967. II. Título.

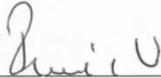
FERNANDO ALBANO

**O ESPÍRITO NO MUNDO: PNEUMATOLOGIA PENTECOSTAL EM DIÁLOGO
COM PAUL TILLICH**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia e História

Data de Aprovação: 21 de março de 2017

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



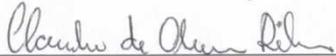
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST)



Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST)



Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro (UMESP)



Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha esposa, Nara,
companheira da minha vida e ao meu filho
Caio, minha alegria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, sentido e alvo maior da existência.

Agradeço a minha amada família, Nara Lucia e Caio, pela paciência e aporte em momentos de ausências.

Aos meus pais Antenor Marcos Albano e Evanilde Albano que me ensinaram a respeito da determinação e paciência no enfrentamento das dificuldades.

Aos meus estimados irmãos Janaína, Ricardo e Jian Marcos que ao perguntarem sobre o doutorado, indiretamente me animavam.

Agradeço especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Rudolf von Sinner, que participou da produção desse trabalho, apoiando-me na realização de minhas ideias, sempre de modo dialogal e com olhar perspicaz. Sempre motivou à participação de eventos como o ocorrido no *University of Kwazulu-Natal* na África do Sul em 2014. Foi uma honra tê-lo como meu orientador.

Agradeço ao Dr. Claiton Ivan Pommerening, amigo e principal incentivador do processo de doutoramento. Sem seu aporte, certamente que essa pesquisa não seria possível.

Ao Prof. Dr. Sidney de Moraes Sanches que ficou instigando-me a fazer o processo seletivo do doutorado. Seu incentivo foi fundamental.

Ainda, essa pesquisa foi possível pelo aporte de importantes instituições que agradeço. A Evangelisches Missionswerk - EMW da Alemanha devo a ajuda financeira recebida através da bolsa para estudantes pentecostais. Ao CEEDUC e à Faculdade Refidim pela disponibilidade de tempo e recursos para o desenvolvimento do trabalho.

À Faculdades EST por seu acolhimento, excelentes professores e funcionários e pelo incrível espaço de convivência, pesquisa e aprendizado.

Agradeço pelas úteis contribuições em minha Banca de Qualificação aos professores Dr. Oneide Bobsin e Dr. Valério Guilherme Schaper.

Aos professores titulares e suplentes da Banca Examinadora.

Agradeço também a Dr. Willian Kaizer de Oliveira pela leitura e trabalho de revisão desta tese.

A Walmor Kanitz, meu reconhecimento por sua gentileza, paciência e eficiência na ajuda referente às questões de relatórios de pesquisa e participação em eventos.

Aos integrantes do *Grupo Teologia Pública* da Faculdades EST e da *Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales* – RELEP pelas instigantes discussões e ideias que ajudaram no

desenvolvimento da presente pesquisa. Agradeço calorosamente a Raphaelson Zilse, Prof. Dr. Gedeon Alencar e Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira pelas conversas animadas e inspiradoras em eventos e em torno da mesa que sempre resultaram em aprendizado sobre as fronteiras da Igreja e academia/sociedade.

Agradeço aos pastores que apoiaram (e apoiam) a minha ocupação na educação teológica: Pr. Sérgio Melfior, Pastor presidente da Assembleia de Deus em Joinville/SC, exemplo de trabalho e humildade. Ao Pr. Joel Montanha, animado motivador e Pr. Olívio Maurino Mafra, que lá atrás no tempo acreditou em minha vocação.

Aos queridos amigos e colegas de trabalho que me incentivaram e ajudaram de muitas maneiras: Valdinei Gandra, Stela Maccari, Grayce da Cruz, Ailton Martins, Andréa Nogueira dos Santos, André Bousfield, Allan Gomes, Joel Baade, Orlando Gulonda, Alberto Samucuta, Elias André, Mário Sérgio Santana, Marcos Tedesco, Débora Redmerski, Cristiane Salazar, Josuel da Maia, Paulo Corrêa, Ivan Sansão e Everton de Borba.

Finalmente, agradeço aos meus alunos e alunas do curso de Teologia da Faculdade Refidim; suas dúvidas e perguntas me encaminharam na direção do contínuo aprendizado.

[...] I have kissed honey lips
Felt the healing in her fingertips
It burned like fire
This burning desire

I have spoken with the tongue of angels
I have held the hand of the devil
It was warm in the night
I was cold as a stone

But I still haven't found
What I'm looking for
But I still haven't found
What I'm looking for [...].

U2
I still haven't found what I'm looking for.

RESUMO

A partir do diálogo entre a pneumatologia pentecostal e Paul Tillich, afirma-se a possibilidade de recuperação de elementos proféticos das origens do pentecostalismo, que apresentam potencial de transformação da sociedade. É preciso superar elementos fundamentalistas e autoritários que foram introduzidos no pentecostalismo clássico, ao longo do seu desenvolvimento histórico. Este diálogo entre o pentecostalismo e Paul Tillich, no horizonte da teologia pública, apresenta potencial para mudanças significativas da atuação pentecostal na sociedade. Essa pesquisa mostrará a possibilidade de determinado tipo de pentecostalismo que não contradiz, mas intensifica a dimensão profética e os valores democráticos. O primeiro capítulo apresenta o perfil da pneumatologia pentecostal, principalmente das Assembleias de Deus. Discorrerá sobre o caráter distintivo da sua pneumatologia, priorizando sua experiência religiosa, intitulado de batismo no Espírito Santo. O Espírito concede poder para testemunhar de Cristo e promover a transformação, tanto de indivíduos quanto da sociedade. O segundo capítulo oferece uma exposição da pneumatologia de Paul Tillich, discorre sobre seus conceitos teológicos fundamentais, ou seja, seu método de correlação, a relação entre filosofia e teologia, razão e revelação; e, principalmente, a ligação entre o Espírito e religião, cultura e ambiguidades da existência. Este capítulo demonstra o potencial libertador e transformador da pneumatologia de Tillich. O Espírito luta contra o demônico, presente nas igrejas e grupos, que se auto absolutizam, e se portam como proprietários da verdade divina. Certamente, aportes teológicos relevantes para o diálogo com a perspectiva pentecostal. Finalmente, o terceiro capítulo defende a tese de que a teologia pentecostal precisa acolher a totalidade da ordem social, suas instituições, inclusive a dimensão secular, como realidades que participam do Reino de Deus no Espírito, ainda que fragmentariamente. Esta concepção pode resultar na superação de dualismos e demonizações de aspectos culturais, religiosos e políticos, usualmente presentes nos pentecostalismos. Para tanto, se dialoga com alguns conceitos de Tillich, tais como, a Presença Espiritual, teologia da cultura, a ambiguidade, o demoníaco, o Novo Ser, etc. Procura-se valorizar e apresentar, ainda, as implicações sociopolíticas da pneumatologia pentecostal, sobretudo, da sua experiência do Espírito que resultou na profanação das formas convencionais de ministério cristão, devolvendo-o àqueles de quem havia sido tirado. Possibilitando dessa forma, o protagonismo dos excluídos. Também, a unidade e diversidade das igrejas, a teologia da cruz e a pneumatologia escatológica são os elementos teológicos apontados nesta tese, para a participação pentecostal equilibrada, transformadora e profética na esfera pública.

Palavras-chave: Teologia Pentecostal. Pneumatologia. Paul Tillich. Teologia Pública.

ABSTRACT

Based on the dialog between Pentecostal pneumatology and Paul Tillich, the possibility of recovery of prophetic elements from the origins of Pentecostalism, which present potential for transformation of society, is affirmed. It is necessary to overcome fundamentalist and authoritarian elements which were introduced in classical Pentecostalism throughout its historical development. This dialog between Pentecostalism and Paul Tillich, on the horizon of public theology, presents potential for significant changes of Pentecostal work in society. This research will show the possibility of a certain type of Pentecostalism which does not contradict but intensifies the prophetic dimension and democratic values. The first chapter presents the profile of Pentecostal pneumatology, mainly the Assemblies of God. It discourses about the distinctive character of its pneumatology, prioritizing its religious experience, entitled baptism of the Holy Spirit. The Spirit concedes power to witness Christ and promote transformation, of both the individual and of society. The second chapter offers an exposition of Paul Tillich's pneumatology, it discourses about its fundamental theological concepts, that is, its method of correlation, the relation between philosophy and theology, reason and revelation; and mainly, the connection between the Spirit and religion, culture and ambiguities of existence. This chapter demonstrates the liberating and transforming potential of Tillich's pneumatology. The Spirit struggles against the demonic, present in the churches and groups, which absolutize themselves and behave as owners of the divine truth. These are, certainly, relevant theological contributions to the dialog with the Pentecostal perspective. Finally, the third chapter defends the thesis that Pentecostal theology needs to take in the totality of the social order, its institutions, including the secular dimension, as realities which participate in the Kingdom of God in the Spirit even if only fragmentarily. This concept can result in the overcoming of dualisms and demonizations of cultural, religious, and political aspects, usually present in Pentecostalism. Toward this end, there is dialog with some of Tillich's concepts, such as, the Spiritual Presence, theology of culture, ambiguity, the demonic, the New Being, etc. Besides this, we seek to value and present the sociopolitical implications of Pentecostal pneumatology, above all, its experience of the Spirit, which resulted in the profanation of conventional forms of Christian ministry, returning it to those from whom it had been taken. In this way the protagonism of the excluded is made possible. The unity and diversity of the churches, the theology of the cross and eschatological pneumatology are the theological elements pointed out in this dissertation, as well, for a balanced, transforming and prophetic Pentecostal participation in the public sphere.

Keywords: Pentecostal Theology. Paul Tillich. Public Sphere.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 A TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO DO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO.....	28
1.1 Perfil do pentecostalismo clássico.....	28
1.1.1 <i>O desenvolvimento do pentecostalismo moderno</i>	<i>28</i>
1.1.2 <i>Desenvolvimento do pentecostalismo clássico no contexto norte-americano.....</i>	<i>30</i>
1.1.3 <i>Breve classificação do pentecostalismo brasileiro.....</i>	<i>31</i>
1.1.4 <i>Assembleias de Deus.....</i>	<i>35</i>
1.1.5 <i>O lugar da experiência religiosa e da narrativa na teologia pentecostal.....</i>	<i>39</i>
1.1.6 <i>Teologia e experiência pentecostal.....</i>	<i>43</i>
1.2 O Fundamento bíblico-teológico da pneumatologia pentecostal clássica.....	45
1.2.1 <i>A teologia do Espírito no Antigo Testamento</i>	<i>45</i>
1.2.1.1 <i>Espírito criador e sustentador da vida</i>	<i>46</i>
1.2.1.2 <i>A capacitação do Espírito</i>	<i>47</i>
1.2.1.3 <i>Espírito profético.....</i>	<i>48</i>
1.2.2 <i>A teologia do Espírito segundo Lucas/Atos.....</i>	<i>50</i>
1.2.2.1 <i>Batismo no Espírito Santo e Atos dos Apóstolos</i>	<i>51</i>
1.2.2.2 <i>O Espírito Santo e Jesus Cristo segundo os Evangelhos</i>	<i>57</i>
1.2.2.3 <i>O Espírito Santo no nascimento e batismo de Jesus</i>	<i>57</i>
1.2.2.4 <i>O Espírito Santo na atividade pública de Jesus.....</i>	<i>58</i>
1.2.2.5 <i>O Espírito Santo na crucificação de Jesus</i>	<i>59</i>
1.2.2.6 <i>O Espírito Santo concedido por Jesus Cristo</i>	<i>60</i>
1.3 Principais aspectos da pneumatologia pentecostal clássica	61
1.3.1 <i>Batismo no Espírito Santo e seu sinal</i>	<i>61</i>
1.3.2 <i>Dons espirituais em perspectiva pentecostal.....</i>	<i>66</i>
1.3.2.1 <i>Dons espirituais e as ambiguidades da participação humana</i>	<i>68</i>
1.3.2.2 <i>Dons do Espírito: seu significado e propósito</i>	<i>71</i>
1.3.2.3 <i>Dons do Espírito e sua classificação</i>	<i>72</i>
2 A TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO DE PAUL TILLICH.....	78
2.1 Considerações iniciais.....	78
2.2 Conceitos fundamentais da Teologia de Paul Tillich.....	79
2.2.1 <i>Filosofia e teologia no sistema de Paul Tillich</i>	<i>79</i>
2.2.2 <i>O método de correlação.....</i>	<i>83</i>
2.2.3 <i>Razão e revelação.....</i>	<i>85</i>
2.2.4 <i>Essência, existência e essencialização</i>	<i>88</i>
2.2.4.1 <i>Essência.....</i>	<i>88</i>
2.2.4.2 <i>Existência.....</i>	<i>89</i>
2.2.4.3 <i>Essencialização</i>	<i>92</i>
2.3 O Espírito Santo.....	93
2.3.1 <i>O Espírito e o espírito humano.....</i>	<i>93</i>
2.3.2 <i>A dimensão do espírito e as ambiguidades da vida.....</i>	<i>98</i>
2.3.3 <i>Cristo e a superação das ambiguidades da vida</i>	<i>99</i>
2.4 O Espírito Santo e o Novo Ser	101
2.4.1 <i>Cristologia do Espírito</i>	<i>103</i>
2.4.2 <i>O Espírito e a comunidade do Novo Ser.....</i>	<i>107</i>
2.4.3 <i>Princípio protestante e as ambiguidades da religião</i>	<i>109</i>
2.4.4 <i>O Espírito e a Trindade</i>	<i>111</i>

2.4.5 <i>O Espírito e o Reino de Deus</i>	114
2.5 Considerações finais	117
3 A PESSOA PÚBLICA DO ESPÍRITO: CULTURA, SOCIEDADE E POLÍTICA NA DIMENSÃO DO ESPÍRITO	119
3.1 Pentecostalismo, cultura secular e sociedade	120
3.1.1 <i>Pentecostalismos e cultura na perspectiva de Amos Yong</i>	122
3.1.2 <i>Presença espiritual e cultura secular</i>	126
3.1.3 <i>A mútua influência entre as igrejas e a sociedade</i>	129
3.2 Breves notas sobre política na perspectiva de Paul Tillich	130
3.2.1 <i>Socialismo religioso e utopia</i>	133
3.3 A cidade pentecostal: as implicações sociopolíticas da pneumatologia pentecostal	137
3.3.1 <i>O Espírito como liberdade do pobre</i>	138
3.3.1.1 <i>A liberdade na experiência pentecostal</i>	141
3.3.2 <i>Profanação pentecostal e experiência democrática no Espírito</i>	144
3.3.3 <i>Teologia política pentecostal</i>	147
3.3.3.1 <i>Batalha espiritual e o demoníaco na política</i>	156
3.3.3.2 <i>Sentido dos poderes e sua redenção</i>	158
3.4 Pentecostais, igrejas e esfera pública: unidade e serviço em esperança	161
3.4.1 <i>Diálogo e paz para a esfera pública</i>	162
3.4.1.1 <i>Unidade e diversidade das igrejas</i>	163
3.4.1.2 <i>Pentecostalismos e unidade</i>	164
3.4.1.3 <i>Perfis de igrejas e o desafio da unidade cristã</i>	167
3.4.1.4 <i>Teologia da trindade e unidade paradoxal da Igreja</i>	170
3.4.2 <i>Pneumatologia crucis e implicações para a esfera pública</i>	173
3.4.2.1 <i>A cruz como resposta ao triunfalismo do indivíduo</i>	176
3.4.2.2 <i>Teologia da cruz e vitória sobre o mal</i>	178
3.4.2.3 <i>A teologia da cruz de Lutero e a fé pentecostal</i>	180
3.4.3 <i>Pneumatologia escatológica e implicações públicas</i>	182
3.4.3.1 <i>Escatologia: na fronteira do abandono e transformação do mundo</i>	182
3.4.3.2 <i>Pneumatologia escatológica e transformação social</i>	188
CONCLUSÃO	193
REFERÊNCIAS	199

INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta pesquisa, mais do que de apurar lacunas, é alcançar os aprendizados possíveis dessa correlação entre a pneumatologia pentecostal e a perspectiva teológica de Paul Tillich.¹ O efeito mais destacado desse diálogo é a indicação de uma teologia do Espírito que contribua para a qualificação da presença pentecostal na esfera pública. A teologia neste caso é compreendida não tendo como objeto o próprio Deus, mas a análise dos discursos humanos sobre Deus. Ou, nas palavras de Rudolf von Sinner: “reflexão metodologicamente responsável sobre o nosso falar sobre Deus e não sobre Deus em si. [...] Trata-se de uma empreitada humana, não divina. A teologia apresenta o que percebe da verdade com argumentos que podem ser discutidos e questionados, e não por decreto”.²

Concernente à qualificação da presença pública pentecostal, esta passa pela pneumatologia, entendida dentro do contexto da Trindade, da relação existente entre Deus e o mundo, assim como vinculada ao empoderamento da vida, sobretudo dos mais pobres. Outrossim, na concepção do Espírito como a força divina afirmadora da vida em sua diversidade religiosa, social, política, etc. Como aporte teológico, de modo que contribuia na superação pentecostal do fundamentalismo e do frequente triunfalismo na esfera religiosa e política.³

O movimento pentecostal chegou ao Brasil no início do séc. XX, proveniente dos Estados Unidos e teve início em Belém do Pará, através dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren que tinham passado por Chicago. Estes dois fundaram, inicialmente, a “Missão de Fé Apostólica”, depois denominada de “Igreja Evangélica Assembléia de Deus”, até hoje a maior representante do chamado pentecostalismo clássico.⁴ Também, igualmente

¹ A palavra pneumatologia é a junção de dois termos gregos: *pneuma* que significa ar, fôlego, espírito; e *logos* que significa tratado ou estudo. Também, junto a estes dois vocábulos há o sufixo grego *ma* que sugere a “ação de movimento”. Portanto, pneumatologia diz respeito ao estudo do Espírito, à compreensão de Seu movimento. Cf. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento: grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 169; 127.

² SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 264-276, à p. 271.

³ O pentecostalismo aqui expresso se refere às Assembleias de Deus no contexto do Brasil (CGADB).

⁴ ARAUJO, Isael. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 557s.

importante nos primórdios do pentecostalismo brasileiro foi a atuação do leigo italiano Luigi Francescon, quem, em 1910, fundou a Igreja Congregação Cristã no Brasil.⁵

De acordo com Passos: “Os últimos dados do censo demográfico mostram o crescimento fenomenal dos grupos pentecostais nos últimos anos no Brasil. Eles passaram de 8,1 milhões em 1990 para 17,6 milhões em 2000”.⁶ No último censo do IBGE realizado em 2010, o número dos pentecostais chega a impressionantes 25,4 milhões.⁷ Esta representativa presença torna o pentecostalismo alvo de estudo e pesquisa por parte de teólogos, cientistas da religião, sociólogos, entre outros.⁸

Entre as principais características pentecostais, pode-se mencionar: ênfase nos dons espirituais, nova dinâmica litúrgica, intensa atuação leiga nas atividades e liderança das igrejas e uma notável preocupação com a missão. Tem na experiência intitulada de batismo no Espírito Santo seu fundamento doutrinário central.⁹ Também a teologia pentecostal ensina que os fenômenos que acontecem dentro das suas comunidades são idênticos aos fenômenos pneumáticos que o Novo Testamento menciona nas primeiras comunidades cristãs.¹⁰ Portanto, o interesse pentecostal no Espírito Santo se concentra geralmente no entendimento de sua atuação como de caráter sobrenatural, emocional e de empoderamento para o serviço e missão cristã. Recorrem às passagens da Bíblia que fazem menção de experiências extraordinárias ligadas à ação do Espírito de Deus (cf. At 2; 6.8-10; 1 Co 12.8-10) para fundamentar sua experiência.

Do mesmo modo, para o pentecostalismo o Espírito é Deus, é a terceira pessoa da Trindade.¹¹ Ademais, o Espírito não é concebido como a terceira Pessoa da Trindade em si

⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2. ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008. p. 128, 135.

⁶ PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 18.

⁷ BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão e trânsito religioso. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2012. p. 231-268, à p. 241.

⁸ P. ex. SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?* Viçosa (MG): Ultimato, 2004; ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁹ GILBERTO, Antonio. Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 171-244, à p. 191. WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 457.

¹⁰ WYCKOFF, 2006, p. 462.

¹¹ Ainda que existam formas de pentecostalismo unicista no Brasil, como a igreja Voz da Verdade, amplamente conhecida no meio pentecostal, por meio da banda da igreja que leva o mesmo nome. CPAD. *Igreja Voz da Verdade: Uma Seita Unicista*. Disponível em: <<http://www.cacp.org.br/igreja-voz-da-verdade-uma-seita-unicista/>>. Acesso em: 30 dez. 2016. A maioria das igrejas pentecostais brasileiras, no entanto, defende a doutrina da Trindade, entre elas, as igrejas Assembleias de Deus. CPAD. *Cremos*. Disponível em:

mesma, como uma pura abstração, mas é elaborada a partir da experiência do Espírito, feita pelos pentecostais em contextos de ameaça de vida e estreiteza de horizontes existenciais. Esta experiência religiosa é entendida como revestimento de poder, denominado de batismo no Espírito Santo.¹²

Esta experiência pentecostal, frequentemente vinculada ao serviço e missão cristãs, pode ainda ser concebida como força relativizadora das formas institucionais rígidas da fé cristã, proporcionando um espaço democrático de protagonismo religioso nas igrejas pentecostais, especialmente por parte dos pobres.¹³ Desta forma como observa Bobsin: “[...] o pentecostalismo rompe com uma cultura religiosa e política hierárquica na esfera religiosa. O Espírito dá dons a todos, permitindo, assim, a participação na vida da congregação”.¹⁴

Além disso, cabe destacar que subjaz à pneumatologia pentecostal o fundamentalismo teológico que tende a ler as Escrituras de maneira literal e entende a Bíblia como inspirada pelo Espírito Santo, de modo que tudo o que escreveram é a palavra de Deus.¹⁵ O dualismo da realidade em dimensão natural e sobrenatural, com primazia do último, se faz presente na construção pneumatológica.

Concernente à obra do Espírito Santo, esta é compreendida primeiramente como a ação de purificar indivíduos (santificação) e prepará-los para a vida futura no céu. De modo que geralmente a vida neste mundo é considerada importante apenas como campo de provação. Sendo assim, o Espírito, a partir desse contexto, é o ajudante divino que foi enviado para preparar o sujeito para a vida eterna.

Nesta dimensão terrena o crente é apenas um peregrino que juntamente com outros peregrinos constitui a Igreja de Deus, purificada e fortalecida pelo Espírito Santo para testemunhar para o mundo a vinda do reino de Deus. Assim, a obra do Espírito é praticamente entendida como restrita à igreja e à vida cristã. Como afirma Silva, teólogo pentecostal, “o Espírito Santo e a Igreja em tudo agem de comum acordo. A Igreja sem o Espírito seria um

<<http://www.editoracpad.com.br/assembleia/cremos/>> Acesso em: 26 mar. 2016. (Obs.: o site não está mais disponível).

¹² WYCKOFF, 1997, p. 431-463.

¹³ Segundo o sociólogo Ricardo Mariano, “depois de um século de presença no país, o pentecostalismo prossegue crescendo majoritariamente na base da pirâmide social, isto é, na pobreza”. MARIANO, Ricardo. *O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois*. Uma religião dos pobres. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3206&secao=329>. Acesso em: 29 dez. 2016.

¹⁴ BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: Pastoral Popular Luterana; São Leopoldo: Sinodal: IEPG EST, 2002. p. 73.

¹⁵ ANDRADE, Claudionor C. Bibliologia: a doutrina das Escrituras. In: GILBERTO, Antônio (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2008. p. 17-48, p. 31.

corpo sem vida; e o Espírito sem a Igreja, uma força sem meio de ação”.¹⁶ Já a obra do Espírito em relação ao mundo é entendida pelos pentecostais em sentido geralmente de condenação, como apontamento de pecados. Portanto, há nessa perspectiva pneumatológica um notável caráter dualista, entre a realidade espiritual, ou eterna, e esta realidade material ou mundana. Outrossim, apresenta na atualidade um forte caráter individualista na relação Espírito de Deus e humanidade. Portanto, o foco é a salvação da alma individual e não a transformação do mundo ou a transformação de agrupamentos humanos e estruturas sociais.¹⁷

Nesta direção e também por conta desta teologia de caráter experiencial, as obras pentecostais que se ocupam com a teologia do Espírito carecem de fundamento mais sólido e sistemático.¹⁸ Trata-se principalmente de organização abrangente de conteúdos da Bíblia. Pode-se dizer que é teologia para o consumo interno das igrejas pentecostais, sem diálogo com o pensamento da época.

Quanto à abordagem bíblica feita por esses teólogos, esta é basicamente caracterizada por uma leitura predominantemente literal, sem muitos recursos da hermenêutica contemporânea. Embora todas as três obras discutam a pneumatologia, nenhuma delas integra a teologia do Espírito no tecido maior das suas reflexões teológicas. Não há uma determinação pneumatológica sobre a apresentação do conteúdo das doutrinas e

¹⁶ SILVA, Severino Pedro. *A existência e a pessoa do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003. p. 21.

¹⁷ Entretanto, esta postura vem paulatinamente sofrendo mudanças. Isso ocorre pelo fato de começar a surgir um tímido discurso de transformação da sociedade. Isso pode ser verificado na abordagem dos últimos anos das Lições Bíblicas, órgão de doutrinação utilizado na escola bíblica dominical das congregações das Assembleias de Deus no Brasil. Por exemplo, Claudionor de Andrade, pastor e comentarista de *Lições Bíblicas*, critica o que chama de “conformismo escatológico”, isto é, a atitude inerte e alienada de muitos crentes que interpretam erroneamente certas passagens da Bíblia para justificar a indiferença referente às questões públicas e, exorta: “É mister que nos lembremos ser a nossa missão atuar de forma profética, a fim de conscientizar este mundo, não apenas do poder do Evangelho, mas também da justiça de Deus” ANDRADE, Claudionor de. *Lições bíblicas*. As disciplinas da vida cristã: trabalhando em busca da perfeição. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 82. Convém salientar que a dissertação de mestrado de Rodrigo Gonçalves Majewski, orientada pelo Prof. Dr. Rudolf von Sinner (EST/RS), trata ricamente desta mudança do perfil assembleiano, expressa nas *Lições Bíblicas- CPAD*. Majewski fez um levantamento da teologia presente nas Revistas de Escola Bíblica Dominical – *Lições Bíblicas* a partir de 1987, coincidindo com o período histórico em que a Assembleia de Deus passou a participar da esfera pública de maneira mais efetiva, impulsionada pela Assembleia Nacional Constituinte. Sua pesquisa abrange 23 anos de *Lições Bíblicas*. Suas perguntas básicas de pesquisa foram: “1) Qual o mandato do crente para além dos muros da igreja? 2) O que a teologia pentecostal tem a dizer sobre a relação do crente com a sociedade?”. Majewski constata em sua pesquisa que foi somente a partir do ano de 2005, que as *Lições Bíblicas* passaram a se ocupar de maneira mais ampla com a relação do cristão com a sociedade. Contudo, muito ainda precisa ser feito nessa direção. Nas palavras de Majewski: “na teologia popular assembleiana, a tensão entre ‘material’ e ‘espiritual’ existe, na medida em que o discurso de rejeição e separação do mundo continua, ao mesmo tempo em que se enfatiza a necessidade de uma presença ativa e positiva dos cristãos na sociedade, de forma que se procura, através das lições de escola dominical, passar-se uma visão teológica equilibrada, que não resulte em um extremismo antiespiritual, por um lado, ou docético, por outro”. MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. *Assembleia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. Dissertação [Mestrado em Teologia]. Programa de Pós-Graduação em Teologia, EST, São Leopoldo, 2010. p. 17-29.

¹⁸ GILBERTO, 2008. HORTON, 1997. PEARLMAN, Myer. *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1996.

da interpretação da realidade.¹⁹ Apesar disso, não deixa de abordar uma série de elementos doutrinários, tais como: Trindade, batismo no Espírito Santo, glossolalia, cura divina, a vinda de Cristo, santificação, salvação e a escatologia. Provavelmente, esse déficit sistemático ocorreu porque desde os primórdios do pentecostalismo, os seus teólogos não receberam treinamento formal em teologia. Isto resultou em postura anti-intelectual e resistência ao estudo acadêmico.²⁰ Ainda, por conta de sua escatologia que sempre enfatizou a vinda iminente de Cristo, os pentecostais julgaram que não dispunham de tempo suficiente para o estudo formal em teologia e até o consideraram um distanciamento da fé. Por isso, se ocuparam com tarefas que consideraram mais urgentes como a evangelização e a missão.

No pentecostalismo clássico também não há espaço para uma teologia negativa que reconheça a incapacidade e ambiguidades da linguagem humana para expressar o divino. Com isso, a teologia pentecostal, frequentemente, peca por excesso de clareza na compreensão de Deus e da obra do Espírito na humanidade. Assim, não leva em conta a ambiguidade da linguagem humana, assim como do próprio espaço religioso, em que se dá a sua construção teológica.

Considerando os aspectos doutrinários do pentecostalismo clássico, seus aspectos positivos e negativos, acima esboçados, é que se propõe fazer um diálogo com o teólogo Paul Tillich. Este autor fez importante contribuição à teologia cristã no século XX, ao dar um lugar central para a teologia do Espírito em sua obra magna, isto é, sua *Teologia Sistemática*.²¹ Segundo Enio Mueller: “sua teologia sistemática apresenta uma imensa e complexa trama contendo uma interpretação abrangente e transdisciplinar da realidade vista como um todo”.²² Tillich nasceu num lar luterano, na cidade de Starzeddel, próximo de Berlim, em 1886. Gradou-se doutor em Filosofia, em Breslau, e em 1912 licenciou-se em

¹⁹ Por exemplo, a teologia luterana tradicional, tem como norma da teologia sistemática a doutrina da justificação. Na teologia calvinista, a soberania de Deus expressa na predestinação, determina a apresentação e organização das doutrinas no seu sistema teológico. Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 62. Algo semelhante praticamente não existe no pentecostalismo clássico.

²⁰ POMMERENING, Claiton. *Fábrica de pastores: interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã comunitária na teologia pentecostal*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, EST, São Leopoldo, 2015. p. 83-88.

²¹ A influência teológica de Paul Tillich ainda está presente na teologia contemporânea. Isto pode ser verificado pelas “Sociedades Paul Tillich” espalhadas pelo mundo. Aqui no Brasil há a *Sociedade Paul Tillich do Brasil*, situada anexo à Universidade Metodista de São Paulo – UMESP e presidida pelo Prof. Dr. Etienne A. Higuier e Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (vice-presidente). A finalidade da Sociedade é de reunir pesquisadores que trabalhem direta ou indiretamente com os conceitos e abordagens de Tillich e de viabilizar a publicação de trabalhos sobre Tillich. Seu principal veículo de divulgação é a revista virtual *Correlatio*, que contém um notável acervo de reflexões sobre a teologia de Paul Tillich. TILLICH. Disponível em: <<http://www.paultillich.com.br/>>. Acesso em: 28 dez. 2016.

²² TILLICH, 2005, p. 04.

Teologia, em Halle. Ao servir como capelão na I Guerra Mundial aproximou-se de tal modo da miséria humana que esta experiência lhe marcou profundamente, inclusive sua perspectiva teológica. Herdeiro do pensamento alemão do século XIX, especialmente do idealismo de Hegel e Schelling, também buscou no existencialismo e na psicologia do profundo, meios de ampliar sua visão teológica de realidade. Quando chegou aos Estados Unidos, em meados de 1933 como refugiado político, expulso da Alemanha por conta do nazismo, foi considerado como um teólogo subversivo.²³ Porém, posteriormente seu trabalho foi amplamente reconhecido na América e também na Europa.

A teologia de Tillich também apresenta uma dimensão política e social.²⁴ O teólogo da cultura foi influenciado pelos ideais concretos socialistas, principalmente no período em que viveu na Alemanha.²⁵ Teve colegas intelectuais socialistas da grandeza de Theodor Adorno e Max Horkheimer, da escola de Frankfurt.²⁶ Segundo Mueller, no início dos anos 20, Tillich é um dos co-fundadores do Círculo Kairós, um grupo de discussão sociológico, filosófico e teológico de perspectiva socialista.²⁷ Portanto, na construção teológica de Tillich, também pode se perceber potencial político e de transformação da realidade social. Seus conceitos de amor, poder e justiça, kairós, teonomia, teologia da cultura e Presença Espiritual são bons exemplo dessa realidade.²⁸

No contexto brasileiro, muito já se escreveu a respeito da teologia de Paul Tillich. Há dissertações de mestrado e teses de doutorado em português que se ocupam com seu pensamento, enfatizando sua antropologia, a relação entre teologia e cultura, teologia

²³ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2005. p. 12. Conferir também MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal: 2005. p. 11-39.

²⁴ STONE, Ronald H. *Paul Tillich's radical social thought*. Atlanta: John Knox Press, 1980.

²⁵ MUELLER, 2005, p. 20-24. A expressão “teólogo da cultura” é devido ao fato de Paul Tillich ter considerado seriamente os desafios culturais do seu tempo. Ainda, ter desenvolvido o método da correlação, que ensina o teólogo em seu trabalho a atentar para a cultura em suas produções artísticas, literárias, filosóficas, entre outras, entendendo-as como perguntas existenciais abertas que remetem à Revelação (resposta divina); cabendo à teologia cristã fazer a correlação entre os polos. Segundo Tillich: “A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião”. TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 83. Por conseguinte, Tillich posiciona-se contra a neo-ortodoxia de Karl Barth, que, para Tillich, parece deixar de relacionar o Evangelho com o contexto cultural, e quem, como é sabido, posicionou-se contrário ao liberalismo teológico que prioriza a cultura em detrimento da Revelação. Cf. TILLICH, 2009, p. 83-93. Ver também: TILLICH, 2005, p. 21-81.

²⁶ MUELLER; BEIMS, 2005, p. 28.

²⁷ MUELLER, BEIMS, 2005, p. 23.

²⁸ Cf. TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

sistemática, etc.²⁹ Tais pesquisas foram desenvolvidas principalmente na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) em São Bernardo do Campo/SP e na Faculdades EST/RS, principais polos de discussão do pensamento tillichiano no contexto brasileiro e Latino-Americano. Também há numerosos artigos na Revista Eletrônica *Correlatio*, coordenada pelo Prof. Dr. Etienne Higué, que se ocupam diretamente com a teologia de Tillich.

Por outro lado, no contexto brasileiro são escassas as pesquisas que promovam a interface entre a teologia pentecostal e a teologia de Paul Tillich. Cabe registrar, no entanto, o esforço de Reginaldo Leandro Plácido nesta direção. Em sua dissertação de mestrado defendida na Faculdades EST, intitulada “Na dimensão do Espírito: uma leitura do Espírito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistemática de Paul Tillich” realizou este diálogo.³⁰ Plácido prioriza principalmente a experiência pentecostal denominada de batismo no Espírito Santo em interface com o conceito de êxtase, conforme exposto por Tillich. Assim, Plácido procurou identificar as semelhanças e diferenças, encontros e desencontros entre a pneumatologia tillichiana e a pneumatologia pentecostal.³¹ Conclui que há semelhanças na terminologia da pneumatologia de Paul Tillich com a abordagem pentecostal do Espírito Santo, principalmente na interface êxtase/batismo no Espírito Santo. Assim, conclui que a teologia do Espírito pode ser um ponto de diálogo entre a teologia de Paul Tillich com a teologia pentecostal.³²

Aprofundando o bom trabalho de pesquisa feito por Plácido, acredita-se que a retomada do diálogo com Tillich pode resultar em aportes teóricos para a pneumatologia pentecostal, que ainda não foram explorados, principalmente dos efeitos tanto da pneumatologia tillichiana, quanto da pentecostal no que se refere ao espaço público e a ação responsável no mundo.

Convém destacar que teólogos pentecostais atuantes no contexto norte-americano, tais como Amos Yong, Frank Macchia e Nimi Wariboko, entre outros, já têm feito notáveis trabalhos nesta direção. Isto é, promovendo fecundos diálogos entre a teologia pentecostal e Paul Tillich, apresentando uma teologia pentecostal que valoriza sua experiência do Espírito e

²⁹ Neste sentido, Calvani fez um excelente levantamento bibliográfico, desta produção a respeito de Tillich. CALVANI, Carlos Eduardo. A recepção do pensamento de Tillich no Brasil. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESp, v. 5, n. 10, nov. p. 152-182, 2006.

³⁰ PLÁCIDO, Reginaldo Leandro. *Na dimensão do Espírito: uma leitura do Espírito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistemática de Paul Tillich*. Dissertação [Mestrado em Teologia]. Programa de Pós-Graduação em Teologia, EST, São Leopoldo, 2008.

³¹ PLÁCIDO, 2008, p. 12-14.

³² PLÁCIDO, 2008, p. 131-135.

com implicações criativas para a renovação da teologia pentecostal e sua maior proximidade com a esfera pública.³³

Isto posto, convém descrever o procedimento metodológico empregado nesta pesquisa a fim de promover este promissor diálogo. Primeiramente se pretende fazer a análise da teologia do Espírito em perspectiva pentecostal e de Paul Tillich separadamente, priorizando seus escritos teológicos.³⁴ Assim, pretende-se apresentar uma exposição abrangente das suas concepções pneumatológicas. Em seguida, observar-se-á suas concepções do Espírito Santo e suas implicações para a vida no mundo, conjuntamente com o objetivo de determinar seus pontos convergentes e divergentes. Ao pretender avaliar as suas concepções do Espírito de Deus se procurará empregar os seguintes critérios: 1) adequação das perspectivas teológicas à vida cidadã, caracterizada pelos princípios democráticos, por justiça

³³ MACCHIA, Frank D. *Baptized in the Spirit: a global pentecostal theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2006. WARIBOKO, Nimi. *The pentecostal principle: ethical methodology in new Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012. YONG, Amos. *In the days of Caesar: pentecostalism and political theology*. Grand Rapids: Eerdmans, Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age Series, 2010. Ver também: WARIBOKO, Nimi; YONG, Amos (Eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: Spiritual Presence and Spiritual Power*. Bloomington: Indiana University Press, 2015. Por exemplo, Frank D. Macchia interage com Tillich em relação ao conceito de sacramento, especialmente sobre o batismo e ceia e a prática de falar em línguas. Macchia incorpora as noções de Tillich sobre a estrutura e êxtase, assim como a interpretação realista de sacramento. Tillich ensina em sua discussão sobre a Presença Espiritual na Teologia Sistemática que o êxtase não nega a estrutura, quer do espírito humano ou da Comunidade Espiritual. Ele afirma que a doutrina paulina do Espírito especialmente como aparece em I Corinthians, é uma expressão clássica de unidade entre êxtase e estrutura. Glossolalia é de fato uma expressão livre e em êxtase no qual é apreendido pela presença divina. Sendo assim, Macchia em diálogo com Tillich, defende que a glossolalia apresenta qualidade sacramental, portanto, é também (à semelhança do batismo e da ceia) uma expressão estruturada (forma). Por outro lado, a glossolalia também revela o livre dom do Espírito que resiste à objetificação da presença divina em formas visíveis. Assim, as línguas estranhas são tanto dom da liberdade do Espírito quanto sacramento: são êxtase e estrutura. Já Amos Yong dialoga com Tillich, desenvolve uma teologia das religiões a partir de uma perspectiva pentecostal. Isto pode ser visto na obra *Discernindo o Espírito*. Ele aprecia o esforço de Tillich, a partir da pneumatologia, de procurar esboçar uma teologia das religiões. Entre os conceitos de Tillich, Yong considera a ideia de religião como o “ser possuído pela preocupação última” como muito promissora para o diálogo inter-religioso. Em relação com isso, Yong também adota a noção tillichiana de idolatria como elevar uma preocupação preliminar à condição última e, desse modo, considerar aspectos condicionados e finitos da realidade, como se fossem incondicionados. Yong, ao desenvolver sua pneumatologia, apresenta uma concepção da presença divina que é compatível com o entendimento de Tillich. Ele argumenta que a presença do Espírito deve ser avaliada em nível ontológico e em nível concreto, como se apresenta na concretude dos símbolos religiosos. Yong conclui que os símbolos religiosos contêm a força do Espírito. Quanto a esse ponto, Yong aprova a conclusão de Tillich de que cada religião está baseada na revelação, na medida em que cada tradição é uma criação e distorção da revelação. Em síntese, Yong considera a teologia de Tillich um importante aporte teórico para a construção de uma teologia das religiões. Portanto, as obras de Macchia e Yong são bons exemplos da interação pentecostal com a teologia de Tillich. Elas demonstram o potencial do diálogo pentecostal com Tillich, da possibilidade de alargar sua reflexão teológica em torno da glossolalia e sua relação com o batismo no Espírito Santo. Serve como convite a considerar mais amplamente categorias negligenciadas, tais como a ideia do sacramento e da teologia das religiões. STEPHENSON, Christopher A. Symbol, sacrament, and spirit(s): Paul Tillich in recent pentecostal theology. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society*, v. 35, 2, Spring, 2009. p. 25-29.

³⁴ No caso pentecostal, a literatura que foi pesquisada é predominantemente de fontes comuns, com poucas exceções, ou seja, não necessariamente teologia acadêmica. Contudo, essas fontes comuns refletem, ao menos, o ensinamento das igrejas Assembleias de Deus. Isto é, dada a parca produção acadêmica da teologia em nível reflexivo toma-se como fonte teológica textos, devocionais e documentos da vida comunitária e de formação por parte das igrejas.

e paz; 2) a ideia de ambiguidade na teologia; 3) adequação quanto aos requisitos de consistência e coerência; 4) além disto, o método utilizado é predominantemente teológico, com aportes interdisciplinares. Ou seja, a tese se situa dentro dos limites da teologia, especialmente da teologia sistemática; em estudos sistemáticos e bíblicos de perfil pentecostal, na *Teologia Sistemática* e outros escritos de Tillich e em *insights* de uma teologia pública no horizonte da cidadania.

Ainda, nesta pesquisa, não se pretende afirmar e/ou provar que o pentecostalismo seria uma espécie de concretização dos pressupostos pneumatológicos de Tillich. Definitivamente não é esta a questão. Também não se defende aqui que o êxtase segundo Tillich e o batismo no Espírito Santo na percepção pentecostal possam ser reputados como sinônimo. A tese desta pesquisa diz isto sim, respeito à necessidade de atualização da pneumatologia pentecostal no presente, a fim de recuperar os elementos proféticos das origens do pentecostalismo, que apresentam potencial de transformação religiosa, cultural e social. É preciso superar elementos fundamentalistas e autoritários que foram introduzidos no pentecostalismo clássico, ao longo do seu desenvolvimento histórico. Diante disto, se propôs o diálogo da pneumatologia pentecostal com Paul Tillich no horizonte da esfera pública. Esse diálogo mostrará a possibilidade de determinado tipo de pentecostalismo que não contradiz, mas intensifica a dimensão profética.

A estrutura da tese está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, A teologia do Espírito Santo do pentecostalismo clássico, pretende-se apresentar o perfil da pneumatologia pentecostal, principalmente da Assembleia de Deus. Discorrerá sobre o caráter distintivo da sua pneumatologia, priorizando sua experiência religiosa, intitulado de batismo no Espírito Santo. Serão analisados os fundamentos bíblico-teológicos utilizados pelos pentecostais para fundamentar sua doutrina do Espírito. Os pentecostais desde os seus primórdios, entenderam o seu movimento como uma obra de restauração do cristianismo primitivo pela via pneumatológica.

No capítulo 2, a *teologia do Espírito Santo de Paul Tillich* será analisada seus conceitos teológicos fundamentais, ou seja, seu método de correlação, a relação entre filosofia e teologia, razão e revelação; também, e, principalmente, o vínculo entre o Espírito e religião, cultura e ambiguidades da existência. Assim, pretende-se, demonstrar o potencial do pensamento pneumatológico de Tillich, que apresenta uma espiritualidade comprometida com a liberdade do Espírito e seu potencial transformador da realidade (*kairos*, teonomia), trazendo o Novo Ser para dentro da existência humana, a fim de superar suas ambiguidades. Portanto, elementos teológicos relevantes para o diálogo com a perspectiva pentecostal.

No terceiro capítulo, denominado A pessoa pública do Espírito: cultura, sociedade e política na dimensão do Espírito se pretende sugerir para a teologia e práxis pentecostal acolher a totalidade da ordem social e suas instituições, como realidades chamadas a participar do reino de Deus, e, assim superar dualismos e demonizações de certos aspectos da realidade, principalmente a política. Para tanto, os conceitos teológicos de Tillich, tais como, a Presença Espiritual, teologia da cultura, a ambiguidade, o demoníaco, Novo Ser, etc., fundamentarão essa seção, ainda que em alguns momentos, não explicitamente. Além disto, também se recorrerá à teologia da cruz e escatologia pentecostal no horizonte da teologia pública.

A TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO DO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO

Neste primeiro capítulo se pretende discorrer brevemente sobre o perfil do pentecostalismo clássico, principalmente das Assembleias de Deus.³⁵ Com isso, demonstrar suas origens e alguns dos principais fundamentos bíblicos da sua teologia, que pode ser denominada de teologia do Espírito.

O pentecostalismo é um movimento plural desde as suas origens, que, à semelhança dos movimentos avivalistas ou carismáticos do passado, segue na tradição de crítica das instituições cristãs mais enrijecidas e distanciadas da vida dos mais pobres. Faz isto a partir da sua experiência espiritual. Sua origem remonta ao movimento de santidade inglês e dos avivamentos no contexto norte-americano.

Frequentemente, se afirma que a teologia pentecostal é de natureza apenas intuitiva, oral e muito dependente da subjetividade da sua experiência do Espírito. Embora esta afirmação tenha algum suporte na história do movimento, este capítulo quer demonstrar que doutrina e experiência sempre foram dois eixos fundamentais da teologia pentecostal, certamente houve desequilíbrios. No entanto, reflexão bíblica e experiência estiveram presentes no pentecostalismo desde as suas origens.

1.1 Perfil do pentecostalismo clássico

1.1.1 O desenvolvimento do pentecostalismo moderno

O pentecostalismo é um movimento cristão oriundo do protestantismo evangélico que afirma a importância da experiência com o Espírito Santo, sobretudo, o batismo no Espírito Santo, que é confirmado pelo falar línguas.³⁶ Entre suas principais características

³⁵ O pentecostalismo clássico diz respeito ao movimento pentecostal que teve início, a partir da rua Azusa, em Los Angeles, nos EUA. Refere-se ainda, ao pentecostalismo pioneiro no Brasil. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 23-48.

³⁶ Os grupos que enfatizavam o Espírito Santo apareceram cedo na história da Igreja cristã. O mais destacado deles foi o dos montanistas durante o segundo século. Montano, o líder do movimento, falou em línguas e profetizou. Acreditava-se que Montano e suas discípulas, Maximila e Priscila eram porta-vozes do Espírito. O movimento não durou muito, vindo a desaparecer em fins do segundo século. MENDONÇA, 2008, p. 130. Segundo Jenson, “o movimento montanista foi prontamente expulso da Igreja que justo naquele tempo estava se organizando com rapidez”. Tanto em sua terra de origem, a Ásia Menor, quanto no Norte da África, segundo grande território onde estava presente, foi combatido pelos sínodos da Igreja. “O principal ponto de separação foi

pode-se destacar: ênfase na espiritualidade e nos dons espirituais; nova dinâmica litúrgica; a intensa atividade de leigos na expansão e administração das igrejas. O termo “pentecostalismo” provém de “Pentecostes” conforme descrito no capítulo 2 do livro dos Atos dos apóstolos. O movimento pentecostal, apesar ter suas raízes provenientes dos Estados Unidos, boa parte de sua teologia provém dos primeiros movimentos carismáticos da Grã-Bretanha.³⁷ Entre estes, Synan menciona o movimento de santidade metodista, a Igreja Apostólica Católica de Edward Irving e o movimento Vida Superior de Keswick. Estes movimentos prepararam o caminho para uma série de experiências carismáticas posteriores. Sendo que o precursor imediato do pentecostalismo foi o movimento de santidade, que surgiu no interior do metodismo do século XVIII.³⁸

Um dos principais líderes do metodismo foi John Wesley (1703-1784), um clérigo anglicano. Conhecido pregador que experimentou sua conversão evangélica durante uma reunião na Aldersgate Street, em 1738.³⁹ Os metodistas enfatizavam uma religiosidade mais experimental e emotiva, assim como a participação de leigos na pregação. Estas práticas se tornaram num verdadeiro protesto face à forte institucionalização e burocracia da Igreja Anglicana da época. Mendonça descreve o metodismo como “[...] um reavivamento religioso com traços tênues do calvinismo modificado pelo arminianismo e tintas fortes do pietismo alemão.”⁴⁰

Segundo Synan, “foi também de Wesley que os pentecostais herdaram a ideia da crise da “segunda bênção”, subsequente à salvação”.⁴¹ Ainda mais, “John Fletcher, colega de Wesley, foi o primeiro a denominá-la “batismo no Espírito Santo”, experiência que concedia poder espiritual e purificação interior a quem a recebia.”⁴² Os pastores de Keswick, por sua vez, contribuíram com o pentecostalismo ao modificarem a ênfase wesleiana da “pureza de coração” pelo “revestimento de poder espiritual para o serviço”. Quando surgiu o movimento pentecostal nos Estados Unidos, em 1901, já existiam movimentos religiosos cristãos que

exatamente a reivindicação de uma revelação pelo Espírito que não estaria sujeita ao controle pelo testemunho bíblico de Cristo”. JENSON Robert W. O Espírito Santo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 166-167. Synan entende que houve “excessivo rigor para com os montanistas, que resultou na crença de que os dons espirituais chegaram ao fim na era apostólica”. SYNAN, V. *O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Vida, 2009. p. 35.

³⁷ SYNAN, 2009, p. 16.

³⁸ SYNAN, 2009, p. 16.

³⁹ SYNAN, 2009, p. 16.

⁴⁰ MENDONÇA, 2008, p. 134.

⁴¹ SYNAN, 2009, p. 16.

⁴² SYNAN, 2009, p. 16.

enfaticavam a “segunda bênção”, também denominada de “batismo no Espírito Santo”.⁴³ Portanto, esses movimentos de busca de santidade e batismo no Espírito Santo indicam mais continuidade do que rupturas entre o pentecostalismo que inicia no contexto norte-americano, em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou.⁴⁴

1.1.2 Desenvolvimento do pentecostalismo clássico no contexto norte-americano

Foi em Topeka, Kansas (EUA), que surgiu o movimento pentecostal moderno. Charles Fox Parham iniciou, em 1900, a Escola Bíblica Betel. Ele desafiou seus alunos para que estudassem o tema do batismo no Espírito no Espírito na Bíblia. Parham apresentava vinculação com o “movimento da santidade”, um estilo de vida cristã focada no metodismo wesleiano, com ênfase na perfeição cristã e na plena santificação. Parham e seu grupo buscavam evidências nas Sagradas Escrituras para a doutrina do batismo no Espírito Santo.⁴⁵ Sendo assim, concluíram de que o falar em línguas era a principal evidência do batismo no Espírito Santo. No dia 1º de janeiro de 1901, uma jovem chamada Agnes Ozman, aluna de Parham, fala em línguas e, assim, a experiência é entendida como evidência do batismo no Espírito Santo. Em breve tempo, praticamente toda a comunidade estudantil recebera o batismo no Espírito Santo. Essa experiência se espalhou por diversos lugares, principalmente pelo Texas, Los Angeles, Chicago e Nova York.

Também, William Seymour, negro, aluno de Parham, fez a experiência pentecostal.⁴⁶ Logo depois, o pregador leigo, a partir da Rua Azusa, tornar-se-ia um dos maiores nomes do movimento pentecostal. Seymour, filho de ex-escravos, diante do contexto racista da época, hostil aos negros, fez ouvir a sua voz e mediante suas pregações atraiu muitas pessoas, especialmente os pobres, negros e marginalizados para vivenciar a experiência pentecostal. As reuniões foram marcadas por danças, orações em voz alta, profecias, línguas, etc. Formas

⁴³ SYNAN, 2009, p. 17.

⁴⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005. p. 106.

⁴⁵ De acordo com Synan: “Sua doutrina das línguas como ‘evidência bíblica’ do batismo no Espírito Santo influenciou de forma direta o avivamento da Rua Azusa, de 1906, e a criação do movimento pentecostal em todo o mundo”. SYNAN, 2009, p. 64.

⁴⁶ Campos diz que por causa do racismo de Parham, Seymour “assistia às aulas a partir de uma cadeira colocada no corredor do lado de fora da sala”. CAMPOS, 2005, p. 108.

litúrgicas predominantemente emocionais, que resultaram num notável espaço para a afirmação de vida dos marginalizados.⁴⁷

A partir daí, o movimento pentecostal se expandiu rapidamente, atraindo pessoas de um amplo contexto social e econômico. O movimento de avivamento apresentou aspectos muito semelhantes ao metodismo e possibilitou o protagonismo religioso para os marginalizados, mulheres, afrodescendentes americanos e pobres.⁴⁸ O desenvolvimento deste movimento religioso organizou-se pelo emocionalismo e pelo discurso sublinhando a noção de salvação, enfatizando a distinção e separação da comunidade religiosa dos valores e práticas do “mundo”. Deste modo, desenvolveu uma espécie de “mentalidade de peregrino”, que é compartilhada pelo pentecostalismo clássico contemporâneo, o que sugere uma identidade que se constitui em explícita oposição ao mundo secular.⁴⁹ Daí a máxima: “o crente está no mundo, mas não é deste mundo”. Além disso, o movimento foi fortemente atacado pelas denominações históricas, que apontavam seus excessos emocionais e sua base religiosa pautada na experiência, contribuindo, assim, para seu maior isolamento.⁵⁰

Com o grande crescimento numérico do pentecostalismo nos Estados Unidos, sua vocação inicial de atrair pessoas de diversos estratos sociais foi perdendo força pela constante institucionalização, o que levou à divisão entre as comunidades, algumas divididas inclusive por questões raciais. Também, muitas comunidades pentecostais adotaram os valores da classe média americana. Ademais, cabe considerar como este pentecostalismo que surge no contexto norte-americano se estabelece no Brasil. Cabe indagar quais as nuances e características vão desaguar do encontro com a cultura brasileira. Este é o mote do próximo tópico.

1.1.3 Breve classificação do pentecostalismo brasileiro

Convém estabelecer algumas distinções no universo pentecostal brasileiro, portanto, será necessário apresentar, ainda que de maneira resumida, algumas tipologias ou classificações do movimento pentecostal. Os pesquisadores e autores que se ocupam com o

⁴⁷ “Quando Parham visitou Azusa, em outubro de 1906, ele não aprovou o que encontrou, mas, ao contrário, repudiou. Assuntos teológicos, raciais e de poder, todos entraram em sua avaliação, e o resultado foi a separação”. ARAUJO, 2007, p. 606.

⁴⁸ MENDONÇA, 2008, p. 134-135.

⁴⁹ MENDONÇA, 2008, p. 146-147. GABY, Wagner. *Lições bíblicas*. As doenças do nosso século: as curas que a Bíblia oferece. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 56.

⁵⁰ SYNAN, 2009, p. 78-80.

pentecostalismo no Brasil têm utilizado diferentes classificações.⁵¹ Antônio Gouvêa Mendonça afirma que o pentecostalismo brasileiro pode ser classificado em dois momentos: primeiramente há o pentecostalismo clássico que inclui as igrejas Congregação Cristã, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo; em segundo lugar, há as agências de cura divina ou neopentecostalismo, isto é, as igrejas formadas a partir da década de 50.⁵² Ricardo Mariano, por sua vez, divide o pentecostalismo em três vertentes: pentecostalismo clássico (Assembleia de Deus e Congregação Cristã); deuterpentecostalismo (igrejas formadas a partir de 1951) e neopentecostalismo (igrejas formadas a partir da segunda metade dos anos 70, com destaque para a igreja Universal do Reino de Deus).⁵³

Paul Freston, em sua conhecida obra *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, divide o pentecostalismo em três ondas a partir da análise de aspectos histórico-institucionais e da dinâmica interna do pentecostalismo presente no Brasil.⁵⁴ A primeira onda refere-se ao período da década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911) em solo brasileiro. A segunda onda pentecostal refere-se aos anos 50/60, na qual o cenário pentecostal se fragmenta e apresenta inovações. Surgem aí grandes comunidades eclesiais como a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), assim como outras pequenas igrejas. A terceira onda inicia no final dos anos 70 e amplia sua força nos anos 80. As igrejas que representam esse período (onda) são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).⁵⁵

É útil analisar mais detalhadamente o perfil de cada uma das “ondas pentecostais”, a fim de perceber suas convergências e divergências, assim como sua evolução ao longo do tempo.⁵⁶ Concernente à primeira onda pentecostal duas igrejas surgem como sendo as primeiras igrejas pentecostais e responsáveis pela expansão do pentecostalismo no Brasil. São elas a Igreja Congregação Cristã do Brasil, fundada em 1910 no bairro do Brás, em São Paulo

⁵¹ Os pesquisadores admitem as limitações dessas classificações, visto que o pentecostalismo brasileiro é dinâmico e sofre muitas mutações ao longo do tempo. MARIANO, 1999, p. 47.

⁵² MENDONÇA; VELASQUES, 1990. p. 98.

⁵³ MARIANO, 1999, p. 47.

⁵⁴ FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 1993. p. 64-112.

⁵⁵ FRESTON, 1993, p. 66.

⁵⁶ Passos é favorável à classificação em três etapas, porque “capta com mais precisão o processo de formação do pentecostalismo no Brasil, suas afinidades com os diferentes contextos históricos que marcam a progressiva passagem de uma sociedade rural para uma sociedade urbana, e os distintos tipos de igrejas que vão sendo criadas ao longo desse processo”. PASSOS, 2005, p. 54.

e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, fundada em 1911, em Belém do Pará. Estas igrejas lançaram os primeiros fundamentos da experiência pentecostal no Brasil.⁵⁷

A Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, embora apresentem encontros e desencontros no sentido doutrinário e de organização, formam o eixo central do movimento pentecostal brasileiro.⁵⁸ Outrossim, apesar de seus fundadores serem estrangeiros (suecos e italiano), ambas as denominações construíram suas respectivas identidades com nítidos traços da cultura brasileira, tais como: prática do misticismo, narrativas religiosas e a emocionalidade. Para Alencar, esta proximidade do pentecostalismo com a cultura nacional se deu “exatamente por ser periférico e pobre”.⁵⁹

A segunda onda (deuteropentecostalismo) é caracterizada por inovações e o surgimento de novas igrejas. O contexto deste período ajuda a entender a mudança do cenário religioso pentecostal. Com o fim da Segunda Guerra mundial e o fim da era Vargas a situação social brasileira mudou. O país abriu suas portas para a industrialização, que ocorre predominantemente no Centro-Sul. Contudo, a desigualdade social foi acentuada pelo fato das grandes cidades não conseguirem absorver os grupos de imigrantes.⁶⁰ Campos expõe bem a relação existente entre este cenário e a segunda onda pentecostal:

Foi, portanto, no contexto da segunda onda de pentecostalismo que as camadas mais baixas da sociedade urbana perceberam uma melhor sintonia entre a mensagem protestante e suas necessidades concretas. Por toda a parte, novos movimentos começaram a romper os moldes tradicionais das instituições religiosas.⁶¹

Essa ruptura aumenta na década de 50. Com isso, o pentecostalismo apresenta mudanças teológicas e eclesiais. Enquanto na primeira onda (pentecostalismo clássico) enfatizava-se o falar em línguas, já na segunda onda o pentecostalismo começa a apresentar novas características, “fazendo dos milagres, da cura divina e do falar em línguas suas principais ênfases”.⁶²

⁵⁷ FRESTON, 1993, p. 66.

⁵⁸ Segundo Leonildo Silveira Campos declara, a partir de dados do IBGE 2000, as igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus correspondem a 61,5% dos pentecostais no Brasil. CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005. p. 113.

⁵⁹ ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005. p. 20.

⁶⁰ MENDONÇA, 2008, p. 135.

⁶¹ GUTIÉRREZ, Benjamim F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (Ed.). *Na força do Espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996. p. 87.

⁶² GUTIÉRREZ, 1996, p. 84.

A terceira onda pentecostal é marcada pelo fenômeno denominado por alguns de neopentecostalismo. Este surge no cenário brasileiro a partir do final da década de 70, alcançando notoriedade na década de 80.⁶³ O termo neopentecostal surgiu nos Estados Unidos para apontar para as dissidências pentecostais em relação às igrejas protestantes históricas, posteriormente denominadas de carismáticas. No Brasil, carismáticos são as designações dadas aos movimentos avivalistas dentro da Igreja Católica Romana.⁶⁴

De acordo com Isael Araújo os neopentecostais dão mais ênfase ao louvor e são mais flexíveis teologicamente, não permanecendo estáticos na doutrina como os pentecostais clássicos. Outro elemento forte são as mensagens com fundamento na teologia da prosperidade e da confissão positiva. Além disso, os neopentecostais se distinguem dos pentecostais clássicos quanto aos usos e costumes. Isto é, pela maior flexibilização das doutrinas morais de comportamento.⁶⁵

O neopentecostalismo torna-se uma forma de vivência pentecostal bem adaptado para o Brasil urbanizado e em crise econômica, visa à ascensão social, desejada por muitos. A globalização da economia caracterizada pelo livre mercado e pelos valores do capitalismo influenciou o *ethos* neopentecostal, de tal modo que desenvolveram a partir de influências norte-americanas, a teologia da prosperidade.⁶⁶

A teologia da prosperidade é formada por movimentos de cura, prosperidade e poder da fé, oriundos dos EUA na década de 40. Porém, foi somente a partir dos anos 70 que a teologia da prosperidade ganhou visibilidade e atingiu vários movimentos cristãos. Hoje, está presente fortemente por meio da mídia televisiva.⁶⁷ Em comum com os valores do capitalismo, a teologia da prosperidade apresenta a ênfase no indivíduo, pois a bênção que se busca nos momentos de culto é principalmente a do sujeito solitário, em detrimento do bem da comunidade de fé. Assim, a coletividade eclesial se justifica pela pretensão individual de receber uma bênção, de preferência que o distinga da massa. Outrossim, a relação entre igreja e fiel é do tipo empresa e cliente. Mendonça descreve bem essa condição:

Características empresariais de prestação de serviços ou de oferta de bens de religião mediante recompensa pecuniária, com modernos sistemas de administração e marketing. Algumas já são multinacionais; distanciamento da Bíblia, usada esporadicamente sem nenhum rigor hermenêutico ou exegético, não estando afastado seu uso mágico; inexistência de comunidade. Seus frequentadores são

⁶³ FRESTON, 1993, p. 66.

⁶⁴ ARAUJO, 2007, p. 505.

⁶⁵ ARAUJO, 2007, p. 505-506.

⁶⁶ GUTIÉRREZ, 1996, p. 91. MARIANO, 2005, p. 151.

⁶⁷ MARIANO, 2005, p. 151.

clientes e a relação entre a “empresa” e o “cliente” é na base do *do ut des*; como não há comunidade de adoração e louvor, o “culto” tem características de ajuntamento de interessados na obtenção imediata dos favores do sagrado; intenso ambiente de magia.⁶⁸

Os elementos da religiosidade popular, antes rejeitados pelas igrejas protestantes históricas foram acolhidos pelos neopentecostais. Desta maneira, resultou numa forma litúrgica criativa com “marcas nitidamente católicas e afro-brasileiras”, que é capaz de comunicação com o povo brasileiro.⁶⁹

Há também no neopentecostalismo uma grande ênfase na ação dos demônios. Segundo o neopentecostalismo as forças do mal são os responsáveis por todas as desgraças que acometem ao ser humano. Assim, a responsabilidade humana por seus erros e pecados é enfraquecida por conta do conceito de batalha espiritual, em que o ser humano é apenas vítima; de certa forma, preso às disputas entre as forças divinas e demoníacas.⁷⁰ Com isto, pode-se perceber que o neopentecostalismo se afasta do protestantismo histórico e de certa forma do pentecostalismo clássico.⁷¹

Atualmente, o neopentecostalismo tem como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus. Também surgiram incontáveis igrejas com discurso embasado na teologia da prosperidade nos moldes destas igrejas, inclusive muitas Assembleias de Deus têm aderido em seus cultos aspectos do discurso da teologia da prosperidade. Assim, cada vez mais as fronteiras entre o pentecostalismo clássico e os neopentecostais têm sido enfraquecidas.⁷²

1.1.4 Assembleias de Deus

Os missionários estrangeiros Daniel Berg e Gunnar Vingren fundaram a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em 1911. O público atingido pela mensagem pentecostal foi principalmente os pobres da sociedade brasileira.⁷³ Era inicialmente chamada de “Missão da

⁶⁸ MENDONÇA, 2008, p. 143.

⁶⁹ PASSOS, 2005, p. 16.

⁷⁰ MARIANO, 2005, p. 137-140.

⁷¹ PASSOS, 2005, p. 16.

⁷² POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 4, p. 07-22, jan./jun. 2013, à p. 08-14. Ver também: GANDRA, Valdinei Ramos; WESTPHAL, Euler Renato. Assembleia de Deus: questões identitárias na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53 n. 2, p. 268-281, jul./dez. 2013. p. 275.

⁷³ ALENCAR, 2005, p. 46. Alencar classifica as Assembleias de Deus no Brasil em três fases: implantação (1911-1930) e as implicações da sua fundação; a institucionalização (1930-1946) onde ocorre a primeira convenção geral; e, finalmente, a oficialização da igreja (1946 em diante).

fé Apostólica”, revelando desta forma seu vínculo com o movimento pentecostal norte-americano que também era assim intitulado. O nome demonstra a crença na renovação espiritual das igrejas, à semelhança dos primórdios apostólicos.⁷⁴

Em 19 de novembro de 1910, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren chegaram a Belém do Pará, oriundos dos Estados Unidos da América. Eles se conheceram ao participar de uma conferência pentecostal na Primeira Igreja Batista Sueca de Chicago. De acordo com Araújo, em uma das reuniões de oração, Adolfo Uldin profetizou que Deus pretendia enviar Vingren para o “Pará” a fim de pregar o Evangelho. Como não conheciam esta localização, trataram de ir à Biblioteca Pública de Chicago para consultar um atlas e descobriram no litoral norte do Brasil o Estado do Pará.⁷⁵ Ao chegar ao Brasil foram calorosamente acolhidos por um pastor batista. Contudo, como passaram a pregar a mensagem pentecostal e os membros batistas falaram em línguas conforme os seus ensinamentos, logo a ruptura ocorreu e tiveram de deixar a casa do pastor e implantar uma nova comunidade.⁷⁶ Assim, em 18 de junho de 1911 na residência de Henrique Albuquerque na rua Siqueira Mendes nº 67, no bairro da Cidade Velha, Belém, ocorreu o primeiro culto da Missão da Fé Apostólica. Os outros componentes da igreja recém-fundada foram José Plácido da Costa, Manoel Maria Rodrigues, Jerusa Dias Rodrigues, José Batista de Carvalho, Antônio Mendes de Garcia, Manoel Dias Rodrigues, Emílio Dias Rodrigues, Joaquim Silva, Benvinda Silva, Ana Silva, Teresa Silva, Isabel Silva e João Domingues. Quanto a Gunnar Vingren, este foi consagrado pastor da igreja.⁷⁷

O começo da Assembleia de Deus foi muito modesto, sendo constituída por pessoas marginalizadas da sociedade brasileira. Os próprios missionários suecos eram oriundos de condição socioeconômica desfavorável em seu país de origem, a Suécia, e dissidentes do

⁷⁴ ARAUJO, 2007, p. 40.

⁷⁵ ARAUJO, 2007, p. 900. Freston faz uma espécie de “demitologização” do acontecimento, ou seja, afirma que havia um “certo contexto para a profecia”. Prossegue Freston: “O pastor da igreja batista em Belém era precisamente um sueco emigrado para os Estados Unidos aos 7 anos de idade. Trata-se de Erik Nilsson (ou Eurico Nelson), que desde 1897 implantava igrejas em toda a Amazônia [...] é provável que o nome ‘Pará’ já tivesse aparecido em relatos seus enviados à comunidade batista sueca nos Estados Unidos. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162, à p. 81. Alencar destaca que o Brasil não era algo distante da vida dos suecos por conta da migração sueca em terras brasileiras. Diante disto indaga: “Berg e Vingren não tinham nenhum conhecimento do Brasil, do Pará, e não conheciam ninguém em Belém?” Alencar ainda assevera: “Eles dois poderiam não conhecer especificamente nada sobre o Brasil, ou o Pará, mas muitos de seus contemporâneos sabiam”. ALENCAR, 2013, p. 56-57.

⁷⁶ SYNAN, 2009. p. 130. Em 08 de junho de 1911, Celina Albuquerque recebia o batismo no Espírito Santo e, no dia seguinte Maria Nazaré, obteve a mesma experiência pentecostal. Portanto, o protagonismo da experiência pentecostal em seus primórdios no Brasil, teve início com as mulheres, que, aliás, marcarão forte presença nos cultos e na constituição das igrejas Assembleias de Deus no Brasil. ARAUJO, 2007, p. 36, 492.

⁷⁷ ARAUJO, 2007, p. 38-39.

luteranismo oficial. Estes elementos contribuíram para lançar os primeiros fundamentos da identidade assembleiana no Brasil. Como escreveu Freston:

[...] a AD foi produto do esforço missionário de um grupo pequeno e marginalizado de um país ainda relativamente pobre. Os missionários não tiveram condições de inundar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos ou que se tornassem palco de brigas internas. Forçosamente, suas vidas pessoais foram marcadas pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim o ethos da AD evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja.⁷⁸

Da igreja pioneira de Belém, as Assembleias de Deus se espalharam sobre todas as regiões do Brasil. Este grande crescimento ocorreu principalmente devido às duas grandes guerras mundiais que aceleraram a demanda por borracha natural. Como na época o Brasil era um dos maiores produtores houve um grande número de migrantes do nordeste que tiveram contato com o pentecostalismo. Com a redução brusca da extração e comércio da borracha, muitos destes migrantes voltaram para suas cidades de origem e levaram consigo a experiência pentecostal.⁷⁹

As Assembleias de Deus exibem atualmente um número impressionante de 12 milhões de adeptos, representando 7% da população brasileira.⁸⁰ A igreja obteve grande crescimento porque soube se adaptar a realidade urbana, se tornando um espaço de ordenamento da vida para inúmeras pessoas oriundas do contexto rural e que se dirigiam às grandes cidades a fim de obter melhores condições de vida. Para estas pessoas, o pentecostalismo assembleiano contribuiu como um verdadeiro ethos pentecostal, auxiliando na afirmação da vida em contextos urbanos desafiadores.⁸¹

Entre o universo simbólico desenvolvido pelo pentecostalismo clássico e a realidade simbólica da religiosidade popular brasileira, de matriz católica, indígena e negra havia elementos culturais semelhantes que facilitaram a recepção da fé pentecostal no Brasil. Sobre isso escreveu Mendonça:

⁷⁸ FRESTON, 1994, p. 79.

⁷⁹ ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 46.

⁸⁰ CORREA, Marina. *Assembleia de Deus: ministério, carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 95. As duas principais convenções das Assembleias de Deus em termos de força numérica e política são: Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB e a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil – CONAMAD, também denominada de ministério de Madureira.

⁸¹ PASSOS, João Décio. *Pentecostais, origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 103-107.

[...] a prática religiosa pentecostal constitui um meio caminho entre o protestantismo tradicional, subjetivo e racional e o catolicismo popular, objetivo e milagreiro. Mas esse meio caminho está mais para este do que para aquele. Isso possibilita inserir o pentecostalismo e o catolicismo popular num plano mais ou menos simétrico sob o ponto de vista do observador das práticas religiosas populares porque, embora o pentecostalismo tenha vindo de outros lugares, principalmente dos Estados Unidos, a linguagem pentecostal apresenta traços bem próximos da cultura religiosa brasileira.⁸²

Antes da presença assembleiana no Brasil, outras tradições confessionais protestantes já estavam presentes, contudo sem muito impacto na cultura religiosa do país.⁸³ Assim, há elementos na cultura religiosa brasileira que favoreceram e favorecem o crescimento pentecostal, ao contrário de outras expressões cristãs de aspecto mais tradicional e fortemente institucionalizado.

Nas últimas décadas, percebe-se uma maior participação do pentecostalismo clássico na vida pública tanto nas dimensões locais de governo quanto nas nacionais. Possivelmente isto indique o crescimento de uma consciência política e social dos pentecostais. Assim, atualmente, praticamente não é viável descrever a postura pentecostal como apolítica como foi no passado. Antes, há um engajamento social e político crescente. Por exemplo, segundo Alencar, em 2010, vinte assembleianos foram eleitos deputados federais.⁸⁴ Porém, essa presença não é livre de ambiguidades, como o corporativismo. Dessa maneira, o envolvimento político frequentemente apresenta agendas e propostas restritas à denominação em si e, portanto, nem sempre ocupada com propostas que beneficiem a sociedade como um todo.

Na atualidade, além dos desafios políticos e sociais, as Assembleias de Deus no Brasil devem considerar seriamente outros grandes desafios, a saber, a fragmentação das igrejas, o fundamentalismo, a teologia da prosperidade e a necessidade da atualização da sua pneumatologia e escatologia.⁸⁵

⁸² MENDONÇA, 2002, p. 69.

⁸³ Ainda que, na área educacional e social o impacto do protestantismo histórico seja inegável, principalmente, por meio da criação de escolas, creches, faculdades, centros de formação teológica, etc.

⁸⁴ ALENCAR, 2012, p. 16.

⁸⁵ Atualmente se registra no contexto assembleiano uma crescente procura por formação teológica de caráter formal e acadêmica. Esta busca pode auxiliar as Assembleias de Deus na resolução criativa de seus problemas internos. Algumas faculdades de teologia reconhecidas pelo MEC, de perfil pentecostal, passaram a funcionar de norte a sul do país. Desta forma, os assembleianos tentam superar seu atraso histórico em relação à formação teológica. Além disto, os espaços acadêmicos, ocupados pelos pentecostais, se tornam verdadeiros laboratórios de convivência e aprendizado mútuo, de percepção de que a razão é elemento indispensável à fé religiosa. Portanto, algo promissor para o futuro do pentecostalismo assembleiano no Brasil.

1.1.5 O lugar da experiência religiosa e da narrativa na teologia pentecostal

A teologia pentecostal assembleiana não procede de alguma grande personagem teológica como o luteranismo (Martin Lutero), calvinismo (João Calvino) e os metodistas wesleianos (John Wesley), mas provém prioritariamente de experiências espirituais avivalistas. Certamente, a experiência com o poder do Espírito Santo é central para a teologia pentecostal.⁸⁶

Rocha considera a experiência pentecostal, uma verdadeira “chave hermenêutica”, que permitiu ao pentecostalismo sua enorme expansão. Isto porque de acordo com Rocha, “[...] os cânones doutrinários objetivos são de menor importância, pois onde se dá a experiência com o Espírito, dão se também os cânones necessários, só que em dimensão subjetiva”.⁸⁷ Sendo assim, enquanto que a autoridade religiosa do protestantismo fundamenta-se na revelação contida na Bíblia, sendo aceitos como princípios universais que devem ser corretamente interpretados pelos especialistas das igrejas (teólogos), no pentecostalismo a autoridade religiosa está embasada (além da Bíblia) na experiência particular do crente, no ser “cheio do Espírito”. De acordo com Pommerening:

A experiência com o Espírito Santo deveria permear todo e qualquer fazer teológico pentecostal e neste sentido é mais importante que a própria teologia em si, caso

⁸⁶ GILBERTO, 2008, p. 191. Convém, explicar o sentido de experiência. Segundo Boff, “Ex-peri-ência é a ciência ou o conhecimento (ciência) que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri)”. BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 31. Esta definição de Boff é útil para se entender o significado de experiência, contudo, relacionando-a com a experiência pentecostal esta abordagem de Boff é focada na etimologia (em parte), enquanto que o sentido de experiência para os pentecostais contempla esse aspecto, mas segue na direção do evento que se vivencia. Portanto, essa definição de experiência abarca apenas em parte a experiência em sentido pentecostal. Por exemplo, no pentecostalismo clássico a sua experiência do Espírito está fundamentada na experiência espiritual do povo de Deus, conforme expressa nas narrativas bíblicas. O evento de Pentecostes (At 2) é interpretado como uma experiência transformadora e paradigmática que pode ser vivenciada, hoje. Também, o pentecostalismo observa a história da Igreja em busca de referências que justifiquem sua experiência e identidade (dimensão epistemológica). Ainda, pode-se afirmar que a primeira experiência do Espírito é o recebimento da salvação por meio da fé (conversão). A segunda experiência espiritual mais importante é o batismo no Espírito Santo com a evidência inicial de falar em línguas. Portanto, pode-se definir a experiência religiosa em perspectiva pentecostal, como eventos específicos na vida do indivíduo, em que se atribui ao Espírito Santo importante papel tendo a Bíblia como apoio e critério de discernimento. BENTHO, Esdras. *Entre a razão e a emoção: a experiência pentecostal do Espírito*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/esdrasbentho/cultura-crista/89/entre-a-razao-e-a-emocao:-a-experiencia-pentecostal-do-espírito.html>>. Acesso em: 21 abr. 2016. (Obs.: o site não está mais disponível). Por outro lado, a experiência dos pentecostais, na sua relação com o Espírito de Deus, não deve ser entendida como uma experiência como outra qualquer, que não percebe a distância entre o humano e o divino, como se tratasse de algo imediato.

⁸⁷ ROCHA, 2008, p. 156.

contrário produzirá teólogos e alunos frios com uma teologia estéril que não satisfaz às demandas da vida e das próprias exigências do Espírito.⁸⁸

Assim, mais do que um sistema teológico abstrato, o pentecostalismo é uma espiritualidade embasada na experiência religiosa.⁸⁹ A Bíblia e a teologia são importantes, mas num grupo religioso marcado pela oralidade e por baixa escolaridade, como é o caso pentecostal, o acesso à Bíblia é de caráter devocional, ou seja, leitura bíblica que fundamente a experiência vivida no seio da comunidade.

Segundo Jacobsen, Harvey Cox afirma em *Fire from Heaven* que no pentecostalismo a experiência tem primazia sobre a doutrina. “A experiência de Deus tem absoluta primazia sobre o dogma e doutrina”.⁹⁰ Sendo assim, julga ser a teologia narrativa adequada ao pentecostalismo devido esta possuir como centralidade o testemunho, e dessa forma pode dar conta da sua experiência.⁹¹ De fato, a teologia pentecostal está presente de modo efetivo nas canções, pregações e testemunhos e não no formato de extensos tratados de perfil filosófico.⁹² Evidentemente que outras tradições cristãs também têm feito uso de canções, pregações e testemunhos para comunicar sua teologia, mas no caso pentecostal, por conta de sua tradição oral e origens entre os marginalizados, estas formas de expressão acabam prevalecendo.

Por conta da importância das narrativas na teologia pentecostal convém discorrer, ainda que sucintamente, sobre o significado da narrativa na teologia. A teologia narrativa entende que a linguagem mais adequada para expressar a relação entre Deus e o ser humano são as histórias de fé. Estas narrativas partem de experiências que as personagens bíblicas tiveram com Deus. A linguagem narrativa seria a linguagem essencial da Bíblia que expressa melhor a identidade do povo de Deus e não as doutrinas ou dogmas.⁹³ A narrativa expressa

⁸⁸ POMMERENING, Claiton Ivan. Fragmentos de uma teologia do Espírito para o pentecostalismo clássico. In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, 2014. v. 2, p. 459-472. à p. 466.

⁸⁹ Os cultos pentecostais, geralmente são um evento, uma experiência, de modo que, aqueles que frequentam estas reuniões sempre esperam que algo lhes aconteça.

⁹⁰ JACOBSEN, Douglas G. *Thinking in the Spirit: the theologies of the early pentecostal movement*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 06.

⁹¹ JACOBSEN, 2003, p. 06. A teologia narrativa refere-se a uma abordagem teológica que iniciou nos anos 70, e, que valoriza a história, as narrativas individuais e comunitárias como elementos centrais do pensamento teológico. Pretende superar a suposição de que a teologia seria algo essencialmente abstrato e conceitual, desconectada das narrativas individuais e comunitárias da fé cristã. Para saber mais, confira: GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 327-345.

⁹² É disto que trata o antigo princípio *lex orandi lex statuat credendi* (a norma da oração estabelece a norma da fé). Antes que houvesse a sistematização da fé, ou dogmas mais bem elaborados, os cristãos criam e aprofundavam a fé, celebrando-a no culto. Desse modo, a liturgia é a primeira forma de teologia. BECKHÄUSER, Alberto. Lex orandi Lex credendi! In: Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/?p=38883>>. Acesso em: 06 nov. 2017.

⁹³ GRENZ, Stanley.; MILLER, Ed. *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 225-243.

mediante as canções, ritos litúrgicos, sermões e principalmente a narrativa de conversão, testemunhos se constituem num processo contínuo de formação da identidade da comunidade de fé. Por meio da narrativa (religiosa ou não) o ser humano recebe a sua identidade a partir da interação que faz com as histórias que marcam o seu contexto comunitário.⁹⁴ Contudo, cabe observar que não se trata de algo determinista como se o sujeito fosse um ente passivo, que apenas se deixa moldar pela narrativa, pois também a formação da identidade está relacionada com aquilo que o sujeito faz com a narrativa que lhe comunicaram. Portanto, há incluso no processo de formação identitária, a atitude receptiva por parte do indivíduo que se deixa influenciar pela narrativa. A narrativa, aliás, permite aos indivíduos serem sujeitos e a adequarem existencialmente a mensagem às suas vidas e à comunidade.

Portanto, a narrativa mais do que apresentar um sentido fechado, ela na realidade apresenta um caráter significativo. Isto é, como uma porta que se abre para a criação de muitos sentidos. Assim, diferente da doutrina ou dogma de fé que encerra um sentido verdadeiro e último, a narrativa se mostra mais dinâmica. Desta forma, acompanha de maneira mais adequada a dinâmica da vida humana, tanto individual quanto comunitária.

A teologia narrativa revela um grande potencial para o pentecostalismo, uma vez que o mesmo não está embasado prioritariamente em sistemas dogmáticos, diferentemente das igrejas mais tradicionais. É amplamente aceito que a oralidade, o caráter intuitivo da teologia, fortemente apoiada na experiência religiosa, são características pentecostais. Estas se assemelham com os traços da proposta da narratividade.⁹⁵

Por outro lado, há aqueles que sugerem que não se pode permanecer na pura narratividade, pois então a teologia abdicaria da sua dimensão de *logos* da fé e ficaria apenas no âmbito do mito e da experiência religiosa.⁹⁶ Assim, a elaboração de sentidos ou verdades a partir da experiência religiosa e das narrativas bíblicas seria o segundo passo necessário da reflexão cristã e, como tal, imprescindível e condizente com a vocação humana na tentativa de criar uma rede de verdades, sob a qual possa amparar e sustentar a vida da comunidade.⁹⁷

⁹⁴ SANCHES, Sidney de Moraes. A importância e a necessidade da virada narrativa para o estudo do sujeito contemporâneo. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 6, n. 2, p. 105-122, jul./dez.2015. à p.112-121.

⁹⁵ CARVALHO, César Moisés. A narrativa como um caminho hermenêutico para uma teologia pentecostal do Espírito Santo. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 5, n. 2, p. 09-22, jul./dez. 2014.

⁹⁶ RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 296-299.

⁹⁷ O teólogo Dietrich Ritschl corrobora esta sentença, ao escrever: “Naturalmente, em última análise, não somos dispensados de derivar resumos das *stories* percebidas e ouvidas e de formar conceitos por meio dos quais os resumos podem ser enquadrados e explicados de modo pertinente. Comunicação entre seres humanos nem sequer seria possível ou apenas de modo muito incompleto se quiséssemos renunciar completamente a resumos e conceitos. Muito menos seria possível uma ciência sem eles; pois ela opera com resumos de acontecimentos (ou

A tentativa que se observa na teologia assembleiana atual é buscar uma maior sistematização e racionalidade da fé. Isto é indicado pelas publicações feitas pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), onde se observa um número significativo de obras de matriz reformada com perfil mais sistemático.⁹⁸ Há inclusive pentecostais que já se declaram como “pentecostais reformados”, como é o caso de Geremias do Couto, teólogo pentecostal assembleiano.⁹⁹

Esta identidade narrativa e oral é que permitiu o empoderamento de inúmeros marginalizados do contexto social e eclesiástico. Isto ocorre porque no contexto do cristianismo tradicional, o poder da palavra está praticamente restrito às pessoas com formação teológica e devidamente ordenadas ao ministério cristão. Desse modo, a grande massa com baixa formação educacional foi excluída do protagonismo cristão. Portanto, a grande contribuição pentecostal ao se constituir a partir dos testemunhos de fé apoiados na experiência pessoal com o Espírito de Deus foi democratizar a fala sobre o divino.¹⁰⁰ A narrativa com seu teor oral, emotivo e fomentadora de polos significantes foi capaz de expressar a religiosidade pentecostal, carente de doutrinas e dogmas, racionalmente elaborados e apoiados pelos cânones da teologia sistemática, mas rica em expressividade e criação de sentidos que amparam a vida dos mais pobres da sociedade.¹⁰¹ Desta forma, surgiu dentro do protestantismo no século XX, um modo popular de articular a fé evangélica. Surgiram comunidades pentecostais que possibilitaram o protagonismo de pobres, negros e mulheres dentro de espaços pautados pela experiência democrática do Espírito.

do que foi narrado) e com grupos de conceitos que, como teorias, possibilitam explicações”. RITSCHL, Dietrich. O conceito de “*story*” na ética da saúde. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 1, p. 65-82, 2007. à p. 77.

⁹⁸ GANDRA, Valdinei R. A “teologia do Espírito Santo” como uma das dimensões da imaterialidade da cultura assembleiana. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 5, n. 2, p. 61-78, jul./dez. 2014, às p. 74-75.

⁹⁹ GUTIERREZ, Fernandes Siqueira. *Assembleiano e calvinista convicto: uma entrevista com Geremias do Couto*. Disponível em: <<http://www.teologiapentecostal.com/2015/01/assembleiano-e-calvinista-convicto-uma.html>>. Acesso em: 28 dez. 2016. O tipo “reformado” de Couto e de outros pentecostais que assim se identificam refere-se ao modelo reformado (calvinista) da Igreja Presbiteriana do Brasil, ou seja, principalmente na aceitação da doutrina da predestinação, conforme entendida pelo calvinismo e leitura conservadora da Bíblia, apoiada no método gramático-histórico.

¹⁰⁰ Como disse Leonardo Boff, ao mencionar as mudanças realizadas pelas igrejas pentecostais e carismáticas: “[...] romperam o monopólio da palavra mantido pela hierarquia”. BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 155.

¹⁰¹ CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 62.

1.1.6 Teologia e experiência pentecostal

Diante do acima exposto, poder-se-ia afirmar que o pentecostalismo está fundamentado na experiência religiosa, como algo que se opõe à teologia, isto é, que o pentecostalismo é mais emocional do que uma expressão de fé cognitiva. Neste sentido, muitos considerariam a frase “teologia pentecostal” uma contradição, como observou Jacobsen.¹⁰² Eles diriam que o pentecostalismo não tem realmente uma teologia; o que o pentecostalismo tem é experiência, pura e simples.¹⁰³ De acordo com Jacobsen, esta postura é compreensível, porque a experiência religiosa tem sido um importante aspecto da fé pentecostal desde seu início, e muitos pentecostais contemporâneos, por intermédio da mídia televisiva, publicações, Web sites tem todos os dias reforçados este estereótipo.¹⁰⁴

Certamente, a teologia pentecostal no Brasil, praticamente não apresenta perfil sistemático. Apesar disto, não deixa de abordar uma série de elementos doutrinários, tais como: Trindade, batismo no Espírito Santo, glossolalia, cura divina, a vinda de Cristo, santificação, salvação e a escatologia. Provavelmente, isto ocorre porque desde os primórdios do pentecostalismo, os seus teólogos não receberam treinamento formal em teologia. Isto resultou em postura anti-intelectual e resistência ao estudo acadêmico. Ainda: resistência contra uma possível perda de fé e contra um modelo considerado uma “fábrica de pastores”.¹⁰⁵ Também, sua perspectiva teológica não contou com os aportes teóricos da filosofia, que, entre outras coisas, contribui para o labor teológico, no sentido tanto sistemático quanto da crítica. Desta forma, a teologia pentecostal carece de capacidade crítica (fornecida pela filosofia e pelas ciências sociais) para a análise intelectual de seus pressupostos teológicos. Ainda mais, a teologia pentecostal não conhece devidamente o desenvolvimento teológico da tradição ocidental, pois tende a ignorar a teologia que se construiu nos períodos da Patrística, Medieval e conceitos da teologia moderna.¹⁰⁶ Assim, os

¹⁰² JACOBSEN, 2003, p. 2.

¹⁰³ JACOBSEN, 2003, p. 2.

¹⁰⁴ JACOBSEN, 2003, p. 2-4.

¹⁰⁵ Cf. POMMERENING, Claiton Ivan. *Fábrica de pastores: interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã comunitária na teologia pentecostal*. 2015. 219 f. [Doutorado em Teologia] – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

¹⁰⁶ Confira a história dos efeitos de Gadamer. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 405: “Na realização da compreensão dá-se uma verdadeira fusão de horizontes que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a vigília da consciência histórico efetual. Se o positivismo estético e histórico, herdeiro da hermenêutica romântica, ocultou essa tarefa, precisamos reafirmar que o problema central da hermenêutica se estriba precisamente nisso. É o problema da aplicação, presente em toda compreensão”.

pentecostais interpretaram os textos bíblicos sem considerar a riqueza interpretativa que lhe antecedeu na história da teologia cristã.

Contudo, Jacobsen defende que a experiência é somente um aspecto da fé pentecostal porque desde os primórdios do pentecostalismo, experiência e teologia tem estado juntos, e a relação tem sido sempre recíproca.¹⁰⁷ A experiência religiosa foi uma dimensão crucial desde as origens do movimento pentecostal, mas foi experiência guiada pela verdade teológica. A experiência sozinha foi considerada perigosa para a fé.¹⁰⁸ Jacobsen cita duas importantes referências pentecostais para ilustrar suas declarações: Lewi Pethrus e Charles Parham. O sueco Pethrus teve uma experiência mística acompanhada pelo falar em línguas em 1902. Posteriormente, interpretou sua experiência à luz do reavivamento em Los Angeles e passou a se autodenominar de pentecostal. Para ele, a linguagem teológica surge como segundo momento, como algo que ajuda na interpretação da experiência vivida.¹⁰⁹

Outro exemplo, da relação entre experiência e teologia nos primórdios do pentecostalismo procede de Charles Parham e sua Escola Bíblica Betel em Topeka, Kansas. Durante o ano de 1900, e baseado em sua leitura da Bíblia, Parham veio a concluir que sempre que o batismo no Espírito Santo ocorre, este será confirmado pela evidência física do falar em línguas.¹¹⁰ Parham fez desta doutrina teológica o eixo central do currículo da sua escola, e encorajava seus estudantes a buscarem a concretização em suas vidas do batismo no Espírito, conforme prometido pelo texto bíblico. Seus estudantes aceitaram a provocação feita pelo professor e aguardaram pela experimentação do batismo. Durante o início de 1901, onze estudantes alegaram ter feito a experiência do Batismo no Espírito Santo com a evidência das línguas estranhas.¹¹¹ Assim, Parham interpretou a experiência dos seus estudantes como uma comprovação da verdade de sua teologia. Portanto, segundo Jacobsen:

Se experiência precede a teologia (como foi o caso com Lewi Pethrus) ou teologia precede a experiência (como foi o caso com os estudantes de Parham no Bethel Bible College), o ponto básico é o mesmo: Teologia e experiência influenciaram-se profundamente dentro do movimento pentecostal.¹¹²

¹⁰⁷ JACOBSEN, 2003, p. 2.

¹⁰⁸ JACOBSEN, 2003, p. 3.

¹⁰⁹ JACOBSEN, 2003, p. 4.

¹¹⁰ JACOBSEN, 2003, p. 3-4.

¹¹¹ JACOBSEN, 2003, p. 4.

¹¹² Tradução própria. “*Whether experience preceded theology (as was the case with Lewi Pethrus) or theology preceded experience (as was the case with Parham’s students at Bethel Bible College), the basic point is the same: Theology and experience deeply influenced each other within the pentecostal movement.*” JACOBSEN, 2003, p. 5.

Sendo assim, o pentecostalismo, tentaria integrar tanto a experiência quanto a doutrina. A experiência religiosa encontra seus limites em alguns elementos doutrinários herdados do protestantismo histórico, como por exemplo, a consideração pela Bíblia como palavra de Deus, também como regra de fé e prática, acima de qualquer experiência. Lima, teólogo pentecostal, corrobora: “Nem profecia, nem sonho, nem revelação, nem experiência pessoal; por mais impactantes que sejam, têm autoridade semelhante ou superior à Bíblia Sagrada”.¹¹³

1.2 O Fundamento bíblico-teológico da pneumatologia pentecostal clássica

Este tópico pretende apresentar o fundamento bíblico-teológico da teologia do Espírito em perspectiva pentecostal, com ênfase no batismo no Espírito Santo e dons espirituais. Apesar da valorização da experiência religiosa na teologia pentecostal, igualmente importante são os textos bíblicos que discorrem sobre a obra do Espírito de Deus.

1.2.1 A teologia do Espírito no Antigo Testamento

De acordo com Jenson: “A experiência de Israel com ‘o Espírito’ e seu testemunho dele se cumprem na mensagem e experiência profética da Igreja”.¹¹⁴ Os pentecostais valorizam as narrativas do Antigo Testamento para compor sua pneumatologia. McLean entende a atividade do Espírito na vida dos leigos do Antigo Testamento como um paralelo para a sua atuação na Igreja.¹¹⁵

A expressão “Espírito Santo” aparece apenas duas vezes no Antigo Testamento (Sl 51.11; Is 63.10). Prevalece a nomenclatura “Espírito de Yahweh” (*ruah YHWH*); curiosamente a terminologia mudou de “Espírito de Yahweh” para “Espírito Santo” durante o período intertestamentário, possivelmente para se evitar o uso do nome sagrado.¹¹⁶

¹¹³ LIMA, 2008, p. 83.

¹¹⁴ JENSON, 2007, p. 113-189, à p. 121.

¹¹⁵ MCLEAN, Mark D. O Espírito Santo. In: HORTON, 1999, p. 395.

¹¹⁶ HARRIS, R. Laird. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1736. Segundo Brandt, espírito (*ruah*) aparece 389 vezes no Antigo Testamento. Em 113 destes casos o termo alude ao vento. 136 vezes designa o Espírito de Deus e em 116 casos diz respeito ao espírito do ser humano; 10 vezes *ruah* se refere a animais e por 3 vezes a ídolos. BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 124. Jürgen Moltmann descreve três sentidos da *ruah Yahweh*, utilizada para se referir ao Espírito de Deus nos escritos veterotestamentários. Em primeiro lugar, *ruah* é a presença atuante de Deus (Sl 139) que impacta e penetra a existência humana. Também, é entendida como a “força vital de tudo quanto é vivo”, ou seja, a dimensão imanente da *ruah* na existência das criaturas. Em terceiro lugar, para Moltmann, a *ruah* deve ser compreendida como “espaço de liberdade onde o ser vivo pode desenvolver-se”. Este significado final é desenvolvido por Moltmann, a partir do diálogo com a tradição cabalística dos judeus, para

1.2.1.1 Espírito criador e sustentador da vida

Pode-se observar o Espírito presente no relato bíblico da criação, o que é expresso em textos como Gênesis 1.2, onde mostra o רוח (ruah) sobre as águas, como um pássaro pairando sobre os seus filhotes (Sl 104.30; Is 40 12s); e Gênesis 2.7, que faz menção da criação do ser humano, e o Espírito outorgando vida à humanidade (Jó 27.3; 33.4; Sl 104.29s). Narrativas como estas evidenciam o Espírito como a origem de toda a vida.¹¹⁷ Pannenberg escreveu:

A atividade de doar da vida do Espírito Santo é o horizonte para todas as outras funções que o Antigo Testamento atribui ao Espírito de Deus. Isso é especialmente verdadeiro em relação ao fenômeno carismático. Não apenas a visão e inspiração profética, mas a obra do artista, a linguagem do poeta e os efeitos dos heróis que exigem uma concessão especial do Espírito de Deus. Esses efeitos carismáticos não devem ser vistos isoladamente, pois estão relacionados ao mesmo poder que inspira e vivifica toda a vida.¹¹⁸

Desta forma, a partir da compreensão de Pannenberg, o agir do Espírito no Antigo Testamento apresenta o seguinte critério: origem da vida, seu fortalecimento e fomento. Michael Welker ao abordar sobre as “experiências anteriores e difusas do poder do Espírito”, afirma que, os personagens carismáticos do Antigo Testamento, são investidos da força do Espírito para lutar contra os adversários da vida social e política de Israel.¹¹⁹ Welker aponta algumas situações de perigo em que o Espírito é experimentado como salvação:

- Israel sofre sob opressão tão pesada e contínua por outro povo, que “grita para Deus”.
 - Potências superiores unem-se para uma grande ofensiva contra Israel.
 - São vãs as tentativas de terminar a ofensiva bélica de um povo estranho por intermédio de um entendimento pacífico, evitando mais derramamento de sangue.
 - A ameaça por meio de uma força armada superior é tão assustadora, que Israel oferece ao inimigo uma rendição formal. Quando isso só é aceito sob a condição de que de todo israelita deve ser arrancado o olho direito, “todo o povo começa a chorar copiosamente”.
- Em todos os casos, o Espírito de Deus é experimentado como a força que não é direta, mas de forma mediada - conduz à mudança de destino.¹²⁰

quem um dos nomes de Deus é MAQOM: o “espaço amplo”. Assim, Deus no Espírito é experimentado como um espaço de liberdade de vida. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 51-52.

¹¹⁷ PEARLMAN, 1999, p. 185. Victor Codina destaca a importância do conceito bíblico do Espírito criador para a reflexão ecológica: “A teologia ecológica vê neste Espírito criador uma fonte constante de inspiração e de luz. O desastre ecológico atual é o mais oposto ao Espírito Criador: é gerar morte em vez de vida, é um retorno ao caos primordial (Gn 1,2: *tohu bohû*)”. CODINA, Victor. *Não extingais o Espírito 1 Ts 5,19: iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 38.

¹¹⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 37.

¹¹⁹ WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 51-63.

¹²⁰ WELKER, 2010, p. 52-53.

Assim, a mesma força divina (*ruah*), presente na criação, é a mesma que se ocupa com a preservação do criado, neste caso do povo de Israel (cf. Jz 3.7-11; 1 Sm 11.6-15).

1.2.1.2 A capacitação do Espírito

De acordo com as escrituras veterotestamentárias, o Espírito vem sobre certas pessoas para que façam tarefas especiais, e confere habilidades para desincumbirem seu dever, como por exemplo: a perícia (Êx 31.3), a liderança (Jz 3.10), ou a força física (Jz 14.16). Alguns exemplos de pessoas capacitadas carismaticamente para o serviço e funções libertadoras são: José (Gn 41.38-40); Moisés (Nm 11.16-16); Bezaleel (Ex 31.1-11); Gideão (Jz 6.34); Jefté (Jz 11.29); Sansão (Jz 13.24-25) e Saul (1 Sm 10.6).¹²¹ Em alguns casos é mencionado nas narrativas uma significativa preposição, isto é, *sobre* (do hebraico *al*), como nestes exemplos: “(...) e tirarei do espírito que está sobre [al] ti, e o porei sobre eles (...)” (Nm 11.17). “Veio sobre [al] ele o Espírito do Senhor, e ele julgou a Israel (...)” (Jz 3.10; 11.29). “Então o Espírito do Senhor se apossou [tsalach al] dele, de modo que ele, sem ter coisa alguma na mão, despedaçou o leão” (Jz 14.6). “O Espírito do Senhor Deus está sobre [al] mim (...)” (Is 61.1). “Acontecerá depois que derramarei o meu Espírito sobre [al] toda a carne (...)” (Jo 2.28).¹²² A linguagem simbólica do estar *sobre* alguém, resulta na pessoa estar sob a influência e o poder do Espírito. Os textos acima se referem aos líderes de Israel, ungidos pelo Espírito de Deus, a fim de realizar suas funções de maneira eficaz.¹²³

Esta capacitação está ligada à atividade criadora de Deus. Nas palavras de Jenson: “[...] quando Deus derruba o que é e faz surgir o que deve ser”. Ele também destaca a expressão bíblica: “E o Espírito de Javé desceu sobre...” (Jz 3.10; 6.34; 11.29; 13.25). “Cada vez que isto acontece, a história dá uma guinada”.¹²⁴ Também, Welker indica que, em todas as ocorrências da descida do Espírito, a realidade é modificada. Assim, escreve:

[...] a certeza comum em relação ao que se espera é questionada e modificada, seja porque o perigo, a dificuldade, a destruição esperada por meio de um exército

¹²¹ Estas narrativas, assim como as de Atos dos Apóstolos, concederam importante aporte à pneumatologia pentecostal, no que se refere à capacitação do Espírito para a realização da obra de Deus no mundo. Cf. STRONSTAD, Roger. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody: Hendrickson Press, 1984. p. 17-20.

¹²² ‘al – sobre, por cause de, acima de, para. Cf. HARRIS, 1998, p. 1720-1721.

¹²³ Schmidt escreveu: “Como quer que o Espírito seja entendido _ como um acontecimento pontual ou constante, particular ou geral _, em cada caso é ele que capacita para algo, é ele que possibilita a realização”. SCHMIDT, 2004, p. 177.

¹²⁴ JENSON, 2007, p. 122-123.

superior, p. ex., são afastados, seja porque a rotina da vida, das expectativas habituais é modificada, ou interrompida, de forma irritante.¹²⁵

Esta linguagem simbólica do Espírito “estar” sobre alguém, a fim de provocar mudanças na realidade do sujeito e de seu entorno, que cria coisas novas é muito apreciada pela teologia pentecostal.

1.2.1.3 Espírito profético

Pretende-se agora indicar a relação do Espírito com o profetismo do Antigo Testamento. As palavras ditas pelos profetas foram consideradas inspiradas pelo Espírito. De acordo com Codina: “Esta ação do Espírito nos profetas começa com uma experiência espiritual que constitui a raiz da vocação profética e que acompanhará o profeta ao longo de sua existência e lhe dará força para anunciar, denunciar e transformar a realidade”.¹²⁶ Os profetas, portanto, estavam cientes da presença do Espírito que os capacitava na proclamação da palavra de Yahweh (Ez 13.2).

Jenson afirmou que a atribuição da profecia ao Espírito não é comum nos profetas pré-exílicos clássicos. Embora, provavelmente a mesma nunca tenha deixado de existir (Os 9.7; Mq 3.8).¹²⁷ Schmidt destaca que no período exílico e pós-exílico da história de Israel, o poder profético foi entendido como atividade do Espírito: “O Espírito do Senhor Javé está sobre mim [...] Ele me enviou para pregar boas novas aos pobres (Is 61.1; cf. 42.1; Zc 7.12; 2 Cr 15.1; 24.20)”.¹²⁸ Na opinião de Jenson, essa compreensão é estabelecida “quando a esperança de Israel se torna cada vez mais escatológica”.¹²⁹

As expressões empregadas para descrever a maneira como lhes ocorria a inspiração mostram que essa inspiração era repentina e de modo extático. Ao referirem-se à origem de seu poder, os profetas diziam que Deus “derramou” seu Espírito, “*pôs seu Espírito sobre eles*”, “*deu*” seu Espírito, “*encheu-os do seu Espírito*”, e “*pôs seu Espírito*” dentro deles. Para indicar a influência exercida sobre eles, diziam que estavam “*cheios do Espírito*”, “*movidos*” pelo Espírito, e que o Espírito falava por meio deles.

No Antigo Testamento, na esperança profética, a presença do Espírito Santo pode se tornar mais intensa sobre o povo de Israel. Isto em decorrência do período messiânico,

¹²⁵ WELKER, 2010, p. 77.

¹²⁶ CODINA, 2010, p. 39.

¹²⁷ JENSON, 2007, p. 124.

¹²⁸ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 176.

¹²⁹ JENSON, 2007, p. 124.

caracterizado pelo Espírito de sabedoria e entendimento, de conhecimento e de temor santo, conselho e poder, assim como solicitude em relação aos pobres. De acordo com Isaías/Dêutero-Isaías e Trito-Isaías, o Espírito operará de maneira excepcional na vida do seu Ungido (o messias), qualificando-o de maneira intelectual e moral: “(...) brotará um rebento do tronco de Jessé (...)”. “E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor (...) e não julgará segundo a vista dos seus olhos (...) mas julgará com justiça os pobres e decidirá com equidade em defesa dos mansos da terra” (Is 11.1-4; 42.1 e 61.3).¹³⁰ Welker comentou sobre essas passagens:

Todos os três falam sobre o descanso e a permanência do Espírito de Deus e acentuam que é o próprio Deus que elege e autoriza aquele sobre o qual descansa o seu Espírito. Todos os três textos oferecem, além disso, uma descrição análoga quanto à estrutura e ao conteúdo daquilo que caracteriza o portador do Espírito escolhido por Deus. Seu poder e autoridade residem no fato de promover e difundir universalmente o direito, a misericórdia e o conhecimento de Deus.¹³¹

Portanto, como destaca Welker, há nessas passagens elementos importantes para discernir o agir do Espírito em indivíduos e grupos a partir do modelo escatológico messiânico. São critérios que levam em conta o direito, especialmente dos pobres, a misericórdia e o conhecimento de Deus.¹³²

Ao comentar sobre a esperança profética do dom do Espírito, Schmidt afirma que, o mesmo será concedido permanentemente, além do messias, também ao “Servo de Deus (Is 42) bem como a todos: o ‘novo coração’ e o ‘novo espírito’, através de uma profunda mudança interior da pessoa, inaugurando um novo futuro (Ez 36.26s.; cf 11.19; 18.3)”.¹³³ Ilustrativa quanto a essa promessa, também é a passagem do profeta Joel: “E acontecerá depois que derramarei meu Espírito sobre toda carne; seus filhos e suas filhas profetizarão, seus velhos sonharão, e seus jovens terão visões; até sobre os servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias” (Jl 2.28-29). Assim, o dom de profecia não será mais restrito a alguns poucos indivíduos, mas toda a nação se tornará uma comunidade profética, sem distinção de gênero, idade ou condição social. O conhecimento de Deus será amplamente acessível a todos. No Novo Testamento, segundo o discurso do apóstolo Pedro,

¹³⁰ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 201, 210-211; 245-246, 252-257.

¹³¹ WELKER, 2010, p. 99-100.

¹³² Certamente, realidades para além do subjetivismo e individualismo que caracterizam muitos segmentos religiosos contemporâneos.

¹³³ SCHMIDT, 2004, p. 177.

no dia de Pentecostes, essa profecia se cumpriu no derramamento do Espírito sobre a comunidade cristã (At 2.14-41).

Em tudo isso é importante perceber que para o Antigo Testamento, o Espírito (*ruah*) é a atuação e presença de Deus na criação e na história, que cria, possibilita espaços de fomentação da liberdade, justiça e transformação tanto de indivíduos quanto coletividades. É o poder da vida pela qual Deus suscita dons e talentos ao seu povo, e, assim estabelece sua soberania no mundo.

1.2.2 A teologia do Espírito segundo Lucas/Atos

A seguinte abordagem considerará de maneira breve, o contexto dos escritos lucanos, assim como a leitura pentecostal destas narrativas.¹³⁴ Não será feito neste tópico, uma abordagem exegética de passagens do Evangelho de Lucas e do livro de Atos dos Apóstolos.¹³⁵ A questão chave é: será que Lucas/Atos oferecem um padrão consistente de batismo no Espírito, a fim de ensinar que as experiências descritas devem ser consideradas como paradigmas para a vida cristã, conforme entende a teologia pentecostal?

Em primeiro lugar, deve-se considerar que, os pentecostais insistem na presença e poder do Espírito Santo na vida da Igreja, como sendo extremamente necessária no cumprimento da missão de pregar o Evangelho no mundo. Encontram nos escritos de

¹³⁴ A Igreja nos dias do Evangelho lucano enfrenta um dos maiores problemas de seu período inicial, ou seja, a demora da volta de Cristo. Assim, as narrativas de Lucas pretendem ajudar os leitores/ouvintes cristãos em sua autocompreensão no mundo. A Igreja precisava saber a respeito do seu papel no mundo, uma vez que a vinda de Cristo ainda não tinha ocorrido. Diante disto, os escritos de Lucas apresentam a história da salvação; assevera que Deus está no controle do processo salvífico, no qual a Igreja está inserida e desempenha relevante papel. Segundo Bornkamm: “A expectativa do fim iminente do mundo e do retorno de Cristo foi sobreposta por outras considerações. Mesmo os outros Evangelhos evidenciam sinais claros de um retardamento da parusia. Mas somente Lucas tenta levar esta experiência à sua conclusão lógica, dando à Igreja uma nova orientação na história do mundo”. BORNKAMM, Günther. *Bíblia, Novo Testamento: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2003. p. 78. Sendo assim, Lucas procura desenvolver uma verdadeira “história da salvação”, que não apenas procura entender o passado da vida de Jesus Cristo, mas principalmente considerar os seus efeitos para a Igreja do seu tempo. Nesta história da salvação, o Espírito tem papel preponderante. Durante aproximadamente meio século, os pregadores cristãos enfrentaram a resistência e a rejeição da maioria da comunidade judaica, em relação à aceitação da mensagem de salvação por meio de Jesus. Diante disto, conforme Lucas/Atos, eles contaram com a força do Espírito para prosseguir no serviço de testemunho cristão, até que foi aceita por muitos gentios. O apóstolo Paulo foi o principal missionário que se volta para os gentios (Atos 28.28). Os gentios destinatários de Lucas poderiam, assim, estar certos de que a sua condição de cristãos, não foi um acidente, mas parte do plano salvífico de Deus. A ação do Espírito Santo em seu meio atesta a proximidade e amparo divino (29.49; At 2.1).

¹³⁵ O Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos são do mesmo autor. A obra lucânica surgiu depois do ano 70, pois segundo Goppelt, “em Lc 21,20.24, o autor faz um retrospecto à destruição de Jerusalém”. O autor não pode ser identificado no texto do Evangelho. A tradição antiga, o Cânone Muratori e o escrito antimarcionista, mencionam Lucas, o colaborador de Paulo, como sendo o autor do Evangelho que leva seu nome e do livro de Atos. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2003. p. 494.

Lucas/Atos, os fundamentos bíblicos para justificar sua experiência do Espírito, que capacita para o serviço e missão cristã.

Lucas/Atos apresenta uma rica pneumatologia; a constituição da Igreja e sua missão são fortemente legitimadas pelo πνεύμα ἁγίου (*pneuma hagion*), isto é, pelo Espírito Santo. Sendo assim, pode-se constatar nas narrativas lucanas, o Espírito sendo denominado de um “poder” (At 1.8). O Espírito expresso como uma experiência religiosa carismática que vem sobre os discípulos e que não é algo produzido pela vontade deles (cf. Lc 4.14; At 1. 8; 10.38). O ponto alto do agir do Espírito é registrado em Atos, capítulo 2, por ocasião da sua vinda sobre os discípulos de Jesus, acompanhado de sinais, tais como: línguas, vento impetuoso, entusiasmo, etc. Trata-se, de uma experiência carismática visível, a tal ponto que, segundo Atos, Pedro não pode negar o batismo de Cornélio e de todas as pessoas de sua casa, porque eles receberam o Espírito (At 10.44).

Para os pentecostais, o vínculo existente entre a missão da Igreja e a capacitação pelo Espírito é evidente em Atos (9.31; 13. 9; 18.25; 28.25). De acordo com Lucas, frequentemente a profecia é associada com o Espírito (At 11.28; 21. 4; 28.25), assim como o falar em línguas (At 2. 1). Para o Evangelho de Lucas, a principal obra do Espírito é servir de instrumento divino no curso da história da salvação. Através da obra do Espírito, os gentios são admitidos à Igreja (At 10. 19). É o Espírito Santo que possibilita uma nova práxis da Lei para os pagãos (At 15.28). É o Espírito que decide sobre a rota de viagem de Paulo (At 16. 6), e, é o Espírito que investiu os anciãos como bispos das suas igrejas (Atos 20.28). Portanto, nas narrativas de Lucas, o Espírito é o meio do agir divino. Neste contexto, o Espírito pode ser entendido à luz de Lucas/Atos, como a própria substituição da pessoa terrena de Jesus, depois de sua ascensão ao céu. Por outro lado, o Espírito já é o próprio poder de Jesus Cristo. Assim, o Espírito conduz a Igreja em sua missão e a liga ao Cristo. Ainda, o Espírito impede Jesus de se tornar uma autoridade formal e morta e, conseqüentemente impede que a Igreja se torne uma instituição orientada exclusivamente para o passado.

1.2.2.1 Batismo no Espírito Santo e Atos dos Apóstolos

O objetivo agora é compreender o padrão pneumatológico no livro de Atos dos Apóstolos, que se coaduna com a doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo.¹³⁶ Como

¹³⁶ De acordo com os Menzies: “Sem os escritos de Lucas não haveria nenhuma teologia pentecostal, porque não conheceríamos o dom pentecostal (At 1 e 2)”;

MENZIES, 2002, p. 52. De acordo com a teologia pentecostal, Atos, por meio de seu perfil histórico e narrativo deve ser levado a sério em seu caráter norteador da doutrina e

amplamente conhecido, os pentecostais defendem a doutrina do batismo no Espírito Santo, como sendo algo posterior à regeneração, apoiados nas narrativas de Atos.¹³⁷ A principal narrativa de apoio à imaginação pneumatológica pentecostal, encontra-se em Atos, capítulo 2:

Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava. Havia em Jerusalém judeus, tementes a Deus, vindos de todas as nações do mundo. Ouvindo-se o som, ajuntou-se uma multidão que ficou perplexa, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua. Atônitos e maravilhados, perguntavam: “Acaso não são galileus todos estes homens que estão falando? Então, como os ouvimos, cada um de nós, em nossa própria língua materna? [...] Nós os ouvimos declarar as maravilhas de Deus em nossa própria língua!” Atônitos e perplexos, todos perguntavam uns aos outros: “Que significa isto?” (At 2.1-12).

Em Atos, bem como nas comunidades paulinas, a presença do Espírito inclui também uma dimensão “charismatika-pneumática”, frequentemente ligada à recepção do Espírito Santo. Provavelmente, o falar em línguas não foi considerado normativo, porém, era usual esperar que o batismo no Espírito fosse evidenciado pelas línguas. De acordo com os pentecostais, os crentes atuais, com base nas narrativas de Atos, podem experimentar essa dimensão carismática da vida cristã. Isso inclui o falar em línguas, pois era a expressão repetida, que geralmente acompanhava a dinâmica da vinda do Espírito sobre a comunidade de crentes.¹³⁸ Pode-se verificar isso em quatro momentos no livro de Atos: capítulo 2.1-4, o caso samaritano (At 8), o caso de Cornélio e sua casa (At 10) e o caso dos discípulos de Éfeso (At 19).¹³⁹

práxis da Igreja. Alguns têm argumentado em favor da necessidade de diferenciar os textos meramente descritivos, dos textos didáticos, doutrinários, e, portanto, normativos para a doutrina cristã. Entre estes, pode-se citar: Hoekema, Stott e Fee. Alegam que narrativas históricas em Atos não devem ser aceitas como base para doutrinas da Igreja. MENZIES, 2002, p. 44-51. Também: WYCKOFF, 1999, p. 441-442. Para outros, como Stronstad e Menzies, os escritos de Lucas são predominantemente teológicos, de modo que, as narrativas servem de veículo para suas ideias teológicas. Portanto, para uma boa hermenêutica de Lucas/Atos, isto deve ser considerado. MENZIES, 2002, p. 48-51, 59-62.

¹³⁷ Para o evangélico tradicional, o batismo no Espírito é equivalente à conversão. É o que faz uma pessoa autenticamente cristã.

¹³⁸ Comblin defende a ideia de que não é necessária a identificação dos carismas que ocorrem no movimento pentecostal com os fenômenos que Paulo e Lucas mencionam nas primeiras comunidades cristãs. Segundo ele, “os fenômenos atuais têm que ser julgados pelo que são em si mesmos. Podem valer, ainda que não tenham nada em comum com os fenômenos referidos pelo Novo Testamento”. COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 106. Todavia, para a teologia pentecostal a identificação dos fenômenos atuais com os ocorridos no período neotestamentário é imprescindível.

¹³⁹ Menzies observa que, Atos 8.4-25 fornece um problema real para aqueles que argumentam que para Lucas, a recepção do Espírito é um elemento necessário para a iniciação cristã. Isto porque a narrativa indica que os samaritanos creram na pregação de Filipe e foram batizados por ele (v. 12), mas eles ainda não haviam recebido o Espírito (v. 15-17). Visto que Lucas considerava os samaritanos cristãos (convertidos), antes de receberem o

Contudo, de acordo com Mazariegos, alguns intérpretes consideram que cada um destes eventos introduz a missão cristã em diferentes espaços, não apenas geográfico, mas também étnico. Portanto, Atos 2.1-4 seria o derramamento do Espírito para o mundo judeu; o evento de Samaria (At 8) seria o derramamento do Espírito sobre os “quase judeus”, os discriminados samaritanos que eram vistos como não integrantes das promessas por àqueles. O derramamento do Espírito na casa de Cornélio representa a entrada deste no mundo gentio romano e o derramamento do Espírito sobre os discípulos de Éfeso seria a incursão do Espírito no mundo grego.¹⁴⁰ Apesar da perspicácia dessa interpretação simbólica, como observa Mazariegos, “El problema es que la interpretación dispensacionalista cierra la actividad del Espíritu Santo con el siglo I”.¹⁴¹

Outra objeção à teologia pentecostal é feita por James Dunn, conhecido crítico da doutrina do batismo no Espírito Santo, conforme compreendido pelos pentecostais. Para Dunn o batismo no Espírito corresponde à experiência dos discípulos no Pentecostes (At 1.5; 2.1-13) ligada à profecia de João Batista, na ocasião do batismo de Jesus (Lc 3.16-17).¹⁴² Conforme Dunn, Lucas descreve o batismo como um ato de julgamento e purificação (“fogo”, “separar o trigo do joio”), ou seja, a depuração final da humanidade que prepara um novo estágio no plano de Deus. Dunn entende que o “batismo” está diretamente ligado à iniciação cristã, ao novo momento na vida do convertido.¹⁴³ Menzies discorda da posição de Dunn; para ele, Lucas interpreta a atividade de purificação e separação do Espírito, conforme profetizado por João (cf. Lc 3.16-17), como algo que teve início no Pentecostes, mas que prossegue na missão da Igreja, por meio do agir diretivo do Espírito. Dessa forma, a profecia de João,

Espírito, com dificuldades pode-se argumentar que ele entendia o Espírito como algo que torna o indivíduo cristão. MENZIES, 2002, p. 62.

¹⁴⁰ MAZARIEGOS, Byron, “La teología Medular del Pentecostalismo Latinoamericano”. In: CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis. *Voces del pentecostalismo latinoamericano: Identidad, teología e historia*. Santiago de Chile: RELEP, 2009, 121-141, à p. 137.

¹⁴¹ MAZARIEGOS, 2009, p. 137.

¹⁴² Para saber mais sobre a objeção de James Dunn à doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo, elaborada a partir das narrativas lucanas, confira: DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit: a re-examination on the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to pentecostalism today*. London: SCM, 1970. Por sua vez, William Menzies e Robert Menzies apresentam uma réplica pentecostal a Dunn. Confira: MENZIES, 2002, p. 83-104. A respeito desta disputa, Kenneth Archer, teólogo pentecostal, que se ocupa com a hermenêutica disse: “Os debates sobre o que o autor (Lucas) pretendia que seus leitores entendessem, provavelmente não será resolvido”. “*The debates about what the author (Luke) intended his readers to understand will probably not be resolved*”. Por outro lado, considera como um resultado deste debate, a demonstração pentecostal de habilidade para defender sua distintiva doutrina com sofisticação acadêmica. ARCHER, Kenneth J. *A pentecostal hermeneutic: Spirit, scripture and community*. Cleveland: CPT, 2009. p. 187.

¹⁴³ DUNN, 1970, p. 90-102.

encontra seu cumprimento inicial no derramamento do Espírito no dia de Pentecostes (At 2).¹⁴⁴

Portanto, deve ficar claro o seguinte, enquanto que para Dunn, o batismo no Espírito diz respeito à obra soteriológica do Espírito, de inserir pessoas na fé cristã, para a teologia pentecostal, refere-se à capacitação do Espírito para o testemunho cristão no mundo. Assim, o batismo no Espírito Santo seria uma “segunda obra da graça” e, portanto, diferente da regeneração do Espírito.

Diante dessa controvérsia teológica, cabe dizer: poucos teólogos como Roger Stronstad, contribuíram tanto para a teologia pentecostal, especialmente, na fundamentação do batismo no Espírito a partir dos escritos lucanos. Menzies oferece um comentário pertinente sobre a abordagem de Stronstad:

A importância real da tese de Stronstad, ao menos da perspectiva pentecostal, pode-se encontrar em sua alegação de que a teologia de Lucas acerca do Espírito é *diferente* da de Paulo. A maioria dos tradicionais sustenta que Lucas, de maneira semelhante a Paulo, relaciona o dom do Espírito à salvação. Ele simplesmente resolve *ênfatizar* o papel do Espírito em preparar a igreja para sua missão.¹⁴⁵

Stronstad demonstrou como as narrativas de Lucas seguem a tradição da Septuaginta e se assemelham com as metodologias didáticas dos cronistas das narrativas veterotestamentárias.¹⁴⁶ Para Stronstad, as raízes pneumatológicas de Lucas são provenientes da transferência carismática, como se pode ver na comunicação espiritual entre Moisés e os líderes anciãos (Nm 11.14-17, 25) e, posteriormente, a Josué (Nm 27. 16-20; Dt 34: 9), Elias para Eliseu (2 Rs 2. 9, 15).¹⁴⁷ Assim, Lucas, coerente com esse contexto religioso, demonstra a presença do Espírito atuante em Jesus (Lucas 4. 18-21) e capacitando-o para missão. Posteriormente, Jesus transfere esta presença espiritual para os discípulos no evento de Pentecostes, capacitando-os para dar continuidade à sua obra no mundo.¹⁴⁸ Esta cessão espiritual, inclui diversos sinais, que testemunham da presença do Espírito de Deus sobre os discípulos. Segundo a narrativa bíblica, há vários fenômenos carismáticos, tais como: barulho semelhante a um forte vento, fogo, línguas, louvor e/ou profecia. Portanto, conforme salienta Stronstad, sinais visíveis e audíveis da transferência do Espírito para a Igreja, a fim de esta

¹⁴⁴ MENZIES, Robert P. *Empowered for witness: the Spirit in the Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, (JPTSup, 6), 1994. p. 128-131.

¹⁴⁵ MENZIES; MENZIES, 2002, p. 61.

¹⁴⁶ STRONSTAD, 1984. p. 17-20.

¹⁴⁷ STRONSTAD, 1984, p. 20-22.

¹⁴⁸ STRONSTAD, 1984, p. 77-78.

poder realizar sua missão com ousadia (Lc 3.22; Atos 2. 1-4; 8.18; 10.45; 15. 8; 19. 6).¹⁴⁹ Esta comunicação do dom carismático em Pentecostes, torna-se uma experiência paradigmática para o povo de Deus; algo distinto da conversão.

Frank Macchia, em seu livro *Baptized in the Spirit*, também concorda com Stronstad e Menzies que o Espírito em Atos é o Espírito carismático, que inspira a Igreja em sua proclamação ousada, bem como opera sinais da presença de Jesus e torna possível o ministério profético.¹⁵⁰ Ele destaca a narrativa de Lucas a respeito da inauguração do reino de Deus por meio de Jesus como caracterizada pela presença poderosa do Espírito, que o habilitou a fazer o bem e a curar pessoas oprimidas pelo Diabo (At 10.38). Macchia diz que para Lucas, Deus foi poderosamente com Jesus em sua missão porque ele estava convencido que a presença de Deus sobre a Igreja era algo muito semelhante. Ao resumir a mensagem de Pedro para os gentios, Lucas enfocou a unção do Espírito sobre Jesus, dando-lhe poder para fazer o bem e curar, porque concebe Pentecostes como o empoderamento do povo de Deus para desempenhar um ministério análogo em seu tempo. Os pentecostais estão convencidos que o mesmo é verdadeiro na atualidade.¹⁵¹

Devido ao limite de espaço, não se fez neste tópico uma avaliação crítica de toda a pneumatologia de Lucas, mas se atentou para a leitura pentecostal de alguns aspectos-chaves da sua narrativa. Assim, pode-se constatar: tanto o Evangelho de Lucas, quanto Atos retratam Jesus como o Messias, uma pessoa cheia do Espírito. Para Lucas, o nascimento e vida de Jesus podem ser sintetizados pela habilitação do Espírito Santo. Jesus Cristo reconheceu a presença do Espírito em seu ministério como capacitação para o serviço. Semelhantemente, Cristo concedeu autoridade para os discípulos realizarem a missão. De acordo com os Evangelhos e Atos, Jesus prometeu seu poder aos discípulos, por ocasião da futura vinda do Espírito sobre eles.

Portanto, para a perspectiva pentecostal, o livro de Atos testemunha a respeito da importância do empoderamento da Igreja para servir de expressão do Reino de Deus. Todos podem ser portadores da palavra de Deus, profecias, falar línguas e operar sinais miraculosos. Ou seja, para os pentecostais, qualquer pessoa batizada no Espírito Santo pode dar continuidade ao trabalho missionário de Jesus Cristo, independentemente das suas qualificações pessoais. Esta pode ser a maior ênfase da doutrina pentecostal do batismo no

¹⁴⁹ STRONSTAD, 1984, p. 77-78.

¹⁵⁰ MACCHIA, 2006, p. 76.

¹⁵¹ MACCHIA, 2006, p. 76.

Espírito Santo. O falar em línguas seria um dos sinais da sua efetivação, isto é, da habilitação espiritual para o serviço e testemunho cristão.¹⁵²

Não obstante os aspectos positivos da experiência pentecostal, Majewski acentua com razão que os pentecostais devem cuidar para não se fechar ao diálogo com outras tradições cristãs, com a academia, a ciência, a política, etc., imbuída pelo sentimento de estar completa, por conta da doutrina e experiência do batismo no Espírito Santo.¹⁵³ Porque como afirma Tillich: “Onde o Espírito divino é efetivo, rejeita-se a reivindicação de uma igreja de representar a Deus com exclusão das demais. A liberdade do Espírito se opõe a esta reivindicação”.¹⁵⁴ Além disto, como Macchia argumentou apesar da Igreja ser resultado do derramamento do Espírito e da irrupção do reino de Deus, a mesma não pode ser simplesmente identificada com o reino de Deus. Apenas o testemunho de Jesus Cristo é plenamente identificado com o reino, pois só nele o Espírito esteve presente “sem medida” (Jo 3.34).¹⁵⁵ De acordo com Macchia, esta não é a situação da Igreja; há uma dialética crítica entre a comunhão de Cristo e a Igreja, caracterizada pelo “já” e “não”. A partir dessa dialética que a Igreja é sinal e instrumento de renovação.¹⁵⁶ Sendo assim, o batismo no Espírito Santo pode ser aceito como sinal do “já” da realidade da Presença Espiritual e da manifestação do reino de Deus, conforme testemunhado nas narrativas de Atos, mas, também este se encontra em tensão com o “ainda não”. Ou seja, com a incompletude da presença do reino de Deus. Portanto, justamente devido a essa lacuna e ambiguidade, que as igrejas pentecostais deveriam estar abertas ao aprendizado com outras igrejas e instituições da sociedade. Também, conforme defende Tillich, há a resistência do próprio Espírito de se identificar inteiramente com as formas de sua expressão.¹⁵⁷ O Espírito em sua liberdade, transcende as formas e estruturas religiosas, inclusive a forma (paradigma) do batismo no Espírito Santo.¹⁵⁸

¹⁵² Como disse Menzies: “Acima de tudo, a manifestação das línguas é um lembrete poderoso de que a igreja é, em virtude do dom pentecostal, uma comunidade profética chamada e capacitada para testemunhar ao mundo”. MENZIES, 2002, p. 162.

¹⁵³ MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. Teologia pentecostal e espaço público. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.) *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia pública v. 3. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 203-228, à p. 207-208.

¹⁵⁴ TILLICH, 2005, p. 687.

¹⁵⁵ MACCHIA, 2006, p. 189-190.

¹⁵⁶ MACCHIA, 2006, p. 190.

¹⁵⁷ TILLICH, 2005, p. 686-688.

¹⁵⁸ Como exemplo da liberdade do Espírito, segundo a compreensão de Tillich, pode ser mencionado seu conceito do “princípio da consagração do secular”, ou seja, que o secular encontra-se “aberto ao impacto do Espírito e não necessita da mediação das igrejas”. Ainda, conforme Tillich: “[...] a Presença Espiritual se utiliza de meios anti-religiosos para transformar não só a cultura secular, mas também as igrejas”. TILLICH, 2005, p. 689. Com isto, o teólogo da cultura faz uma ousada defesa da liberdade do Espírito sobre todas as formas, inclusive religiosas.

1.2.2.2 O Espírito Santo e Jesus Cristo segundo os Evangelhos

Na teologia dos Evangelhos, pode-se constatar o elo entre Jesus Cristo e o Espírito Santo. Este por sua vez, estabelece a estrutura para a teologia do Espírito em perspectiva pentecostal. A partir disso, pretende-se fazer uma interpretação parcial, de algumas passagens que discorrem sobre esta relação: o Espírito e o Cristo, tendo em vista, o caráter paradigmático para a teologia pentecostal.

Podem-se perceber dois aspectos da relação do Espírito com Cristo, segundo as narrativas dos Evangelhos, que são valorizados pelos pentecostais, quais sejam: o Espírito recebido por Jesus e o Espírito por ele concedido (Jo 16.7). Sendo assim, para os pentecostais, Jesus Cristo, além de salvador, é o modelo por excelência de pessoa cheia do Espírito.¹⁵⁹

Abaixo, se discorrerá sobre as principais narrativas pneumatológicas dos Evangelhos que estão diretamente associadas ao ministério de Jesus Cristo. Estas por sua vez, embasam o imaginário religioso pentecostal em sua missão no mundo.

1.2.2.3 O Espírito Santo no nascimento e batismo de Jesus

O Espírito Santo é descrito nas narrativas dos Evangelhos como o agente na milagrosa concepção de Jesus. Tanto em Mateus como em Lucas, um anjo fala da gravidez de Maria como um fenômeno operado pelo Espírito; em Lucas, existe uma descrição significativa da pré-concepção, com destaque singular dado à atividade do Espírito Santo: “*O Espírito Santo virá sobre você, e o poder do Altíssimo a cobrirá com a sua sombra. Assim, aquele que há de nascer será chamado Santo, Filho de Deus*” (Lc 1.35). O Espírito Santo desceu sobre Maria, o poder do Altíssimo cobriu-a com sua sombra, e àquele que dela nasceu, foi dado o direito de ser chamado Filho de Deus.

Segundo a narrativa bíblica, com o passar dos anos, Jesus começou uma nova relação com o Espírito Santo. Os quatro Evangelhos registram a descida do Espírito Santo sobre Jesus por ocasião do batismo no rio Jordão, o que deve ter provocado sua própria vocação e missão. Mas, apenas o Evangelho de Lucas acrescenta: “*Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto, onde, durante quarenta dias, foi tentado pelo Diabo [...]*” (Lc 4.1-2).

¹⁵⁹ Convém destacar que, o resumo doutrinário pentecostal é de caráter cristológico: Jesus salva, Jesus cura, Jesus batiza com o Espírito Santo e Jesus voltará.

De acordo com os Evangelhos, Jesus teve necessidade do dom do Espírito Santo para sua vitória e serviço espiritual. Ou, como escreveu Paul Tillich:

O Espírito divino estava presente, sem distorção alguma, em Jesus como o Cristo. Nele, o Novo Ser apareceu como critério de todas as experiências do passado e do futuro. Embora estivesse sujeito às condições individuais e sociais, seu espírito humano estava inteiramente possuído pela Presença Espiritual; seu espírito estava “possuído” pelo Espírito divino ou, para usar outra figura, “Deus estava nele”.¹⁶⁰

O Evangelho de João diz que Jesus Cristo é o portador do Espírito “*sem limitações*” (Jo 3.34).

1.2.2.4 O Espírito Santo na atividade pública de Jesus

Podem-se observar nas tradições depositadas nos Evangelhos sinóticos, que a atuação do Espírito Santo na atividade pública de Jesus se inicia logo após o seu batismo, quando foi levado pelo Espírito ao deserto (Mc 1.12) para ser tentado por Satanás. Ali ele venceu as sugestões e propostas da sedução do poder político, econômico e religioso, as quais o teriam tentado a proceder de modo egoísta, conforme o espírito do mundo da época.

Dos Evangelhos sinóticos é o de Lucas que mais enfatiza a presença do Espírito na atividade pública de Jesus. Por exemplo, todos os Evangelhos registram o início do ministério da Galiléia, mas só Lucas acrescenta o prefixo da declaração inicial do Senhor em Nazaré: “*O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas novas*” (Lc 4.18). Lucas registra a alusão surpreendente de Cristo ao Espírito Santo como o “*dedo de Deus*” (11.20). Conforme o Evangelho, Jesus era consciente da presença do Espírito em sua atividade pública e declarou isto ao ler o rolo de Isaías, fazendo referência a si mesmo, dizendo: “*O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas novas aos pobres. Ele me enviou para proclamar liberdade aos presos e recuperação da vista aos cegos, para libertar os oprimidos e proclamar o ano da graça do Senhor*” (Lc 4.18-19).

Segundo a teologia dos Evangelhos, pelo poder do Espírito, Jesus serviu às pessoas em seu ministério público. Os Evangelhos mencionam os milagres de Jesus relacionados às necessidades corporais (Lc 4.17-21; 13.16; Jo 8.44). Jesus tem compaixão das pessoas doentes e liberta-as de suas dores e enfermidades.¹⁶¹

¹⁶⁰ TILLICH, 2005, p. 597.

¹⁶¹ As curas feitas por Jesus tinham o propósito de revelar a sua participação na miséria e sofrimento humanos. Além disso, são altamente simbólicas, no sentido de apontarem para uma realidade vindoura em que não haverá

Em suma, com relação à atuação do Espírito Santo na atividade pública de Jesus, segundo a tradição dos Evangelhos, se pode afirmar que Jesus é ungido com o Espírito, guiado pelo Espírito e cheio do Espírito (Lc 4.14,18; Mt 4.1; Jo 3.34).

1.2.2.5 O Espírito Santo na crucificação de Jesus

No Evangelho de Marcos observamos uma identificação de Deus com a fraqueza e miséria humana. O Messias é alguém que sofre na cruz (Mc 9.9-10; 15.39), portanto, é um servo sofredor; Marcos enfatiza a morte de Jesus em boa parte de seu evangelho. Mais ou menos um quinto do seu conteúdo é dedicado à morte e ressurreição de Cristo, de modo a superar os demais evangelistas.¹⁶² A tradição marcana não deixa dúvidas de que a cruz é central em seu livro. O amor e a justiça de Deus conduzem Jesus à cruz. Para o Evangelho de Marcos a morte de Jesus não era algo ordinário. No Calvário aconteceu algo significativo para a humanidade. A morte de Cristo tem um caráter de resgate: “Pois nem mesmo o *Filho do homem veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos*” (Mc 10.45).

Segundo a compreensão pentecostal, Jesus Cristo não morreu apenas por que ele atacou as estruturas religiosas da época; por que em sua vida demonstrou aspectos revolucionários que teriam motivado o desfavor do império romano, resultando em sua condenação à morte. Estes aspectos, apesar de serem verdadeiros não constituem o motivo central da morte de Jesus. Para a teologia pentecostal, acima de tudo, a paixão de Cristo cumpre com o desígnio redentor de Deus. Sua morte tem efeito vicário, isto é, Cristo morreu em lugar do pecador, segundo o desígnio de Deus.¹⁶³

Para a Igreja primitiva, a interpretação da cruz como fazendo parte do projeto de Deus foi de fundamental importância para acreditar em Jesus ressuscitado. Certamente, as comunidades cristãs entenderam a morte de Jesus na cruz como mediação para reconciliar a humanidade com Deus (Rm 5.6,10; 14,15; 1 Co 8.11; 2 Co 5.18-19), libertando da lei (Gl 3.13). A teologia de Marcos vai nesta direção, de tal modo, que pode ser denominada de “teologia da cruz”.

mais doenças e morte. Quando se destaca os milagres de Jesus Cristo sem considerar este sentido, pode-se incorrer numa supervalorização do milagre, de modo que, Deus pode ser buscado tão somente pelo milagre.

¹⁶² MORRIS, Leon. *Teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 117.

¹⁶³ PECOTA, Daniel B. A obra salvífica de Cristo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 352-361.

Mas nisso tudo, onde estava o Espírito Santo? Segundo o autor de Hebreus o Espírito se fez presente na cruz do Cristo: “*pelo Espírito eterno se ofereceu de forma imaculado a Deus*” (Hb 9.14). Como escreve Moltmann, a história da paixão do Filho messiânico de Deus é também a história da paixão do Espírito de Deus e da paixão do Pai.¹⁶⁴

1.2.2.6 O Espírito Santo concedido por Jesus Cristo

De acordo com a tradição dos Evangelhos, há profunda ligação entre a ação do Espírito e o Cristo glorificado.¹⁶⁵ João 7.39 afirma: “*Ele estava se referindo ao Espírito, que mais tarde receberiam os que nele cressem. Até então o Espírito ainda não tinha sido dado, pois Jesus ainda fora glorificado*”. O Antigo Testamento associa as promessas messiânicas com uma era do Espírito. Para os Evangelhos, o *kairós* do reino de Deus foi introduzido por Jesus Cristo e efetivado em sua morte e ressurreição. O derramar do Espírito Santo no Pentecostes foi, então, o cumprimento de promessas veterotestamentárias. Esta é a razão pela qual, o Evangelho de João afirma que caso Jesus não vá para o Pai, o Espírito não virá (Jo 16.7). Dessa maneira, nas palavras de Berger, “*parece que o Espírito Santo indica a experiência da presença, da presença de Deus em Jesus Cristo e da presença de algo que está relacionado com Jesus nos discípulos depois da Páscoa.*”¹⁶⁶ O Evangelho de Lucas confirma isto, ao mencionar o impacto do derramamento do Espírito Santo (At 2.1s) com um relato da ascensão de Jesus (At 1.9-11), apesar de já ter relatado a ascensão ao concluir seu primeiro tratado ou evangelho (Lc 24.51).

Por fim, para os pentecostais, todas essas narrativas dos Evangelhos que apontam Jesus Cristo como alguém cheio do Espírito Santo e, portanto, capaz de realizar obras extraordinárias, são paradigmas para a vida da Igreja no mundo. Porque a Igreja recebeu o poder do Espírito, enviado por Cristo, a comunidade cristã pode igualmente impactar o mundo com a missão e proporcionar para as pessoas transformação e renovação, em meio aos sofrimentos do tempo presente (At 1.8).

¹⁶⁴ MOLTSMANN, 1998, p. 70.

¹⁶⁵ Jesus Cristo em sua condição glorificada e pela via do Espírito amplia sua presença e atuação no mundo, junto a seus discípulos, em comparação com seu estado encarnado. Welker expõe bem a questão: “Por intermédio do paraclito, Jesus e suas palavras são presentificados de forma autêntica e concentrados em muitos contextos de experiência. Diferentemente do Jesus carnal-terreno, esse pode representar assistência e, por seu intermédio, Jesus pode permanecer junto a seus discípulos e discípulas ‘eternamente’.” WELKER, 2010, p. 188.

¹⁶⁶ BERGER, Klaus. *Psicologia histórica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 304.

1.3 Principais aspectos da pneumatologia pentecostal clássica

Nesta seção serão abordados os principais aspectos da pneumatologia pentecostal clássica. Não em sentido simplesmente sistemático, mas, de teologia do Espírito como autocompreensão da comunidade pentecostal. O batismo no Espírito Santo é o elemento central da teologia pentecostal clássica. Para os pentecostais, o batismo no Espírito Santo é uma segunda bênção, portanto, não deve ser identificado com a regeneração ou salvação.

1.3.1 Batismo no Espírito Santo e seu sinal

Segundo Bergstén, várias passagens de Atos dos apóstolos (At 8.14-17; 19.1-7) indicam que, a comunidade cristã neotestamentária já havia experimentado a salvação, contudo, ainda careciam do revestimento de poder para o testemunho cristão, ou seja, do batismo no Espírito Santo. Palma corrobora: “[...] os pentecostais sempre ensinaram que as pessoas tornam-se morada do Espírito na hora da conversão (Rm 8.9; 1 Co 6.19), mas que o batismo no Espírito é uma experiência do Espírito distinta de sua habitação no crente”.¹⁶⁷ O batismo no Espírito Santo é definido como “revestimento e derramamento de poder do Alto”, com a evidência física inicial de línguas estranhas, conforme o Espírito concede, capacitando o cristão para o serviço e testemunho (Lc 24.49; At. 1.8; 10.46; I Co 14.15,26).¹⁶⁸

Os pentecostais fundamentam sua doutrina do batismo no Espírito Santo, especialmente a partir do livro de Atos dos apóstolos.¹⁶⁹ Palma afirma: “A narrativa do derramamento do Espírito no dia de Pentecostes é paradigmática. Ela se torna o modelo, ou paradigma, para derramamentos posteriores do Espírito. O termo ‘programático’ algumas vezes é utilizado para esse conceito”.¹⁷⁰ Assim, a narrativa de Pentecostes, na compreensão pentecostal, não é apenas de caráter descritivo, mas, de natureza normativa para a vida da Igreja. Além de Atos dos apóstolos, outras passagens do Novo Testamento são utilizadas para fundamentar a expressão “batismo no Espírito Santo”. De acordo com Palma:

¹⁶⁷ PALMA, Anthony D. *O batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002. p. 35.

¹⁶⁸ GILBERTO, 2009, p. 191.

¹⁶⁹ Desde o início do movimento pentecostal em 1901, com a Escola Bíblica Betel de Charles F. Parham, em Topeka, no Kansas, o pentecostalismo já apoiava sua experiência das línguas no livro dos Atos dos Apóstolos, especialmente no capítulo 2. SYNAN, 2009, p. 17. O avivamento pentecostal ocorrido a partir de 1906 na Rua Azusa, em Los Angeles, liderado pelo pastor negro William J. Seymour, também era caracterizado pelo falar “línguas estranhas”. ARAUJO, 2007, p. 608.

¹⁷⁰ PALMA, 2002, p. 78.

“Batizado no Espírito Santo” ocorre mais frequentemente quando incluímos os Evangelhos (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). A expressão “batismo no Espírito Santo”, forma substantiva equivalente à verbal “batizado no Espírito Santo”, não ocorre no Novo Testamento, mas para facilidade de expressão e identificação é frequentemente utilizada no lugar dela.¹⁷¹

Para os pentecostais, a experiência do batismo no Espírito já é prometida pelos antigos profetas. Cita-se a passagem bíblica de Joel 2.28-29 (aludida pelo apóstolo Pedro, conforme Atos 2). Segundo o Antigo Testamento, o Espírito de Deus era concedido somente a algumas pessoas, mas, segundo o profeta Joel, Deus prometeu “*derramar do Seu Espírito*” sobre todos indistintamente.¹⁷² Também, a respeito do batismo no Espírito Santo, os pentecostais destacam os seguintes aspectos:

- a) Promessa predita por João Batista e por Jesus Cristo (Mt 3.11; Jo 7.37-38; At 1.4-5).
- b) Teve o seu cumprimento no dia da festa de Pentecostes (At 2.1-4).
- c) Os samaritanos, efésios e demais gentios receberam o batismo no Espírito (At 8.14-20; 10.44-47; 11.15-18; 19.1-7).
- d) Esta promessa é concedida a todos os que creem (At 2.38-39).¹⁷³

Assim, o fiel recebe poder para cumprir sua missão no mundo como testemunha de Jesus Cristo.

Segundo Palma, os resultados do batismo no Espírito Santo são: 1) Poder para testemunhar a respeito de Jesus. Nenhum outro propósito tem sido mais destacado pelos pentecostais do que este. A base bíblica principal é Atos 1.8: “*recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra*”. 2) Poder para realizar milagres. “Os milagres registrados no livro de Atos certamente são realizados pelo poder do Espírito Santo”.¹⁷⁴ 3) Discernimento e liderança com relação aos assuntos da igreja. Poder para ministrar com sabedoria e coragem para a Igreja. 4) Falar em línguas. “falar em línguas é assim a indicação imediata, empírica e externa de que o enchimento aconteceu”.¹⁷⁵ 5) Abertura para manifestações espirituais. Pessoas batizadas no Espírito demonstram maior receptividade para os dons espirituais. 6) Finalmente, o batismo no Espírito santo resulta em vida correta. Palma enfatiza: “O batismo no Espírito não pode ser separado de suas implicações no que se refere a

¹⁷¹ PALMA, 2002, p. 19.

¹⁷² GILBERTO, 2009, p. 189-190.

¹⁷³ GILBERTO, 2009, p. 189-193.

¹⁷⁴ PALMA, 2002, p. 87.

¹⁷⁵ PALMA, 2002, p. 89.

uma vida dentro dos padrões da justiça. [...] Alguém que é realmente cheio de/dominado pelo Espírito Santo não viverá uma vida incorreta”.¹⁷⁶

As “línguas estranhas” são a principal evidência do recebimento do batismo no Espírito Santo, de acordo com o pentecostalismo clássico.¹⁷⁷ Para Palma, o fenômeno de falar em línguas é expresso de numerosas formas no Novo Testamento:

Falar em outras línguas _ Atos 2.4
 Falar em línguas _ Atos 10.46; 19.6; 1 Co 12.30; 14.5,6,18,23
 Falar numa língua _ 1 Coríntios 14.2,4,13
 Falar em línguas de homens e de anjos _ 1 Coríntios 13.1
 Falar em novas línguas _ Marcos 16.17
 Variedade de línguas _ 1 Coríntios 12.10, 28
 Línguas _ 1 Coríntios 13.8; 14.22
 Uma língua _ 1 Coríntios 14.14,19,26.¹⁷⁸

Macchia diz que muitos pentecostais, especialmente nos Estados Unidos, consideram o falar em línguas como evidência da experiência do Batismo no Espírito Santo.¹⁷⁹ Segundo o teólogo, nem todos os pentecostais no mundo estão seguros quanto à doutrina das línguas como sendo a evidência inicial do batismo no Espírito. Conforme observa Macchia, Seymour, um dos principais líderes do início do pentecostalismo nos Estados Unidos, considerou as línguas como sinal do empoderamento da igreja para alcançar todas as nações para Cristo. Por fim, ele considerou o amor como a evidência primordial do batismo no Espírito Santo.¹⁸⁰ Wyckoff apresenta pelo menos três formas de entender a questão da evidência inicial do batismo:

[...] no que diz respeito às línguas estranhas como evidência inicial do batismo no Espírito Santo, as opiniões podem ser classificadas: (1) falar em outras línguas não é evidência do batismo no Espírito Santo; (2) o batismo no Espírito Santo às vezes é evidenciado pelo falar em outras línguas; (3) o batismo no Espírito Santo é sempre acompanhado pela evidência inicial do falar em outras línguas.¹⁸¹

¹⁷⁶ PALMA, 2002, p. 93.

¹⁷⁷ Termo derivado de *glōssais lalein*, uma expressão grega usada no Novo Testamento, que significa literalmente “falar em [ou ‘com’ ou ‘por’] línguas”. ARAUJO, 2007, p. 331. Jürgen Moltmann, conhecido teólogo contemporâneo, demonstra alta consideração pelo falar em línguas. “Considero o falar em línguas uma ação tão intensa do Espírito no íntimo da pessoa que a expressão se desprende da linguagem inteligível e desata em gemidos, gritos e fala ininteligível, assim como uma dor intensa se expressa num choro incontido ou a alegria desmedida em risos, saltos e danças”. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 68.

¹⁷⁸ PALMA, 2002, p. 63.

¹⁷⁹ MACCHIA, 2006, p. 35.

¹⁸⁰ MACCHIA, 2006, p. 35.

¹⁸¹ WYCKOFF, 1997. p. 445.

Também, muitos pentecostais compreenderam as línguas como *xenolalia*, que é a capacidade de anunciar as boas novas de salvação nos idiomas das nações. Outros não estavam tão convencidos que as línguas foram *xenolalia*.¹⁸² Macchia lamenta que da concepção pentecostal das línguas como recurso evangelístico, acabou por prevalecer o entendimento das línguas como evidência do batismo no Espírito. Para ele, isto resultou na perda do seu sentido global e ecumênico, como uma experiência de superação de fronteiras.¹⁸³

Para muitos pentecostais as línguas estranhas se tornaram a evidência de que os crentes têm mais poder ou experiências miraculosas do que os crentes que não falam em línguas.¹⁸⁴ Gilberto sugere isto, ao mencionar os resultados do batismo com o Espírito Santo: “Maior dinamismo espiritual. Isto é, mais disposição e maior coragem na vida cristã para testemunhar de Cristo [...] Maior desejo e resolução para orar e interceder [...] Maior glorificação do nome do Senhor”.¹⁸⁵ Para Macchia, esta convicção de caráter individualista resulta na perda do contato com a compreensão do Evangelho de Lucas, que trata as línguas como uma linguagem ecumênica que resiste a considerar alguma linguagem ou idioma com significado absoluto, antes, abarca e transcende todas as linguagens humanas. Sendo assim, Macchia, aponta para o sentido das línguas como sinal e não como “evidência”, que, aliás, não é um termo bíblico. Também destaca que, entre os pentecostais, há a aceitação de outros dons extraordinários do Espírito, que podem acompanhar o batismo no Espírito Santo, tais como, profecia, palavra de conhecimento e especialmente a cura divina.¹⁸⁶ Assim, pretende superar a tendência legalista e restrita que há no entendimento das línguas como evidência do batismo no Espírito.¹⁸⁷

Michael Welker, teólogo reformado, em sua “teologia realista do Espírito”, reconhece a importância dos dons espirituais no contexto do Novo Testamento e da vida

¹⁸² MACCHIA, 2006, p. 36.

¹⁸³ MACCHIA, 2006, p. 36. A declaração de Palma é um bom exemplo: “A doutrina pentecostal da ‘evidência física inicial’ é embasada por uma investigação das Escrituras. A terminologia, embora é claro que não seja divinamente inspirada, é uma tentativa de encapsular o pensamento de que no momento do batismo no Espírito, o crente fala em línguas. Ela traz a ideia de que falar em línguas é um acompanhamento imediato e empírico do batismo no Espírito”. PALMA, 2002, p. 81

¹⁸⁴ MACCHIA, 2006, p. 36.

¹⁸⁵ GILBERTO, Antonio. O batismo com o Espírito Santo. In: CPAD. *Lições bíblicas*. As doutrinas bíblicas pentecostais, 3. Semestre, 2006. p. 31-32.

¹⁸⁶ MACCHIA, 2006, p. 36.

¹⁸⁷ MACCHIA, 2006, p. 36. De acordo com Menzies, teólogo pentecostal, deve-se rejeitar a noção de que a igreja é composta de duas classes de pessoas: “os maduros, que foram batizados no Espírito Santo, e os imaturos, que não o foram”. MENZIES; William W.; MENZIES, Robert P. *No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo*. São Paulo: Vida, 2002, p. 254. Deve-se afirmar a unidade da comunidade cristã. Segundo ele o batismo no Espírito, “[...] deve ser visto de acordo com o propósito que Lucas afirma que deve ser: a fonte de intrepidez e poder em nosso serviço e testemunho”. MENZIES, 2002, p. 254. Portanto, o empoderamento no Espírito (batismo) deve ser compreendido como distinto da maturidade cristã.

eclesiástica, considera, assim como Macchia, abusiva a ênfase pentecostal nas línguas estranhas, em detrimento dos demais dons espirituais.¹⁸⁸ Para ele, o falar em línguas deveria ser entendido pelos pentecostais e movimento carismático como um dom secundário e não central, como de fato é no pentecostalismo clássico.¹⁸⁹ Segundo ele, os motivos para essa “importância errônea” se deve em parte num “entendimento do Espírito de Deus que compreende o Espírito como numinoso, e em parte, num entendimento deficitário daquilo que aconteceu em Pentecostes, ou simplesmente em concepções obscuras sobre o que o Espírito objetiva criar”.¹⁹⁰ Para Welker, a ênfase no maravilhoso e estranho no evento de Pentecostes, não faz justiça à narrativa bíblica, uma vez que o foco central estaria justamente no “*entendimento e uma clareza de forma alguma esperados*”.¹⁹¹

Por outro lado, Welker reconhece o caráter das línguas estranhas como uma “necessidade de concretização da fé” e como “fenômeno de protesto” contra a desconsideração desse dom nas igrejas tradicionais.¹⁹² Também, como algo que coloca o indivíduo concreto “com o dom do Espírito no centro da comunidade”.¹⁹³ “Com isso parece lutar também contra o individualismo abstrato”.¹⁹⁴ Porém, prossegue advertindo: “Assim como a ‘experiência’ mística ou a moderna consciência do eu, o falar em línguas é uma forma que pode ser usada e empregada de maneira individualizada *ou* interligada, destrutiva ou solidária”.¹⁹⁵

Welker convém dizer, não incorre em rejeição absoluta do falar em línguas, mas questiona a ênfase exagerada nas línguas estranhas, “do seu destaque entre os dons do Espírito e da centralização nele como sinal óbvio da dádiva do Espírito”.¹⁹⁶ É preciso, portanto, uma compreensão sóbria das línguas e da superação da sua compreensão estreita do batismo no Espírito.¹⁹⁷ Para tanto, a reflexão teológica de Macchia, teólogo pentecostal, pode contribuir nesta direção. Especialmente, pela vinculação que este faz do batismo no Espírito Santo com

¹⁸⁸ WELKER, 2010, p. 43-50; 223, 226.

¹⁸⁹ WELKER, 2010, p. 223.

¹⁹⁰ WELKER, 2010, p. 223.

¹⁹¹ WELKER, 2010, p. 223.

¹⁹² WELKER, 2010, p. 223. De acordo com Bobsin: “O falar em ‘línguas estranhas’ não deixa de ser uma certa rejeição dos códigos linguísticos dominantes”. BOBSIN, 2002, p. 120. Certamente, por não poder se apoiar na fala articulada e culta como os que detinham o poder econômico, intelectual e religioso, os pentecostais preferiram a ininteligibilidade das línguas estranhas, que não comunicam o conhecido, nem ajudam na instrução religiosa, mas expressam as angústias de vidas silenciadas pela marginalização, a que foram submetidos pela injustiça e desigualdade social.

¹⁹³ WELKER, 2010, p. 224.

¹⁹⁴ WELKER, 2010, p. 225.

¹⁹⁵ WELKER, 2010, p. 225-226.

¹⁹⁶ WELKER, 2010, p. 226.

¹⁹⁷ WELKER, 2010, p. 226.

a Trindade e o reino de Deus. De acordo com Macchia, o fenômeno do batismo no Espírito Santo deve ser entendido como parte do trabalho trinitária da criação e da redenção. O Espírito Santo, portanto, é um dom escatológico, mediante o qual as pessoas participam da nova criação divina.¹⁹⁸ A experiência de vida em toda a sua plenitude é um símbolo dessa nova criação. Assim, para Macchia, o Espírito Santo e o batismo no Espírito Santo são vislumbres da plenitude vindoura e, desse modo, uma inspiração para que a comunidade cristã procure efetivá-la já agora na história.

Desta forma, a doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo pode superar sua tendência individualista e limitada, percebendo seu sentido mais amplo, como realidade ligada à manifestação do reino de Deus. Neste caso, o empoderamento espiritual, proporcionado pelo batismo no Espírito, seria uma realidade comunitária, com sinais (em substituição à “evidência”) de línguas estranhas, mas, também, de gestos de comunhão, palavras proféticas, amor e promoção da justiça, portanto, sinais escatológicos que remetem à participação na nova criação de Deus, que já se manifesta fragmentariamente no tempo presente.

Parece fato que o batismo no Espírito Santo é a doutrina favorita dos pentecostais em geral. E, a despeito da diversidade de concepções concernente ao específico da doutrina do batismo no Espírito, a vasta maioria dos pentecostais (assembleianos, ou, não) defende que se trata de algo profundamente carismático, especialmente em relação aos dons extraordinários do Espírito e que se refere a algo centrado na pessoa de Cristo.

1.3.2 Dons espirituais em perspectiva pentecostal

A exegese dos textos do Novo Testamento a respeito dos dons espirituais está além do objetivo desta seção. Portanto, o enfoque recairá nos principais ensinamentos pentecostais sobre os dons nas comunidades, suas manifestações, assim como seus propósitos na vida da Igreja, conforme sua leitura das Escrituras. Isto em diálogo com autores de perspectiva não pentecostal.

De acordo com os pentecostais, os dons do Espírito Santo são dádivas espirituais concedidas a Igreja, a fim de capacitá-la para a missão de Deus.¹⁹⁹ Para Macchia, teólogo

¹⁹⁸ MACCHIA, 2006, p. 48, 90.

¹⁹⁹ Dons espirituais do grego *τὰ χαρίσματα* (ta charismata, literalmente, significa “dons da graça” – charis). Há cinco principais termos utilizados no Novo Testamento para se referir aos dons: *pneumatika* (1 Co 12.1), *charismata* (1 Co 12.4; Rm 12.6), *diakonai* (1 Co 12.5), *energumata* (1 Co 12.6) e *phanerosis* (1 Co 12.7). GILBERTO, 2009. p. 196. Segundo Lim, há vinte e um dons mencionados no Novo Testamento. LIM, David. Os dons espirituais. In: HORTON, Stanley M. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1999. p. 471.

pentecostal, os dons espirituais tornam a Igreja receptiva à graça de Deus e manifestam sinais desta graça no mundo.²⁰⁰ Gilberto apresenta uma descrição mais ampla:

Os dons espirituais são dotações e capacitações sobrenaturais que o Senhor Jesus por intermédio do Espírito Santo, outorga à sua Igreja, visando a expansão universal da sua obra e a edificação dos santos. Por intermédio deles, segundo o Espírito, o crente fala, conhece e age sobrenaturalmente.²⁰¹

Desta forma, para os pentecostais, os dons espirituais têm ligação com a abertura da Igreja para a graça de Deus (edificação) e ser canal dessa graça para o mundo (missão), bem como servir na expansão da obra de Deus. Os dons na sua relação com a Igreja contemplam objetivos internos (sua constituição), assim como externos, isto é, sua missão no mundo. Em outras palavras: os dons são necessários para a Igreja naquilo que ela é (natureza) e faz (missão) em todas as épocas. Portanto, os dons espirituais são imprescindíveis na Igreja da atualidade.

José Comblin na obra *O Espírito Santo no mundo* afirma que para a teologia cristã os *carismas* (dons) foram uma “realidade típica do primeiro século que desaparecera totalmente durante os séculos ulteriores”.²⁰² Também, observa que no século XX aparece o movimento pentecostal que declara que nele retornam os dons das origens.²⁰³

Os argumentos dos que rejeitam a ideia de que o Espírito ainda esteja dispensando dons, geralmente se apresenta nos seguintes termos: afirma-se que, historicamente, os dons cessaram, que tais dons carismáticos eram desconhecidos ao longo da maior parte da história da Igreja.²⁰⁴ Alguns citam 1 Coríntios 13.8 como texto-prova contra a possibilidade contemporânea do falar em línguas: “*havendo línguas cessarão*”.²⁰⁵ Outros citam Hebreus 2.3-4 para proclamar o fim dos dons miraculosos: “*a salvação [...] anunciada inicialmente pelo Senhor, foi-nos confirmada pelos [...] vários milagres e por distribuições do Espírito Santo*”. Conforme Erickson: “O centro desse argumento é que o propósito dos dons miraculosos era atestar e, portanto, autenticar a revelação e a encarnação. Quando tal

²⁰⁰ MACCHIA, 2006, p. 242. Welker destaca que por intermédio dos carismas, “o Espírito de Deus dá tal participação em si próprio aos seres humanos, que passam a se tornar membros e portadores desse campo de força”. WELKER, 2010, p. 201.

²⁰¹ BERGSTÉN, Eurico. *Teologia sistemática: doutrina do Espírito Santo, doutrina do homem, doutrina do pecado, doutrina da salvação*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1983. p. 40.

²⁰² COMBLIN, 2010, p. 106.

²⁰³ COMBLIN, 2010, p. 106.

²⁰⁴ ERICKSON, Millard J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 360-361.

²⁰⁵ ERICKSON, 1997, p. 361.

propósito foi cumprido, tornando desnecessários os milagres, eles simplesmente desapareceram”.²⁰⁶

Por outro lado, o movimento pentecostal considerou seriamente a realidade da multiplicidade e a continuidade dos dons do Espírito (1 Co 12.8-10; Rm 12:6-8; 1 Pe 4.10s).²⁰⁷ Os *carismas* podem se manifestar na vida eclesial hodierna. Chegaram a essa conclusão pela experiência pessoal e leitura da Bíblia, especialmente dos textos do Evangelho de Lucas, Atos dos Apóstolos e cartas paulinas. Outrossim, os dons espirituais são necessários porque ainda não houve a concretização plena do reino de Deus e a Igreja prossegue com a tarefa de pregar o Evangelho. Portanto, são concedidos na atualidade para capacitar a igreja para o serviço.²⁰⁸

Esta experiência e hermenêutica pentecostal resultaram na relativização do clero, possibilitando dessa forma um engajamento maior por parte do povo, afinal, todos os crentes recebem dons espirituais.²⁰⁹ Assim, o pentecostalismo rompeu com uma compreensão teológica majoritária no meio cristão que defendia a cessação dos dons espirituais e resgatou a pneumatologia na sua dimensão encarnada, ou seja, na manifestação dos carismas por meio da vida dos crentes.

1.3.2.1 Dons espirituais e as ambiguidades da participação humana

Partindo do pressuposto pentecostal da realidade e a atualidade dos dons do Espírito, cabem algumas perguntas: os dons espirituais são talentos e habilidades humanas consagradas à causa do Evangelho? Ou, os dons são inteiramente sobrenaturais, sem nenhuma participação humana? As manifestações espirituais são infalíveis ou são passíveis de ambiguidade? David Lim ao comentar sobre os dons espirituais, respondeu essas questões com a reprovação do sobrenaturalismo extremado que elimina a dimensão humana.²¹⁰ Segundo Lim, a posição que explica satisfatoriamente o elemento humano e o divino na manifestação dos dons espirituais na vida dos crentes é o *encarnacional*. Em suas palavras: “O Espírito, então, os capacita de

²⁰⁶ ERICKSON, 1997, p. 361.

²⁰⁷ Macchia justifica a realidade duradoura dos dons espirituais na vida e missão da Igreja ligando-os com a inauguração do Reino de Deus por ocasião do ministério de Jesus Cristo. Sendo a Igreja o meio de prosseguimento da ação de Cristo no mundo, os dons continuariam vigentes. Fariam parte da vida normal da Igreja. Ainda, as igrejas não poderiam limitar os dons espirituais, pois estes são sinais da nova criação de Deus. MACCHIA, 2006, p. 148-149.

²⁰⁸ LIM, 1999, p. 465-498. Ver também: GILBERTO, 2009, p. 194-201; 214-223.

²⁰⁹ ROCHA, Alessandro. *Espírito Santo: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana*. São Paulo: Vida, 2008. p. 149-151.

²¹⁰ LIM, 1999, p. 469.

modo sobrenatural a ministrar acima das suas capacidades humanas e, ao mesmo tempo, a expressar cada dom através de sua experiência de vida, caráter, personalidade e vocabulário”.²¹¹

Portanto, a partir dessa perspectiva há espaço para as ambiguidades que caracterizam o ser humano. Por isso que os dons manifestos precisam ser avaliados. Cabe à congregação julgar à luz da Bíblia, sua veracidade e utilidade.²¹²

Na compreensão de Lim, o princípio encarnacional é demonstrado na doutrina da revelação, onde Jesus é chamado de Emanuel, Deus conosco (plenamente divino e plenamente humano). Também, a Bíblia é simultaneamente um livro divino e um livro humano.²¹³

Por conta da dimensão encarnada dos dons - do aspecto humano - a presença dos dons do Espírito na comunidade não é livre de ambiguidades e desvios. Por exemplo, algumas passagens das cartas de Paulo, principalmente em Coríntios, revelam que existiam problemas quanto ao exercício dos dons espirituais na comunidade cristã (1 Co 12.29,30 e 14.26). Os cristãos de Corinto usavam os dons de modo egoísta, a fim de se exaltarem pessoalmente. Não aguardava um pelo outro, mas todos queriam profetizar ao mesmo tempo; queriam ter primazia no culto e, assim, geravam confusão. Os textos de 1 Coríntios capítulos 12 a 14, certamente servem de parâmetro para as igrejas pentecostais, porque de maneira semelhante à igreja de Corinto, frequentemente é tentada a incorrer em abusos e distorções quanto ao exercício dos dons. A partir da perspectiva de Paulo, os dons não devem ser valorizados em si mesmos, mas devem ser entendidos dentro do contexto do serviço cristão e subordinados à virtude cristã por excelência, o amor (1 Co 13).

Tillich, ao discorrer sobre o elemento extático do Espírito, presente nos escritos paulinos, destaca que a Igreja teve e continua a ter problemas em efetivar os conceitos pneumatológicos de Paulo, por conta dos movimentos concretos do Espírito. Segundo Tillich: “A igreja deve impedir a confusão entre êxtase e caos e deve lutar a favor da estrutura. Por outro lado, ela precisa evitar a profanação institucional do Espírito que ocorreu na igreja católica primitiva como resultado da substituição do *charisma* pelo ofício”.²¹⁴ Portanto,

²¹¹ LIM, 1999, p. 470. Também, Macchia destaca que os dons do Espírito não são poderes sobrenaturais que são canalizados através das pessoas sem a contribuição ativa delas. Pelo contrário, elas são dotadas por Deus, de uma forma que renova e reforça os seus talentos naturais, embora também os transcenda. Cf. MACCHIA, 2006, p. 241-242.

²¹² LIM, 1999, p. 470.

²¹³ LIM, 1999, p. 470.

²¹⁴ TILLICH, 2005, p. 573.

Tillich, a partir dos escritos paulinos, alerta quanto ao risco de abuso da dimensão extática da comunidade cristã, de modo a gerar caos e negar a estrutura da comunidade. Mas, Tillich também pretende preservar o caráter pneumatológico da Igreja, repudiando a “profanização institucional”, que consiste na ênfase do ofício, mas sem os dons espirituais. Certamente, suas considerações sobre o assunto são uma expressiva valorização da dimensão pneumatológica da Igreja, que vai de encontro dos anelos pentecostais.

Também, Menzies e Menzies, teólogos pentecostais, consideram seriamente os perigos em torno da manifestação dos dons espirituais. Sendo assim, apresenta três princípios essenciais a respeito da sua expressão, com o propósito de edificar a Igreja e evitar abusos. Para tanto recorrem à passagem de 1 Coríntios 12.1-11.²¹⁵

Primeiramente, destaca o *princípio da graça*. Isto significa que os dons “não são emblema de maturidade espiritual (1 Co 12.4)”. Este princípio tem duas implicações para a Igreja: 1) Os dons não devem servir de critério principal para a liderança. 2) Pelo fato dos dons advirem da graça de Deus, todos podem recebê-los independentemente de sua maturidade cristã.

Em segundo lugar, há o *princípio da edificação*, ou seja, os dons são ofertados para a edificação dos outros (1 Co 12.7). Portanto, não são concedidos para atender demandas individualistas.

Em terceiro lugar, Menzies e Menzies apresentam o *princípio da participação*. Desta forma, todos têm algo a contribuir na missão da Igreja (1 Co 12.11). “*Todas as coisas, porém, são realizadas pelo mesmo e único Espírito, e ele as distribui individualmente, a cada um, como quer*” (1 Co 12.11).²¹⁶ Logo, a doutrina da graça, a edificação da comunidade e sua participação podem ser elementos adequados na orientação da experiência pentecostal.

Em suma, diante do exposto acima, como disse Lim, os dons não podem ser concebidos de maneira a cancelar a participação humana, devem ser exercidos com amor e ser avaliados pela Igreja.²¹⁷ Também, o caráter ambíguo das manifestações dos dons espirituais,

²¹⁵ MENZIES; MENZIES, 2002, p. 226.

²¹⁶ MENZIES, 2002, p. 226-231. Antonio Gilberto igualmente alerta sobre o mau uso dos dons espirituais nas igrejas, inclusive mencionando alguns exemplos, tais como: falsas visões, revelações e sonhos; fanatismo, emocionalismo e a espetacularização do exorcismo. Diante disto, recomenda que, “o uso dos dons na igreja deve ser regulado e equilibrado pela Palavra de Deus. A Palavra e o Espírito interpenetram-se, combinam-se em sua operação conjunta na igreja”. GILBERTO, 2009, p. 202-207.

²¹⁷ LIM, 1999, p. 470. Tillich resume a solução paulina para a tensão entre carisma e instituição, entre caos e ordem na comunidade de fé do seguinte modo: “Em linguagem extática, Paulo aponta para o *ágape* e a *gnosis* _ formas de moralidade e conhecimento em que êxtase e estrutura estão unidos”. Portanto, amor e conhecimento, dois excelentes princípios para reger a dimensão carismática da Igreja. TILLICH, 2005, p. 573.

ou seja, seus possíveis abusos por parte dos fieis e até exageros de ordem individualista recomendam a modéstia e cuidado no exercício dos dons.

1.3.2.2 Dons do Espírito: seu significado e propósito

A interpretação dos dons espirituais no Novo Testamento é uma tarefa difícil. De fato não há orientações claras quanto ao seu sentido e funcionalidade. Segundo Comblin: “Não existe nenhuma possibilidade de saber muitos pormenores, por falta de documentação suficientemente completa”.²¹⁸ O que se conhece se deve aos registros de Paulo, dentro de suas cartas doutrinárias e não por informações de caráter histórico. Lucas, também não ajuda, dado a brevidade com que aborda o assunto. Ainda, há dúvidas se os fenômenos mencionados por ele correspondem aos dons citados nos escritos paulinos.²¹⁹

Para Comblin, Paulo entende os dons dentro do contexto do ministério, isto é, atrelado ao serviço na comunidade. Portanto, o dom não tem relação com a satisfação subjetiva do crente, mas com a sua eficácia no trabalho de edificar, exortar e consolar a comunidade de fé. Sua utilidade vem da esfera pública, e não na promoção de sentimentos de bem-estar e realização pessoal.²²⁰ Gilberto, teólogo pentecostal, concorda em parte com a posição de Comblin, pois afirma a partir da carta aos Coríntios: “Deus concede dons primeiramente para a edificação da Igreja, mas também para o progresso do crente (1 Co 14.1-4)”.²²¹ Assim, Gilberto declara que os dons espirituais apresentam os seguintes objetivos: 1) Congregacionais, visam à edificação da Igreja. 2) Individuais, assim lembra a passagem bíblica: “o que fala língua estranha edifica-se a si mesmo”.²²²

Por outro lado, Comblin sugere que os dons também podem ser concebidos como “pura experiência do momento, sem referência a um serviço ou a uma utilidade comunitária”.²²³ Com isso parece aproximar da perspectiva de Gilberto. Como exemplo no Novo Testamento, Comblin cita a perspectiva de Lucas que demonstra os dons espirituais nas origens da Igreja aparentemente sem nenhuma relação direta com o ministério. Comblin afirma: “Para Lucas, as experiências do Espírito têm o seu fim em si mesmas. São

²¹⁸ COMBLIN, 2010, p. 107.

²¹⁹ COMBLIN, 2010, p. 107. O apóstolo Paulo é o autor neotestamentário que mais se ocupa com o Espírito Santo e seus dons. Tillich disse que Paulo “é primordialmente o teólogo do Espírito. Sua cristologia e sua escatologia dependem ambas deste ponto central de seu pensamento”. TILLICH, 2005, p. 572.

²²⁰ COMBLIN, 2010, p. 107-108.

²²¹ GILBERTO, 2009, p. 73.

²²² GILBERTO, 2009, p. 73.

²²³ COMBLIN, 2010, p. 108.

testemunhos sensíveis da presença do Espírito Santo e não têm outra finalidade a não ser dar o testemunho do advento do Reino de Deus no momento presente”.²²⁴ O mesmo não ocorre com a perspectiva paulina, para quem os dons estão ligados ao serviço comunitário.

Para a teologia pentecostal, os dons podem servir de testemunho do Reino de Deus, como destaca Comblin, contudo, discorda da sua ideia de que os carismas em Lucas não teriam finalidade, antes, pelo contrário, o derramamento do Espírito, e as diversas experiências pneumáticas em Lucas e Atos são tidas pelos pentecostais como “revestimento” de poder para o testemunho e serviço cristão, tanto dentro da comunidade como em sua missão no mundo.²²⁵

Para os pentecostais os dons espirituais objetivam a edificação, consolação e exortação do povo de Deus e também o enriquecimento da vida individual do crente em quem se manifesta os carismas. Por conseguinte, se contemplam dimensões comunitárias e individuais no exercício dos dons do Espírito.

1.3.2.3 Dons do Espírito e sua classificação

Em relação à classificação dos dons espirituais feita pelo pentecostalismo, comumente se parte das palavras de Paulo, apóstolo, a respeito dos dons do Espírito:

Há diferentes tipos de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diferentes tipos de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes formas de atuação, mas é o mesmo Deus quem efetua tudo em todos. A cada um, porém, é dada a manifestação do Espírito, visando o bem comum. Pelo Espírito, a um é dada a palavra de sabedoria; a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra de conhecimento; a outro fé, pelo mesmo Espírito; a outro, dons de curar, pelo único Espírito; a outro poder para operar milagres; a outro, profecia; a outros, discernimento de espíritos; a outro, variedade de línguas. Todas essas coisas, porém, são realizadas pelo mesmo e único Espírito, e ele as distribui individualmente, a cada um, como quer (1 Co 12.4-11).

De acordo com Lim, os dons espirituais podem ser classificados em três categorias: a) Dons de ensino (e pregação): a palavra da sabedoria, a palavra do conhecimento. b) Dons do ministério (à Igreja e ao mundo): fé, dons de curar, operação de maravilhas, profecia e discernimento de espírito. c) Dons de adoração: variedade de línguas e interpretação de línguas. Essa divisão apoia-se em 1 Coríntios 14.²²⁶ É comum no meio assembleiano a

²²⁴ COMBLIN, 2010, p. 109.

²²⁵ BERGSTÉN, Eurico. *Lições bíblicas. A pessoa e a obra do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. p. 27-28. Ainda: WYCKOFF, 1999, p. 455-459.

²²⁶ LIM, 1999, p. 472-473. Welker bem observa que não existe uma lista completa de dons espirituais no Novo Testamento, e, que entre os relatos de dons há divergências. WELKER, 2010, p. 202.

seguinte classificação: a) Dons de saber: palavra de sabedoria, palavra de conhecimento e discernimento de espíritos. b) Dons de elocução ou verbais: profecia, variedade de línguas e interpretação de línguas. c) Dons de poder: fé, curas e operação de maravilhas (milagres).²²⁷

Nestas classificações não estão contemplados todos os carismas que aparecem no Novo Testamento, mas apenas os dons mais espetaculares do Espírito, ou seja, àqueles que na compreensão pentecostal são sobrenaturais. Porém, reconhece-se a existência de outros dons, tais como: exortação, ensino, cuidado, administração, misericórdia, contribuição, etc., (Rm 12.6-8) bem como os dons ministeriais: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4.11).²²⁸

Como já indicado acima, a lista de dons mais apreciada pelos pentecostais encontra-se em 1 Co 12.8-10, onde Paulo enumera nove dons. A seguir se fará uma breve descrição destes dons, segundo a compreensão pentecostal: a) Dons de Saber: São dons que concedem capacidade para demonstrar sabedoria de maneira a transcender as habilidades cognitivas do sujeito.²²⁹ São eles: a palavra de sabedoria, a palavra do conhecimento e discernimento de espíritos.

A *palavra de sabedoria*, por essa expressão entende-se a declaração de sabedoria para discernir entre o certo e o errado, o que favorece e o que prejudica a obra de Deus no mundo. Gilberto diz: “É um dom altamente necessário no governo da igreja, pastoreio, administração, liderança, direção de qualquer encargo na igreja e nas suas instituições”.²³⁰ Esse dom, de acordo com o Novo Testamento, é demonstrado nos seguintes atos: interpretar sonhos e dar conselhos sábios (At 7.10); esclarecer o sentido de algum símbolo misterioso (Ap 13.18; 17.9); habilidade para abordar assuntos complexos (At 6.3) e realização dos conselhos de Deus (Rm 11.33). Contudo, como adverte Lim, não significa que os que apresentam a manifestação desse dom sejam “necessariamente mais sábios que os outros”.²³¹

Palavra do conhecimento é entendida como declaração de fatos, inspirado de maneira sobrenatural. Em termos populares é chamado de “dom de revelação”. Ainda, diz respeito ao conhecimento e compreensão da palavra de Deus. Trata-se de conhecimento de

²²⁷ GILBERTO, Antonio. *Lições bíblicas. 1 Coríntios: os problemas da igreja e suas soluções*. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. p. 74-75.

²²⁸ GILBERTO, 2008, p. 199s.

²²⁹ GILBERTO, 2009, p. 74.

²³⁰ GILBERTO, 2009, p. 197.

²³¹ LIM, 1999, p. 473.

Deus, que advêm a partir dos Evangelhos (2 Co 2.14). De conhecimento concernente às coisas divinas e aos deveres humanos (Rm 2.20; Cl 2.3).²³²

Discernimento de espíritos diz respeito à capacidade de julgar com correção caminhos e opções. É distinguir manifestações que procedem do Espírito ou de espíritos maus, cujas ações se mostram contrárias à justiça e amor divino. O discernimento capacita o cristão para verificar se o profeta está falando ou não pelo Espírito de Cristo.²³³ Distingue-se o carisma de discernimento da percepção ou argúcia humana.

b) Dons de Poder: são caracterizados por sinais extraordinários ou concessão de capacitação que transcende as limitações do natural, revelando o poder de Deus. Os dons de poder são fé, operação de maravilhas (milagres) e curas.²³⁴ O *dom da fé* deve ser diferenciado da fé salvífica, sem a qual é impossível agradar a Deus (Hb 11.6). Não se trata aqui da fé que possibilita a justificação do pecador, mas, antes, é a fé como aceitação do poder criativo de Deus, no sentido de estar aberto ao agir divino que traz o novo para dentro da realidade humana, gerando dessa forma espanto e admiração.²³⁵ Segundo Gilberto, o dom da fé é “a operação sobrenatural da fé para a realização de coisas tidas como impossíveis na expansão do Reino de Deus”.²³⁶

Dom de operação de maravilhas. São operações de milagres; a palavra “milagre”, que aparece em 1 Coríntios 12.10, vem de uma palavra grega (*δύναμις*, *dynamis*) que retrata a energia de Deus, sua força.²³⁷ Ela é traduzida por “poder”, “obra poderosa”, “milagre”, “força”, “poderoso” e “virtude”.²³⁸ Os milagres em Éfeso são uma ilustração da operação do dom de milagres (At 19.11-12; 5.12-15). Podem ser entendidos como sinais da presença do reino de Deus dentro da história humana.²³⁹ Certamente, não é algo que ocorre conforme a vontade de pregadores e igrejas.

Dons de curar, no texto bíblico são descritos como “curas”, indicando uma variedade de curas. Talvez, sugerindo diferentes curas para diversos tipos de doenças.²⁴⁰ Não convém conceber esse dom como a possibilidade de curar a todos, de acordo com a vontade de quem

²³² LIM, 1999, p. 473.

²³³ LIM, 1999, p. 475.

²³⁴ GILBERTO, 2009, p. 197-198.

²³⁵ GILBERTO, 2009, p. 197.

²³⁶ GILBERTO, 2009, p. 75.

²³⁷ DENHAM, James Richard. *Concordância fiel do Novo Testamento*. São Paulo: Fiel, 1997. v. 1 (grego – português), p. 173.

²³⁸ COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1691.

²³⁹ LIM, 1999, p. 474

²⁴⁰ GILBERTO, 2009, p. 75.

ora pela cura; a soberania de Deus igualmente deve ser considerada, bem como a atitude receptiva do enfermo.²⁴¹ O próprio Jesus Cristo foi limitado em sua capacidade de operar sinais por causa da incredulidade do povo (Mt 13.58).

Dons de elocução ou verbais consiste na capacidade de falar tomado pela presença do Espírito, de modo extático. Trata-se dos seguintes dons: profecia, línguas e interpretação de línguas. A *profecia* é a expressão vocal inspirada pelo Espírito. Segundo a fé pentecostal, a mensagem proclamada provém da revelação divina, frequentemente por meio de sonho, ou visão, ou ainda pela Palavra do Senhor. Pode também ser extática, uma expressão de inspiração espontânea.²⁴² Há notáveis passagens bíblicas de ambas as formas. Os pentecostais entendem que a profecia é distinta da pregação, pois a sua mensagem não parte necessariamente das Escrituras.²⁴³ Por outro lado, não se pretende superar a pregação ou o ensino, mas complementá-los. Segundo Paulo declara em 1 Co 14.3 o profeta edifica, exorta e consola os crentes. A profecia não é de natureza infalível, como se estivesse acima do “bem e do mau”. Por conta disso, os cristãos são orientados a julgar as mensagens proféticas (1 Co 14.29; 1Ts 5.19-20).²⁴⁴

Dom de línguas. A capacidade de falar em línguas diz respeito a uma forma de linguagem nunca aprendida por quem fala, sendo essa língua feita inteligível aos ouvintes por meio do dom de interpretação. Parece haver duas formas de mensagens em línguas: louvor extático dirigido a Deus somente (1 Co 14.2) e uma mensagem destinada à comunidade (1 Co 14.5).²⁴⁵ De acordo com os pentecostais, devem-se distinguir as línguas como sinal e línguas como dom. A primeira seria para todos os crentes (At 2.4); a segunda não é para todos (1 Co 12.30), mas apenas para àquelas que o Espírito concede.²⁴⁶

Interpretação de línguas é a capacidade espiritual para compreender o sentido das línguas estranhas. Parte-se do pressuposto de que o Espírito que inspira o falar em línguas capacita igualmente para a sua compreensão. Esta é de caráter extático e espontâneo. Assim como o falar línguas não é concebido pela vontade direta do indivíduo, da mesma maneira, a interpretação emana do Espírito. Dessa forma, as línguas quando interpretadas podem se tornar uma mensagem profética inteligível para a Igreja.²⁴⁷

²⁴¹ LIM, 1999, p. 474.

²⁴² GILBERTO, 2009, p. 198. Também, LIM, 1999, p. 474-475.

²⁴³ GILBERTO, 2009, p. 198.

²⁴⁴ GILBERTO, 2009, p. 198.

²⁴⁵ LIM, 1999, p. 475-476.

²⁴⁶ GILBERTO, 2009, p. 198.

²⁴⁷ GILBERTO, 2009, p. 198-199.

A experiência pneumática pentecostal, com sua notável ênfase nos dons espirituais, chamou a atenção da teologia e igrejas cristãs no século XX para a realidade dos dons e sua importância para a vida e missão da Igreja. Certamente, uma notável contribuição para a cristandade. Também, de rico significado foi o fato de que as comunidades pentecostais formadas em sua maioria pelos mais pobres da sociedade encontraram nos dons espirituais formas de afirmação de vida, tanto em nível comunitário quanto individual.

Também, embora seja difícil compreender exatamente o sentido bíblico de cada um dos dons espirituais, bem como comprovar que os dons manifestos no pentecostalismo moderno e demais tradições correspondam de fato aos carismas neotestamentários, certamente que, os dons mantêm sua importância para a teologia cristã. Pode-se afirmar isto, baseado no entendimento dos dons como sinais do reino vindouro de Deus e como símbolo da Igreja como uma Comunidade Espiritual, e, nesse sentido, diferente das demais instituições que compõem a sociedade.

Esta análise do presente capítulo revela que para a teologia pentecostal, o Espírito Santo é compreendido como divino e possuidor de atributos pessoais, sendo considerado a terceira Pessoa da Trindade. Sua abordagem não é de caráter especulativo teológico-filosófico, mas, sobretudo, prioriza a *experiência* pneumática, feita por personagens do Antigo Testamento e pela comunidade cristã neotestamentária. Os pentecostais defendem que é possível experimentar na atualidade a realidade carismática do Espírito, da mesma maneira que se vivenciou nos textos bíblicos. A palavra chave dessa experiência é “poder”, força espiritual para agir no mundo pela via da pregação e testemunho. Esta experiência pentecostal, assim como sua teologia do Espírito pode ser compreendida como força relativizadora das formas institucionais rígidas da fé cristã, proporcionando um espaço de liberdade e protagonismo do povo comum nas igrejas pentecostais.

No próximo capítulo, buscar-se-á compreender a teologia de Paul Tillich, com atenção especial para a sua teologia do Espírito. O objetivo principal é identificar pontos de encontro com a teologia pentecostal, a fim de contribuir para o seu enriquecimento e ampliação de suas potencialidades para a esfera pública.

2 A TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO DE PAUL TILlich

Este capítulo descreve a compreensão de Paul Tillich a respeito do Espírito de Deus.²⁴⁸ A *Teologia Sistemática*, maior e mais significativo escrito de Tillich, é a obra de referência deste capítulo, embora não exclusivamente.²⁴⁹

2.1 Considerações iniciais

A perspectiva pneumatológica de Tillich, assim como a pentecostal, apresenta um modo de compreender a realidade e os acontecimentos do mundo que se realizam pela obra do Espírito. Ou ainda, até mesmo de luta entre o Espírito de Deus e as instâncias ambíguas da existência. Também aparece nas duas propostas a superação deste estado de coisas pela força da Presença Espiritual. Assim, em ambas as perspectivas há uma orientação soteriológica do Espírito. Sendo assim, empregam palavras-chaves tais como: ser cheio do Espírito Santo (pentecostais), ser arrebatado/possuído pela Presença Espiritual que possibilita a vida-sem-ambiguidades (Tillich).

Em alguns momentos ao longo da pesquisa colocar-se-á em comparação as duas perspectivas, para apontar convergências (e também divergências), com o objetivo de proporcionar o diálogo (jamais uma identificação plena) entre suas abordagens teológicas, de

²⁴⁸ Paul Johannes Oskar Tillich nasceu na Prússia em 1886. Ele tornou-se um Doutor em Filosofia em 1911 e obteve o mais alto grau acadêmico disponível em teologia em 1912. Seu labor teológico na Alemanha foi até 1933, quando ele foi demitido por causa de sua oposição às ideias do Nacional Socialismo (nazismo). Depois Tillich se mudou para os Estados Unidos a fim de trabalhar no Union Theological Seminary em Nova Iorque (1933-1955). De 1955 a 1962 atuou como docente na reconhecida Universidade de Harvard. Já aposentado, Tillich foi convidado para trabalhar na Universidade de Chicago. Tillich faleceu em 1965, deixando uma profícua e criativa obra. Para maiores informações quanto à sua vida e obra, confira: MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. Sinodal: 2005. p. 11-39. Ver também: MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 103-114.

²⁴⁹ Nesta obra, escrita em inglês durante um período de 12 anos (entre os anos 1951-1963), observa-se a concretização do método da correlação de Tillich. Certamente, uma magnífica síntese de teologia e filosofia, princípios ontológicos e existenciais a serviço da contextualização da teologia para a modernidade. De acordo com Mueller: “Sua teologia sistemática apresenta uma imensa e complexa trama contendo uma interpretação abrangente e transdisciplinar da realidade vista como um todo.” MUELLER, Enio. Prefácio à nova edição portuguesa. In: TILlich, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 04.

modo que possam demonstrar aspectos comuns vinculados à condição humana, mas que recebem uma abordagem diferenciada por conta de suas diferentes tradições.²⁵⁰

O presente capítulo discorrerá primeiramente sobre os conceitos fundamentais da teologia de Tillich: o papel da filosofia na sua construção teológica, o método da correlação, razão e revelação, etc. Depois se discutirá sobre a relação existente entre o Espírito de Deus e a vida, história e esfera secular. Por fim, o Espírito e o Novo Ser e suas implicações para a realidade humana e Reino de Deus.

2.2 Conceitos fundamentais da Teologia de Paul Tillich

2.2.1 Filosofia e teologia no sistema de Paul Tillich

Paul Tillich sempre estudou e se ocupou simultaneamente com a filosofia e a teologia.²⁵¹ Estes saberes estão em diálogo e são correlacionados. De Tillich pode-se dizer que ele foi “um teólogo entre os filósofos e um filósofo entre os teólogos”.²⁵² Segundo ele, a filosofia suscita as questões que a teologia responde. Há, portanto, uma necessária correlação entre ambas.²⁵³ Tillich faz a distinção entre dois tipos de teologia: a teologia filosófica e a teologia querigmática. Embora as duas formas se baseiem no querigma (mensagem cristã), a primeira alternativa explica o querigma em estreita relação com a filosofia, enquanto que a segunda não faz nenhuma referência a ela, desconsiderando-a praticamente por inteiro. O teólogo Karl Barth, segundo Tillich é o grande representante dessa teologia querigmática avessa à filosofia.²⁵⁴ Tillich o critica ao dizer que: “nunca existiu qualquer tipo de teologia

²⁵⁰ Bons exemplos de diálogo entre os pentecostais e a teologia de Paul Tillich no contexto brasileiro são a dissertação de mestrado de Reginaldo Plácido defendida na Faculdades EST/RS e intitulada: “Na dimensão do Espírito: uma leitura do Espírito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistemática de Paul Tillich”. PLÁCIDO, 2008. O artigo de Claiton Pommerening intitulado “Paul Tillich e a compreensão do fenômeno religioso pentecostal”. POMMERENING, Claiton Ivan. Paul Tillich e a compreensão do fenômeno religioso pentecostal. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, Metodista, v. 12, n. 24, dez. 2013, p. 171-185. KELM, Thiago Rafael Englert. Manifestações e simbolismo: uma leitura do êxtase pentecostal a partir da teoria do símbolo em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESP, v. 12, n. 23, jun. 2013. Também Gedeon Alencar recorre a algumas categorias tillichianas em sua análise do protestantismo e cultura brasileira. Cf. ALENCAR, 2005, p. 41-42, 65, 72-73, 78, 105, 128-129, 132.

²⁵¹ A base filosófica e teológica de Paul Tillich é muito ampla, o que explica em parte a complexidade do seu pensamento. Ele é considerado teólogo, bem como um filósofo na tradição agostiniana, e, portanto, situado na tradição platônica cristã contra o tomismo e o aristotelismo. Outras influências teológicas e filosóficas são: Platão, Plotino, Agostinho, Lutero, Eckhart, Böhme, Schelling, Kant, Hegel, o jovem Marx, Nietzsche, Freud e o existencialismo, especialmente de Kierkegaard, Sartre e Heidegger. Cf. PAUCK, Wilhelm. The sources of Paul Tillich's richness. In: BRAUER, Jerald C. *Paul Tillich, the future of religions*. New York: Harper & Row, p. 23-30, 1966. p. 25-26. Ver também: MONDIN, 2003, p. 114.

²⁵² GRENZ, 2003, p. 138.

²⁵³ TILLICH, 2005, p. 77-78.

²⁵⁴ TILLICH, 2005, p. 22.

querigmática que não tenha usado termos e métodos filosóficos. Tampouco existiu qualquer tipo de teologia filosófica merecedora do nome ‘teologia’ que não procurasse explicar o conteúdo da mensagem”.²⁵⁵ Para o teólogo da correlação, tanto a filosofia como a teologia “tornam-se mais pobres e deformadas quando se separam uma da outra”.²⁵⁶ A filosofia transforma-se em mero positivismo lógico, limitada à epistemologia. Ou ainda, se transforma em filosofia da história. Consequentemente, foge das realidades do seu tempo, retira a paixão do pensamento que busca pela verdade e incorre em cinismo com perda de sua base existencial.²⁵⁷ Semelhantemente, a teologia separada da preocupação filosófica, empobrece-se e assim passa a discorrer sobre a realidade divina como se fosse “mero ser entre outros, sujeito às estruturas do ser como qualquer outro ser”.²⁵⁸ Esta teologia que não dialoga com a filosofia (ontologia) tem dificuldade para compreender a relação existente entre o ser humano, a natureza e o mundo.²⁵⁹

De acordo com Tillich a filosofia se ocupa necessariamente com a questão da realidade vista como um todo; ocupa-se com a questão da estrutura do ser. Também a teologia tem por objetivo a questão da estrutura do ser.²⁶⁰ Neste sentido, a teologia e a filosofia convergem. Nem o teólogo, nem o filósofo pode evitar a questão ontológica.²⁶¹ Embora a filosofia e a teologia estejam de acordo em relação à estrutura do ser, de fato, lidam com essa realidade de diferentes perspectivas. Enquanto que a filosofia faz a pergunta sobre a estrutura do ser em si mesmo, a teologia lida com o significado (sentido) do ser. Nas palavras de Tillich: “queremos conhecer o significado do ser porque somos humanos e não apenas sujeitos epistemológicos [...] O significado do ser é nossa preocupação básica; é a questão realmente humana e filosófica”.²⁶²

Com esta afirmação se chega ao ponto fundamental da filosofia e teologia, isto é, perguntar pelo ser na medida em que se apresenta como a preocupação última. Sendo assim, há duas formas de abordar a preocupação última. Ela pode ser considerada como um evento ao lado de outros eventos, e, assim, pode ser tratado de maneira objetiva; ou, pode ser compreendido como um evento em que aquele que o considera é existencialmente envolvido. No primeiro caso se tem o filósofo; no segundo aparece o teólogo, comprometido

²⁵⁵ TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992. p. 112.

²⁵⁶ TILLICH, 1992, p. 116.

²⁵⁷ TILLICH, 1992, p. 116-117.

²⁵⁸ TILLICH, 1992, p. 117.

²⁵⁹ TILLICH, 1992, p. 117.

²⁶⁰ TILLICH, 2005, p. 37-38.

²⁶¹ TILLICH, 2005, p. 38.

²⁶² TILLICH, 1992, p. 115.

existencialmente com o ser.²⁶³ A teologia deve unir as duas dimensões, ou seja, a existencial e a teórica. Portanto, a teologia na perspectiva de Tillich é a interpretação existencial e metódica/teórica da preocupação última. Conceitos verdadeiramente teológicos, que, por conseguinte são aqueles que lidam com uma realidade na medida em que ela está relacionada com uma preocupação última.²⁶⁴

Assim, pode-se observar que o primeiro ponto de divergência entre o filósofo e o teólogo encontra-se em sua atitude cognitiva frente à realidade. O filósofo procura manter uma objetividade em relação ao ser.²⁶⁵ “Ele tenta excluir condições pessoais, sociais e históricas que possam distorcer uma visão objetiva da realidade”.²⁶⁶ O teólogo, ao contrário, se vê envolvido de modo apaixonado com a realidade. “Ele olha para seu objeto (que transcende o caráter de objeto) com paixão, temor e amor”.²⁶⁷ Outro ponto de divergência entre o filósofo e o teólogo é a diferença das suas fontes. O filósofo observa toda a realidade e procura descobrir dentro dela a estrutura da realidade. Ele assume que há uma identidade entre os diversos aspectos da realidade como um todo; há uma analogia entre razão objetiva e subjetiva, entre a estrutura do *logos* na mente humana e o *logos* da realidade.²⁶⁸ Dessa forma, observa Tillich a respeito da atitude filosófica: “não há um lugar especial onde descobrir a estrutura do ser; não há um lugar privilegiado onde descobrir as categorias da existência”.²⁶⁹ O teólogo, por outro lado, encontra a fonte do seu conhecimento não no âmbito universal, mas no *logos* que se fez carne. O meio através do qual recebe o conhecimento do *logos* não é a racionalidade comum, mas a Igreja.²⁷⁰

O terceiro ponto de divergência que Tillich encontra entre filosofia e teologia é a diferença em seu conteúdo. O filósofo trata com as categorias do ser em relação com o material estruturada por elas, enquanto o teólogo aborda as mesmas categorias e as relaciona com a busca pelo Novo Ser.²⁷¹ O filósofo lida com a causalidade, tal como aparece na física,

²⁶³ TILLICH, 1992, p. 116.

²⁶⁴ TILLICH, 2005, p. 30.

²⁶⁵ TILLICH, 2005, p. 39.

²⁶⁶ TILLICH, 2005, p. 39.

²⁶⁷ TILLICH, 2005, p. 39.

²⁶⁸ TILLICH, 2005, p. 40.

²⁶⁹ TILLICH, 2005, p. 40.

²⁷⁰ TILLICH, 2005, p. 40.

²⁷¹ TILLICH, 2005, p. 40-41. As diferenças descritas por Tillich, entre a atitude do teólogo e a do filósofo são criticadas por Gross. Segundo ele: “Esta apresentação das distinções manifesta um caráter fortemente esquemático, difícil de sustentar enquanto distinções reais. No máximo talvez se pudesse falar em graus de objetividade diferente, mas isso enquanto postura, não enquanto diferença na situação existencial diante do seu objeto de reflexão – pelo menos a partir de uma perspectiva moderna tardia, pós-heideggeriana”. GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UESP, n. 16, dez., p. 56-73, 2009. p. 69.

enquanto o teólogo discute a causalidade em relação a uma causa primeira, isto é, o fundamento da série total de causas e efeitos. O filósofo analisa o tempo biológico ou histórico e discute sobre o espaço astronômico, bem como o microcômico, mas o teólogo lida com o tempo em relação à eternidade e o espaço em relação ao exílio existencial do ser humano. Ainda acrescenta que o teólogo “relaciona as estruturas da vida com o fundamento criativo da vida e as estruturas do espírito com o Espírito divino”.²⁷²

A conclusão de Tillich da dualidade entre a relação de teologia e filosofia é a seguinte: “não há conflito, nem síntese entre teologia e filosofia”.²⁷³ Isto porque o conflito pressupõe um fundamento em comum sobre o qual se possa contender. “Mas não existe uma base comum entre teologia e filosofia”.²⁷⁴ Dessa forma, como afirma Roos:

A base sobre a qual se constrói o discurso filosófico é a análise da estrutura ontológica do ser. Se o/a teólogo/a quer discutir a questão do ser em si com um/a filósofo/a, ele/a terá que fazê-lo somente em nome da razão universal, e deste modo, a discussão permanecerá no plano filosófico.²⁷⁵

Assim, para se discutir filosofia o teólogo deve assumir premissas filosóficas de modo semelhantemente ao filósofo. Para discutir teologia, deve assumir premissas teológicas. Filosofia e teologia não são inteiramente separadas, mas também não são a mesma coisa. Segundo Tillich: “o teólogo não tem o direito de argumentar a favor de uma opinião filosófica em nome de sua preocupação última ou à base do círculo teológico. Ele está obrigado a argumentar a favor de uma decisão filosófica em nome do *logos* universal e do lugar que não é lugar: a razão pura”.²⁷⁶ Como observa Roos, a conhecida Teologia Sistemática de Tillich é de fato “uma grande correlação entre filosofia e teologia”.²⁷⁷ Certamente, um bom exemplo de interface entre filosofia e teologia segundo entendia o próprio Tillich.

A compreensão de Tillich da teologia filosófica, portanto, rejeita uma concepção estritamente conflituosa que incorre em qualquer tipo de supranaturalismo teológico ou em filosofia positivista. Isso na medida em que a teologia não pode oferecer respostas sem uma acurada análise filosófica da situação humana; a mesma é dependente da filosofia. Por outro lado, a filosofia é igualmente dependente da teologia porque a sua tarefa na busca da estrutura

²⁷² TILLICH, 2005, p. 41.

²⁷³ TILLICH, 2005, p. 43.

²⁷⁴ TILLICH 2005, p. 42.

²⁷⁵ ROOS, Jonas. A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 145-159, à p. 157.

²⁷⁶ TILLICH, 2005, p. 43.

²⁷⁷ ROOS, 2005, p. 159.

do ser descobre uma questão que abordagens filosóficas não podem responder. Logo, há para Tillich uma interdependência mútua entre filosofia e teologia.²⁷⁸

2.2.2 O método de correlação

De acordo com Tillich “a teologia sistemática usa o método de correlação”.²⁷⁹ Assim, “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua”.²⁸⁰ O divino e o humano são correlacionados nesta perspectiva e devem ser considerados conjuntamente no método teológico. Segundo Gross, o método da correlação é caracterizado primeiramente por relação. Isto implica que não se trata de discursos paralelos ou de realidades paralelas. A realidade divina não está num outro mundo, mas no próprio mundo da humanidade.²⁸¹ Ainda mais: “não se trata só de uma relação, mas de uma mútua relação”.²⁸² Para Gross, isso impede que o método da correlação seja entendido como uma mera forma de platonismo, ou seja, uma representação mitológica da realidade. “A realidade histórica não é só o reflexo de ideias eternas perfeitas já pré-estabelecidas. Ela também não é simplesmente resultado da ação de uma divindade caprichosa”.²⁸³ O que constitui o mundo humano é a própria esfera da presença e ação do divino. Desse modo, conforme Gross: “o método da correlação propõe um trabalho teológico de exame de uma correlação que é pressuposta como constitutiva da própria realidade”.²⁸⁴

Tillich ao comentar sobre o método faz uma discussão sobre alguns modos em que a correlação pode ser usada:

O termo “correlação” pode ser usado de três maneiras. Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como em registros estatísticos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como em relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. Se este termo é usado na teologia, todos os três sentidos têm aplicações importantes. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que

²⁷⁸ Um trabalho bem detalhado sobre a relação de teologia e filosofia em Paul Tillich é a dissertação de mestrado de Werner Leber, professor de filosofia. Cf. LEBER, Werner Schrör. *Ontologia e revelação: a filosofia no sistema teológico de Paul Tillich*. Dissertação [Mestrado em Filosofia], Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2007.

²⁷⁹ TILLICH, 2005, p. 74. Pinheiro diz que “outros pensadores, como Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino utilizaram o princípio da correlação, mas Tillich o transformou em princípio hermenêutico por excelência”. PINHEIRO, Jorge. Tillich, teólogo da cultura. In: TILLICH, 2009, p. 09-31. à p. 25.

²⁸⁰ TILLICH, 2005, p. 74.

²⁸¹ GROSS, 2009, p. 61.

²⁸² GROSS, 2009, p. 61.

²⁸³ GROSS, 2009, p. 62.

²⁸⁴ GROSS, 2009, p. 62.

denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última.²⁸⁵

Há correlação, portanto, primeiro entre símbolo e simbolizado, entre a realidade divina e os meios de sua expressão. Em segundo lugar, há a correlação entre conceitos; sendo um bom exemplo o *logos* universal e o *logos* dentro da estrutura ontológica humana. Em terceiro lugar, é apresentada a correlação entre o *ultimate concern* (preocupação última) do ser humano e a realidade pela qual ele se preocupa de forma última.²⁸⁶

Tillich, a partir do método de correlação e de suas possíveis aplicações se mostra crítico de três métodos teológicos que considera inadequado. O primeiro método é o supranaturalista (neo-ortodoxia protestante), pois “interpreta a mensagem cristã como uma soma de verdades reveladas que caíram sobre a situação humana como corpos estranhos procedentes de um mundo estranho”.²⁸⁷ Nesta perspectiva a Bíblia é considerada um livro de oráculos supranaturais “no qual a receptividade humana é completamente ignorada”.²⁸⁸ Este método erra por prescindir das mediações entre o divino e o humano. Como Tillich escreve: “[...] Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação”.²⁸⁹ Segundo Mueller em sua análise do conceito de teologia de Tillich, a mesma deve conter um ponto de vista concreto (contextual), associado à filosofia da religião, introdução da perspectiva individual no confessional, elementos da história geral da religião e, por fim, considerar a história do espírito. Só então se chegará a um sistema normativo da religião e/ou teológico.²⁹⁰ Portanto, a tarefa teológica a partir desse método implica uma perspectiva interdisciplinar e dialogal.

O segundo método questionado por Tillich é denominado de naturalista ou humanista. Seu equívoco consiste em derivar a “mensagem cristã do estado natural do ser humano”.²⁹¹ Aqui há uma exacerbação do humano na teologia, de modo a se tornar mera antropologia religiosa. Isto ocorre porque torna o próprio ser humano a resposta para seus dilemas existenciais. Contudo, como disse Tillich, a existência humana é a pergunta e não a

²⁸⁵ TILLICH, 2005, p. 74-75.

²⁸⁶ Neste último modo, se pode incorrer no dualismo da subjetividade da fé e o objeto distinto da fé. Contudo, como escreve Gross: “Não se trata, pois, meramente de uma relação entre sujeito e objeto, mas de uma mesma preocupação que se distingue em um aspecto subjetivo e outro objetivo. É também impossível dizer que se trate simplesmente da mesma coisa, à medida que uma é a apreensão desta preocupação, outra é seu fundamento”. GROSS, 2009, p. 64-65.

²⁸⁷ TILLICH, 2005, p. 78.

²⁸⁸ TILLICH, 2005, p. 79.

²⁸⁹ TILLICH, 2005, p. 75.

²⁹⁰ MUELLER; BEIMS, 2005, p. 67.

²⁹¹ TILLICH, 2005, p. 79.

resposta, pois esta provém da revelação divina que “é dita ao ser humano, não pelo ser humano a si mesmo”.²⁹²

O terceiro método a ser rejeitado é o dualista que defende uma subestrutura natural sobre o qual se coloca e se constrói a estrutura sobrenatural (método da escolástica católica). Este método tenta expressar um corpo doutrinário obtido através da revelação natural, ou em outros termos, “através de seus próprios esforços”.²⁹³ Tillich, coerente com a tradição protestante rejeita essa posição. Diante disso, argumenta que o método de correlação reduz a teologia natural a uma análise da existência e reduz a teologia supranaturalista das respostas às perguntas implícitas na existência.²⁹⁴

Tillich desenvolve seu método de correlação concretamente em cinco partes na obra *Teologia Sistemática*.²⁹⁵ Cada uma das cinco partes está baseada sobre a estrutura da existência (pergunta) em correlação com a estrutura da mensagem cristã (resposta). A correlação é feita de modo mais explícito na consideração da existência do ser humano em termos de alienação e da natureza essencial humana. As cinco partes são apresentadas por Tillich da seguinte maneira: razão e revelação, ser e Deus, existência e o Cristo, vida e o Espírito, e história e o Reino de Deus.²⁹⁶ Na quarta seção, Tillich correlaciona a vida humana caracterizada por ambiguidades com a resposta divina que é o Espírito.

2.2.3 Razão e revelação

De acordo com Bullock, a participação do finito no infinito, do humano no divino, do *logos* concreto no *logos* universal, como defende Tillich, é que torna possível a Revelação, abrindo o sentido de Deus para o ser humano.²⁹⁷ Aqui, encontra-se a correlação da razão com a revelação no sistema teológico de Tillich. Sendo assim, Bullock suscita uma pertinente questão sobre isto: como a razão pode acessar o sentido de Deus para o ser humano (apesar da participação no *logos* universal), pois se encontra debaixo das limitações e distorções no

²⁹² TILLICH, 2005, p. 79.

²⁹³ TILLICH, 2005, p. 79.

²⁹⁴ TILLICH, 2005, p. 79.

²⁹⁵ Conforme Gibellini: “É a prática desse método que distingue a *Teologia sistemática* de Tillich de outras apresentações globais da verdade cristã, quase sempre entendidas como dogmática da Igreja, como a *Dogmática Eclesial* (1932-1967) de Karl Barth, a *Dogmática* (1947-1960) de Emil Brunner, ou *A verdade cristã* (1947-1948) de Paul Althaus”. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 94-95.

²⁹⁶ TILLICH, 2005, p. 80-81.

²⁹⁷ BULLOCK, Vernon T. *A critical examination of Paul Tillich's doctrine of the Holy Spirit*. Durham: Durham University, 1971. p. 11.

estado de alienação? Bullock diz que Tillich, de modo complexo, responde essa questão mediante dois conceitos: a profundidade da razão e o êxtase da razão.²⁹⁸

Tillich não define explicitamente o conceito de profundidade da razão, mas ele sugere como sendo uma dimensão de profundidade que interliga o humano e o divino. Algo que precede a razão e que revela a mesma.²⁹⁹ Assim, como Mondin comenta: “[...] a Revelação outra coisa não é que a *Profundidade da Razão*. A razão, portanto, é naturalmente aberta à Revelação, aliás, é correlata a ela, porque só a Revelação está em condições de dar uma resposta plenamente satisfatória às suas questões”.³⁰⁰ Esta condição geralmente passa despercebida pela consciência humana por conta de seu estado de alienação existencial. Seu conhecimento, nesse sentido, é de caráter intuitivo e não algo diretamente objetivo. Portanto, algo misterioso que se apresenta ao sujeito. Esta experiência tira o sujeito do cotidiano por meio de certos fenômenos ou acontecimentos que podem ser chamados de milagres. E ainda, mais precisamente em sinais que originam os símbolos e mitos religiosos. Por intermédio destes misteriosos eventos o ser humano se torna intuitivamente consciente da presença divina e de sua união a essa realidade.

Gibellini esclarece a questão ao afirmar que “a razão, quando não é apenas razão técnica, e sim razão ontológica que se interroga a respeito do ser, remete a algo que transcende: na esfera cognitiva, à verdade em si; na esfera estética, à beleza em si; na esfera jurídica, à justiça em si; na esfera política, ao amor em si”.³⁰¹ Assim, a mente humana é possuída por sua dimensão profunda, é transcendida de modo extático.

Para Tillich, tanto o evento objetivo que evoca o numinoso, assim como a recepção humana devem estar presentes para que ocorra genuína Revelação. Há, portanto, uma interdependência entre o aspecto objetivo (conteúdo) e o subjetivo (recepção). Ou ainda, toda autêntica experiência revelatória é devido à presença inspiradora do Espírito. É o Espírito que ativamente dirige a razão humana para além de si mesma, num estado de êxtase.³⁰² Como explica Mueller a respeito do êxtase:

A revelação nos arranca de nós próprios levando-nos para fora de nós (*ek-stasis*, estar fora de si). Ali, *nos extra nos* (nós fora de nós, na linguagem dos reformadores)

²⁹⁸ BULLOCK, 1971, p. 11.

²⁹⁹ BULLOCK, 1971, p. 11.

³⁰⁰ MONDIN, 2003, p. 118.

³⁰¹ GIBELLINI, 2002, p. 95.

³⁰² TILLICH, 2005, p. 124-127.

nossa existência reencontra seu fundamento ao ser confrontada com ele no Novo Ser em Jesus como o Cristo, e dali retorna, ela própria, novo ser.³⁰³

Este é o momento quando a revelação acontece; algo que pressupõe a fé.³⁰⁴ Esta é dom de Deus e resposta humana à graça que permite a participação no Novo Ser.³⁰⁵ Para Tillich a fé não é mero consentimento a doutrinas, a “juízos de valor baseados em autoridade”, ou algo de caráter puramente sentimental, mas sim é um estado que implica toda a pessoa.³⁰⁶ “É um estado de ser possuído pela Presença Espiritual”.³⁰⁷ Mondin acrescenta que “a fé é essencialmente dom de Deus. Porém, contrariamente ao biblismo fideísta barthiano, que exclui da fé qualquer condicionamento humano e dela faz uma obra exclusivamente de Deus, Tillich afirma que ela não é possível sem a participação do homem”.³⁰⁸

Para Tillich, convém destacar, mesmo que a revelação concreta na dimensão temporal como abertura do sentido para o ser humano tenha importante papel, deve-se dar a primazia final para a estrutura ontológica da razão, que torna possível a compreensão humana da revelação divina. Apesar da sequência da Revelação passar pela dimensão concreta, incluindo a Revelação final em Jesus como o Cristo, a revelação ontológica mais profunda proporcionada pelo *logos* universal presente na mente humana é que afinal tem primazia no sistema tillichiano. Isso porque como observa Dourley:

Se o divino não estivesse latente na razão humana e, na verdade, além dela, a revelação seria em princípio heterônoma e grave insulto às estruturas da mente e à dignidade de sua autonomia. O Deus da revelação estaria, portanto, violando as estruturas da mente e da realidade que ele mesmo criara. Mas quando a divindade aproxima-se da mente a partir de sua profundidade inata, a heteronomia transforma-se em teonomia e a revelação desvela ao mesmo tempo a profundidade divina da razão humana na qual ela se dá em relação com o outro enquanto manifestação externa dessa mesma profundidade.³⁰⁹

³⁰³ MUELLER; BEIMS, p. 67-95, 2005, p. 157.

³⁰⁴ Para Tillich a fé tem três elementos: “primeiro, o elemento da abertura provocada pela Presença Espiritual; segundo, o elemento da aceitação do Espírito divino, apesar do abismo infinito entre o Espírito divino e o espírito humano; terceiro, o elemento da expectativa por uma participação final na unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade”. TILLICH, 2005, p. 587-588.

³⁰⁵ O critério final da revelação é o Novo Ser manifesto em Jesus. “Ele é o milagre da revelação final, e sua recepção é o êxtase da revelação final. [...] A revelação final é o critério de toda revelação que a precede ou sucede. É o critério de toda religião e de toda cultura, não só da cultura e da religião na qual e através da qual apareceu. É válido para a existência social de todo grupo humano e para a existência pessoal de todo indivíduo humano. É válido para a humanidade como tal”. TILLICH, 2005, p. 147-148.

³⁰⁶ TILLICH, 2005, p. 586-588.

³⁰⁷ TILLICH, 2005, p. 585.

³⁰⁸ MONDIN, 2003, p. 119.

³⁰⁹ DOURLEY, John. Tillich, Jung e a situação religiosa atual. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UESP, n. 1, abr., p. 03-26, 2002. p. 11.

Portanto, a revelação é possível por esse princípio de identidade e participação mística da razão humana em sua profundidade inata.³¹⁰ Isso significa que a revelação é teônoma, e como tal supera a autonomia da razão bem como a heteronomia. Nesse sentido, parece difícil conciliar esse tipo de pensamento com o pensamento cristão ortodoxo, que recusa subordinar a mensagem do Evangelho a uma doutrina de revelação universal com base na coincidência da razão (*logos*) divina e humana, mas enfatiza a primazia e o caráter final da Revelação de Deus em Cristo.

2.2.4 Essência, existência e essencialização

Aqui, serão apresentados alguns traços fundamentais do sistema teológico de Paul Tillich, mais precisamente o movimento de efetivação da essência na existência e consequente retorno à essencialização final. De acordo com Newport esta pressuposição corre o risco de fazer um estereótipo do sistema teológico de Tillich, porém, a vantagem desse procedimento é que pode servir para clarear seu sistema e revelar as implicações do seu pensamento.³¹¹ As categorias: essência, existência e essencialização podem ser entendidas como chave de leitura da teologia de Tillich.³¹² Essas três categorias providenciam amplamente a estrutura que determina a dinâmica do seu sistema.

2.2.4.1 Essência

Para Tillich a essência apresenta dois princípios, ou seja, a unidade entre Deus e o ser humano e o fundamento da inteligibilidade e bondade da criação. Há, portanto, um duplo uso do termo essência nos escritos de Tillich. Primeiramente, essência é o que faz algo ser o que é (caráter lógico ou ideia). Segundo, essência é aquilo que aparece de modo imperfeito e distorcido em algo. Também, alude há algo que será, mas que ainda não está manifesto inteiramente na existência.³¹³ O primeiro sentido lógico de essência tem algumas implicações.

³¹⁰ Apesar dessa participação mística entre o divino e o humano, para Tillich a revelação precisa de mediações. O principal meio é a palavra. Segundo Tillich, a expressão palavra de Deus possui seis sentidos diferentes. Palavra de Deus como princípio da automanifestação divina no próprio fundamento do ser. Segundo, a Palavra é o meio da criação. Terceiro, a Palavra é a manifestação divina na história da revelação. É a palavra recebida pelos seres humanos. Quarto, a Palavra é a manifestação de Jesus como o Cristo e finalmente, chama-se de Palavra de Deus a mensagem da igreja tal como esta a proclama em sua pregação e ensino. Cf. TILLICH, 2005, p. 136; 166-169.

³¹¹ NEWPORT, John P. *Makers of the modern theological mind*: Paul Tillich. Waco: Word Books, 1984. p. 65.

³¹² Segundo Goto os conceitos de essência e existência, articulados pelo filósofo Schelling, exerceram notável influência no pensamento teológico desenvolvido por Paul Tillich. GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 100.

³¹³ TILLICH, 2005, p. 211.

Essência é a dimensão profunda das coisas e confere o poder de ser. Essência é potencialidade. A dimensão da essência é uma dimensão a qual a cognição humana jamais pode penetrar completamente. Esse campo da essência é a fonte da existência. Essência é Deus ou o fundamento do ser ou ainda a profundidade da realidade.³¹⁴

A essência representa uma função estrutural. Essência e Logos estão relacionados. Logos é o princípio da racionalidade manifestada dentro e fora da divindade. O Logos providencia o princípio da estrutura tanto na mente humana, quanto na realidade.³¹⁵ Sendo assim, o Logos correlaciona mente e realidade, o que torna possível o conhecimento. É na estrutura essencial da realidade que Deus está presente e pode se manifestar sem destruí-la.³¹⁶ Porém, essa estrutura essencial na existência nunca está plenamente manifesta, mas apenas de modo parcial.³¹⁷

O segundo significado da essência traz a bondade essencial da realidade. Esse bem é o poder motivacional que dirige a existência do ser humano para procurar efetivar sua essência final. Segundo Tillich “todas as criaturas anseiam pela realização não-ambígua de suas possibilidades essenciais, mas somente no ser humano, como portador do espírito, as ambiguidades da vida e a pergunta pela vida sem ambiguidades se tornam conscientes”.³¹⁸ Essa postura essencial final funciona dentro da existência humana como seu fundamento ideal. Em virtude do valor da essência, a existência humana se esforça em direção do sumo bem, principalmente pela via da religião.³¹⁹

2.2.4.2 Existência

Na existência o ser humano se encontra separado da sua unidade essencial. Entretanto, Deus e ser humano ainda estão relacionados na estrutura da essência humana. A humanidade retém a essência na existência, ainda que de maneira distorcida. A dinâmica da profundidade da vida do ser humano o direciona à essencialização.

Para Tillich, a existência é marcada pela distância entre o ser humano e Deus. Isso é denominado de alienação e pecado. O significado universal do mito da queda consiste, segundo Tillich, na tentativa de expressar a transição da essência para a existência:

³¹⁴ TILLICH, 2005, p. 211; 260-261.

³¹⁵ TILLICH, 2005, p. 89-90.

³¹⁶ TILLICH, 2005, p. 730-731.

³¹⁷ TILLICH, 2005, p. 317-320.

³¹⁸ TILLICH, 2005, p. 563.

³¹⁹ TILLICH, 2005, p. 564.

O mito da queda transcendente não é diretamente bíblico, mas tampouco contradiz a Bíblia. Ele afirma o elemento ético-psicológico na queda e completa as dimensões cósmicas que encontramos na literatura bíblica. O tema do mito da queda transcendente é o caráter trágico-universal da existência. Este mito significa que a constituição mesma da existência implica a transição da essência à existência.³²⁰

Ao comparar o ser humano existente com sua essência se pode afirmar que o ser humano está alienado. Segundo Tillich, “o ser humano se acha alienado do fundamento do seu ser, dos outros seres e de si mesmo”.³²¹ Esta alienação possui três aspectos básicos: a descrença, *hybris* e a concupiscência.³²²

Por outro lado, apesar dos aspectos negativos na existência (estado de alienação) o ser finito está como que atento à sua pertença e estado de separação de sua origem infinita. Tillich entende que esse conceito se aplica para o ser humano religioso e a toda humanidade em geral. Como observa Newport, Tillich discorda de Hegel que concebe o ser humano como alguém capaz de alcançar sua natureza essencial na existência. Para Tillich, o ser humano jamais alcança sua humanidade essencial dentro da existência.³²³

A essência somente aparece na existência de modo parcial, distorcido e fragmentado. Os conflitos internos das polaridades ontológicas no estado de alienação implicam em aspecto perturbador da realidade atual.³²⁴ Essa separação esclarece a dinâmica de toda ordem criada, especialmente da vida do ser humano. Entretanto, a essência oculta também brilha através dessa distorção existencial.³²⁵

A descrição de Tillich da transição para a existência e o resultado do estado existencial é apresentada por uma série de estágios.³²⁶ A transição da essência para a existência é possível por causa da estrutura de liberdade finita. Enquanto não está atualizada a liberdade finita, o ser essencial é simbolizado como um estado de inocência sonhadora. Nesse

³²⁰ TILLICH, 2005, p. 332-333.

³²¹ TILLICH, 2005, p. 339.

³²² Como descrença Tillich entende o ser humano que na sua tentativa de auto-efetivar-se, volta-se para si mesmo e nesse processo de autonomia se afasta de Deus nos “âmbitos do conhecimento, da vontade e da emoção”. É “alienação do ser humano com relação a Deus no centro de seu ser”. Em segundo lugar no estado de alienação o ser humano incorre em *hybris*, isto é, na auto-elevação à esfera do divino. Tillich apresenta alguns exemplos de manifestação da *hybris*: a reivindicação de Hegel de ter criado um sistema filosófico final que continha a totalidade da verdade possível; pessoas que identificaram sua bondade limitada com a bondade absoluta, como, por exemplo, os fariseus e seus sucessores no cristianismo e a atribuição de valor infinito às criações culturais humanas e finitas. Finalmente, o estado de alienação se manifesta como “concupiscência”. Segundo Tillich, a concupiscência revela um desejo desenfreado de agregar o todo à finitude da existência particular. O caráter ilimitado e compulsivo do desejo de conhecimento, de sexo e de poder podem ser entendidos como expressão da concupiscência. TILLICH, 2005, p. 342; 346-347.

³²³ NEWPORT, 1984, p. 68. Cf. TILLICH, 2005, p. 319-320.

³²⁴ Segundo Tillich as polaridades ontológicas que se encontram em tensão/desequilíbrio no estado de alienação são: liberdade e destino, dinâmica e forma e individualização e participação. Cf. TILLICH, 2005, p. 356-360.

³²⁵ NEWPORT, 1984, p. 68.

³²⁶ NEWPORT, 1984, p. 68-69.

estado de inocência sonhadora ocorreu a tentação do ser humano. Desse modo, a liberdade finita tornou-se provocada. A liberdade ativada se tornou liberdade atualizada (efetivada). Essa liberdade atualizada é a perda da inocência e a perda da própria liberdade. A efetivação da existência tem um elemento moral porque o ser humano é responsável. Por outro lado, a efetivação da existência tem um elemento trágico porque é inevitável.³²⁷

A transição para a existência gradualmente se torna mais extrema e desesperadora. Resulta em alienação e desespero.³²⁸ O ser humano compreenderá que não pode superar esse estado de alienação (separação). Essa incapacidade revela para o ser humano sua necessidade de procurar pelo Novo Ser.³²⁹

A liberdade finita é aquilo que torna possível a transição para a existência. Finitude em si própria é limitada, mas essa não compreende que é alienada. O ser humano como liberdade finita é livre dentro das contingências de sua finitude. Ele usa sua liberdade finita para contradizer a si mesmo e sua natureza essencial.³³⁰ Sendo assim, cabe dizer que a criação da liberdade finita é o risco que a criatividade divina assumiu. De acordo com o relato de Gênesis que Tillich toma por base para sua reflexão em torno da essência e existência o ser humano encontra-se dividido entre o desejo de afirmar sua liberdade e a exigência de preservar sua inocência sonhadora. No poder de sua liberdade finita ele se decide pela efetivação e assim entra no estado de alienação.³³¹ Para Tillich, Criação e Queda coincidem. A Queda é tanto um fato como ato, portanto, trata-se de uma questão de liberdade e destino.³³² Tillich indica que o ser humano tem diante de si duas escolhas: efetivar sua liberdade ou preservar sua inocência sonhadora. Mas ao efetivar sua liberdade ele se torna uma parte da existência alienada.³³³

³²⁷ TILLICH, 2005, p. 327-329; 333.

³²⁸ Para Tillich, o termo alienação é basicamente um modo de atualizar o que tem sido tradicionalmente chamado de pecado, embora reconheça que alienação não pode substituir o termo pecado porque este aponta para o ato pessoal de se afastar do divino. Também urge ressaltar: um dos mais complexos aspectos da teologia de Tillich é sua descrição das polaridades ontológicas que caracterizam o estado da alienação do ser humano. Cf. TILLICH, 2005, p. 340; 356-360.

³²⁹ TILLICH, 2005, p. 331.

³³⁰ TILLICH, 2005, p. 327.

³³¹ TILLICH, 2005, p. 330.

³³² TILLICH, 2005, p. 334-339.

³³³ TILLICH, 2005, p. 330-331.

2.2.4.3 Essencialização

De acordo com Newport na essencialização mediante o Novo Ser, conforme exposto por Tillich, ocorre um retorno para a integração na vida trinitária.³³⁴ Esse ser humano participa ainda mais intensamente como ser humano unido com sua essência. Essencialização é, portanto, um retorno para a essência final. Assim, para Tillich a escatologia é correlacionada com a essencialização.³³⁵

Como tem sido observado, Tillich descreve a criação essencial como boa em termos da humanidade íntegra e unida com a divindade. Ele apresenta a criação atual e a realidade como caída mediante o conceito da transição da essência boa para um estado de ambiguidades, com aspectos de bondade e maldade, ou seja, o estado da alienação.

A soteriologia e a escatologia de Tillich se esforçam para mostrar como a dinâmica Criação-Queda pode ser revertida através da participação no Novo Ser trazida por Cristo. Ele descreve esse processo como reunião do ser humano com sua unidade essencial com Deus. Esse é seu conceito de essencialização.³³⁶ Esta é mais do que um retorno para a essência. Todo conflito e sofrimento servem de enriquecimento do ser essencial. Na transição para o eterno a negatividade é derrotada em sua pretensão de ser positiva. Na plena essencialização apenas os elementos positivos da existência e do Novo Ser são lembrados. Os elementos negativos são esquecidos e descartados como o nada que é: o aspecto negativo do símbolo do juízo final.³³⁷ Neste sentido, afirma Dourley: “Deus, então, participaria de fato na aventura humana individual na existência temporal e histórica. Nesse processo o ser divino realiza-se ou diminui. Os acontecimentos da história contribuiriam para o conteúdo da ‘divina bênção’ eterna”.³³⁸

Conforme Tillich, no processo de essência para a alienação existencial e para a essencialização, o processo do mundo ganha alguma coisa. As essências são enriquecidas por um processo tríplice de atualização (existência), restauração (Novo Ser) e finalmente a transição para o eterno (essencialização). Sendo assim, a vida divina é a conquista eterna do negativo. O polo negativo no duplo aspecto dos processos da vida ainda é mantido na eternidade, mas permanece como algo que está eternamente superado. A essencialização da

³³⁴ NEWPORT, 1984, p. 69.

³³⁵ TILlich, 2005, p. 833-836.

³³⁶ TILlich, 2005, p. 846-847.

³³⁷ TILlich, 2005, p. 830-832.

³³⁸ DOURLEY, John. Substância católica e princípio protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso. *Revista Eletrônica Correlatio*. São Bernardo do Campo: Umesp, n. 1, p. 27-49, 2002.

pessoa individual é uma questão de grau, dependendo da quantidade de positivo que permanece na pessoa depois do negativo nela ser negado. Essa essencialização do indivíduo pode resultar em uma qualidade de vida que pode ser caracterizada como pobreza extrema ou enriquecimento extremo.³³⁹

Pode-se dizer que o conteúdo do significado de Cristo é em grande medida determinado pelo uso filosófico de Tillich dos conceitos de essência, existência e essencialização. Esses conceitos também são determinantes para Tillich em sua compreensão da relação entre Deus e a humanidade, entre a Presença Espiritual e o espírito humano.

2.3 O Espírito Santo

Neste tópico será analisada a relação entre o Espírito de Deus e o espírito humano conforme a perspectiva de Tillich. O principal conceito a ser analisado é a correlação mútua entre o Espírito e o espírito humano. Certamente, uma compreensão diferente da perspectiva pentecostal, de viés pneumatológico mais transcendental.

2.3.1 O Espírito e o espírito humano

O Espírito Santo para Tillich é “a presença da vida divina na vida da criatura”.³⁴⁰ Segundo ele, não é possível entender a doutrina do Espírito Santo sem primeiramente entender o espírito como uma dimensão da própria vida.³⁴¹ A natureza do espírito como dimensão da vida abre a possibilidade para se discorrer sobre o Espírito divino. A partir do espírito humano se cria o símbolo da Presença Espiritual (modo que Tillich se refere ao Espírito Santo). Dessa forma, o espírito e o Espírito de Deus estão correlacionados.³⁴² O sentido pleno da atividade do Espírito é acentuado através do aspecto relacional da Presença Espiritual. Consequentemente, Tillich contraria a ideia de traduzir “Deus é Espírito” como “Deus é a Mente” ou “Deus é o intelecto” porque essas traduções ignoram o aspecto relacional e dinâmico do Espírito, resultando em uma divindade egocêntrica e fechada em si

³³⁹ TILLICH, 2005, p. 833. Por outro lado, de acordo com Tillich, mesmo que um indivíduo não se realizou plenamente através da sua própria humanidade individual, ele pode, entretanto, fazê-lo porque a sua essência é uma unidade com a essência daqueles que a efetivaram plenamente. Cf. TILLICH, 2005, p. 835-836.

³⁴⁰ TILLICH, 2005, p. 564.

³⁴¹ TILLICH, 2005, p. 567-568.

³⁴² TILLICH, 2005, p. 567.

mesma.³⁴³ Portanto, o Espírito divino significa Deus presente no espírito humano, a Presença Espiritual.

A experiência da vida humana é unidade de poder e sentido que é característica do espírito. Pelo fato do ser humano conhecer a dimensão do espírito é capaz de falar efetivamente a respeito de Deus como Espírito, a unidade de poder e sentido que transcende e subjaz a totalidade da vida.³⁴⁴ Ainda, a relação entre o espírito e o Espírito é de imanência mútua, isto é, o Espírito de Deus se encontra presente na profundidade da vida humana.³⁴⁵ Diante disto, pode-se perguntar como é que a Presença Espiritual está presente no espírito humano, no centro da vida da criatura? Ou, “[...] se o contraste entre espírito humano e Espírito divino não reintroduz um elemento dualista-supranaturalista”.³⁴⁶ Tillich responde utilizando o conceito de dimensão pelo qual formou a base da sua compreensão da unidade multidimensional (totalidade) da vida.³⁴⁷ Quando Tillich usa a ideia de dimensão para o Espírito usa o termo no sentido de que o Espírito é a última dimensão da vida, a dimensão de profundidade, o fundamento de todas as outras dimensões.³⁴⁸ Entretanto, para Tillich o espírito como dimensão do humano é totalmente distinto do Espírito de Deus, portanto, se está longe de toda forma de conceito que defende o espírito humano como uma manifestação divina.

Conforme a tradição protestante, Tillich ressalta a diferença entre o divino e o humano. Porém, o espírito conduz à pergunta pelo Espírito de Deus, pois o espírito humano vinculado a todas às dimensões da vida não consegue superar as suas ambiguidades.

Segundo Tillich é por meio do êxtase provocado pelo Espírito que ocorre a superação das ambiguidades da existência, ainda que fragmentariamente. Tillich afirma que o êxtase “descreve, com muita precisão, a situação humana sob a Presença Espiritual”.³⁴⁹ A compreensão de êxtase e estrutura se assemelha ao conceito da profundidade da razão e a estrutura da razão e pode ser expresso como forma e substância: a Presença Espiritual que cria o êxtase é a substância dinâmica que provoca o impacto naquele que a experimenta através da forma racional. O êxtase não destrói a forma, mas a substância dinâmica transcende a manifestação através da forma. Como escreve Tillich: “se o Espírito divino irrompe no

³⁴³ TILLICH, 2005, p. 485.

³⁴⁴ TILLICH, 2005, p. 567.

³⁴⁵ TILLICH, 2005, p. 570. Contudo, a percepção plena da Presença Espiritual somente ocorre no êxtase, isto é, quando a razão é possuída pelo Espírito gerando fé e amor. Cf. TILLICH, 2005, p. 123-124.

³⁴⁶ TILLICH, 2005, p. 569.

³⁴⁷ TILLICH, 2005, p. 569.

³⁴⁸ TILLICH, 2005, p. 569.

³⁴⁹ TILLICH, 2005, p. 568.

espírito humano, isto não significa que repouse nele, mas que eleva o espírito humano para fora de si mesmo. O ‘em’ do Espírito divino significa um ‘para além de si’ do espírito humano”.³⁵⁰ A ideia indica “autotranscendência efetiva”.³⁵¹ Nesse estado, o espírito humano continua a ser o que é, “mas, ao mesmo tempo, sai de si mesmo sob o impacto do Espírito divino”.³⁵² Assim, essa compreensão de Tillich a respeito do êxtase pode estar ligada à ideia da necessidade ontológica da dinâmica e forma. Tudo o que tem ser apresenta uma forma.³⁵³ Tillich insiste que há alguma estrutura nas experiências do Espírito, embora não defina uma forma fixa em que o impacto do Espírito é vivenciado.

Na concepção de Tillich o ensinamento de Paulo sobre o Espírito demonstra que o êxtase não destrói a estrutura. Paulo enfatiza o êxtase, por exemplo, na expressão “estar em Cristo”. Por outro lado, Paulo resiste às tendências que podem levar a uma situação em que o êxtase destrua a estrutura racional. Um exemplo disto se encontra na primeira carta aos Coríntios quando Paulo ensina a respeito dos dons do Espírito. Paulo rejeita o falar em línguas se esse provocar o caos; a ênfase nas experiências extáticas ou espirituais que produzem *hybris* e os dons espirituais se não estão sujeitos ao amor. Portanto, há uma unidade do imperativo moral e êxtase no pensamento de Paulo. De modo semelhante a experiência do Espírito não se opõe ao conhecimento, mas se trata de conhecimento sobre a profundidade divina. Os termos *gnosis* e *ágape* significam formas de conhecimento e moralidade que unem o êxtase e a estrutura.³⁵⁴

Conforme Tillich, a igreja tem tido constantes problemas em seguir essas ideias paulinas. Por um lado, o êxtase não deve ser confundido com o caos, e, portanto, tem uma estrutura para ser defendida. Por outro lado, a igreja tem que evitar a institucionalização e profanação do Espírito, tal como ocorreu na igreja católica primitiva, onde o carisma foi substituído pelo ofício.³⁵⁵ Além disso, também a profanação secular do protestantismo precisa ser evitada, que ocorre “quando ele substitui o êxtase por moral e doutrina”.³⁵⁶

O critério de Paulo que enfatiza a unidade de êxtase e estrutura é contrário a ambas as formas de profanação. O uso das ideias paulinas são um dever e um risco para as igrejas. Se as formas institucionais são enfatizadas deixando de lado o êxtase, ela abre a possibilidade

³⁵⁰ TILLICH, 2005, p. 568.

³⁵¹ TILLICH, 2005, p. 568.

³⁵² TILLICH, 2005, p. 568.

³⁵³ TILLICH, 2005, p. 187-191.

³⁵⁴ TILLICH, 2005, p. 572-573.

³⁵⁵ TILLICH, 2005, p. 573.

³⁵⁶ TILLICH, 2005, p. 573.

do êxtase caótico e desordenado e assim suscita críticas por parte de reações secularizadas contra o Espírito. Entretanto, uma igreja que considera seriamente os movimentos que priorizam o êxtase arrisca-se a confundir o impacto do Espírito com excitação psicológica.³⁵⁷

Para Tillich, o êxtase provocado pela Presença Espiritual não cancela a consciência do sujeito que experimenta o impacto do seu agir.³⁵⁸ Pelo contrário, pois como defende Tillich “o êxtase, em sua transcendência da estrutura sujeito-objeto, é o grande poder libertador sob a dimensão de autoconsciência”.³⁵⁹ Consequentemente, não se pode confundir o êxtase com a intoxicação. Segundo Tillich, a intoxicação não efetiva a autoconsciência, por isso é menos do que a estrutura sujeito-objeto. Assim, a intoxicação é um esforço para escapar das responsabilidades do espírito. Ela pode dar alívio momentâneo, mas a longo prazo se revela destrutiva, falta-lhe a produtividade e criatividade Espiritual. A intoxicação é um cair na subjetividade vazia “que se afasta dos conteúdos objetivos do mundo”.³⁶⁰

Na perspectiva de Tillich, o êxtase pode ser comparado com o entusiasmo da produtividade cultural, porque tem a riqueza do mundo objetivo. O pastor, sacerdote, o cristão na prática da oração conhece a estrutura do mundo, mas a vê sob o impacto do Espírito. Isso cria unidade entre sujeito e objeto. Como se pode distinguir o êxtase da intoxicação? Tillich diz que a criatividade é o único critério para julgar adequadamente, se um estado extraordinário da mente é êxtase, criado pelo Espírito, ou intoxicação subjetiva. Portanto, o êxtase está unido com a criatividade, mas na intoxicação está ausente desta.³⁶¹

A influência do Espírito pode ser percebida no ser humano como fé e amor, dentro da estrutura, funções e dinâmica do espírito humano. Tillich rejeita milagres em sentido sobrenatural, porque Deus não precisa destruir o mundo que ele criou.³⁶²

Tillich diz que os termos inspiração e infusão expressam o modo como a Presença Espiritual atua sobre o espírito humano. Ambos os termos são metáforas espaciais e sugerem respectivamente respiração e derramamento para dentro do espírito humano.³⁶³ Ele menciona os problemas históricos do protestantismo, em sua dificuldade de lidar com a ideia de infusão do Espírito, por conta das distorções que o termo apresentou na prática católica romana. Isto é, quando foi considerada uma espécie de matéria espiritual transmitida pelos sacramentos.

³⁵⁷ TILLICH, 2005, p. 573.

³⁵⁸ Diferente do transe, onde isto acontece.

³⁵⁹ TILLICH, 2005, p. 574.

³⁶⁰ TILLICH, 2005, p. 574.

³⁶¹ TILLICH, 2005, p. 575.

³⁶² TILLICH, 2005, p. 570. Trata-se de compreensão de milagre que contraria o senso comum dos crentes, para quem o milagre é sempre a suspensão temporária das leis da natureza ou modificação “mágica” da realidade.

³⁶³ TILLICH, 2005, p. 571.

No entanto, esta rejeição protestante não é totalmente justificada porque a história de Pentecostes fala sobre a infusão do Espírito e porque as abordagens psicológicas sobre o subconsciente humano ofereceram novos *insights* sobre o significado dos sacramentos e símbolos religiosos.³⁶⁴

Em suma, observa-se pela ampla reflexão de Tillich sobre a Presença Espiritual manifesta por meio do êxtase e símbolos religiosos que é justificada sua assertiva de que “toda esta parte do nosso sistema teológico é uma defesa das manifestações extáticas da Presença Espiritual contra seus críticos eclesiásticos”.³⁶⁵ Nesse sentido, há importantes *insights* de Tillich para ajudar a teologia pentecostal, tanto na compreensão de sua experiência do Espírito, quanto na melhor vivência e articulação dela na esfera pública. Também, desse contato com Tillich se podem obter melhores critérios para discernir a Presença Espiritual em seu meio e no mundo.

³⁶⁴ TILLICH, 2005, p. 571. Símbolos religiosos. O vocábulo símbolo procede do grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*; refere-se à união de duas coisas separadas que ao mesmo tempo se completam e fazem parte da mesma estrutura. Segundo Croatto, era um hábito grego que, ao se fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica. Então cada pessoa levava um dos pedaços. A união posterior das partes possibilitava o reconhecimento que a amizade permanecia intacta. CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 84-85. No cristianismo, o símbolo mais conhecido é a cruz: símbolo da morte de Jesus Cristo em favor da humanidade. Um bom exemplo da importância dos símbolos na religião, especialmente no cristianismo é o catolicismo romano, cuja linguagem simbólica é bastante forte. Isto pode ser confirmado mediante o sacrário, vestes litúrgicas, velas, imagens de santos, arquitetura das igrejas, entre outros. No protestantismo histórico e pentecostalismo também há símbolos, todavia, de modo bem restrito. Muitas igrejas não possuem sequer o símbolo da cruz. Isto se deve a uma postura anticatólica presente no protestantismo. Os protestantes demonstram receios quanto à utilização de símbolos, pelo fato de muitos deles terem se tornado instrumento de idolatria, especialmente na Idade Média. Ou seja, tornaram-se importantes em si mesmos, e, assim foi corrompido o sentido do símbolo, que, de acordo com Paul Tillich, consiste no apontar para o divino ou sagrado, mas o símbolo em si não é o divino, apenas remete a ele. Cf. TILLICH, 2005, p. 245-248. Um símbolo religioso ou teológico. Portanto, é uma realidade finita deste mundo que serve para expressar o infinito. Nas palavras de Tillich: “Enquanto o signo não tem relação necessária com aquilo que aponta, o símbolo participa na realidade daquilo que representa. O signo pode ser mudado arbitrariamente segundo as exigências do momento. Mas o símbolo cresce e morre de acordo com a correlação entre aquilo que é simbolizado e as pessoas que o recebem como um símbolo. Assim, o símbolo religioso, o símbolo que aponta para o divino, só pode ser um símbolo verdadeiro se participa no poder do divino para o qual aponta”. TILLICH, 2005, p. 245. O símbolo torna presente o sagrado para o qual remete. Concernente à relação da teologia com os símbolos religiosos, Tillich escreveu que “a teologia como tal não tem o dever nem o poder de confirmar ou negar símbolos religiosos. Sua tarefa consiste em interpretá-los de acordo com os princípios e métodos teológicos”. TILLICH, 2005, p. 246. Os pentecostais geralmente leem a Bíblia literalmente e, com isso, desconsideram o caráter simbólico da linguagem bíblica. Até mesmo no âmbito da teologia acadêmica às vezes se percebe uma objetividade na abordagem do divino, que não condiz com a limitação da linguagem simbólica. Nesse sentido, a advertência do teólogo Roger Haight, que se inspira quanto a este particular em Tillich, é pertinente: “se a linguagem teológica fosse construída como discurso literal, tal coisa, ao mesmo tempo, reduziria Deus às dimensões das concepções que temos acerca da realidade finita. Essa literalização da linguagem religiosa é mais do que equívoca. Pode e o mais das vezes conduz à idolatria, ao fanatismo e ao comportamento demoníaco”. HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 165. Em se tratando da pneumatologia cristã, essa declaração de Haight é exata, afinal, não se pode prender o Espírito numa gaiola de crenças e sistemas, sejam conceitos elegantes e com aparência acadêmica, ou até experimentais e emocionais, porque “o vento sopra onde quer. Você o escuta, mas não pode dizer de onde vem nem para onde vai” (Jo 3.8).

³⁶⁵ TILLICH, 2005, p. 573-574.

2.3.2 A dimensão do espírito e as ambiguidades da vida

A teologia do Espírito no sistema de Tillich é desenvolvida em correlação com as ambiguidades da vida. Sendo assim, convém examinar a sua compreensão de vida e sua análise dos problemas associados a ela. Na realidade, Tillich ocupa grande parte da sua *Teologia Sistemática* discutindo a respeito da vida. Ele caracteriza-a como a realização do ser potencial que contém os aspectos essenciais e existenciais.³⁶⁶ É na descontinuidade entre a condição essencial e existencial da vida que se encontra a raiz de sua ambiguidade. Esta ambiguidade aparece na existência como conflitos das polaridades ontológicas, ou seja, como separação de liberdade e destino, separação de dinâmica e forma e separação entre individualização e participação.³⁶⁷ Também se caracteriza como morte, culpa, falta de sentido e desespero.³⁶⁸ Portanto, as ambiguidades da existência se configuram como dualismos que separam a realidade e a mantêm em desequilíbrio e tensão, resistindo dessa forma à unidade multidimensional da vida. Por outro lado, segundo Tillich, por causa da natureza potencial da humanidade e da vida em geral, há uma “busca pela vida sem ambiguidades ou pela vida eterna”.³⁶⁹ Esta potencialidade é a força motriz dos processos de auto-integração da vida, da autocriatividade da vida e da autotranscendência da vida.³⁷⁰

Como resposta a esta ambiguidade, Tillich afirma que o simbolismo religioso produziu três principais símbolos para a vida-sem-ambiguidades: Espírito de Deus, Reino de Deus, e a Vida Eterna.³⁷¹ É para o primeiro destes símbolos que o presente capítulo se ocupará.

O Espírito que atua na humanidade realiza o que o espírito do ser humano não pode fazer. Ele cria vida inequívoca. Pela natureza da humanidade há uma busca, um anseio pela conquista da ambiguidade, mas isso está fora do seu alcance. A Presença Espiritual torna possível a efetivação do ser essencial dentro das condições da existência (Novo Ser), superando deste modo a alienação. Esta é a salvação existencial, pois é a resolução da ambiguidade existencial definida como um “estado de alienação de si mesmo, dos outros e do fundamento do ser”.³⁷² Quando essa alienação é superada, e a reconciliação acontece como equilíbrio de substância e forma, ou, como união consigo mesmo, com os outros e o

³⁶⁶ TILLICH, 2005, p. 476.

³⁶⁷ TILLICH, 2005, p. 356-360.

³⁶⁸ TILLICH, 2005, p. 360-367.

³⁶⁹ TILLICH, 2005, p. 563-564.

³⁷⁰ TILLICH, 2005, p. 492-494.

³⁷¹ TILLICH, 2005, p. 564.

³⁷² TILLICH, 2005, p. 339.

fundamento do ser, então, a salvação está presente pela Presença Espiritual. Assim, o sujeito ao ser conduzido para a vida divina, sob o impacto do Espírito percebe que a sua unidade básica com o mundo se encontra no fato de que tanto ele como sujeito e o objeto que ele encontra apresentam um fundamento comum na vida de Deus, que transcende a qualquer diferenciação no estado existencial.³⁷³

2.3.3 Cristo e a superação das ambiguidades da vida

Tillich diz que sob a condição da existência, Jesus o Cristo é o único que efetiva a manifestação da essência sem distorções.³⁷⁴ Todos os demais seres humanos apresentam vida alienada e caracterizada por ambiguidades. Como alguém inteiramente possuído pela Presença Espiritual, Jesus como o Cristo traz para a existência a condição essencial e consegue superar as ambiguidades da existência. Ou, como escreve Mueller:

O símbolo escatológico do “Cristo” aponta para aquele por mediação do qual se instalará um novo estado de coisas na criação inteira. Todo o esforço é para demonstrar como o Novo Ser trazido como o Cristo foi trazido, efetivamente, pelo Jesus de quem os evangelhos dão testemunho.³⁷⁵

Novo Ser é a essência presente nas condições da existência. Novo Ser é novo em comparação com a natureza potencial do ser essencial, assim como em relação à alienação existencial.³⁷⁶ Tillich apresenta o Cristo (portador do Novo Ser) como a cura (salvação) para a alienação, que provoca separação do ser humano de si, do outro e de Deus.³⁷⁷ Mas, pode-se perguntar como Jesus demonstra essa condição de portador do Novo Ser? Como Cristo salva

³⁷³ Tillich indica que na profundidade da vida, isto é, na dimensão do ser-em-si, sujeito e objeto constituem uma unidade no fundamento último. Isso resultaria em que, na unidade transcendente da vida, no contexto da vida divina, não há seres humanos individuais, mas apenas uma humanidade essencial? A resposta a essa questão depende do sentido da superação da divisão sujeito-objeto. Nesse particular não há clareza da parte de Tillich, pois às vezes, ele afirma a necessidade de manter uma ênfase adequada na individualidade como polo necessário no princípio da participação. Tillich diz que a participação não é identidade. Contudo, também declara que o “estranho é uma parte distante de si mesmo que deixou de ser estranho quando ele é experimentado como oriundo do mesmo fundamento do ser”. Logo, nessa declaração se participação não deve ser compreendida como identidade absoluta, pelo menos implica algo muito próximo disso. De qualquer modo, há uma transcendência sobre a forma individual, de tal modo que, a diferença entre sujeito e objeto é diminuída de maneira significativa. Cf. TILLICH, 2005, p. 184-187; 305-306.

³⁷⁴ TILLICH, 2005, p. 408-409.

³⁷⁵ MUELLER, Enio Ronald. O sistema teológico. In: MUELLER, Enio Ronald; BEIMS, Robert Walter (Orgs) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal: 2005. p. 67-95, à p. 84.

³⁷⁶ TILLICH, 2005, p. 408.

³⁷⁷ O símbolo Jesus como o Cristo é o símbolo decisivo para Tillich. É considerado por ele o centro religioso, a norma ética, bem como o critério último da teologia. É o critério para a humanidade autêntica, para a igreja, para a substância religiosa da cultura e para o processo e meta da história. Cf. TILLICH, 2005, p.144-148.

a humanidade? Tillich afirma que a pessoa e a obra de Cristo são dois aspectos de uma única e mesma realidade. Cristo é o Salvador principalmente por causa do que ele é. Isto é, o portador do Novo Ser. Essa obra salvífica, como já mencionada, consiste na vitória sobre as ambiguidades da existência. Tais ambiguidades e a presença do poder do Novo Ser em Jesus conduz à questão da expiação. Segundo o Novo Testamento os dois principais símbolos da expiação são a cruz e a ressurreição. Elas remetem para a mesma coisa, a saber, a superação por Cristo da alienação entre o ser humano e Deus.

A clássica doutrina protestante da expiação é descrita por Tillich como o efeito do Novo Ser em Jesus e em todos que são resgatados do estado de alienação pela fé no Cristo. Toda a culpa humana é eliminada pela reconciliação efetuada na vida de quem aceita a oferta divina em sua própria vida. Aqui é importante o princípio de participação, que é o próprio centro da expiação, pois é na cruz de Cristo que o divino participa na alienação existencial. Tillich diz ainda: “[...] na cruz do Cristo se torna manifesta a participação divina na alienação existencial”.³⁷⁸ Prossegue: “decisivo foi a história da sua aceitação do título de “Cristo” oferecido por Pedro. Aceitou-o com a condição de ir a Jerusalém para sofrer e morrer”.³⁷⁹ Jesus só se torna Cristo plenamente por causa de seus sofrimentos e morte.³⁸⁰ Com isso, ele não aceita nenhuma absolutização de sua pessoa, nenhuma idolatria. Além disso, Jesus não poderia ser o Cristo se não sofresse e assumisse a morte, porque “só dessa forma ele pôde participar plenamente da existência e derrotar todas as forças da alienação que tentavam romper sua união com Deus”.³⁸¹

A expiação realizada por Deus na cruz do Cristo é o ápice do envolvimento divino com a alienação humana e, conseqüente, sofrimento humano. Tillich critica o conhecido sofrimento substitutivo, porque o sofrimento de Deus na morte do Cristo não substitui o sofrimento humano. Mas o sofrimento de Deus, no Cristo, é o “poder que supera a autodestruição da criatura mediante a participação e a transformação”.³⁸²

³⁷⁸ TILLICH, 2005, p. 459.

³⁷⁹ TILLICH, 2009, p. 111.

³⁸⁰ Para Tillich é importante distinguir entre Jesus de Nazaré e o Cristo. Jesus de Nazaré aponta para a existência histórica do homem Jesus, enquanto que o Cristo diz respeito ao significado deste homem, o fato de que nele o Novo Ser, a essência apareceu na existência humana, sem ser afetada pelas ambiguidades da existência. Devido a essa distinção, o Cristo, como tal seria livre para se manifestar em outros contextos, talvez em outras tradições religiosas, para além do cristianismo? Tillich diz que não se pode atribuir ao *Logos* eterno em si mesmo o rosto de Jesus de Nazaré. Esta distinção entre Jesus e o Cristo, também significa que a cristologia não é substituída por uma jesuslogia, que tem sido frequentemente o caso na vida das igrejas. Por outro lado, essa cristologia apresenta uma acentuada feição adocionista. Cf. TILLICH, 2005, p. 599-600.

³⁸¹ TILLICH, 2005, p. 412.

³⁸² TILLICH, 2005, p. 460.

Do lado humano, quando este participa pela fé no Novo Ser manifesto em Jesus pode ser capaz de participar na própria manifestação expiatória feita por Deus. Tillich alega que esse conceito de participação é mais adequado do que a compreensão tradicional da expiação em termos de substituição.³⁸³ Para Tillich esta participação do ser humano no Novo Ser em Jesus como o Cristo é o que a teologia tem chamado de regeneração.³⁸⁴ Cristo traz a nova realidade e ao entrar nela, pela fé, o homem participa da vida divina e renasce. Quando essa participação ocorre o ser humano é aceito por Deus, é então justificado.³⁸⁵ Neste sentido, a salvação é tanto regeneração quanto justificação. Segundo Tillich, a salvação pode também ser descrita como santificação, ou transformação e neste particular se diferencia de regeneração e justificação.³⁸⁶ Este processo consiste na transformação da personalidade e da comunidade dentro e fora da igreja, que é a efetivação do Novo Ser. A salvação, portanto, tem um caráter tríplice: participação no Novo Ser, aceitação do Novo Ser e transformação pelo Novo Ser.³⁸⁷

2.4 O Espírito Santo e o Novo Ser

Tillich ao discorrer sobre o Espírito Santo e o Novo Ser destaca a ação do Espírito em sua manifestação ao ser humano dentro do contexto da história.³⁸⁸ Assim, levanta-se a questão de saber onde e de que forma essa revelação acontece. Tillich apresenta duas marcas que indicam a presença do Espírito num grupo histórico. Primeiramente, o desenvolvimento de símbolos na *theoria* e na *praxis* que apontam a abertura do grupo humano para o impacto da Presença Espiritual. E segundo a ascensão de pessoas e movimentos que protestam contra a distorção destes símbolos (profanação e demonização), lembrando o grupo da autêntica compreensão da obra do Espírito em seu meio.³⁸⁹ Estas duas marcas são encontradas dentro de cada tradição religiosa e de maneira dialética se pertencem mutuamente em tensão, apesar de ambas serem aspectos da mesma obra do Espírito.³⁹⁰

Nesse aspecto, para Tillich, o Espírito de Deus está constantemente atuando através da vida da humanidade, em alguns grandes momentos da história religiosa, mas também nas

³⁸³ TILLICH, 2005, p. 460.

³⁸⁴ TILLICH, 2005, p. 460-461.

³⁸⁵ TILLICH, 2005, p. 461.

³⁸⁶ TILLICH, 2005, p. 462-464.

³⁸⁷ Este modo particular de Tillich descrever a salvação da humanidade corresponde às doutrinas tradicionais da regeneração, da justificação e da santificação. TILLICH, 2005, p. 460-464.

³⁸⁸ TILLICH, 2005, p. 592.

³⁸⁹ TILLICH, 2005, p. 593.

³⁹⁰ TILLICH, 2005, p. 593.

experiências cotidianas do ser humano. Sempre com o objetivo de torná-lo mais consciente da presença da vida-sem-ambiguidades, da vida plena que é a natureza do Novo Ser.³⁹¹ Então, onde esta nova criação seja encontrada, tanto no grupo religioso original quanto na atividade de reforma do grupo, há a presença ativa do Espírito. Contudo, Tillich salienta que essa presença do Novo Ser na história das religiões jamais é total, mas apenas fragmentária e, portanto, algo que somente encontra sua realização plena no final da história, na consumação do Reino de Deus.³⁹² Em outras palavras, a presença fragmentária do Novo Ser, criado pelo Espírito na vida da humanidade, é uma antecipação do que está por vir. Porém, isso não significa que essa fragmentação seja ambígua. Por isso, Paulo fala da posse fragmentária e antecipatória do Espírito divino. Assim, sempre que um grupo é possuído pelo Espírito, apesar da aceitação e participação ser fragmentária e antecipatória, ainda assim neste momento da sua aceitação é criada uma comunidade santa, por causa da presença do Novo Ser.³⁹³

Também, Tillich defende que a Presença Espiritual pode estar manifesta nas diversas tradições religiosas do mundo, como forma de antecipação do Novo Ser, antes do evento central que ocorreu em Jesus, o Cristo.³⁹⁴ Neste sentido, a religião *mana* (corresponde à emanção de força espiritual de um grupo) enfatiza a Presença Espiritual na profundidade de tudo o que existe; o Espírito perpassa toda a realidade. “Apenas um grupo específico de pessoas, os sacerdotes, o conhece”.³⁹⁵ Essa concepção pode estar presente em algumas formas de sacramentalismo cristão. Como exemplo, na esfera secular, se pode citar a filosofia romântica da natureza em seu entusiasmo estético.

Outro exemplo da Presença Espiritual no seio das religiões é o fenômeno extático verificado na religiosidade da Índia e Grécia. Segundo Tillich, “suas manifestações têm um caráter extraordinário, tanto físico quanto psicológico. A natureza e a mente se tornam estáticas quando a Presença Espiritual se manifesta”.³⁹⁶ Como os poderes divinos são considerados separados do mundo a presença divina é percebida pelo êxtase espiritual.³⁹⁷ Para Tillich, “os dois exemplos mais importantes da experiência da Presença Espiritual são o misticismo, tanto o asiático quanto o europeu, e o monoteísmo exclusivo do judaísmo e das

³⁹¹ TILLICH, 2005, p. 593-594.

³⁹² TILLICH, 2005, p. 594.

³⁹³ TILLICH, 2005, p. 594.

³⁹⁴ TILLICH, 2005, p. 594.

³⁹⁵ TILLICH, 2005, p. 595.

³⁹⁶ TILLICH, 2005, p. 595.

³⁹⁷ A experiência pentecostal do Espírito Santo também é de natureza extática. O fenômeno das línguas estranhas é um notável exemplo da importância do êxtase para a fé pentecostal. Cf. WYCKOFF, 2006, p. 462.

religiões nele baseadas”.³⁹⁸ Tillich diz que o “misticismo experiência a Presença Espiritual para além de seus portadores concretos”.³⁹⁹ Tanto os símbolos da divindade como as realidades concretas que servem de mediação do sagrado perdem seu significado último, porque “somente se experimenta a Presença Espiritual de forma plena quando os degraus são deixados para trás e a mente é possuída pelo êxtase”.⁴⁰⁰ Deste modo, o misticismo transcende toda concretização do divino ao superar o esquema “sujeito-objeto da estrutura finita do ser humano”.⁴⁰¹

Já na experiência extática do Espírito, conforme a perspectiva do monoteísmo judaico-cristão, a personalidade e a comunidade são preservadas em sua singularidade. Diferindo-se, portanto, da concepção mística oriental. Tillich considera isso ao assegurar que “na religião do Antigo Testamento, o Espírito divino não elimina os eus centrados e seus encontros, mas os eleva a estados da mente que transcendem suas possibilidades habituais e não são produzidos por seu esforço próprio ou por sua boa vontade”.⁴⁰² A presença do Espírito é a presença do “Deus da humanidade e da justiça” e, como tal, não viola e nem promove a destruição das estruturas da humanidade. Pelo contrário, as afirma em sua dignidade e valor.⁴⁰³

2.4.1 *Cristologia do Espírito*

Tillich diz que o ápice de todas as formas de experiência religiosa na vida da humanidade é a revelação do Espírito em Jesus como o Cristo. Ele relaciona o Espírito Santo e o Cristo por meio do tema o Espírito e o Novo Ser.⁴⁰⁴ Conforme já mencionado, Jesus como o Cristo é o portador do Novo Ser, e sobre quem a alienação da existência é vencida. Aquilo que é potencial em todo ser humano é efetivado em Jesus como o Cristo. Ou, “seu espírito estava ‘possuído’ pelo Espírito divino”.⁴⁰⁵

Porque o Espírito está presente em Jesus sem distorção alguma ele se torna o critério de todas as experiências espirituais, seja no passado ou no futuro. Segundo Tillich,

³⁹⁸ TILLICH, 2005, p. 596.

³⁹⁹ TILLICH, 2005, p. 596.

⁴⁰⁰ TILLICH, 2005, p. 596.

⁴⁰¹ TILLICH, 2005, p. 596.

⁴⁰² TILLICH, 2005, p. 597.

⁴⁰³ TILLICH, 2005, p. 597.

⁴⁰⁴ TILLICH, 2005, p. 597-600.

⁴⁰⁵ TILLICH, 2005, p. 597.

A afirmação geral foi que a Presença Espiritual na história é essencialmente a mesma que a Presença Espiritual em Jesus como o Cristo. Deus, em sua automanifestação, onde quer que ela ocorra, é o mesmo Deus que se manifesta de forma decisiva e última no Cristo. Portanto, qualquer uma de suas manifestações, antes ou depois do Cristo, deve estar em consonância com esta manifestação central.⁴⁰⁶

De acordo com os Evangelhos sinóticos, o primeiro modelo de cristologia a aparecer foi uma cristologia do Espírito que enfatizou a presença do Espírito de Deus na vida de Jesus.⁴⁰⁷ Isso é demonstrado na ocasião do batismo, quando Jesus foi possuído pelo Espírito e, assim, confirmando sua eleição como Filho de Deus: “*Tu és o meu Filho amado*” (Mc 1.11). Segundo Tillich, estas palavras não dizem respeito a uma forma metafísica ou mitológica do Filho.⁴⁰⁸ Sendo assim, as histórias dos Evangelhos apontam para a imagem de um homem que é impulsionado pelo Espírito de Deus em direção à sua mensagem e trabalho como Messias. Como tal, ele antecipa a vinda do Reino de Deus e sua mensagem. A partir do momento do batismo, o Espírito divino passa a ser a força dominante na vida de Jesus de Nazaré.⁴⁰⁹

Essa crença resultou na pergunta da comunidade de fé: como era possível uma pessoa ser inteiramente transparente para a Presença Espiritual? Tillich diz que foi em resposta a esta pergunta que a história do nascimento virginal surgiu como explicação, no sentido de Jesus ser gerado pelo Espírito de Deus.⁴¹⁰ Segundo Tillich apesar desta história ser perigosa no sentido de comprometer a humanidade de Jesus há dois aspectos importantes nisto. Em primeiro lugar, destaca que a totalidade do ser de Jesus – corpo e mente – foi possuída pelo Espírito. E, em segundo lugar, ele aponta para o fato de que há uma predisposição da parte de Jesus em se tornar o portador do Espírito sem limites.⁴¹¹

Jesus, o Cristo, por ser portador perfeito do Espírito de Deus, demonstra uma vida caracterizada pelo amor; um amor marcado pelo auto-sacrifício, central tanto nos Evangelhos como na pregação apostólica. Assim, observa-se em Jesus o princípio do *agape* encarnado, nas palavras de Tillich “[...] irradia dele para um mundo em que o *agape* era e é conhecido

⁴⁰⁶ TILLICH, 2005, p. 600.

⁴⁰⁷ TILLICH, 2005, p. 600-601. No Evangelho segundo Lucas a relação entre Jesus, o Cristo e o Espírito Santo é destacada de modo que supera os demais evangelistas. Por exemplo: Jesus é concebido do Espírito (1.35); desde o batismo, Jesus “está cheio do Espírito” (1.1); Jesus inicia seu ministério na Galiléia “no poder do Espírito” (4.14). Sendo Jesus cheio do Espírito ele dá o Espírito Santo a Igreja, após a ressurreição (24.49; At 2.33). GOPPELT, 2003, p. 501-502.

⁴⁰⁸ TILLICH, 2005, p. 400.

⁴⁰⁹ TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹⁰ TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹¹ TILLICH, 2005, p. 598.

apenas em expressões ambíguas”.⁴¹² Em Jesus Cristo, se pode ver a expressão perfeita do amor em forma humana.

Segundo Tillich, Jesus, o Cristo, como criação do Espírito manifesta a fé.⁴¹³ Essa afirmação é de difícil compreensão, a aplicação do conceito de fé para a vida do Cristo não é geralmente feita tanto no Novo Testamento quanto pela teologia.⁴¹⁴ Possivelmente a razão para isto é que em virtude do fato da alienação humana a fé, como tem sido compreendida, sempre inclui um elemento que “não se poderia aplicar àquele que, como Filho está em contínua comunicação com o Pai”.⁴¹⁵

Para Tillich, a principal razão pela qual a teologia protestante tem sido relutante em falar da fé em Cristo é que no protestantismo. Tal conceito é usado em relação à doutrina da justificação pela fé. Portanto, a fé é o meio pelo qual os injustos são paradoxalmente aceitos por Deus. Este sentido de fé não pode ser aplicado a Jesus como o Cristo.⁴¹⁶ Contudo, Tillich observa que não se pode recusar a aplicação do conceito de fé, ao menos de algum modo, porque se corre o risco de negar a real humanidade de Jesus.⁴¹⁷ No entanto, pode-se mencionar a fé de Jesus, se esta for definida como “o estado de ser possuído pela Presença Espiritual”.⁴¹⁸ Dessa forma, há em Jesus uma verdadeira antecipação do que significa ser plenamente possuído pelo Espírito de Deus, do que significa ser uma pessoa portadora de autêntica fé.

Para Tillich há mais duas importantes implicações da cristologia do Espírito dos Evangelhos Sinópticos. Primeiramente, não é o espírito do homem Jesus de Nazaré que faz dele o Cristo, mas a Presença Espiritual.⁴¹⁹ Isto protege contra o tipo de teologia que faz de Jesus um objeto da fé cristã. Isto distorce a mensagem cristã, ou seja, Jesus na qualidade de Cristo é aquele em quem o Novo Ser apareceu. Desconsidera a declaração de Paulo que o “*Senhor é o Espírito*”, o que significa que o senhorio não está atrelado à sua existência histórica (carne), mas apenas “como o Espírito que está vivo e presente”.⁴²⁰ Uma vez que esta verdade é apreendida, o cristão percebe que ele não está firmado em palavras específicas do

⁴¹² TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹³ TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹⁴ TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹⁵ TILLICH, 2005, p. 598.

⁴¹⁶ TILLICH, 2005, p. 599.

⁴¹⁷ TILLICH, 2005, p. 599.

⁴¹⁸ TILLICH, 2005, p. 599.

⁴¹⁹ TILLICH, 2005, p. 599

⁴²⁰ TILLICH, 2005, p. 600.

ser humano Jesus de Nazaré (heteronomia), mas que Cristo é o Espírito da liberdade, que transcende qualquer expressão concreta do Novo Ser no tempo e espaço.⁴²¹

A segunda implicação da cristologia do Espírito é que Jesus como o Cristo é a pedra angular no arco de manifestações espirituais na história. Tillich aponta que Ele não é um evento isolado, mas é para ser concebido no contexto de toda a história da revelação e da salvação antes e depois da sua aparição. Como escreve Tillich: “o evento ‘Jesus como o Cristo’ é único, mas não é isolado; ele é dependente do passado e futuro, assim como estes dependem dele”.⁴²²

Este reconhecimento da Presença Espiritual em Cristo como o centro da história ajuda a compreender a manifestação do Espírito em toda a história. Torna-se critério de discernimento das manifestações espirituais do passado, presente e futuro. No entanto, Tillich não utiliza esta pressuposição em sentido puramente temporal, mas em relação a um encontro existencial com o Cristo. Sendo assim, foi possível para a humanidade que viveu antes do Jesus histórico, ter um encontro existencial com o Cristo, porque o Espírito que agiu nesse período é o mesmo que fez com que Jesus se tornasse o Cristo. Para Tillich, essa é a verdade por trás do paradigma da profecia e cumprimento. Isto é, que “[...] o Espírito que criou o Cristo em Jesus é o mesmo Espírito que preparou e continua a preparar a humanidade para o encontro com o Novo Ser manifesto nele”.⁴²³

Tillich observa que desde os tempos bíblicos houve sérias discussões sobre o caráter da relação entre o Espírito de Jesus como o Cristo e o Espírito que atua na vida dos discípulos. Ele considera que esta questão era inevitável, uma vez que o início da cristologia do Espírito foi substituído pela cristologia do *Logos* conforme se vê no Evangelho de João.⁴²⁴ A resposta da Igreja primitiva consistiu em afirmar após o regresso do Verbo encarnado ao Pai, que o Espírito foi dado para tomar seu lugar. Então, é correto que na economia divina, na história da salvação, o Espírito segue o Filho. Contudo, também é verdade que “na essência, o Filho é o Espírito”.⁴²⁵ Portanto, significa que o Espírito dá testemunho do Filho, Ele não origina o que revela. Por esta razão “cada nova manifestação da Presença espiritual se encontra sob o critério da sua manifestação em Jesus enquanto o Cristo”.⁴²⁶ Por conta disso a igreja tem resistido firme contra as teologias do Espírito, antigas e modernas, que surgiram

⁴²¹ TILLICH, 2005, p. 599-600.

⁴²² TILLICH, 2005, p. 600.

⁴²³ TILLICH, 2005, p. 600-601.

⁴²⁴ TILLICH, 2005, p. 601.

⁴²⁵ TILLICH, 2005, p. 601.

⁴²⁶ TILLICH, 2005, p. 601.

durante o curso da história e que reivindicaram a atuação reveladora do Espírito como algo qualitativamente superior que a revelação do Cristo. No entanto, conforme Tillich, isto não pode ser aceito, pois a reivindicação de mais manifestações do Espírito reivindicando caráter último negaria o próprio conceito de “ultimidade” do evento Cristo. Portanto, a igreja primitiva teve razão em tornar a manifestação do Espírito em Jesus como o critério final para qualquer pneumatologia, assim como para avaliar as experiências espirituais.⁴²⁷

2.4.2 O Espírito e a comunidade do Novo Ser

Para Tillich, ao tratar da natureza da Igreja não é suficiente considerar apenas o modelo eclesial católico romano e protestante. A Igreja como comunidade do Espírito, como portadora do Novo Ser, deve ter o seu próprio lugar na reflexão teológica. Tillich define a doutrina da Igreja enfaticamente no contexto da pneumatologia. O Espírito cria a Comunidade Espiritual. Isto ocorre quando os indivíduos aceitam a nova realidade manifesta no Cristo. Tillich apresenta a Comunidade Espiritual como criação da Presença Espiritual, assim como, a fé e o amor.⁴²⁸

O esforço de Tillich em situar a Igreja dentro do contexto da pneumatologia serve de advertência para a teologia contemporânea, de que sem o Espírito a Igreja perde sua verdadeira essência.⁴²⁹ Há aqui um ponto de convergência com a ênfase pentecostal, que tem insistido na dimensão pneumatológica da Igreja.

Tillich prefere a expressão Comunidade Espiritual para se referir à Igreja por causa das associações religiosas ambíguas que o último termo adquiriu.⁴³⁰ Sendo assim, é preciso examinar melhor o significado da expressão Comunidade Espiritual. De acordo com Tillich, a Comunidade Espiritual apresenta dois sentidos: primeiro, significa que ela é criação da Presença Espiritual. Isto diz respeito à vida-sem-ambiguidades, porém, porque aparece em condições finitas, ela também é fragmentária como qualquer criação do Espírito. Apesar

⁴²⁷ TILLICH, 2005, p. 601.

⁴²⁸ TILLICH, 2005, p. 587, 589, 602-603.

⁴²⁹ TILLICH, 2005, p. 614-616.

⁴³⁰ TILLICH, 2005, p. 602. Pannenberg critica a posição de Tillich quanto à relação entre o Espírito e a igreja. Para Pannenberg não há base bíblica para situar a *ekklesia* como uma realidade essencial, para além da concretude da comunidade cristã histórica, embora Tillich afirme que não se deve conceber a Comunidade Espiritual como um ideal, ou vê-la num sentido platônico ou literal mitológico. Segundo Tillich, a Comunidade Espiritual é muito mais do que a visão “supranaturalista de assembleia de anjos e salvos” representada na terra por hierarquias eclesiais e sacramentos. Contudo, apesar de Tillich não ter uma concepção de Igreja em sentido platônico, reconhecendo a presença da Comunidade Espiritual dentro das igrejas comprometidas com o Novo Ser, ainda assim, a crítica de Pannenberg é pertinente. Pannenberg registra que, cada comunidade cristã, segundo o Novo Testamento pode ser considerada a própria *ekklesia* em sua realidade local e concreta. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2009. vol. 3, p. 189-193.

disso, é capaz de conquistar a alienação e ambiguidade.⁴³¹ Em segundo lugar, a Comunidade Espiritual é espiritual no sentido de ser invisível, e assim acessível somente à fé. Termos que apontam para a sua verdadeira natureza como criação do Espírito, reconhecida apenas por aqueles que foram possuídos pelo Espírito.⁴³²

Além disso, para Tillich as igrejas não são meios exclusivos da Comunidade Espiritual, pois toda a realidade possui sua dimensão profunda e pode ser meio de expressão dela. Quando o Espírito se apossa do ser humano todas as dimensões da sua vida são atingidas pela Presença Espiritual e não apenas sua dimensão explicitamente religiosa. Inclusive com o conceito de igreja latente, Tillich pretende apontar para a totalidade da realidade como já recebendo o impacto da Presença Espiritual.⁴³³ Sendo assim, a Comunidade Espiritual se expressa de modo latente e manifesta o impacto da Presença Espiritual na criatividade cultural pressupõe a sua representação nas igrejas. Com isso, os grupos culturais e movimentos podem expressá-lo de forma latente. Isto pode significar a preparação para a plena manifestação ou a consequência de uma manifestação anterior, que perdeu o seu poder nas igrejas, mas ainda mantém a autotranscendência da cultura viva.⁴³⁴

Segundo Tillich, a latência é um estado de “ser parcialmente efetivo, parcialmente potencial”.⁴³⁵ De forma latente a Comunidade Espiritual pode se manifestar fora das igrejas organizadas. Por exemplo, pode se manifestar em grupos de jovens, formas artísticas, movimentos educacionais e políticos.⁴³⁶ Desse modo, Tillich destaca a liberdade do Espírito por meio da Comunidade Espiritual, concebida como essência dinâmica que não se limita às formas tradicionalmente cristãs.⁴³⁷ As igrejas como criação da Presença Espiritual apresentam uma vocação de abertura transcendental, de caráter extático, mas se tornam demoníacas e repressivas se enfatizam “uma tradição que reivindica validade absoluta, na prática e mediante a lei”.⁴³⁸ Neste contexto, o Espírito age no sentido de transcender essas formas tradicionais e, assim, mantém sua liberdade.

Contudo, isso não significa que Tillich descreve a Igreja de modo excessivamente subjetivo, pois apesar de ir mais longe do que as teologias católicas e protestantes, ao enfatizar o Espírito, ele oferece em sua abordagem, uma eclesiologia que apresenta equilíbrio

⁴³¹ TILLICH, 2005, p. 602-603.

⁴³² TILLICH, 2005, p. 603.

⁴³³ TILLICH, 2005, p. 605-606.

⁴³⁴ TILLICH, 2005, p. 606.

⁴³⁵ TILLICH, 2005, p. 606.

⁴³⁶ TILLICH, 2005, p. 605-606.

⁴³⁷ TILLICH, 2005, p. 607-608.

⁴³⁸ TILLICH, 2005, p. 624, 634.

entre os aspectos objetivos e subjetivos. Tillich ao salientar a natureza essencial da Igreja, isto é, a Comunidade Espiritual procura superar descrições e análises da Igreja em termos puramente formais, intelectuais ou sociológicos.⁴³⁹ Portanto, sua abordagem é prioritariamente teológica e apresenta uma significativa contribuição.

Considerando a realidade da secularização crescente na época atual que influencia a própria realidade das igrejas, Tillich enfatiza o caráter espiritual da Igreja, que frequentemente precisa ser lembrado. Por outro lado, poucos têm enfatizado mais do que Tillich a necessidade do envolvimento da igreja com a cultura secular, assim como demonstrado as implicações teológicas da presença do Espírito na totalidade da vida. Seu conceito de igreja latente é uma maneira criativa de afirmar a presença do Espírito para além dos muros das igrejas, inclusive nos espaços seculares. Desse modo, o conceito de igreja latente apresenta expressivo poder dialogal e ecumênico, com potencial de dirigir a atenção das igrejas para a sociedade. Nesse sentido, contribui para a inserção das igrejas no espaço público.

2.4.3 Princípio protestante e as ambiguidades da religião

O princípio protestante e as ambiguidades da religião estão diretamente relacionados na teologia de Tillich.⁴⁴⁰ A religião aqui se refere ao aparato institucional que expressa relação com o divino: doutrinas, liturgias, hierarquias, objetos sagrados, pessoas sagradas, bispos, padres, pastores, textos sagrados, lugares, templos, igrejas, etc. Paradoxalmente, é por meio desse aparato institucional (que serve de meio da Presença Espiritual) que a religião pode incorrer em profanação e resistência à liberdade do Espírito.⁴⁴¹ Isto ocorre, de acordo com Tillich, quando igrejas se veem como porta-vozes de Deus, como detentoras de toda a verdade, como se não houvesse ambiguidades e equívocos em suas doutrinas, liturgias e forma institucional.⁴⁴² Assim, algo condicional assume um caráter incondicional, caracterizando-se dessa forma como algo demoníaco. Esta é uma das principais ambiguidades da religião, apresentar aspectos idolátricos e heterônomos. Diante dessa realidade, Tillich

⁴³⁹ TILLICH, 2005, p. 616-618.

⁴⁴⁰ Brandt diz que esta ambiguidade da religião concebida por Tillich é de natureza dupla: 1. “Ela não pode dissolver a tensão entre o santo e o profano. [...] Toda institucionalização é uma profanação da religião. Por outro lado: sem o elemento institucional não existe religião”. 2. “Pois a ambiguidade da religião não apenas se mostra na inevitável tendência para a profanação, mas, simultaneamente no perigo de sua *demonização*. Um elemento *finito* da realidade (por exemplo, uma nação, uma igreja, uma confissão) obtém, graças à religião e em nome de seu Deus, um status *absoluto*. A demonização da religião ocorre ali onde em nome do dogma, em nome da verdade santificada, são reprimidas novas ideias.” BRANDT, 1985, p. 148. Obs.: grifo original está em negrito.

⁴⁴¹ TILLICH, 2005, p. 686.

⁴⁴² TILLICH, 2005, p. 687.

apresenta o princípio protestante como o protesto por excelência contra essa arrogância da religião, contra o “absolutismo hierárquico ou doutrinal”.⁴⁴³ Assim como escreve Jorge Pinheiro: “[...] a teologia não é chamada apenas à conservação e a evidenciar a essência imutável de Deus nas doutrinas da Igreja, mas deve ser profética. Isso significa que deve fazer a crítica da própria religião”.⁴⁴⁴

Segundo Newport, o princípio protestante é oriundo da tradição paulina e luterana. A alienação entre Deus e o ser humano é superada, passando o ser humano a ser aceito apesar do seu pecado, apenas com base na graça, sem qualquer mérito.⁴⁴⁵ Como escreve Hordern: “em virtude da compreensão alcançada a propósito da graça divina, o protestantismo representa o protesto eternamente necessário contra tudo quanto presuma tomar o lugar de Deus”.⁴⁴⁶

Portanto, é uma força profética do Espírito que não se limita ao protestantismo histórico. Nas palavras de Tillich

É a força crítica e dinâmica presente em todos os feitos protestantes, sem se identificar com nenhum deles. Não se encerra numa definição. Não se esgota em nenhuma relação histórica; não se identifica com a estrutura da Reforma, nem do cristianismo primitivo, nem mesmo com formas religiosas. Transcende-as como transcende qualquer forma cultural. Por outro lado, pode aparecer em qualquer uma delas. Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante.⁴⁴⁷

Deste modo, Tillich não oferece uma definição formal do conceito, mas discorre sobre suas consequências. Trata-se de um princípio de protesto profético que se inspira na afirmação bíblica: “*Não terás outros deuses diante de mim*” (Dt 5.7), nos profetas do Antigo Testamento, e na liberdade do Espírito.

Enquanto que na substância católica, a Presença Espiritual de algum modo é institucionalizada (concretizada), no princípio protestante se afirma a liberdade do Espírito. Ou seja, o protesto contra toda forma de absolutização da Presença Espiritual.⁴⁴⁸ A substância

⁴⁴³ TILLICH, 2005, p. 626.

⁴⁴⁴ PINHEIRO, 2009, p. 30.

⁴⁴⁵ NEWPORT, 1984, p. 76. Lutero é claro em seu ensinamento: “Assim verificamos que a fé é suficiente para um cristão, não havendo necessidade de nenhuma obra para se justificar. Se não tem necessidade de obra alguma, está certamente desobrigado de todos os mandamentos e de todas as leis; se é desobrigado, é certamente livre. Essa é a liberdade cristã; é somente a fé que a cria, o que não quer dizer que possamos ficar ociosos ou fazer o mal, mas que não temos necessidade de nenhuma obra para nos justificarmos e alcançar a felicidade”. LUTERO, Martinho. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Escala, [s.n.d.], p. 26-27. Como se sabe, essa compreensão teológica luterana foi um protesto contra a igreja católica romana no século XVI. Neste caso, como disse Tillich: “O princípio protestante é a reafirmação do princípio profético em seu ataque contra uma igreja que se considerava absoluta e que, por isso, se encontrava demoniacamente deformada”. TILLICH, 2005, p. 234.

⁴⁴⁶ HORDERN, William. *Teologia protestante ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: JUERP, 1974. p. 185.

⁴⁴⁷ TILLICH, 1992, p. 183.

⁴⁴⁸ Apesar da ênfase de Tillich no princípio protestante, ele afirma que esse princípio sozinho não é suficiente, pois também é necessária a substância católica, definida como a “corporificação concreta da Presença

católica se legitima porque na concepção de Tillich o finito pode expressar o infinito. Contudo, o princípio protestante lembra que o infinito não se deixa prender pelas formas religiosas que lhe deram expressão (o finito).⁴⁴⁹ Cabe destacar que essas formas e símbolos são inevitavelmente retirados do próprio mundo e preenchidos com a substância católica. Portanto, não há motivos para afirmar que tais formas são sagradas em si mesmas, inalteráveis e válidas perpetuamente. Neste sentido, a dinâmica da vida divina no Espírito transcende todas as formas de sua expressão.

É por meio dessa dialética de revelar e de se desvelar que o Espírito de Deus cria vida-sem-ambiguidades na história, de modo parcial, sendo outra vez coerente com o princípio protestante. Com isto, onde existe essa capacidade de autocrítica contínua e auto-relativização a partir do princípio protestante pode-se perceber um sinal do impacto Espiritual e, conseqüentemente, a vitória do Espírito sobre a religião.⁴⁵⁰ Esses princípios de Tillich são úteis à teologia, pois mantêm juntas as ênfases polares da transcendência e imanência de Deus. A substância católica destaca a imanência do Espírito dentro do mundo, inclusive utilizando as formas de vida do mundo para possibilitar a revelação ao ser humano. Já o princípio protestante aponta para o fato de que o mesmo Espírito divino é também transcendente, acima e para além das limitações de tais formas e meios. Certamente que esta compreensão pode ajudar o pentecostalismo em sua relação com a sociedade, e até no diálogo com outras igrejas, uma vez que aparentemente prevalecem em seu interior a substância católica, por outro lado, nem sempre se vê o princípio protestante atuando de modo equivalente.

2.4.4 O Espírito e a Trindade

De acordo com Tillich, a doutrina da Trindade não está fechada. Ela não pode ser nem descartada e nem aceita na sua forma tradicional, pois deve ser mantida em aberto a fim de cumprir a sua função original, isto é, expressar os símbolos da automanifestação da vida divina para a humanidade.⁴⁵¹

Tillich concebe a Trindade como a unidade suprema dos opostos em cuja vida as dimensões de poder, profundidade ou abismo da vida se une com sua expressão no *Logos* por

Espiritual”, ou, em outras palavras: Deus está realmente presente, possuindo a vida do ser humano. Portanto, a questão chave está no equilíbrio dos polos: princípio protestante e substância católica. Cf. TILLICH, 2005, p. 687-688.

⁴⁴⁹ TILLICH, 2005, p. 303-304; 686-687.

⁴⁵⁰ TILLICH, 2005, p. 654, 688.

⁴⁵¹ TILLICH, 2005, p. 731.

meio do Espírito.⁴⁵² Assim, o símbolo cristão da Trindade precisa ser correlacionado com as perguntas existenciais do ser humano.⁴⁵³ Tillich entende que “como qualquer símbolo religioso, o simbolismo trinitário deve ser entendido com resposta às questões implícitas na condição humana”.⁴⁵⁴ Para o teólogo, a vida humana é caracterizada de três modos: finitude com relação ao seu ser essencial, alienação no que se refere à existência no tempo e espaço e ambiguidade no que diz respeito à sua participação na vida universal.⁴⁵⁵ Cada uma dessas questões da condição humana é respondida por um símbolo particular da Trindade. Por exemplo, a finitude humana é respondida pela doutrina de Deus e seus símbolos, a alienação pela realidade do Cristo e seus símbolos e a ambiguidade da vida pela doutrina do Espírito e seus símbolos.⁴⁵⁶ Todos os problemas enfrentados pelo ser humano, segundo Tillich, encontram sua resposta na doutrina da Trindade. Trata-se de respostas que expressam o que é uma questão de preocupação última. Com isso, a Trindade não é uma questão de pura especulação teológica, mas é questão de preocupação existencial legítima.⁴⁵⁷

Pode-se inferir da doutrina da Trindade de Tillich que as três *personas* da Trindade simbolizam três diferentes modos de revelação divina, quais sejam: a forma abismal, lógica e espiritual.⁴⁵⁸ Dessa forma, Tillich é capaz de integrar uma grande variedade de experiências religiosas e eclesiológicas. Por exemplo, algumas igrejas cristãs parecem evocar o mistério divino e conduzir sua liturgia de modo a salientar o caráter transcendental de Deus. Outras comunidades assumem um perfil mais racionalista, focada no Logos. Finalmente, no âmbito espiritual, as comunidades carismáticas e pentecostais de índole mais emotiva e mística seriam bons exemplos. Então, em termos analógicos, as diferentes espiritualidades e práticas eclesiais encontram seu fundamento em Deus.

A ontologia participativa que fundamenta a concepção trinitária de Tillich favorece o diálogo cristão entre as diversas igrejas, pois parte do pressuposto de que essas tradições se encontram todas sob o mesmo fundamento da vida divina.⁴⁵⁹ Tillich também estabelece um contraponto entre a realidade absoluta da Trindade e as manifestações finitas daquela, que

⁴⁵² TILLICH, 2005, p. 722.

⁴⁵³ A explicação de Jenson a respeito da Trindade se aproxima desta leitura existencial do dogma: “‘Pai, Filho e Espírito Santo’ é uma expressão usada para articular a estrutura temporal da apreensão de Deus pela Igreja e a lógica peculiar de sua proclamação e liturgia”. JENSON, Robert W. O Deus triúno. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 95-202, à p. 115.

⁴⁵⁴ TILLICH, 2005, p. 723.

⁴⁵⁵ TILLICH, 2005, p. 723.

⁴⁵⁶ TILLICH, 2005, p. 723.

⁴⁵⁷ TILLICH, 2005, p. 724.

⁴⁵⁸ TILLICH, 2005, p. 721-724.

⁴⁵⁹ TILLICH, 2005, p. 165-166, 180.

serve para relativizar todo fenômeno religioso, seja cristão ou não. Na concretude da manifestação do divino este assume as feições religiosas, culturais, históricas entre outras do espaço vital onde ocorre. Assim, o absoluto assume a relatividade da linguagem e culturas humanas, inclusive das igrejas (substância católica). Contudo, Deus não se esgota nesse autodespojamento, pois continua sendo o ser-em-si, em sua dimensão abissal.⁴⁶⁰

A partir desse princípio de Tillich as comunidades pentecostais podem perceber seu caráter limitado e relativo no que se refere a serem portadoras da verdade de Deus e da Presença Espiritual. Afinal, como afirma Tillich, só Deus é o incondicionado.⁴⁶¹ Isto posto, convém às diferentes igrejas, pentecostais, católicas, reformadas, luteranas desenvolverem a habilidade de se autorrelativizar diante da infinitude divina e da liberdade do Espírito que “sopra onde quer”. Requer-se das igrejas uma espécie de *kenosis* eclesiástica, um autoesvaziamento que permita a aproximação dialogal das outras comunidades, afinal, ninguém sabe tudo de Deus, ninguém é dono da verdade.

Como visto acima, a concepção trinitária de Tillich oferece meios de crítica à compreensão dogmática e autoritária das igrejas. Com isso, as ajuda no processo saudável de autorrelativização, contribuindo com o diálogo ecumênico.⁴⁶² Contudo, a compreensão da Trindade de Tillich também apresenta aspectos que podem ser considerados críticos. Por exemplo, o Espírito é descrito por Tillich como um momento na eterna dialética da vida divina, o princípio ontológico que une cada expressão finita com o fundamento infinito.⁴⁶³ Tillich com essa interpretação da Trindade apresenta o Espírito em termos predominantemente impessoais e, assim, diverge da noção bíblica neotestamentário de Espírito, que o apresenta de modo mais pessoal.⁴⁶⁴ Isso suscita o problema da personalidade do Espírito Santo.

Certamente não é fácil aplicar de maneira significativa o conceito de personalidade a um princípio ontológico ou a um momento na dialética da vida divina. Por esta razão, Tillich raramente aborda o Espírito de Deus de maneira pessoal. Ele se contenta em utilizar o pronome neutro em quase todos os casos. Portanto, isso indica que o Espírito, segundo

⁴⁶⁰ TILLICH, 2005, p. 687-688.

⁴⁶¹ TILLICH, 2005, p. 686-688.

⁴⁶² De acordo com Sinner: “A trindade, por muito tempo, foi tida como o ‘patinho feio’ entre as doutrinas, pelo fato da terminologia ser complexa e a afirmação da unidade e trindade de Deus ser paradoxal. Porém, hoje, diante de tantos desafios de pluralismo, ressurgem como resposta adequada para a coerência do diverso. A comunhão divina serve, analogicamente, como modelo para a comunhão humana e eclesiástica”. SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 143.

⁴⁶³ TILLICH, 2005, p. 255-257.

⁴⁶⁴ Mt 12.31-32; At 8.27-29; Rm 8.26-27.

Tillich, não pode ser adequadamente descrito em termos pessoais. Possivelmente, isto está relacionado com sua rejeição ao personalismo bíblico.⁴⁶⁵ Tillich, de fato, se refere a Deus como suprapessoal no sentido de não ser uma pessoa, “mas não é menos do que uma pessoa”.⁴⁶⁶ Deus é “o fundamento de tudo que é pessoal”;⁴⁶⁷ mas, se isso significa que Deus tem dentro de si mesmo a capacidade de criação da personalidade, ou, significa que o Espírito divino tem o potencial de dar origem à personalidade na forma do espírito humano é difícil de afirmar. O Novo Testamento e o cristianismo tradicional partem da personalidade do Espírito de Deus com notório destaque. Por outro lado, isso não significa dizer que a pneumatologia cristã não precisa ser reinterpretada na modernidade (ou, pós-modernidade), mas deve-se levar em conta que a contribuição de Tillich nessa direção da atualização demonstra problemas para a perspectiva pentecostal e da maioria das igrejas cristãs, portanto, não deve ser aceita de maneira acrítica.

2.4.5 O Espírito e o Reino de Deus

Para Tillich, o Reino de Deus é o segundo dos principais símbolos para a vida sem ambiguidades. O Reino de Deus é como Tillich descreve a efetivação na história da Presença Espiritual, com suas implicações curativas e transformadoras. Portanto, há uma nítida ligação entre o Espírito e o Reino divino.

O Reino de Deus é explicado em termos intra-histórico e trans-histórico. Por intra-histórico Tillich quer expressar a presença do Reino de Deus por meio do conceito do *kairos*. O *kairos* é desenvolvido a partir de concepções gregas de tempo como distinguido pelas palavras *chronos* e *kairos*. *Chronos* sugere a progressão do tempo. Já *kairos* diz respeito a um tempo específico de plenitude e realização.⁴⁶⁸ *Kairos* aponta para momentos únicos no processo temporal, momentos em que algo único pode acontecer ou ser realizadas. O *kairos* é um evento em que o eterno irrompe no tempo, assim o infinito aparece no finito. Esta descoberta é possível pela Presença Espiritual e conseqüentemente requer a recepção para o eterno.⁴⁶⁹

Tillich concebe o *kairos* de duas formas: num primeiro plano, há o centro do *kairos*, ou seja, o evento histórico-mundial de Jesus como o Cristo. Este é o centro da comunidade de

⁴⁶⁵ TILLICH, 2005, p. 307-308.

⁴⁶⁶ TILLICH, 2005, p. 251, 307.

⁴⁶⁷ TILLICH, 2005, p. 251.

⁴⁶⁸ TILLICH, 2005, p. 800-801.

⁴⁶⁹ TILLICH, 2005, p. 592-594.

fé. Em segundo lugar, há os (ou, em grego, “oi”) *kairoi*, derivado, no qual um grupo cultural, religioso, político, etc. têm um encontro existencial com o evento central. Assim, o *kairos* como evento divino na história por meio do Cristo se torna o centro da própria história e critério de julgamento e discernimento da mesma. A partir desse *kairos* central se manifesta na história os *kairois*, isto é, as diversas efetivações do Espírito de Cristo nos grupos e associações humanas sob o impacto do evento central. Daí, o caráter derivativo.⁴⁷⁰

Assim, o caráter histórico e existencial do *kairos* é entendido como o Reino de Deus. Este foi pregado por Jesus Cristo. É o Reino de Deus que se realiza em cada *kairos* que é historicamente vivido pela Comunidade Espiritual. Em cada *kairos* o Reino de Deus está próximo, exige uma resposta contra ou a favor do incondicional. Cada *kairos*, portanto, é implicitamente o *kairos* universal e uma efetivação do único *kairos*, o aparecimento do Cristo. Porém, deve-se ressaltar que não se trata de plena realização, mas apenas de cumprimento de modo fragmentário e parcial no espaço e tempo.

Também esta realização do Reino de Deus está diretamente vinculada com a vida não ambígua. De modo concreto, o Reino de Deus consiste na efetivação daquilo que traz a salvação da ambiguidade. Isso é denominado por Tillich de teonomia, ou seja, por um modo de vida determinado pela norma (*nomos*) de Deus. Isto não se refere à lei subjetiva do próprio sujeito embasada na sua racionalidade (autonomia), nem de norma externa (heteronomia), mas do fundamento do ser determinando a existência e superando seu estado de alienação. Tillich demonstra o cuidado de evitar uma ênfase legalista no conceito de teonomia. Portanto, afirma que “teonomia não significa aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma autoridade suprema. Significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade”.⁴⁷¹

Tillich concebe o *kairos* dentro da vida das igrejas, pois a Comunidade Espiritual atua (é essência) no interior dessas comunidades. Contudo, nenhuma igreja (comunidade) está sempre ligada à vida não ambígua, por conseguinte as igrejas não podem efetivar plenamente o Reino de Deus.⁴⁷² A vida inequívoca é sempre fragmentária nas igrejas porque é historicamente ligada à ambiguidade existencial dos membros humanos da comunidade. As igrejas não estão diretamente relacionadas com a Comunidade Espiritual, apresentam ambiguidades e até forças demônicas. Segundo Tillich, essa situação das igrejas é expressa numa unidade paradoxal, pois elas são simultaneamente profanas e sublimes, demoníacas e

⁴⁷⁰ TILLICH, 2005, p. 800-803.

⁴⁷¹ TILLICH, 2005, p. 98.

⁴⁷² TILLICH, 2005, p. 619; 810-811.

divinas.⁴⁷³ Assim, é justamente por causa dessa luta entre a essência e a existência, entre a afirmação do Novo Ser e sua resistência que, por meio da Presença Espiritual, o Reino de Deus pode se manifestar. Essa manifestação não é simplesmente para o gozo narcísico dos membros das igrejas, mas é para ser expressão das ações teônomas, condizentes com os valores do Reino. Afinal, como diz Tillich, as igrejas são os “representantes do Reino de Deus na história”.⁴⁷⁴

Esta presença introdutória do reino no aqui e agora da história humana, é uma realização da Vida Eterna. Em síntese, a humanidade está se movendo de sua condição essencial, através da existência (alienação) e escatologicamente retorna pela essencialização no Novo Ser, criação do Espírito (salvação).⁴⁷⁵ Isto é um processo que acontece no tempo e para fora dele, tanto na dimensão temporal quanto eterna.

⁴⁷³ TILLICH, 2005, p. 807. Algo que faz lembrar o *simul iustus et peccator* (simultaneamente justificado e pecador) de Lutero. Cf. FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 397-429. à p. 412-415.

⁴⁷⁴ TILLICH, 2005, p. 805.

⁴⁷⁵ Wolfhart Pannenberg vê como problemático o conceito de essencialização, conforme exposto por Tillich. Segundo ele esta maneira de abordar a glorificação da criatura é inadequada porque em Tillich “a essência das coisas era imaginada como precedente à sua existência temporal. Essa essência já é eterna em si, porque atemporal”. Deste modo, se a essencialização significa o mero retorno da temporalidade existencial para o ser essencial, então o tempo e a história perdem seu sentido. De acordo com Pannenberg é por isso que Tillich pretendia que a ideia de essencialização fosse entendida como o novo que se concretizou em espaço e tempo e acrescentou algo ao ser essencial pelo positivo que é criado na existência, gerando assim o Novo Ser. Sendo assim, pergunta Pannenberg: “Como é possível acrescentar a uma ‘essência’ dessas algo que não pertence ao mesmo nível de sentido?” A respeito desse dilema o próprio Pannenberg responde que se deve imaginar a própria essência das coisas “como constituída pelo processo de sua história e, logo, em última análise a partir do futuro de sua consumação. Então a “essentificação” significará nada mais que a consumação de todas as coisas”. PANNENBERG, 2009, v. 3, p. 788-789.

Tabela 1. Principais elementos da Teologia Sistemática de Paul Tillich⁴⁷⁶

				Volume 2	Volume 3	Volume 3
	Estrutura Ontológica	Ser/Deus	Trindade	Novo Ser	Processo da vida	Vida e cultura
<i>Auto-integração:</i> visão clássica de dinâmica e forma grega. Platão e Aristóteles. Substância católica. Ênfase na essência.	Essência: Unidade e equilíbrio de dinâmica e forma. Existência = dinâmica + forma = separação, conflito e alienação.	Deus é o ser-em-si.	Fundamento (dinâmica) = <i>logos</i> (forma) = Espírito como unidade de poder e sentido. <i>Logos</i> cristológico.	Novo Ser: Dinâmica e forma em unidade e equilíbrio. Ser essencial debaixo das condições da existência. Aparece na vida de Jesus.		Dinâmica e forma são igualmente necessárias e importantes. Novo Ser como um critério e sentido da cultura.
<i>Auto-criação:</i> Concepção moderna de dinâmica e forma. Filosofia da vida. Schelling.	Dinâmica como vitalidade que irrompe através da forma.	Deus é o poder de ser.			Dinâmica como vitalidade que rompe através da forma e cria novas formas. Auto-criatividade.	Cria cultura. Unidade de moralidade e cultura, cultura e religião. Profundidade. Ambiguidade da vida.
<i>Auto-transcendência:</i> forma e substância. Teologia da cultura. Hegel, neoplatonismo. Princípio protestante. Ênfase existencial.	O Espírito transcende as formas.	Deus como Espírito ou, profundidade divina.	Presença Espiritual. Elemento dinâmico mais importante. Espírito cristológico.	Novo Ser em Jesus. A essência se manifesta por meio do personagem histórico.	Forma: Transcendência e afirmação da forma, ou, criação e superação da forma.	Manifestação do Espírito. O Espírito é livre e cria diferentes formas na religião, vida e história. Forma estática.

2.5 Considerações finais

Há muitos aspectos recomendáveis na posição de Paul Tillich; principalmente a ênfase na liberdade do Espírito e a liberdade de pessoas e grupos impactados pela sua presença. Segundo Tillich, as religiões do Espírito contrastam com as formas religiosas institucionalizadas, bem como com as formas autoritárias de hierarquia religiosa. Expressões religiosas determinadas pelo Espírito são de natureza mística e de tipo profético.

⁴⁷⁶ Tabela elaborada com ligeiras modificações a partir de: HALME, Lasse. *The polarity dynamics and form: the basic tension in Paul Tillich's thinking*. Doctoral Dissertation. Helsinki: University of Helsinki, Faculty of Theology, Department of Systematic Theology, 2002. p. 144. Este esquema prioriza a dinâmica e forma no sistema de Tillich.

Também, Tillich deve ser reconhecido por relacionar criativamente a pneumatologia com a existência, a superação das ambiguidades e sua presença inerente à Comunidade Espiritual, resultando numa autêntica eclesiologia pneumatológica.⁴⁷⁷ Ele declara que o cristianismo falhou em abandonar o caráter extático da fé, em favor de uma “estrutura doutrinal ou moral”, assim como na institucionalização do Espírito, que busca substituir o carisma pelo ofício eclesiástico.⁴⁷⁸ Assim, esse reconhecimento de Tillich é um promissor ponto de convergência com a perspectiva pentecostal.

Esta análise revela, portanto, que o diálogo com a teologia de Tillich, tendo como eixo principal a pneumatologia, pode contribuir para resgatar as características do início do movimento pentecostal. Ou seja: há aqui incentivo sólido para os carismas do Espírito, palavras proféticas, protagonismo de mulheres e marginalizados, ações de serviço em favor dos necessitados e evangelização.

Finalmente, não obstante, tendo reconhecido esses aspectos valiosos da pneumatologia de Tillich, há alguns pontos de desencontros com o pentecostalismo que não podem ser desconsiderados, a saber: a) o sobrenaturalismo pentecostal é criticado pela perspectiva teológica de Tillich; b) a expressão tillichiana “Presença Espiritual” sugere uma compreensão um tanto impessoal do Espírito, que encontra resistência na pneumatologia pentecostal, para quem o Espírito Santo é pessoal, a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Além disso: c) em termos de linguagem, o pentecostalismo prefere a linguagem narrativa, o testemunho para falar da obra do Espírito, enquanto que a linguagem de Tillich é filosófica e sistemática. Contudo, defende-se aqui, que a conversação entre a teologia pentecostal e Tillich, não precisa ser interrompida por esses pontos de discordância.

No próximo capítulo abordar-se-á a dimensão pública da pneumatologia em perspectiva pentecostal. Serão consideradas algumas questões: Como a experiência e a práxis pentecostal, que se apoia na teologia do Espírito, reflete no espaço público? Como se apresenta as ambiguidades pentecostais na esfera pública? Ainda: Qual é a natureza de sua contribuição para o espaço público, a partir de sua experiência e imaginação pneumatológica? Para abordar essas questões, continua-se o diálogo com Tillich, embora não de modo exclusivo.

⁴⁷⁷ Cf. TILLICH, 2005, p. 614- 688.

⁴⁷⁸ TILLICH, 2005, p. 573-575.

3 A PESSOA PÚBLICA DO ESPÍRITO: CULTURA, SOCIEDADE E POLÍTICA NA DIMENSÃO DO ESPÍRITO

A expressão “a pessoa pública do Espírito” se encontra em Michael Welker, teólogo reformado alemão, em sua obra *Espírito de Deus*. Ele utiliza o termo para abordar a presença de Deus em meio à criação (Espírito) e para ressaltar a identidade do Espírito e sua distinção de outros espíritos. Welker destaca que o Espírito deve ser compreendido como pessoa, “mas como pessoa pública”. Segundo ele, a compreensão ocidental de pessoa, no entanto, como sendo “centro de ação individual-humano”, serve para obscurecer a personalidade do Espírito.⁴⁷⁹ Welker esclarece o conceito:

Com a concentração numa instância ativa individual, contudo, também em contextos de experiência fora da teologia, ainda não está assegurada nenhuma compreensão satisfatória de pessoa. Um centro de ação individual, mesmo que ele se volte sobre si mesmo e desenvolva uma autoconsciência, ainda não constitui uma pessoa. Um centro de ação torna-se pessoa somente na permuta com um entorno social formado. Uma instância que tem seu centro voltado sobre si mesma torna-se pessoa só em unidade com essa esfera social formada e relacionada com ela. Para caracterizar essa esfera emprega-se o conceito de *ressonância*, seguindo uma sugestão de Niklas Luhmann. Um centro de ação só se torna pessoa por meio de um a *âmbito de ressonância*.⁴⁸⁰

Desta forma a constituição de pessoa não pode prescindir das relações, de interações com instâncias sociais. É no encontro com o outro, que a identidade da pessoa é constituída. O sujeito é pessoa à medida que é filho dos pais, amiga e amigo dos amigos, colega dos demais colegas, etc. Welker explica: “[...] à medida que nos encontramos em redes de ressonância que ajudamos a formar e pelas quais também somos influenciados”. Assim, a pessoa é pública, isto é, relacionada com determinado público. Sua identidade apesar de ter uma dimensão subjetiva, é principalmente dada pelas perspectivas dos outros sobre o sujeito. Sendo assim, é a partir dessa compreensão de pessoa que este capítulo abordará a respeito do Espírito. Ainda, o Espírito aparece nessa seção como fundamento da imaginação pentecostal e de sua relação com a cultura e sociedade. Ou seja, não se abordará a pneumatologia diretamente, mas principalmente o modo de ser e viver na cultura e sociedade por parte dos

⁴⁷⁹ WELKER, 2010, p. 257.

⁴⁸⁰ WELKER, 2010, p. 257-258.

pentecostais, que tem no Espírito a chave hermenêutica para ler sua realidade eclesial e interpretar a cultura e sociedade.

3.1 Pentecostalismo, cultura secular e sociedade

Neste tópico analisar-se-á de maneira crítica a relação pentecostalismo, cultura secular e sociedade. Para isto serão utilizados prioritariamente recursos teológicos, desenvolvidos por Amos Yong e Paul Tillich, lembrando que a ênfase desta pesquisa gira em torno do diálogo entre o pentecostalismo e Tillich.

Os pentecostais tradicionalmente fizeram pouco caso do mundo, especialmente da cultura e sociedade secular.⁴⁸¹ Também havia uma notável indiferença para com a política. Como escreveu Santiago Filho:

A negação do mundo tem sido uma atitude presente no mundo pentecostal, tendo raízes teológicas profundas e expressões díspares. Ainda não podemos negar a atualidade dessa atitude, mesmo reconhecendo seu arrefecimento em comparação com a primeira geração de pentecostais no Brasil.⁴⁸²

Esta negação da cultura secular e do mundo por parte dos pentecostais tem vínculo direto com determinada concepção escatológica. Por conta da ênfase na *parousia* e o juízo divino sobre este mundo, os pentecostais de modo geral desistiram do mundo, apostando tudo no futuro, deixando pouco espaço para a ideia de que o reino de Deus já se faz presente.⁴⁸³

⁴⁸¹ Diante de muitos possíveis sentidos do termo cultura cabe dizer que, o conceito de cultura aqui expresso corresponde à definição de Clifford Geertz, ou seja: “[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 66. Para Geertz, a religião é um sistema cultural por excelência, fundamentada no *significado*, tão caro às relações humanas. Sobre isto ele declarou: “[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e as disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida”. GEERTZ, 2008, p. 66-67.

⁴⁸² SANTIAGO FILHO, Elias Roberto Pinto. A negação cultural-religiosa do pentecostalismo de primeira onda no Brasil: um olhar fenomenológico. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 38, p. 84-102, p. 86. maio/ago. 2015. Disponível em: < <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2398>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

⁴⁸³ De acordo com Santiago Filho: “Essa visão negativa da cultura é herdada da matriz teológica pentecostal estadunidense pré-milenarista que surge com o movimento holiness no final do século XIX e influencia os fundadores do pentecostalismo. O problema ético se resumia ao medo de não participar da glória eterna. Uma ética voltada para o porvir”. SANTIAGO FILHO, 2015, p. 86.

Segundo Wagner Gaby, comentarista de Lições Bíblicas – CPAD, “todo crente precisa separar-se do mundo para viver uma vida totalmente controlada pelo Espírito”.⁴⁸⁴ De acordo com Gaby a cultura é marcada pelo mundanismo, que se manifesta por meio dos valores contrários à palavra de Deus. Devido à “Queda” da humanidade, toda a sua produção cultural “ficou condicionada à desobediência e rebelião contra Deus”.⁴⁸⁵ Esta rebelião se manifesta nas leis, na educação, na compreensão de família e no entretenimento. Portanto, resta ao crente não amar o mundo e não se conformar com o mesmo.⁴⁸⁶ A partir desta perspectiva, o Espírito Santo atua exclusivamente dentro das igrejas, sendo a cultura secular, espaço apenas para o pecado.⁴⁸⁷ Desta forma, toda produção cultural que não apresenta perfil evangélico ou que se mostra independente do mundo cristão é vista com desconfiança pelos pentecostais.

Esta postura coaduna-se inteiramente com a conhecida expressão Cristo contra a cultura, como bem expôs o teólogo norte-americano H. Richard Niebuhr. Ele procurou, por meio da análise das diversas concepções de Cristo nas tradições cristãs, elementos para a compreensão da relação do cristão com a cultura.⁴⁸⁸ Niebuhr esboçou cinco maneiras usuais do relacionamento entre Cristo e a cultura a partir do universo cristão: Cristo contra a cultura, Cristo e cultura, Cristo acima da cultura, Cristo em paradoxo com a cultura e o Cristo converte a cultura. A respeito do Cristo contra a cultura, escreveu Niebuhr: “a contrapartida da lealdade a Cristo e aos irmãos é a rejeição da sociedade cultural. Uma linha clara de separação é traçada entre a fraternidade dos filhos de Deus e o mundo”.⁴⁸⁹

No caso pentecostal o problema encontra-se no fato do Reino de Deus ser entendido como a presença ou realidade do Reino apenas dentro da Igreja, enquanto que o mundo estaria entregue ao mal. Todavia, não se discorda da ideia protestante da corrupção que caracteriza as obras humanas, suas produções culturais, intelectuais, artísticas, etc., marcadas pela alienação de Deus, defendidas por Gaby. Contudo, o pentecostal desconsidera o fato das igrejas igualmente serem produtos culturais, ainda que sejam veículos do Espírito; logo também são condicionadas à desobediência e rebelião. A cultura eclesial não é isenta das

⁴⁸⁴ GABY, 2008, p. 56.

⁴⁸⁵ GABY, 2008, p. 56-57.

⁴⁸⁶ GABY, 2008, p. 57-58.

⁴⁸⁷ Mas, como bem observa Welker: “A ação do Espírito não é alheia ao mundo; ela vence o mundo, salvando e renovando a vida. O Espírito não provoca nenhuma fuga do mundo, mas a ressurreição da carne e a participação na vida eterna _ e, com isso, uma recriação e transformação do que é passageiro (cf. 1 Co 15.49s)”. WELKER, 2010, p. 219.

⁴⁸⁸ NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e a cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

⁴⁸⁹ NIEBUHR, 1967, p. 70.

ambiguidades que marcam o mundo. Neste aspecto é de grande valor a reflexão de Tillich sobre a relação entre as igrejas e a cultura, assim como da Presença Espiritual e a cultura.⁴⁹⁰

Também é útil recorrer-se à tensão dialética do Reino de Deus, conforme exposta por Oscar Cullmann e George Ladd na conhecida sentença: “o reino divino ainda não está presente entre nós, mas já está entre nós”.⁴⁹¹ Dessa forma, não se abandona o mundo entregando-o à sua própria sorte, pois há um já divino em favor da humanidade, o Reino divino já está presente, mas ainda não. Portanto, há uma porta aberta para o futuro da plenitude do Reino de Deus.

A dialética do Reino de Deus, expressa pela categoria do “já e ainda não” deve ser compreendida como algo que inclui a Igreja e o mundo, caso contrário, limita-se o Reino à Igreja. E deste modo esquece-se do fato do mundo ser criação de Deus. Por isso, essencialmente bom e chamado à reconciliação com Deus.⁴⁹²

3.1.1 Pentecostalismo e cultura na perspectiva de Amos Yong

Amos Yong, um dos mais destacados e criativos teólogos pentecostais da atualidade, apresenta uma boa contribuição para se compreender a relação entre pentecostalismo e a cultura. Segundo Yong existem basicamente três posições pentecostais frente à cultura secular: o sectarismo pentecostal, conservadorismo pentecostal e o progressismo pentecostal.⁴⁹³ Desde o início do movimento pentecostal nos Estados Unidos da América, numa perspectiva sociológica, pode-se dizer que o mesmo apresentou perfil mormente sectário.

Yong apresenta as características do sectarismo pentecostal, que, de modo geral, descreve bem o tipo prevalente no Brasil. Entre essas características, Yong destaca: a) *separatismo*: correspondem as massas migratórias que constituíram as chamadas igrejas independentes. Isto prevaleceu principalmente durante as primeiras duas décadas do movimento pentecostal norte-americano; b) *primitivismo e restauracionismo*: dizem respeito à rejeição do modo de vida religiosa contemporânea em favor de uma pragmática reapropriação do modelo de vida bíblico. Isto tem permanecido como a característica central das novas ondas de renovação pentecostal ao longo do século XX; c) *holiness e*

⁴⁹⁰ Ver: TILLICH, 2005, p. 623-662; 688-706.

⁴⁹¹ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Êxodus, 1997. p. 55-126. SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN; JENSON. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 515-516.

⁴⁹² TILLICH, 2005, p. 258-275.

⁴⁹³ YONG, 2010, p. 26.

perfeccionismo: envolve a oposição contra as tendências liberais nas igrejas e na cultura dominante, sendo rigorosos nas questões éticas e morais; esta foi uma notável marca de algumas tradições pentecostais na América do Sul; d) *apocalipsismo e milenarismo*: implica na resistência à acomodação cultural em favor da ênfase do mundo que virá; a eminência do fim deste mundo resulta no direcionamento para o evangelismo mundial, a fim de salvar o máximo de pessoas antes da vinda de Cristo; e) *biblicismo e literalismo*: envolve a condenação do credo do cristianismo em favor do o que a Bíblia diz; esta postura prevaleceu mais entre os grupos pentecostais que preferiram a retórica bíblica da unidade de Deus acima das formulações trinitárias clássicas, entre outras revisões doutrinárias.⁴⁹⁴

O perfil sectário do pentecostalismo demonstra resistência ao álcool, tabaco e outros “pecados sociais”. E seu estilo de vida (entre os mais extremados) rejeita os filmes, danças, etc. Porém, cabe dizer que o pentecostalismo sectário apresenta manifestações muito diversas, sendo mais ou menos radical conforme seus vários contextos sócio-históricos.⁴⁹⁵ Gedeon Alencar expõe bem a lógica desse radicalismo pentecostal:

[...] a aprovação do mundo seria uma desaprovação de Deus, já que há um abismo entre os valores de ambos. Weber frisa que a tensão valorativa será muito maior entre o mundo e a religião quanto mais esta religião for uma religião de salvação e de aspiração ética (Weber, 2002:231). Negar o mundo é negar aquele que despreza a Deus, que luta contra os valores divinos (ou pelo menos dos valores que a igreja afirma serem de Deus).⁴⁹⁶

De fato, o pentecostalismo como fenômeno de reavivamento espiritual sempre enfatizou a doutrina da salvação e a ética/moral. Sendo assim, para a imaginação pentecostal parece que afirmar o mundo positivamente seria trair sua soteriologia e macular a santidade do movimento do Espírito.

De acordo com Yong, o conservadorismo pentecostal é caracterizado pela ênfase na moral e no conservadorismo cultural, sendo claramente inseparável do conservadorismo político e social.⁴⁹⁷ Em sua análise Yong trata do pentecostalismo na Coreia do Sul, mais especificamente da *Yoido Full Gospel Church* em Seoul, pastoreada por David Yonggi Cho. Segundo Yong, esta denominação pentecostal com 700.000 membros apresenta uma postura conservadora *vis-à-vis* com a cultura e sociedade Koreana. Ou seja, não há um foco teológico

⁴⁹⁴ YONG, 2010, p. 27-31.

⁴⁹⁵ YONG, 2010, p. 30-31.

⁴⁹⁶ ALENCAR, Gedeon Freire de. *Matriz pentecostal brasileira: Assembléias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013. p. 114.

⁴⁹⁷ YONG, 2010, p. 31.

que promova mudanças sócio-estruturais. Utilizam inclusive várias iniciativas sociais e uso da mídia com alcance das massas, com o propósito de formar a opinião pública do país em favor das igrejas. Também, o objetivo é basicamente preservar agendas conservadoras, entendidas como bíblicas, ou seja: rejeição do aborto, homossexualidade, consumo de álcool, etc.⁴⁹⁸

Para Yong, como ocorre no contexto norte-americano, a moral e cultura conservadora do pentecostalismo da Coreia do Sul são entendidas a partir das duas esferas, o qual concebe a Igreja como sendo chamada para cooperar com o Estado, e, em certo sentido, ser subordinada ao seu poder. Assim, prevalece a ideia de que os cristãos não devem se envolver em movimentos de protesto de ordem política, mas sempre priorizar a evangelização.⁴⁹⁹

A descrição acima feita por Yong, ao retratar o pentecostalismo sul-coreano e norte-americano se assemelha em muito com o pentecostalismo brasileiro, sobretudo em sua postura conservadora no âmbito dos costumes e da moral. Vale destacar como exemplo a atuação dos parlamentares evangélicos no Congresso Nacional brasileiro, de maioria inclusive pentecostal, com a apresentação de agenda política restrita às questões morais a respeito do aborto, homossexualidade, etc.⁵⁰⁰ No Brasil prevalece entre os pentecostais o conceito dos dois reinos, isto é, compreendem que a Igreja e o Estado devem ser entes separados. No caso do pentecostalismo brasileiro, orienta-se a obediência às autoridades constituídas, desde que essa obediência não implique na rejeição da palavra de Deus. De modo geral, há uma postura política conservadora.

Finalmente, Yong retrata o perfil do progressismo pentecostal. Ele sugere como exemplo deste tipo de pentecostalismo, o ativismo do pentecostalismo africano, certos aspectos de libertação presentes no pentecostalismo latino-americano, e em vários outros projetos de engajamento social que tem surgido no pentecostalismo do sul global. Este modelo de pentecostalismo concebe a esfera pública como um ponto de contato com as pessoas em suas necessidades. Atentam para o exemplo de Jesus em sua prática missionária. Consideram o texto que informa a respeito do Espírito que estava sobre Jesus para anunciar as

⁴⁹⁸ YONG, 2010, p. 31-32.

⁴⁹⁹ YONG, 2010, p. 32.

⁵⁰⁰ Para maiores informações da postura política pentecostal frente à questão do aborto e da homossexualidade, confira: MACHADO, Maria das Dores Campos. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. *Revista Cultura Y Religión*, Universidad Arturo Prat, v. VII, n. 2, p.48-68, jun./dic. 2013. De acordo com Maria Machado há *vozes dissonantes* referentes a essas questões polêmicas no meio pentecostal. Portanto, segundo a pesquisadora, existe uma “pluralidade de discursos no interior do pentecostalismo”, o que sugeriria possibilidades de mudança de postura no futuro. MACHADO, 2013, p. 63-64.

boas novas aos pobres (cf. Lc 4.18). Como resultado, avaliam a cultura secular e a esfera pública como espaços de serviço social. Assim, desenvolve na prática uma soteriologia holística, com foco na salvação integral da pessoa, de modo a não incorrer na dicotomia entre o espiritual e a transformação social.⁵⁰¹

Yong declara que outras formas de progressismo pentecostal estão surgindo na América Latina. Influenciadas em parte pela proeminência da teologia da libertação nesta região algumas igrejas pentecostais tem considerado a transformação social como intimamente ligada com a espiritualidade pentecostal. Yong cita o caso do pentecostalismo chileno, mais precisamente o teólogo Juan Sepúlveda, que tem defendido a compatibilidade entre o pentecostalismo e a teologia da libertação.⁵⁰² Este ponto de encontro está no pobre, afinal, o pentecostalismo providencia um caminho de libertação do pobre, embora claramente isso ocorra por meio da conversão cristã, espiritualidade bíblica e piedade carismática. Yong destaca ainda que embora a maioria dos pentecostais latino-americanos não tenha adotado a retórica e análise da teologia da libertação, estes não estão menos engajados socialmente do que os movimentos da teologia da libertação.⁵⁰³

Nesta direção, as formas de pentecostalismo sectário e conservador que promovem rupturas radicais com a cultura secular, conforme demonstrado anteriormente, trazem algumas implicações para a esfera pública. Por exemplo, pode-se verificar a tendência dos pentecostais de só participarem de associações religiosas evangélicas. Como destaca Almeida, os pentecostais, assim como outros grupos evangélicos, se constituem numa rede de proteção social, de ajudas, principalmente em relação aos mais carentes. Por outro lado, segundo Almeida, esta rede apresenta menor efeito lateral quando comparada com os católicos que participam das associações religiosas e também de “associação de moradores, dos sindicatos, organizações de lazer etc”.⁵⁰⁴ Possivelmente isto ocorre porque no caso católico as fronteiras

⁵⁰¹ YONG, 2010, p. 33-35.

⁵⁰² No caso das Assembleias de Deus no contexto brasileiro, uma lição bíblica promovida pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD sugere o possível vínculo entre a espiritualidade pentecostal e os princípios defendidos pela teologia da missão integral. Cf. GABY, 2008. A teologia da missão integral é caracterizada por sua valorização da transformação sócio-estrutural da sociedade, defende a justiça social, redução da desigualdade econômica, ampliação da participação democrática, entre outros, à luz dos valores do reino de Deus. Portanto, algo muito semelhante com os ideais da teologia da libertação. Embora, pareça que àquela não utilize de modo tão vigoroso o referencial teórico marxista para fazer a leitura crítica da realidade, como faz a teologia da libertação. Para conhecer alguns dos mais expressivos teólogos que tem contribuído para a formação da teologia da missão integral no contexto latino-americano, confira: ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p. 95-312.

⁵⁰³ YONG, 2010, p. 34-35. Para a caracterização mais ampla do engajamento social pentecostal, ver: CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁵⁰⁴ ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 29-50. à p. 39.

entre a cultura sagrada e a cultura secular não são tão rígidas, como no caso pentecostal. Assim, a ajuda e assistência social, como valores cristãos, dignos de louvor, ficam restritas à cultura sagrada das igrejas e associações pentecostais.

Considerando os aspectos mencionados anteriormente a respeito da interface pentecostalismo e cultura, o pentecostalismo do tipo progressista configura-se como o ponto fundamental de análise, pois expressa uma forma pentecostal de ser cujo perfil sectário e radical é superado. A questão diante disso é como podem ocorrer essas mudanças no pentecostalismo? Como ampliar seu engajamento pela transformação social, pela atuação responsável na esfera pública, considerando a promoção da justiça como tarefa precípua das igrejas? Nos subtópicos que seguem essas questões serão analisadas.

3.1.2 Presença espiritual e cultura secular

Como visto anteriormente, as fronteiras entre a cultura sagrada e a cultura secular são rígidas no pentecostalismo clássico. Esta compreensão pentecostal dificulta um olhar mais positivo para as pessoas, grupos e associações que se encontram fora das igrejas. Por conseguinte, pode ser produtivo para a reflexão teológica pentecostal entrar em contato com algumas ideias de Tillich, sobretudo da ligação que ele faz entre o Espírito e cultura secular. Desse modo, podem-se superar mentalidades dualistas e sectárias.

Este contato pode conceder bases pneumatológicas ao pentecostalismo que possibilitem a flexibilização ou até relativização entre as fronteiras do sagrado e profano, resultando em relação mais saudável por parte dos pentecostais para com a cultura secular e esfera pública como um todo. Nesta perspectiva, A secularização ou secularidade é uma condição das sociedades ocidentais. Portanto, a questão prioritária parece ser como testemunhar a fé e manter a substância espiritual em diálogo com esse contexto e não um ataque radical contra este.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ De acordo com Flávio Pierucci, a secularização da sociedade ocidental é uma realidade presente. Não deixou de ser com a suposta “revanche de Deus”, como afirmam alguns sociólogos e teólogos. Já outros dizem que nunca houve secularização no ocidente. Pierucci observa que estes equívocos, geralmente tem sua origem na confusa interpretação do termo secularização a partir dos textos de Max Weber. Pierucci afirma que o termo é polissêmico em Weber, assim pode significar expropriação dos bens eclesiais, norma jurídica que deixa de se embasar em crenças religiosas reveladas, ou seja, a racionalização do direito e a emancipação do poder político em relação ao controle da Igreja. Já em relação à perda do poder interno da religião em determinar a vida dos crentes, Weber denomina de desencantamento, que frequentemente é definido (erroneamente) como sinônimo de secularização. Portanto, para Pierucci em sua leitura de Weber e da realidade do mundo, a secularização é um fato consumado, praticamente sem volta. PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização segundo Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido.* In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber.* Brasília: UnB, 2000. p. 105-162.

Na perspectiva de Tillich em todas as funções do espírito humano está presente a preocupação última; a cultura e o mundo secular não fogem à regra. Tillich é claro quanto a isto ao escrever: “[...] a religião e o mundo secular estão no mesmo barco. Não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional. Ambos fundamentam-se na religião, em seu sentido mais amplo, isto é, na experiência da preocupação suprema”.⁵⁰⁶ Deste modo, ocorre a busca humana pelo sentido da vida: “Esta busca é respondida pelo impacto da Presença Espiritual sobre a cultura. Sempre que este impacto for efetivo, cria-se uma teonomia, e onde há teonomia, existem traços do impacto da Presença Espiritual”.⁵⁰⁷

A vida humana ocorre na tensão entre a independência autônoma e a heteronomia (imposição de uma lei de fora), que conseqüentemente resulta na busca pela teonomia. A cultura, segundo Tillich, pode ser teônoma, “uma cultura determinada e orientada pelo Espírito”.⁵⁰⁸ Ou, como escreve Santos: “[...] a teonomia diz respeito à exigência da própria cultura por unidade e sentido”.⁵⁰⁹

Segundo Clint Le Bruyns a noção de Tillich de cultura teônoma implica na presença do Espírito na cultura.⁵¹⁰ Sendo assim, em que está fundamentada a relação existente entre o Espírito e a cultura secular? Tillich responde ao abordar sobre a “religião e cultura à luz da Presença Espiritual”. Assim, de acordo com Tillich, a Presença Espiritual na cultura secular é baseada em três princípios: princípio da consagração do secular, convergência do sagrado e do secular e o da pertença essencial mútua de religião e cultura.⁵¹¹

Tillich assevera, em relação ao princípio da consagração do secular, que o mesmo está aberto ao impacto do Espírito⁵¹², e inclusive “não necessita da mediação das igrejas”.⁵¹³ Tillich se mostra crítico à pretensão das igrejas de serem os canais exclusivos da ação do Espírito sobre a cultura secular. Tanto é que o princípio da consagração do secular se “aplica igualmente aos movimentos, grupos e indivíduos que não apenas estão no polo secular das

⁵⁰⁶ TILLICH, 2009, p. 46.

⁵⁰⁷ TILLICH, 2005, p. 694.

⁵⁰⁸ TILLICH, 2005, 692.

⁵⁰⁹ SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. A teologia da cultura. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 121-141, à p. 141.

⁵¹⁰ BRUYNS, Clint Le. “Theonomous culture” as motif in Paul Tillich’s public theology. In: HANSEN, Len. *Christian in public: aims, methodologies and issues in public. Theology*. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 153-164. à p. 156.

⁵¹¹ TILLICH, 2005, p. 688-691.

⁵¹² “Ou, em outras palavras, sob a determinação de fé e amor”. TILLICH, 2005, p. 703.

⁵¹³ TILLICH, 2005, p. 689.

ambiguidades da religião, mas são abertamente hostis às igrejas e, além disso, à própria religião em todas as suas formas, incluindo o cristianismo”.⁵¹⁴

Tillich apresenta alguns objetivos dessa manifestação do Espírito nestes grupos: despertar a consciência social, conferir ao ser humano uma autocompreensão mais profunda, ou romper as amarras de superstições eclesiais. Assim “a Presença Espiritual se utiliza de meios anti-religiosos para transformar não só a cultura secular, mas também as igrejas”.⁵¹⁵

O segundo princípio de Tillich da convergência do sagrado e do secular pelo Espírito, refere-se ao caráter inerente do secular de ser dirigido para o sagrado. Pois o secular “não pode resistir indefinidamente à função de autotranscendência, que está presente em toda forma de vida, por mais secular que seja, pois a resistência a ela produz o vazio e a falta de sentido que caracterizam o finito quando separado do infinito”.⁵¹⁶ O sagrado também requer a existência do secular, pois é por seu meio que o sagrado é expresso, pois “só através do finito o infinito pode se expressar”.⁵¹⁷

Finalmente, o terceiro princípio da pertença essencial mútua de religião e cultura pelo qual Tillich apresenta sua conhecida assertiva: “a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”.⁵¹⁸ Tillich diz que a “religião não consegue se expressar sequer num silêncio significativo sem a cultura, pois todas as formas de expressão significativas provêm da cultura. E devemos reiterar que a cultura perde sua profundidade e inexauribilidade sem a ultimidade do incondicional”.⁵¹⁹

Esses princípios apresentados por Tillich afirmam a Presença Espiritual na cultura secular, abarcando suas múltiplas expressões. Sendo assim, os princípios pneumatológicos, em interface com a cultura, podem servir como subsídio teológico para que as igrejas pentecostais contribuam significativamente para a sociedade. Isso porque os conceitos de Tillich incentivam a Igreja a participar no mundo, de modo crítico e transformador, pautada no amor e justiça. A reconhecer as diferentes culturas do mundo como espaços do agir divino e às igrejas como receptoras e comunicadoras dessa Presença Espiritual, porém, não de maneira desligada da “situação cultural” e nem em sentido exclusivo.⁵²⁰

⁵¹⁴ TILLICH, 2005, p. 689.

⁵¹⁵ TILLICH, 2005, p. 689.

⁵¹⁶ TILLICH, 2005, p. 690.

⁵¹⁷ TILLICH, 2005, p. 226.

⁵¹⁸ TILLICH, 2005, p. 690.

⁵¹⁹ TILLICH, 2005, p. 690-691.

⁵²⁰ TILLICH, 2005, p. 608-623, 702-706.

As comunidades pentecostais como as demais igrejas possuem uma dimensão vertical, que diz respeito a uma hierarquia própria da estrutura eclesial e teológica da tradição cristã. Por outro lado, não se pode desconsiderar sua dimensão horizontal, isto é, seu enraizamento na cultura e na sociedade (mundo) da qual faz parte. Há dimensões demoníacas na cultura secular que devem ser criticadas profeticamente pelas igrejas.⁵²¹ Por isso, não se pode incorrer em dualismos e nem em antropologia excessivamente negativa, pois a realidade cultural é uma mistura de elementos positivos e negativos e, portanto, de caráter ambíguo. Além disso, Tillich demonstra por meio do princípio da consagração do secular, convergência do sagrado e do secular e o da pertença essencial mútua de religião e cultura que a cultura é expressão do Espírito, assim como são as igrejas.

3.1.3 A mútua influência entre as igrejas e a sociedade

Paul Tillich ao discorrer sobre as funções de relação das igrejas destaca o caráter social destas. “Por isso, elas se encontram continuamente com outros grupos sociológicos, atuando sobre eles e sendo influenciados por eles”.⁵²² Logo, há uma mútua influência entre as igrejas e a sociedade onde estão situadas. Tillich caracteriza três formas de relacionamento das igrejas com outros grupos sociais: “através da interpenetração silenciosa, através do juízo crítico e através da atuação política”.⁵²³ A primeira diz respeito à irradiação da essência espiritual das igrejas (substância sacerdotal) sobre os grupos da sociedade. Por outro lado, Tillich salienta que também as igrejas recebem a influência espiritual desta sociedade, assim, há um intercâmbio mútuo.⁵²⁴

A segunda forma de relação entre as igrejas e outros grupos sociais é a forma do juízo crítico (substância profética). Trata-se de um ataque declarado à sociedade em nome do Espírito. Na tradição bíblico-teológica a profecia pode envolver uma palavra a respeito do futuro do povo de Deus, uma palavra de anúncio e denúncia, isto é, uma mensagem inspirada pelo Espírito de Deus para um determinado espaço, tempo e situação.

No antigo Israel os profetas exortavam reis e governos; questionavam práticas e decisões políticas e defendiam os pobres, os fragilizados. Com isso, frequentemente desafiavam o *status quo* em nome da justiça.

⁵²¹ TILLICH, 2009, p. 92.

⁵²² TILLICH, 2005, p. 658.

⁵²³ TILLICH, 2005, p. 659.

⁵²⁴ TILLICH, 2005, p. 659.

Tillich entende que o êxito da crítica profética pode ser limitado, contudo, não deixa de exercer algum impacto, uma vez que a sociedade precisa reagir positiva ou negativamente em relação à crítica profética. Desse modo, “uma sociedade que rejeita ou persegue os portadores da crítica profética não continua a ser a mesma de antes. Ela pode ser debilitada ou fortalecida em suas tendências demoníacas e profanas, mas, de qualquer maneira, é transformada”.⁵²⁵ Também nesse segundo aspecto das funções de relações das igrejas há a contrapartida da sociedade em sua crítica às igrejas. Uma crítica, sobretudo, da injustiça e da desumanidade dentro das igrejas e em sua relação com a sociedade em que vivem.

Considerando o contexto religioso brasileiro, a partir dessa perspectiva de Tillich pode-se afirmar que, prevalece uma tendência entre as igrejas históricas, também nas pentecostais, de considerar toda e qualquer crítica às igrejas vinda da sociedade como sendo demoníaca. Ou seja, as igrejas se veem de modo arrogante e intocáveis diante de sua participação social. Sendo assim, pode ser útil ao contexto eclesial pentecostal a apreensão do conceito do profetismo ao reverso de Tillich, porque ampliaria a capacidade das igrejas de resistirem ao demônico dentro de suas próprias estruturas e demonstraria um útil princípio protestante, isto é, a capacidade da autocrítica, a partir dos valores da justiça e da promoção da humanidade.

3.2 Breves notas sobre política na perspectiva de Paul Tillich

De acordo com Tillich, existe uma terceira forma de interface entre as igrejas e grupos sociais, ou seja, a atuação política. Neste momento, apresentar-se-á apenas breves notas da perspectiva política de Tillich. O assunto é amplo e como tal não pode ser abordado a contento num subtópico, todavia, pretendem-se abordar resumidamente algumas ideias que parecem relevantes para a teologia política de índole pentecostal.

Segundo Tillich, atuação das igrejas na esfera política, apesar de aparentemente estar fora da esfera religiosa, permanece essencialmente religiosa pelo símbolo cristão da realeza de Cristo. Tillich afirma que “a cristologia atribui ao Cristo o ofício de rei. Toda igreja, desde o nível local ao internacional, exerce uma função política”.⁵²⁶ Parte dessa atuação política das igrejas se deve ao trabalho de persuasão dos grupos sociais para que reconheçam o direito da igreja de exercer sua função sacerdotal e profética. Contudo, essa atuação deve ser feita em nome da Comunidade Espiritual, ou seja, espiritualmente. Isso exclui, de acordo com Tillich,

⁵²⁵ TILLICH, 2005, p. 659.

⁵²⁶ TILLICH, 2005, p. 660.

“o emprego da força militar, a propaganda intoxicante, maquinações diplomáticas, o excitamento ao fanatismo religioso, etc”.⁵²⁷

Para Tillich, por causa da função régia do Cristo as igrejas precisam assumir sua responsabilidade política na sociedade, considerando que seu poder consiste “em ser uma criação da Presença Espiritual”.⁵²⁸ Contudo, esta presença e atuação política das igrejas deve ser feita em humildade, sem atitude triunfalista e ufanista, pois como bem escreveu Tillich: “[...] como a função régia pertence ao Cristo crucificado, também, a função régia deve ser exercida pela igreja sob a cruz, isto é, pela igreja em sua humildade”.⁵²⁹

Acrescenta-se ainda que neste modo de relação entre as igrejas e sociedade, as igrejas recebem a influência política por parte da sociedade. Portanto, as igrejas “devem estar preparadas não apenas para dirigir como também para serem dirigidas”.⁵³⁰ Apesar disso, Tillich destaca que não se trata da igreja se tornar uma serva obediente do Estado, pois isto significaria o término de seu ofício régio. Outro cuidado das igrejas deve ser no que tange à resistência à tentação do sistema teocrático político, que intenta o controle totalitário sobre todas as esferas da vida.⁵³¹ A força para resistir à tentação se encontra na conscientização das igrejas do princípio de pertença entre as igrejas e demais grupos sociais. Isso se refere a todos os grupos, inclusive as igrejas estão numa condição caracterizada pela ambiguidade e de luta contra as ambiguidades da vida.⁵³² Tillich assevera:

Se interpretam sua santidade paradoxal como se fosse santidade absoluta, incorrem em *hybris* demoníaca, e suas funções sacerdotal, profética e régia frente ao “mundo” se tornam instrumentos de uma vontade de poder pseudo-Espiritual. [...] Pertence a esta ambiguidade o fato de que o mundo a que a igreja se opõe não é meramente uma não-igreja, mas contém em si elementos da Comunidade Espiritual em latência, elementos que atuam na direção de uma cultura teônoma.⁵³³

Esses princípios de Tillich que abordam a difícil relação entre as igrejas e grupos sociais são pertinentes ao contexto religioso brasileiro, onde se verifica um expressivo aumento do poder político das igrejas evangélicas, conforme já mencionado anteriormente. Tillich entende que a sociedade não é meramente uma não-igreja e, portanto, também apresenta elementos do impacto espiritual, ainda que em estado potencial. Além disso, as

⁵²⁷ TILLICH, 2005, p. 661.

⁵²⁸ TILLICH, 2005, p. 661.

⁵²⁹ TILLICH, 2005, p. 661.

⁵³⁰ TILLICH, 2005, p. 661.

⁵³¹ TILLICH, 2005, p. 661.

⁵³² TILLICH, 2005, p. 661.

⁵³³ TILLICH, 2005, p. 661-662.

igrejas históricas, pentecostais, etc. devem reconhecer o caráter paradoxal da sua própria santidade, ou seja, o mal que se combate lá fora, também se apresenta em seus membros individuais, assim como em suas estruturas eclesiais, sobretudo nas formas de lutas de poder, hipocrisia, fanatismos, etc. Assim sendo, as igrejas pentecostais e o cristianismo de modo em geral, devem se apresentar de forma humilde na interface com a sociedade, com atitude dialogal. É isto que se deduz da análise das reflexões de Tillich.

Embora as igrejas devam se portar humildemente, não se pode deixar de enfatizar que, de acordo com Tillich, elas são constituídas essencialmente pela Comunidade Espiritual e como tal são representantes do reino de Deus.⁵³⁴ Estão ligadas a Cristo, em quem a vitória sobre a alienação e poderes da morte é possível. A Comunidade Espiritual se faz presente de maneira latente nos agrupamentos humanos e de modo manifesto na Comunidade Espiritual.⁵³⁵ Portanto, considerando a política como um modo de potência de ser marcado pela alienação – como tudo que se encontra na existência – é esta chamada à redenção pela participação no Novo Ser, da qual as igrejas participam. A princípio os sistemas políticos podem vir a ser determinados pelo Espírito e apresentar uma condição teônoma, ou seja, com a reconciliação entre a forma da política com sua substância religiosa.

Tillich escreveu que a “teonomia pode caracterizar toda uma cultura”.⁵³⁶ Sendo assim, não poderia caracterizar uma determinada cultura política? Então, a política não seria determinada pela autonomia humana (racionalidade técnica carente de profundidade), tampouco pela heteronomia, ou seja, por leis impostas de fora para o ser humano, violando sua natureza essencial e com isso assumindo formas ditatoriais.⁵³⁷ Nesta direção, a reflexão

⁵³⁴ TILLICH, 2005, p. 805.

⁵³⁵ TILLICH, 2005, p. 688-689.

⁵³⁶ TILLICH, 2005, p. 692. Sobre o sentido de teonomia, Tillich declara: “Períodos teônomos são períodos em que se preserva a autonomia racional na lei e no conhecimento, na comunidade e na arte. Onde há teonomia, nada do que se considera verdadeiro e justo é sacrificado [...] A cultura não é controlada de fora pela igreja, nem é abandonada a si mesma de modo que a comunidade do Novo Ser permaneça à margem dela. A cultura recebe sua substância e seu poder integrador da comunidade do Novo Ser, de seus símbolos e de sua vida. [...] A razão comunitária não aceita formas comunitárias ditadas por autoridades sagradas, eclesiais ou políticas, nem abandona as relações humanas a seu próprio crescimento e declínio através da vontade de poder e da libido, mas as relaciona com a comunidade última e universal, a comunidade do amor, transformando a vontade de poder em criatividade e a libido em *agape*. Este é, em termos muito gerais, o sentido de teonomia”. TILLICH, 2005, p. 158-159.

⁵³⁷ Para maiores informações referentes à teologia política de Paul Tillich, ver: GROSS, Eduardo. Religião, ontologia e política na obra inicial de Paul Tillich. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. I, n. I. p. 165-187, 1998. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Se o socialismo ainda estiver em pauta... é fundamental ouvir o que Paul Tillich tem a nos dizer. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UESP, v. 9, p. 1, 2006. Também, PINHEIRO, Jorge. *Deus é brasileiro: as brasilidades e o reino de Deus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. STONE, Ronald H. *Paul Tillich's radical social thought*. Atlanta: John Knox Press, 1980.

sobre o conceito do socialismo religioso de Tillich parece adequado para entender como este teólogo concebe a atuação sociopolítica das igrejas.

3.2.1 *Socialismo religioso e utopia*

As mais radicais ideias políticas de Tillich estão presentes em sua obra intitulada “A Decisão Socialista”, de 1932, onde discorre de maneira crítica sobre o socialismo religioso.⁵³⁸ Aqui, não se pretende abordar detalhadamente seus principais elementos, mas apenas apresentar uma breve visão panorâmica do seu conjunto de ideias.

Na visão de Tillich o socialismo religioso foi o movimento embasado nos conceitos *kairos* e teonomia, desenvolvidos durante a Primeira Guerra Mundial.⁵³⁹ Sobre isto comentou Ribeiro:

Inspirado pela consciência de um Kairos, um momento rico em significado, Tillich intuiu o início de uma nova era na qual a oposição estática entre religião e socialismo daria lugar a uma nova síntese caracterizada pela justiça econômica e por uma percepção da presença do divino em todas as coisas. Sua visão era de que as raízes tanto do socialismo como do Cristianismo presentes na sociedade poderiam, uma vez articuladas, oferecer elementos de crítica e de transformação de ambos.⁵⁴⁰

Tillich acreditava que esse período histórico era o momento certo para uma nova forma de cultura teônoma a surgir na Alemanha. Ele e seus companheiros acreditavam que estavam vivendo um verdadeiro *kairos*, isto é, um tempo repleto de sentido e de demanda incondicional.⁵⁴¹ Não tardou para que sua expectativa fosse frustrada.⁵⁴²

⁵³⁸ GROSS, 1998, p. 173.

⁵³⁹ RIBEIRO, 2006, p. 06-07. Segundo Eduardo Gross: “O movimento do socialismo religioso alemão não se constituiu em uma organização coerente, nem havia nele um pensamento homogêneo. Sua influência prática na política provavelmente terá sido muito pequena. Tratava-se de um movimento teológico, não de uma aglutinação política”. GROSS, 1998, p. 169.

⁵⁴⁰ RIBEIRO, 2006, p. 06.

⁵⁴¹ MUELLER, 2005, p. 20-23.

⁵⁴² Tillich ao comentar sobre o socialismo religioso revela sua frustração: “A expectativa que havíamos nutrido após a Primeira Guerra Mundial de que um *kairos*, uma ‘plenitude dos tempos’ estava perto, foi, por duas vezes, abalada; primeiro pela vitória do fascismo e, depois, pela situação subsequente de sua derrota militar”. TILLICH, Paul. Depois do socialismo religioso. In: *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 10. Entretanto, Tillich nunca abandonou o ideal socialista. Nas palavras de Mueller: “Tillich defendeu idéias socialistas por toda a sua vida, pagando às vezes um alto preço por isso. Primeiro, por um desconforto publicamente expresso por parte das autoridades eclesiásticas [...] Mais tarde, seu livro *A Decisão Socialista* (1933) foi o responsável final por sua deposição da cátedra em Frankfurt pelo governo nacional-socialista, e assim pelo seu exílio que durou o resto de sua vida. Já nos EUA foi mais uma vez a questão do socialismo que acabou levando a um certo afastamento, ao menos no nível do pensamento, de amigos como Reinhold Niebuhr e outros”. MUELLER, Enio R. Contatos e afinidades de Paul Tillich com a escola de Frankfurt. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESP, n. 4, p. 54-76, à p. 64. dez. 2003.

Seu engajamento com as ideias socialistas pode ser visto quando Tillich se mudou para Frankfurt. Segundo Enio Mueller, em Frankfurt Tillich entra no Partido Social Democrático, onde participa durante um bom tempo, contribuindo de maneira intelectual.⁵⁴³

O socialismo religioso defendido por Tillich em seu período na Alemanha era uma postura crítica profética, com atitude solidária para com os movimentos políticos socialistas, ainda que também crítico destes que eram concebidos como frequentemente distorcidos pelo racionalismo sem dimensão de profundidade, e marcados por estratégias políticas de natureza duvidosa.⁵⁴⁴ Para Tillich, o marxismo, as tradições proféticas do Antigo Testamento e a antropologia cristã fornecem a base para o socialismo religioso. No caso do marxismo, sua importância está em servir de ferramenta crítica da sociedade burguesa e por ajudar na compreensão da autoalienação humana do capitalismo moderno.⁵⁴⁵

Um princípio político importante de Tillich é que não se deve impor uma ordem, mas participar do que está acontecendo na vida humana em termos da presença do *kairos* na história. A história aberta ao impacto da Presença Espiritual deve ser compreendida em termos de mistério, surpresa e novidade, algo como espera da Graça. Essa providência se revela como transformações que quebram as tendências autocráticas, de qualquer instituição.

De acordo com Tillich a força na história que luta contra a ação divina é o demoníaco que fecha instituições e grupos em si mesmos, e dessa forma resiste ao Novo Ser, caracterizado pela fé e pelo amor que se doa. Há, portanto, na perspectiva de Tillich, um movimento dialético de afirmação e negação do Novo Ser, tanto na dimensão individual quanto comunitária. Enfim, na história. A dialética é inimiga da manutenção da realidade, seja numa direção ou outra; a reconciliação surge como reconciliação entre grupos que surgem sempre como novidade no centro dos conflitos.

Na esfera política, essas transformações entram em crise, porque por mais que se revolucione e se transforme as estruturas ainda se está no âmbito do finito, e, como tal, profundamente ambíguo. A partir desse aspecto é que Tillich é crítico do positivismo dos movimentos revolucionários que conferem caráter último a algo preliminar.⁵⁴⁶ Nesse contexto, as igrejas como veículos de expressão da Comunidade Espiritual tem um importante papel, ou seja, servir de sinal de esperança/expectativa dentro da história. Nas palavras de Tillich: “para as igrejas como representantes do Reino de Deus na história, decorre daí a

⁵⁴³ MUELLER, 2005, p. 28.

⁵⁴⁴ GROSS, 1998, p. 173-175.

⁵⁴⁵ TILLICH, 2005, p. 193-194; 198-200.

⁵⁴⁶ TILLICH, 2005, p. 788.

tarefa de conservar viva a tensão entre a consciência da presença do Reino de Deus e de sua expectativa”.⁵⁴⁷ Para Tillich, o socialismo quando não distorcido também cumpre com essa tarefa, ou seja, de gerar na sociedade um senso de expectativa do novo, de que a realidade pode ser transformada.

Uma sociedade regida por um sistema político nos termos do socialismo religioso resultaria na aceitação incondicional da dignidade da vida humana, de modo a superar separações e desigualdades, criando uma nova sociedade. Esta sociedade não seria determinada pelo espírito do capitalismo, regida por desejos conflitantes em torno da obtenção do capital e por exploração humana, principalmente do proletariado e dos mais pobres, mas pelo Espírito, pela *gestalt* da graça, por amor e justiça.⁵⁴⁸ Tampouco seria determinada por uma agenda totalitária, a partir de mitos que apenas reforçam o *status quo*.

Ainda, não se poderia abordar a relação fé cristã e socialismo, sem fazer menção da conhecida teologia da libertação e da teologia da missão integral presentes no contexto latino-americano, a partir dos anos 60, que defendem alguns princípios e práticas inspirados na filosofia socialista. A primeira majoritariamente católica, tendo como seus principais elaboradores os teólogos católicos Leonardo Boff e Clodovis Boff, Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, entre outros. Também contou com a participação de protestantes em sua elaboração, como por exemplo, Rubem Alves. Já a teologia da missão integral foi desenvolvida no meio evangelical, ou protestante, tendo como principais nomes Samuel Escobar, C. René Padilla e Orlando Costas.⁵⁴⁹

Estas teologias contextuais são marcadas pela diversidade de expressões e preocupações, contudo, possuem como pontos de convergências o anseio pela libertação e o compromisso ao seu próprio contexto. Como exemplo pode-se mencionar de maneira sucinta as ideias defendidas por Gustavo Gutiérrez, que expressa bem o espírito da libertação. Gutiérrez, no texto *Libertação e salvação* enfatiza a história como sendo realidade salvífica intra-mundana, onde ocorre a ação de Deus como libertação dos pobres e excluídos, especialmente na América Latina. Gutiérrez enfatiza que há apenas uma história humana (História cristofinalizada), e é nesta que ocorre a salvação, deste modo, rechaça a concepção de uma história sacra e outra história de caráter profano.

Para Gutiérrez, a salvação cristã possui inevitavelmente implicações socioeconômicas e políticas. Os pobres e excluídos carecem de libertação da injustiça e

⁵⁴⁷ TILLICH, 2005, p. 820.

⁵⁴⁸ RIBEIRO, 2006, p. 5-6.

⁵⁴⁹ SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da missão integral*. São Paulo: Reflexão, 2008.

opressão, logo, a salvação não diz respeito apenas ao futuro ou além. Na verdade deve-se tornar uma realidade concreta no tempo presente. Portanto, o pecado que se pretende superar diz respeito principalmente às “estruturas opressoras, na exploração do homem pelo homem, na dominação e escravidão de povos, raças e classes sociais”.⁵⁵⁰ Esta salvação/libertação é sintetizada por Gutiérrez em três níveis, a saber: a libertação política, libertação do homem ao longo da história, libertação do pecado e entrada em comunhão com Deus. Portanto, é inegável a contribuição da teologia da libertação para todas as igrejas, no sentido de ajudá-las a conceber a ação salvífica de Deus na história, concretamente na vida dos pobres e excluídos. Não se nega a transcendência da salvação, porém, ela deve se efetivar também nas condições imanentes da vida.⁵⁵¹ Desta maneira, não é o caso de fugir da história, fechando-se para dentro do mundo cristão como ocorreu durante muito tempo na prática pentecostal e de muitas seitas cristãs.

No socialismo religioso de Tillich, caracterizado teologicamente como Reino de Deus como aparece em sua *Teologia Sistemática*, a história é de importância central, com fenômenos significativos, assim como para a teologia da libertação. Por exemplo, para Tillich o poder concebido como força primordial que permite a expressão do ser (existência histórica) e o *kairoi* como períodos oportunos para a ação criativa na história ocupa destaque em seu pensamento.

A partir da perspectiva de Tillich, não há espaço para o pessimismo, como se a história e suas disputas políticas estivessem entregues às negatividades da existência, tampouco para o otimismo exacerbado, que desconsidera as ambiguidades em todo o processo histórico perpassando todas as coisas: a cultura, religião, arte, política, etc. Tendo em vista essa realidade cabe bem palavras de Tillich que iluminam os embates na história, sejam religiosos, sociais e políticos que são marcados por vitórias e fracassos: “o amor dá sentido inclusive àquelas decisões e ações que demonstram ser um fracasso. Os fracassos do amor não levam à resignação, mas a novas decisões para além do absolutismo e relativismo”.⁵⁵²

A luta continua em favor da promoção de uma sociedade mais justa, igualitária e humana, compatível com os valores do Reino de Deus. Como disse Tillich, o amor não leva à resignação e ao quietismo diante do fracasso na história. E ainda:

⁵⁵⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 153.

⁵⁵¹ GUTIÉRREZ, 1976, p. 125-156.

⁵⁵² TILlich, 2005, p. 162.

Haverá tanto vitórias quanto derrotas nestas lutas. Haverá progresso da justiça para mais justiça, do sofrimento para mais felicidade, da hostilidade para mais paz, da separação para mais unidade em qualquer lugar na humanidade, é uma manifestação do eterno no tempo e no espaço. Isto é, na linguagem das pessoas do Antigo e do Novo Testamento, a vinda do Reino de Deus.⁵⁵³

Para Tillich, os princípios socialistas seriam compatíveis com a fé cristã, justamente isso que procurou demonstrar por meio de suas reflexões políticas, principalmente durante o seu período de vida e labor teológico na Alemanha.⁵⁵⁴ Sendo assim, ideias que vão à direção da teologia da libertação desenvolvida na América Latina.

Em suma: as implicações políticas do socialismo religioso podem ser expressas da seguinte maneira: a) O cristianismo está inevitavelmente envolvido com a sociedade. b) O cristianismo tem maior ligação com o socialismo do que com o capitalismo. c) O socialismo não contraria necessariamente a essência do cristianismo.⁵⁵⁵

3.3 A cidade pentecostal: as implicações sociopolíticas da pneumatologia pentecostal

Por cidade pentecostal, expressa no título desta seção, pretende-se apontar simbolicamente para as implicações sociopolíticas da pneumatologia pentecostal, ou imaginação pneumatológica que se nutre a partir de sua experiência religiosa. Esta reflete no modo como o sujeito pentecostal se porta na sociedade e repercute igualmente na esfera política, ainda que não diretamente, mas como realidade potencial para a transformação da realidade sociopolítica. Outrossim, como imaginário de fundo que influencia seus representantes políticos e agentes sociais na esfera pública.

A cidade pentecostal como representação simbólica do espaço marginal impactado pelo Espírito é caracterizada nesta tese pela liberdade do pobre, pela profanação pentecostal que permite o protagonismo dos excluídos e por uma teologia política pentecostal. Abaixo,

⁵⁵³ TILlich, Paul. O direito à esperança. In: *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 67-78. à p. 76.

⁵⁵⁴ GROSS, 1998, 165-187.

⁵⁵⁵ Para os pentecostais, em termos gerais, o socialismo estaria ligado diretamente ao comunismo, e este seria uma expressão do mal na história, principalmente por sua associação ao ateísmo e princípios progressistas, apresentando uma agenda liberal para a moralidade pentecostal. MARTELLI, Lindolfo A. O comunismo como prelúdio do apocalipse: imaginário escatológico das Assembleias de Deus nas décadas de 1920 e 1930. In: ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Convém perguntar: uma sociedade regida por pressupostos neoliberais, em que prevalece um sistema capitalista selvagem, com primazia do econômico sobre as demais dimensões da vida, que beneficia uma minoria e exclui massas humanas e usurpa a dignidade de muitas famílias também não seria uma expressão do mal, o qual deveria ser denunciado e repudiado?

serão tratadas sobre cada uma dessas características da espiritualidade pentecostal e suas implicações sociopolíticas.

3.3.1 *O Espírito como liberdade do pobre*

A experiência pentecostal de ordem pneumatológica pode ser entendida como liberdade que promove a humanização do sujeito, especialmente do pobre com implicações para a vida em sociedade. Não pode haver participação na esfera pública, sem um mínimo de liberdade e senso de dignidade pessoal e comunitária. Neste tópico, pretende-se demonstrar como a experiência pentecostal possibilita a liberdade do pobre, fundamento para sua participação na esfera pública.

Com o propósito de analisar a liberdade promovida pelo pentecostalismo em contextos de pobreza convém primeiramente definir liberdade. Esta palavra tão importante para a vida humana é amplamente discutida na filosofia, teologia, psicologia, sociologia, entre outras. Sua definição não é tarefa fácil, mas liberdade é frequentemente entendida como uma pessoa livre ou que possui liberdade, capaz de pensar e agir por si própria, que não é coagida a fazer o que não deseja.

Segundo Russ, o termo liberdade é muito abrangente em seu significado, de tal modo que pode se referir ao “estado da pessoa que não está em estado de escravidão, de servidão, etc.” Em perspectiva metafísica se refere ao “estado do indivíduo cujas determinações são racionais e em quem a razão e a moralidade têm primazia”. No sentido político, a liberdade se refere “ao poder de agir sob a proteção das leis, direito de fazer o que as leis permitem”.⁵⁵⁶

A liberdade humana é frágil, limitada, logo, não é absoluta. É uma liberdade que precisa ser conquistada. Como disse Tillich é preciso coragem de ser.⁵⁵⁷ O que é dado ao ser humano é um germe de liberdade, isto é, a consciência de que pode viver de modo livre. Logo, a liberdade é um dom e um dever, assim como direito de escolha.

A liberdade humana também sofre influências do meio onde está situada, e tais influências acabam interferindo em suas escolhas e no modo como percebe o mundo. A propaganda e a mídia em geral exercem um poderoso papel na formação da opinião pública.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994. p. 165.

⁵⁵⁷ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

⁵⁵⁸ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2008. p. 293-305.

Além destes condicionamentos sobre a vontade/liberdade das pessoas pode-se mencionar os condicionamentos de ordem psicológica, condicionamentos biológicos, o medo, a angústia, entre outros. Entretanto, mesmo com fatores delimitadores da liberdade, ainda assim o ser humano é livre e pode crescer em liberdade. Slavoj Žižek, conhecido filósofo contemporâneo, diz que o ser humano é livre mesmo que o seja para escolher o que vai determinar a sua vida.⁵⁵⁹ Contudo, Žižek possui uma concepção de liberdade mais ativa que ajuda na compreensão de sua natureza. De acordo com o filósofo, a liberdade significa, entre outros, a capacidade de mudar as coordenadas externas (cultura, ideologias) que norteiam a realidade humana. A partir de seu diálogo com a perspectiva leninista, Žižek afirma que há liberdade formal e efetiva. A primeira consiste na liberdade de escolher entre as alternativas no interior das coordenadas das relações de poder existente, enquanto a segunda se refere à prática, intervenção que modifica essas próprias coordenadas.⁵⁶⁰ Rubem Alves escreveu:

O homem é livre para abrir mão dos pressupostos que uma vez moldaram uma cultura significativa, mas que já se tornou velha e senil com o passar do tempo. E ao abandonar tais pressupostos, descobre então que, para além da morte e da dissolução, o ato criativo é possível uma vez mais. Assim, ele está livre para seguir explorando as infinitas possibilidades do experimento inacabado em que consiste a sua própria vida.⁵⁶¹

Para Tillich, a liberdade humana ocorre na teonomia, ou seja, na síntese reconciliada entre cultura e religião. Quando há o predomínio da cultura em relação à religião ocorre autonomia, onde a forma é afirmada em detrimento da sua profundidade transcendental. Assim, o ser humano fica aprisionado na superficialidade e profanidade da vida e acaba prejudicando sua humanização.⁵⁶²

Na afirmação da religião em detrimento da cultura se tem o que Tillich chamou de heteronomia, quando normas morais religiosas são impostas sobre a vontade dos indivíduos, nesta feita, o ser humano torna-se refém de normas que não são compatíveis com sua subjetividade e então sua liberdade fica comprometida. Como disse Žižek fica preso nas coordenadas externas. Para Tillich, a liberdade somente ocorre na teonomia, na unidade da religião e da cultura. Na teonomia, a liberdade pessoal encontra o equilíbrio no irromper do fundamento do ser (Deus). É evento da graça, de *kairos*, realização da Presença Espiritual no

⁵⁵⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 53.

⁵⁶⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso: (ou: sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 174-180.

⁵⁶¹ ALVES, Rubem. *A geração do futuro*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987. p. 172.

⁵⁶² TILLICH, 2005, p. 97-99.

tempo, na história, sendo esta caracterizada por poder, amor e justiça, ainda que de maneira fragmentária, porém, real.⁵⁶³

Tillich critica ainda o indeterminismo, tanto quanto o determinismo em relação à liberdade humana. Para Tillich, o indeterminismo transforma a liberdade humana numa questão de contingência e, com isso, a própria responsabilidade fica comprometida. E o determinismo, por outro lado, converte a liberdade do ser humano à pura necessidade mecânica, transformando-a em algo completamente condicionado.⁵⁶⁴ A questão então não é incorrer numa liberdade absoluta, o que seria conceber um ser humano fora da realidade (o que não existe), tampouco negar a série de fatores que exercem pressão sobre o arbítrio humano. Ou, como disse a filósofa brasileira Marilena Chaui: “A liberdade, porém, não se encontra na ilusão do ‘posso tudo’ nem no conformismo do ‘nada posso’”.⁵⁶⁵

Outro aspecto importante da liberdade que condiz com a humanização do sujeito é o seu caráter social. Quando se pensa sobre a liberdade geralmente se tem em mente a figura do indivíduo solitário, tendo algumas opções ou possibilidades diante de si, tendo que fazer escolha.⁵⁶⁶ No entanto, ocorre que a experiência humana não é solitária, mas como disse Aranha: “se faz no convívio, na intersubjetividade”.⁵⁶⁷ Aranha afirma que a reflexão ética sobre a liberdade não se deve restringir ao indivíduo, porque não há liberdade fora da relação interpessoal.⁵⁶⁸ Esse conceito de liberdade combina com a perspectiva bíblica, onde o conceito de indivíduo é fraco, pois a ênfase é comunitária, no povo. O sujeito é pensado sempre em sua relação com a família, o clã, a nação, enfim, com a coletividade. Na experiência religiosa pentecostal os mesmos pressupostos estão implicados. Dessa forma, o outro não é obstáculo para a liberdade, mas meio para atingi-la.

O desejo humano por liberdade é reconhecido por filósofos, psicólogos, teólogos, enfim, pelas ciências humanas em geral, e visto como um direito humano do qual não se pode

⁵⁶³ TILlich, 2005, p. 691-706.

⁵⁶⁴ TILlich, 2005, p. 357.

⁵⁶⁵ CHAUl, 2008, p. 337.

⁵⁶⁶ Além disso, essa liberdade focada no indivíduo é equivocada, uma vez que responsabiliza sempre o indivíduo, tanto pelo seu sucesso, quanto por seu fracasso, negando, desse modo, a rede de relações da esfera social que certamente cooperaram para a derrota ou vitória do indivíduo. Cf. BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p.11-23.

⁵⁶⁷ ARANHA; MARTINS, 2003, p. 322.

⁵⁶⁸ ARANHA; MARTINS, 2003, p. 322.

prescindir.⁵⁶⁹ Também seu conceito é ricamente trabalhado no âmbito da reflexão cristã, especialmente atrelada ao Espírito e à obra de Jesus Cristo. De acordo com Comblin:

A libertação dirigida pelo Espírito começa evidentemente por Jesus: em Jesus começa a história da liberdade. Nele é que a liberdade se encarna. Nele podemos encontrar a imagem do processo de libertação da humanidade. Dele deriva o povo em que se escreve a história da libertação, apesar do escândalo da cruz ou, melhor dito, justamente por causa do escândalo da cruz.⁵⁷⁰

Nessa aventura ambígua da liberdade humana, discutida pela filosofia, ciências humanas, etc., encarnada por Jesus Cristo na história e anelada pela humanidade, a espiritualidade pentecostal tem sua contribuição a oferecer, mesmo que modesta e de natureza empírica. Isto é o que se verá em seguida.

3.3.1.1 A liberdade na experiência pentecostal

Apresentou-se no tópico anterior um panorama do conceito de liberdade, a partir de algumas abordagens filosóficas e teológicas. Agora será analisado o potencial de liberdade contido na experiência pentecostal. A mesma não é livre de algumas contradições, porém como já destacado em outro momento, a práxis do movimento pentecostal demonstra contribuição à liberdade que resulta na humanização do sujeito, principalmente do pobre.⁵⁷¹

A liberdade, termo chave dessa reflexão, é um valor para a cultura ocidental. Está presente na conhecida Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) como um valor humano imprescindível e é um direito humano reconhecido internacionalmente.⁵⁷² Também no cristianismo, o conceito de liberdade ocupa uma dimensão central. “*Portanto, se o Filho os libertar, vocês de fato serão livres*”, disse Jesus Cristo (Jo 8.36). “*Foi para a liberdade que Cristo nos libertou*”, escreve Paulo aos Gálatas (Gl 5.1; cf. Rm 8.2). Portanto, a liberdade humana é um valor bíblico e também humanitário.

Para a tradição cristã, nas suas diversas expressões: católica, ortodoxa, protestante e pentecostal, a liberdade por excelência se encarna nas palavras e ações de Jesus Cristo. Este se torna o paradigma de liberdade na história.

⁵⁶⁹ A liberdade é um importante item da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Como diz os artigos III e XVIII respectivamente: “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. “Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”.

⁵⁷⁰ COMBLIN, 2010, p. 65.

⁵⁷¹ Segundo o sociólogo Ricardo Mariano, “depois de um século de presença no país, o pentecostalismo prossegue crescendo majoritariamente na base da pirâmide social, isto é, na pobreza”. MARIANO, 2016.

⁵⁷² GOMES, Cristiana. *Revolução Francesa*. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/revolucao-francesa/>> Acesso em: 29 dez. 2016.

Para os pentecostais, Jesus Cristo é o modelo de alguém que é cheio do Espírito Santo e, portanto, de poder para interferir na vida das pessoas, promovendo vida e liberdade. Jesus Cristo é aquele que batiza no Espírito Santo e concede poder para o testemunho cristão. As comunidades pentecostais ligam o Espírito Santo a Jesus Cristo, a liberdade às suas palavras e obras.⁵⁷³ Os pentecostais, com o discurso de que Jesus salva, cura, santifica, batiza no Espírito Santo e em breve voltará fizeram diferença na história de inúmeras pessoas. Esta mudança trouxe liberdade, em especial, para a vida dos mais pobres e fragilizados da sociedade. Conforme Oliva e Benatte defendem:

Acreditamos que o pentecostalismo no Brasil respondeu (e responde) às necessidades religiosas de amplas camadas sociais excluídas e marginalizadas do progresso econômico capitalista e do projeto hegemônico de nação que se efetivou na virada do século XIX para o XX.⁵⁷⁴

Essa resposta pentecostal permite à vida do pobre começar de novo em meio à criatividade da solidariedade comunitária. Então, a vida ganha sentido a partir da fé comunitária pentecostal. Chauí expressa o sentido de liberdade de um modo parecido com o que se pretende afirmar sobre a experiência libertária pentecostal:

A liberdade é a capacidade para darmos um sentido novo ao que parecia fatalidade, transformando a situação de fato numa realidade nova, criada por nossa ação. Essa força transformadora, que torna real o que era somente possível e que se achava apenas latente como possibilidade [...].⁵⁷⁵

Evidentemente que a filósofa tem em mente uma liberdade que parte da conscientização e ação política e, portanto, não se tem em mente a religião. Entretanto, essa definição de liberdade pode ser relacionada às práticas das comunidades pentecostais. Portanto, como resultado da experiência pentecostal a liberdade pode ser compreendida como poder humanizador do que está posto na realidade, mudança efetiva na cultura, trazendo o novo para o plano histórico, tanto da vida individual, quanto coletiva. Com esses pressupostos em mente é que se considera a experiência libertária pentecostal como agente emancipatório.

A liberdade pentecostal não diz respeito à liberdade para fugir da vida em sociedade (como pensam alguns pentecostais), mas da liberdade que consiste no poder de usufruir da

⁵⁷³ NICHOLS, David R. O senhor Jesus Cristo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 332-334.

⁵⁷⁴ OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo. Um século de pentecostes no Brasil: algumas observações. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo (Orgs.) *100 anos de pentecostes: capítulos da história do pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 31-66. à p. 49.

⁵⁷⁵ CHAUI, 2008, p. 339.

vida em comunidade de modo legítimo, na força do amor solidário. Isso, conseqüentemente, apresenta potencial para refletir no espaço público, na forma de maior engajamento nas questões pertinentes ao diálogo ecumênico, cidadania e à vida em sociedade.

A liberdade que surge da experiência pentecostal não é de natureza individual e solitária. Na realidade, nessa sociedade desigual e do consumo desenfreado, a individualidade é coisa para poucos. A maioria do povo se afirma em formas comunitárias de solidariedade e de partilha. Com isso, a vida se torna mais suportável e alegre. Portanto, a liberdade pentecostal, formada na sua maioria por pessoas das classes sociais mais baixas está fundamentada num modelo comunitário e participativo no Espírito de Cristo. Em “O Espírito Santo no mundo” Comblin afirma que o pentecostalismo surge numa época em que reaparece a comunidade. Os fenômenos pentecostais sempre aparecem em comunidade e nunca quando a pessoa está sozinha. Pode-se observar isso nos exemplos registrados em Atos.⁵⁷⁶

De acordo com Libânio os pentecostais dispõem de uma estrutura ágil, que permitem que os pobres façam profunda experiência de vida e de salvação em um mundo de morte e de condenação, de maneira imediata e direta.⁵⁷⁷

Para o pentecostal, a identidade da pessoa não é determinada unicamente pelo contexto social, pois há um campo ontológico incompleto, que somente pode ser acessado pelo Espírito Santo. Trata-se da intimidade da subjetividade humana. Em linguagem sociológica, se refere à atribuição de um sentido encantado de vida. Como bem descreve Souza:

O pentecostalismo, mediante a crença na espiritualização da vida material, segundo a qual se vive para Deus, sem, contudo, romper com os problemas da vida social, proclama um tipo de religiosidade na qual a vida incorpora um sentido divinamente atribuído; não são os sentidos humanos que a dirigem, mas a revelação (sentido divinamente inspirado).⁵⁷⁸

O pentecostalismo, mesmo atrelado ao contexto social, político, econômico, etc., encontra sua principal referência na fé. Assim, em perspectiva pentecostal, somente com a presença do Espírito de Cristo o ser humano pode viver plenamente.

A espiritualidade pentecostal é funcional, isto é, opera mudança na vida de inúmeras pessoas, principalmente daquelas que vivem em contextos marginais. Pode-se ver que jovens são libertos das drogas, idosos encontram nos cultos pentecostais, verdadeiros espaços de

⁵⁷⁶ COMBLIN, 2010, p. 112.

⁵⁷⁷ LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 210-211.

⁵⁷⁸ SOUZA, 2004, p. 30.

atenção e socialização; presidiários decidem por Cristo e renunciam a vida de crimes, mulheres pregam, cantam e ajudam na liderança da comunidade, negros e pobres desenvolvem seus dons e ocupam posições de liderança nas diversas igrejas pentecostais.⁵⁷⁹

Desta forma, os pentecostais conseguem preencher a vida de sentido e alegria e fazer a diferença em ambientes inóspitos, como na periferia das grandes cidades, nas vilas, favelas, entre outros. Logo, a experiência pentecostal pode ser considerada como de caráter libertador (embora ambígua) e capaz de criar espaços de transformação social e vida participativa entre os excluídos.

Em seguida se observará como essa liberdade pentecostal que gera o protagonismo religioso e criação de redes de relacionamento, pautadas na alegria e solidariedade significou, de alguma forma, na profanação das formas tradicionais de cristianismo, contribuindo para o protagonismo dos pobres e profundas mudanças no cenário religioso brasileiro.

3.3.2 Profanação pentecostal e experiência democrática no Espírito

A espiritualidade pentecostal é caracterizada pela experiência religiosa de índole subjetivista que, em sentido que aqui se pretende explicitar, profana o sagrado institucionalizado para inserir no sagrado aqueles que dele estiveram excluídos.⁵⁸⁰ A espiritualidade pentecostal implica em profanação; não no sentido de simples desrespeito para com o sagrado, mas em analogia com o sentido proposto pelo filósofo Giorgio Agamben⁵⁸¹, ou seja, de devolver às pessoas àquilo que fora sacralizado, tornado um tabu, numa espécie de democratização do sagrado.

Agamben extrai o conceito de profanação dos escritos dos juristas romanos que recomendavam a negligência para com as normas impostas pela religião. Estas normas separam, reforçam a distinção entre as esferas divinas e humanas. Para superar essa separação é preciso profanar, ou seja, “[...] abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência,

⁵⁷⁹ De acordo com Izabel Mello: “[...] o engajamento no pentecostalismo possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praças públicas, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos”. MELLO, Izabel Cristina Veiga. Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileiro. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, jan.-abr., p. 17-33, 2011. à p. 31-32. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/122>>. Acesso em: 29 dez. 2016. Mello também retrata neste artigo as ambiguidades que marcam a vida das mulheres nas comunidades pentecostais.

⁵⁸⁰ Esta ideia de *profanação pentecostal* foi apresentada pelo pesquisador no artigo publicado na *Estudos Teológicos*. Cf. ALBANO, Fernando; BAADE, Joel Haroldo. A espiritualidade pentecostal como presença transformadora. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 56, n. 1, p. 110-121, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2412>. Disponível em: 30 dez. 2016.

⁵⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-69.

que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular”.⁵⁸² Assim, no contexto da prática romana essa negligência para com o sagrado (especialmente dos povos subjugados), resultava em profanação do espaço ou lugar sagrado que era devolvido ao público, à esfera de acesso geral.

Agamben aplica essas ideias em sentido político ao afirmar que o capitalismo vigente no tempo atual é uma forma de religião, com suas normas de consumo e dominação que devem ser profanadas, isto é, restituídas ao espaço profano da sociedade pela sociedade. Com isso, este filósofo entende que no mundo capitalista o consumo é como uma religião que promete a salvação, a felicidade. Portanto, é preciso subverter os símbolos de consumo, por exemplo, à sua ordem “profana”. Assim, poderia se pensar novas formas de relação social e economia pautadas por maior igualdade e justiça.⁵⁸³ O pentecostalismo compreende que todos são consagrados pelo Espírito e dispõem de dons, resulta que praticamente ninguém é sagrado em especial. Desse modo, ocorre uma quebra do princípio da separação que caracteriza o conceito de sagrado. O que é restrito pela consagração/ordenação a uma minoria de indivíduos nas igrejas tradicionais, nas comunidades pentecostais é devolvido a todos e todas pela experiência religiosa.

O poder pentecostal pode ser compreendido como um poder profanador, que devolve o poder religioso às pessoas de quem fora capturado pela consagração religiosa. Trata-se de uma espiritualidade lúdica, emotiva, em que todos são convidados a participar e atuar, seja pregando, evangelizando, cantando, etc. Não se leva a sério as consagrações, especializações ou habilidades de alguns poucos especialistas, pois no Espírito todos podem ser instrumento de Deus.

Essa profanação possui vínculo com a experiência do batismo no Espírito Santo porque essa experiência espiritual é disponível para todos e todas, e se constitui no elemento fundamental da capacitação e autoridade religiosa. Não é algo de exclusividade dos obreiros (clérigos). Todos podem ter o poder espiritual que habilita à fala e ao testemunho, reduzindo o caráter exclusivo do ministério cristão ordenado. Como observa Bobsin: “[...] o pentecostalismo rompe com uma cultura religiosa e política hierárquica na esfera religiosa. O Espírito dá dons a todos, permitindo, assim, a participação na vida da congregação.”⁵⁸⁴

Esta cultura religiosa e política hierárquica na esfera religiosa tem relação com a consagração ministerial, que no caso das igrejas protestantes históricas passa por rigorosa

⁵⁸² AGAMBEN, 2007, p. 66.

⁵⁸³ AGAMBEN, 2007, p. 65-69.

⁵⁸⁴ BOBSIN, 2006, p. 73.

formação intelectual e racionalista, que pode levar alguns anos. No caso dos pentecostais, a habilitação para o ministério vem principalmente da experiência com o Espírito Santo, evidenciada pelo falar em línguas estranhas. Também pela comprovação de algumas habilidades básicas, sobretudo, retóricas e alguma capacidade de liderança, demonstradas pela experiência da vida comunitária. Assim, o ministro religioso é feito no interior da comunidade, em seu dia a dia, no calor da atuação prática. Nas palavras de Oliva e Benatte:

Ademais, a organização carismática e a experiência de derramamento do Espírito “sobre toda carne” relativizam o peso da educação formal, flexibilizando as relações de saber-poder entre letrados e iletrados no seio das igrejas locais; esse processo aumenta significativamente o poder dos leigos.⁵⁸⁵

Dessa maneira, a transformação realizada pela espiritualidade pentecostal acaba assumindo feições profanadoras do cristianismo tradicional, burocrático e racionalista. Assim, ela devolve ao povo o direito da palavra, isto é, de ser portador da palavra divina. É aceito amplamente que o pentecostalismo brasileiro é caracterizado pela palavra falada (oralidade), que ocupa um papel central na sua espiritualidade. No desenvolvimento histórico do pentecostalismo percebe-se que a oralidade está sempre presente. Um aspecto relevante é o fato de que em culturas orais o contato humano é valorizado e verbalizado na vida cotidiana das pessoas.⁵⁸⁶ Como disse Boff ao mencionar as mudanças realizadas pelas igrejas pentecostais e carismáticas: “[...] romperam o monopólio da palavra mantido pela hierarquia”.⁵⁸⁷

A experiência do Espírito, então, democratiza o acesso ao serviço religioso, profanando (negligenciando) as mediações sagradas, que são embasadas no tabu e na separação. Na perspectiva bíblica, o Espírito é derramado sobre toda carne e sobre toda a classe de pessoas como indica o texto profético de Joel 2 e mencionado no livro de Atos dos apóstolos.⁵⁸⁸ Dessa maneira, a separação entre o santo e o profano é reduzida. No Espírito Santo, o sagrado e o profano são reconciliados.

A profanação pentecostal, fundamentada na negligência para com as formas cristãs de separação entre sacerdotes e leigos criou novas formas de espiritualidades vivas e

⁵⁸⁵ OLIVA, 2010, p. 42.

⁵⁸⁶ POMMERENING, Claiton Ivan. *Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. Dissertação [Mestrado em Teologia], Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo. 2008. p. 102-104.

⁵⁸⁷ BOFF, 2011, p. 155.

⁵⁸⁸ “[...] derramarei do meu Espírito sobre todos os povos. Os seus filhos e as suas filhas profetizarão, os velhos terão sonhos, os jovens terão visões. Até sobre os servos e as servas derramarei do meu Espírito naqueles dias.”

dinâmicas no seio da cristandade, com certo caráter lúdico e libertador. Trata-se de aspectos que podem ser considerados positivos.

A promoção da igualdade e justiça no mundo pode implicar em profanação das formas consagradas de religiosidade e ideologias comprometidas com a manutenção do *status quo* de uma minoria elitista. Estes priorizam unicamente suas expressões culturais em detrimento das demais, se fazendo surda ao clamor dos necessitados, presente nas formas culturais e religiosas populares.

Diante disso, a espiritualidade pentecostal, caracterizada pela ênfase na experiência com o Espírito Santo é uma força transformadora, de renovação da vida e de nova esperança em uma situação caótica e de opressão social. De acordo com a crença pentecostal, esse empoderamento, a partir da experiência pessoal com o Espírito de Deus, pode resultar na profanação das formas ordenadas e tradicionais de ministérios cristãos, que se mostraram insuficientes para atender as demandas de sentido e esperança dos pobres.

Contudo, as igrejas pentecostais devem cuidar para que esse empoderamento não assuma a forma de uma postura triunfalista e arrogante como se pudesse prescindir da escuta atenta a outras tradições cristãs. O poder do Espírito, conforme relatado em Atos 2 apresenta também o escutar línguas como sinal da presença divina e não apenas o ato de falar. Portanto, o pentecostalismo brasileiro (ou pentecostalismos) necessita desenvolver uma teologia política pentecostal, que lhe permita transitar adequadamente na esfera pública/política. Como fazer isto? Quais elementos devem ser considerados? É o que se pretende tratar em seguida.

3.3.3 Teologia política pentecostal

Nesta seção será apresentado o perfil da atitude pentecostal no âmbito político, assim como alguns conceitos de teologia política de Amos Yong e Rodrigo Majewski, que apresentam potencial para auxiliar os pentecostais na esfera política/pública. Estas ideias apresentam coerência com a experiência religiosa pentecostal e são igualmente compatíveis com um estado democrático de direito.

Primeiramente, cabe considerar a seguinte questão: o que legitima a presença e participação das comunidades religiosas na política? Segundo Nicolás Panotto, teólogo argentino, a participação religiosa na esfera política é algo legítimo, que possui relação intrínseca com o sujeito religioso e suas comunidades, a partir de suas características próprias. Assim, apresenta dois elementos nesta direção: 1) O religioso e suas comunidades são espaços de construção identitários; significa que interpretam a realidade a partir de seus símbolos de

fé. E ainda, essas refletem, legitimam ou confrontam as concepções sociopolíticas. 2) É importante compreender que a pluralidade do espaço religioso está ligada à promoção da pluralidade no espaço público, que contribui para a dinâmica política e o estabelecimento da democracia. Convém que as comunidades religiosas compreendam esse princípio. Da parte do Estado cabe o reconhecimento dessa pluralidade e o respeito às suas idiossincrasias religiosas, assim como o reconhecimento da possibilidade da sua participação política.⁵⁸⁹

Eneida Jacobsen, teóloga luterana, fundamenta-se no pensamento político de Jürgen Habermas em interface com a teologia contemporânea e principalmente com a Teologia da Libertação para defender ao longo de sua tese de doutorado a pertinência da participação religiosa no espaço público. Contudo, salienta que essa participação deve apresentar algumas características tais como atitude dialogal, racionalidade, tradução da teologia em linguagem acessível para as pessoas que estão fora dos espaços religiosos. Destaca também a importância de ter como horizonte, a promoção da justiça, igualdade e fortalecimento dos princípios democráticos com significativa participação e protagonismo popular.⁵⁹⁰

A religião diz respeito a uma dimensão cultural importante, que ao lado de outras contribui para a constituição da sociedade. Nesse sentido, é legítima a participação da religiosidade pentecostal, assim como de todas as demais tradições religiosas, grupos, associações, entre outros.

Quanto à questão política, em sua ligação com o Estado, no meio pentecostal assembleiano, frequentemente recorre-se à passagem escrita pelo apóstolo Paulo à comunidade cristã em Roma, a saber:

Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade que não venha de Deus; e as autoridades que há foram ordenadas por Deus. Por isso, quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a autoridade? Faze o bem e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, tem, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto, é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, daí a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a

⁵⁸⁹ PANOTTO, Nicolás. Religión e incidencia política: esbozos de una teología pública para a América Latina. In: SINNER, Rudolf von; PANOTTO, Nicolás (Org.). *Teología pública: un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 11-18. à p. 14-15.

⁵⁹⁰ JACOBSEN, Eneida. *Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas*. Tese [Doutorado em Teologia] – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2015. p. 73-80.

quem honra, honra. A ninguém devais coisa alguma, a não ser o amor com que vos ameis uns aos outros; porque quem ama aos outros cumpriu a lei (Rm 13.1-8).⁵⁹¹

José Gonçalves, comentarista da *Lições Bíblicas* – CPAD, ao abordar sobre Deveres civis, morais e espirituais, parte sua análise do texto paulino citado acima.⁵⁹² Para Gonçalves Paulo “parte do princípio de que toda autoridade é constituída por Deus”, por isso o crente “tem o dever de se submeter a ela”.⁵⁹³ O cristão como ser social tem deveres para com o Estado. O objetivo deste é a promoção do bem e a punição daquele que faz o mal, assim, pretende-se manter a ordem.

Gonçalves afirma sobre a atitude da Igreja frente ao Estado que só pode haver desobediência em caso de conflito entre a lei humana e a divina. Nas palavras de Gonçalves “no caso de governos que decretam leis injustas e estados totalitários que privam o exercício da fé, o cristão, em razão da sua consciência para com Deus, deve moldar-se pela Palavra de Deus, para isso, estando disposto a assumir todas as consequências de seus atos”.⁵⁹⁴

Frente à política, o pentecostalismo tem adotado concretamente, ao longo do seu percurso histórico as seguintes atitudes: 1) Pentecostalismo apolítico. Este marcou as primeiras décadas do pentecostalismo brasileiro, com a demonização da política, concebendo-a como dimensão profana. Vem daí o dito: crente não se mete em política. Certamente contribui para essa postura sua escatologia dispensacionista e escapista, de quem apenas espera o fim do mundo e a *parousia*, restando apenas o quietismo religioso em relação às questões políticas e sociais. 2) Pentecostalismo político. Este teve início praticamente na

⁵⁹¹ BÍBLIA. Português. Antigo e Novo Testamento. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

⁵⁹² GONÇALVES, José. *Lições Bíblicas*. Maravilhosa graça: o evangelho de Jesus Cristo revelado na carta aos romanos. Rio de Janeiro: CPAD, 2016. p. 69-75 Apesar da aparente simplicidade do processo quanto à postura que se deve tomar na relação fé cristã e Estado, na realidade a questão é altamente complexa, pois se cai no âmbito da hermenêutica, ou seja, é preciso primeiramente interpretar o que seriam leis injustas e estados totalitários, para no segundo momento interpretar a Bíblia (Palavra de Deus), norma da fé pentecostal. Portanto, o sentido de injustiça e totalitarismo, assim como de palavra de Deus, em seu sentido normativo para a fé não está claramente definido na letra do texto, mas requer interpretação; como amplamente reconhecida na Teologia, não há interpretação livre de premissas, daí sua complexidade hermenêutica. Neste sentido, a obra hermenêutica de Kenneth Archer, teólogo pentecostal norte-americano, pode ajudar ao conceder princípios hermenêuticos em perspectiva pentecostal, em diálogo com a hermenêutica teológica e filosófica contemporânea. Sua obra apresenta como eixos fundamentais da hermenêutica pentecostal, o Espírito, a Escritura Sagrada e a comunidade de fé. Cf. ARCHER, Kenneth J. *A pentecostal hermeneutic: Spirit, scripture and community*. Cleveland: CPT Press, 2009. Também, mais recentemente, Claiton Pommerening em sua tese de doutorado, apresenta alguns princípios para uma hermenêutica pentecostal, o que denominou de *Método teológico gramático-experiencial*. Cf. POMMERENING, 2015, p. 179-197. Para ter contato com outras perspectivas hermenêuticas teológicas, ver: BULTMANN, Rudolf. *Será possível a exegese livre de premissas?* São Leopoldo: Sinodal 1986. KÖRTNER, Ulrich H. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. Também, ZABATIERO, Julio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

⁵⁹³ GONÇALVES, 2016, p. 71.

⁵⁹⁴ GONÇALVES, 2016, p. 72.

década de 80 com a participação pentecostal, inclusive elegendo vários deputados estaduais e federais. Esta tendência prevalece atualmente com expressiva presença pentecostal na esfera política, por meio da chamada bancada evangélica. Essa presença é caracterizada pela atuação pautada em torno de questões morais tais como aborto, sexualidade, família, etc.⁵⁹⁵

Embora haja o direito de apresentar as ideias que permeiam suas igrejas de origem, preocupa o perfil autoritário na esfera pública e política, próxima de uma teocracia, que intenta impor uma determinada cultura religiosa sobre o Estado.⁵⁹⁶ Neste sentido, tal postura é passível de crítica, uma vez que o estado democrático de direito apoia-se na pluralidade de concepções políticas, sociais, religiosas, etc. Segundo Paul Freston, muitos evangélicos se preocupam com a democracia apenas no sentido da liberdade religiosa. “Assim mostramos nosso egoísmo coletivo, pois pode haver liberdade religiosa sem democracia, mas não democracia sem liberdade religiosa”.⁵⁹⁷

Amos Yong, teólogo pentecostal, apresenta algumas ações políticas pentecostais, que considera serem politicamente incorretas. Interessante perceber que, essas ações são identificadas no contexto brasileiro. Aliás, Yong recorre aos escritos de Freston, que analisam a interface pentecostalismo e política no contexto brasileiro para exemplificar suas

⁵⁹⁵ De acordo com Andrea Dip: “O número de evangélicos no Parlamento cresceu, acompanhando o aumento de fiéis. Segundo os últimos dados do IBGE, que são de 2010, o número de evangélicos aumentou 61% na década passada (2000-2010). Por sua vez, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), encabeçada pelo deputado e pastor João Campos, agrega mais de 90 parlamentares, segundo dados atualizados da própria Frente – os números podem variar por causa dos suplentes – o que representa um crescimento de 30% na última legislatura. DIP, Andrea. Os pastores do congresso. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/os-pastores-do-congresso-3910.html>>. Acesso em: 29 dez. 2016. A maioria destes parlamentares evangélicos são pentecostais.

⁵⁹⁶ Para Lakatos e Marconi, o Estado “É uma organização que exerce autoridade sobre seu povo, por meio de um governo supremo, dentro de um território delimitado, com direito exclusivo para a regulamentação da força”. LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia geral*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2009. p. 188. O Estado surgiu da desintegração do mundo feudal e das relações políticas até então dominantes na Europa. No período medieval, em que prevalecia o feudalismo, o poder estava nas mãos dos senhores feudais, que mantinham o controle sobre a maior parte das terras e sobre toda a sociedade. Esse tipo de dominação foi gradualmente sendo superada pelas revoltas sociais dos camponeses, pela recusa ao pagamento de impostos feudais e pelo crescimento do comércio e das cidades, que resultou na falência dos feudos. Paralelamente, a partir do século XIV, ocorreu uma significativa mudança, isto é, as estruturas burocráticas, forças armadas, estrutura jurídica, administrativa, entre outras, foram centralizadas, caracterizando dessa forma o Estado. TOMAZI, Nelson Dacio. *Sociologia para o ensino médio*. São Paulo: Atual, 2007. p. 96. Nas sociedades modernas pode-se afirmar que cabem ao Estado três finalidades: a) Garantir a soberania: ou seja, o direito que cada Estado tem de manter seu próprio governo. b) Manter a ordem: o Estado é a única instituição que está investida de poder coercitivo, proibindo uma série de atos ou obrigando os cidadãos a agir de uma ou de outra maneira. c) Promover o bem-estar social: isto é, proporcionar à população de um Estado a ordem interna, a paz, o respeito às leis, promovendo justiça. LAKATOS; MARCONI, 2009, p. 191. Segundo Wolfhart Pannenberg, a separação entre religião e Estado “foi e é inevitável”, assim como, a separação de estado e Igreja que foi historicamente necessária, principalmente “[...] como uma reação a qualquer forma autoritária de cristianismo que se proclama como a única forma de verdade sem referências à argumentação racional, e é, portanto, fundamentalmente intolerante em relação a outras formas de fé”. PANNENBERG, 2004, p. 170-171.

⁵⁹⁷ FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006. p. 37-38.

afirmações.⁵⁹⁸ Primeiramente a mais prevalente é a demonização de tudo o que contrasta ou se opõe aos valores pentecostais. Como exemplo Yong retrata os candidatos pentecostais brasileiros que demonizaram seus adversários. Em 1994, nas eleições do Brasil, uma liderança da Assembleia de Deus afirmou: “esta será uma batalha entre Deus e os candidatos do diabo”. Provavelmente, o candidato considerado do diabo foi Lula (Partidos dos Trabalhadores), em oposição a Fernando Henrique Cardoso (curiosamente um ateu declarado).⁵⁹⁹ O que deveria ser uma eleição secular tornou-se um campo de batalha espiritual. Segundo Yong quanto mais o campo político é concebido pelos pentecostais como um espaço de batalha, mais serão agressivas as ações nesse campo.⁶⁰⁰

Um segundo nível de demonização pentecostal ocorre em relação ao pluralismo religioso. Neste contexto, muitas vezes, o partido da oposição ou candidato da oposição que é demonizado pertence à outra tradição religiosa.

Um terceiro nível politicamente é a retórica de demonização do diferente (especialmente em termos ideológicos), que fornece uma legitimação teológica para uma atividade política ou militar, como se pode verificar no contexto da guerra fria entre os Estados Unidos da América e o socialismo soviético.⁶⁰¹ Na esfera da antiga escatologia pentecostal também se pode perceber os reflexos da demonização do diferente, com implicações políticas. Por exemplo, afirmava-se que o Anticristo viria do contexto da ex União Soviética. Não é de balde que o pentecostalismo é inclinado a posturas políticas de direita e posturas econômicas liberais.

Em diversos contextos, os pentecostais têm frequentemente assumido que integrantes de outras tradições representam uma atitude inimiga da fé cristã e, portanto, são contrários ao que o pentecostalismo representa. Para Yong, se os pentecostais estão se envolvendo com a esfera política e pública em seu segundo século de existência, devem fazê-lo de modo responsável. Para tanto o pentecostalismo precisa repensar algumas de suas noções teológicas tradicionais, principalmente a tendência para demonizar seus oponentes políticos.⁶⁰²

O pentecostalismo clássico também deve cuidar para não ser cooptado por movimentos religiosos e políticos contrários à sua experiência central. Atualmente o pentecostalismo tem sido puxado em direção a posturas políticas de extrema-direita, que de fato não correspondem à perspectiva que existe no âmago da mensagem pentecostal original.

⁵⁹⁸ YONG, 2010, p. 131.

⁵⁹⁹ YONG, 2010, p. 131.

⁶⁰⁰ YONG, 2010, p. 132.

⁶⁰¹ YONG, 2010, p. 132-133.

⁶⁰² YONG, 2010, p. 133.

Em suma, as igrejas pentecostais em sua relação com o espaço público têm sido tentadas a adotar algumas atitudes não saudáveis à sociedade como um todo: a) perfil teocrático e dessa forma ser um perigo para a democracia; b) buscar benefícios à denominação em detrimento do bem comum; c) concepção de batalha espiritual no embate político, com a demonização dos adversários. Desta forma, o pentecostalismo além de não contribuir adequadamente para a esfera política, ainda dificulta sua missão de ser testemunha do Evangelho e reino de Deus.

Isto posto, sugere-se o desenvolvimento de uma teologia política pentecostal, de viés mais democrático e livre de posturas fundamentalistas e radicais. Yong em sua principal obra *In the Days of the Caesar: pentecostalism and political theology* defende a possibilidade de elaboração de uma teologia política pentecostal, saudável à esfera pública, a partir da própria espiritualidade pentecostal.⁶⁰³ Yong parte principalmente do Evangelho pentecostal quádruplo, numa síntese da espiritualidade pentecostal: Jesus salva, santifica, batiza no Espírito Santo, cura e em breve voltará para reinar.⁶⁰⁴ Segundo Yong, esses aspectos relativos a Jesus Cristo refletem a pluralidade do pentecostalismo em suas diversas ênfases cristológicas, pneumatológicas e soteriológicas, ou como ele diz: “muitas línguas e muitas práticas políticas”.⁶⁰⁵ Estes aspectos derivados, sobretudo da leitura dos Evangelhos, dos escritos de Lucas/Atos apresentam implicações religiosas assim como políticas.

Yong salienta que a igreja escrita no livro de Atos não é uma comunidade isolada e distante da esfera pública, antes como povo chamado a tomar parte na restauração de Israel precisa ser um agente público, caracterizada por um estilo de vida em unidade e amor. Uma

⁶⁰³ O conceito de Teologia Política surgiu na Europa (1965-1968), especialmente mediante a obra de Johann Baptist Metz (1928-) intitulada “Sobre a teologia do mundo” (1968). Seu programa teológico apresenta dois intentos: 1. Criticar a tendência da teologia à privatização e, deste modo, do afastamento das questões políticas/públicas. 2. Num sentido positivo, elaborar as implicações públicas e sociais da mensagem cristã. Este modo de fazer teologia valoriza a dimensão histórica-social; deseja que a fé cristã se torne uma palavra e práxis socialmente eficaz. A Igreja nessa perspectiva assume uma função crítica na sociedade. Sem dúvidas, um esforço louvável que contribui para impedir que as igrejas se tornem em seitas ensimesmadas, e ajuda a torná-las relevante num sentido mais amplo, para além dos seus muros eclesiais e doutrinários. Os teólogos Johann Metz e Jürgen Moltmann concordam que as teologias existencialistas, personalistas ou transcendentais mostraram-se inadequadas no que se refere à esfera pública/política. Portanto, sendo necessária gestação de uma nova teologia, que pudesse ser fiel à identidade cristã e ao compromisso com o plano histórico e político da vida humana no contexto da modernidade. Assim, como informa Gibellini, elaborou-se um programa de teologia política que, entre outros, pretende ser de natureza prática. Entretanto, não se nega a importância das abstrações doutrinárias da fé cristã, mas essa não constitui a ênfase da Teologia Política, que pretende ser relevante com a sociedade em geral. Para tanto, esse projeto teológico articula-se sobre a memória, narração e solidariedade. Assim, se fundamentam na história passada do povo de Deus, se alimenta da narração bíblica que tende a comunicar a experiência da fé e provocar novas experiências e, finalmente, na solidariedade com toda sorte de sofrimentos. Estes princípios mostraram-se frutíferos à cristandade nas teologias contextuais que encarnaram a práxis e a relevância da fé cristã para a história. Cf. GIBELLINI, 1998, p. 301-321.

⁶⁰⁴ YONG, 2010, p. 121.

⁶⁰⁵ YONG, 2010, p. 109.

vez que os pentecostais utilizam Atos para embasar sua experiência do Espírito, também deveriam seguir o exemplo de participação pública e política ali expressos e se engajar seriamente na esfera pública contemporânea.⁶⁰⁶

Yong, considerando seriamente o engajamento político como possibilidade pentecostal a partir de uma leitura atualizada do Evangelho quártuplo, apresenta uma instigante teologia política. Sendo assim, a primeira afirmação de fé pentecostal é Jesus como salvador e libertador destaca a soberania de Cristo e o governo divino sobre toda a realidade, de modo que não há espaço para um dualismo de poderes. Portanto, deve-se começar pelo reconhecimento da vitória de Cristo sobre os poderes, incluindo os demoníacos.⁶⁰⁷

Yong prossegue com a declaração pentecostal Jesus como santificador que aponta para a santificação do povo de Deus. Não diz respeito unicamente à ideia de separação, mas inclusive de consagração para testemunhar e cooperar para a redenção da criação, resultando em efeitos políticos. Com isso Yong chama a atenção para a santificação como algo que transcende o meramente individual - conceito que, aliás, prevalece no seio pentecostal – e produz efeitos na sociedade, em suas esferas culturais, políticas e sociais.⁶⁰⁸

Jesus como aquele que batiza no Espírito Santo é o terceiro elemento doutrinário do pentecostalismo. De acordo com Yong, a partir dessa doutrina se pode desenvolver uma política profética na sociedade civil. Tradicionalmente o batismo no Espírito é entendido como um revestimento de poder que habilita o crente para o testemunho, evangelização e pregação. Yong concebe esse revestimento de poder como ousadia para atuar profeticamente na esfera pública. Essa ousadia significa concretamente a possibilidade de lealdade a Deus e resistência ao Estado, no sentido de cobrar deste sua funcionalidade no cumprimento da justiça e na promoção do bem (At 4.18-19). Trata-se de uma presença atuante em amor e corajosa para a denúncia profética.⁶⁰⁹

O quarto princípio pentecostal é Jesus como curador. Yong declara que as curas são sinais de redenção, da presença do reino de Deus na história. Assim, pelo poder do Espírito, a comunidade cristã é manifestação de cura, reconciliação e justiça na sociedade.⁶¹⁰ Na esfera econômica, apesar de não fazer uma crítica mais consistente ao sistema capitalista, Yong afirma que a igreja não será dominada pela lógica do mercado e suas transações comerciais. A partir da vivência comunitária o povo de Deus desenvolve uma espécie de economia informal,

⁶⁰⁶ YONG, 2010, p. 99-102.

⁶⁰⁷ YONG, 2010, p. 122-125.

⁶⁰⁸ YONG, 2010, p. 166-170.

⁶⁰⁹ YONG, 2010, p. 211-215.

⁶¹⁰ YONG, 2010, p. 257-262.

focando em projetos e iniciativas locais, sem, contudo desprezar a economia formal. Assim, de acordo com Yong há uma política do *Shalom* (paz), que se refere à integridade e bem-estar.⁶¹¹

Finalmente, o último elemento, Jesus como o rei que está voltando indica para a dimensão escatológica do pentecostalismo. Com isso se critica toda e qualquer realidade que se apresenta como tendo sentido último, seja a Igreja ou o Estado. Em outras palavras, o sentido final se encontra na esperança do reino vindouro. Contudo, isso não deve resultar em escapismo da sociedade. Antes deve sugerir engajamento caracterizado por oração e louvor, testemunhando de Cristo, como antecipação da redenção futura.⁶¹²

No contexto brasileiro, Rodrigo Majewski, de modo semelhante à Yong, em sua dissertação de mestrado aponta para algumas possíveis consequências públicas indesejáveis da teologia pentecostal, sobretudo, assembleiana: a) “Poder de Deus como justificativa para imposição ou como alienação do mundo”; b) “Igreja em busca de interesses próprios ou de uma hegemonia sobre o poder político”; c) “Santificação como moralismo radical”; d) “Escatologia como escapismo, alienação, fatalismo ou milenarismo revolucionário”; e) “Guerra espiritual como paradigma explicativo da totalidade da realidade”. Como resposta a esses problemas aponta o seguinte: a) poder de Deus como poder para o serviço; b) Igreja em busca do bem comum; c) santificação como conduta responsável no espaço público e a santificação social; d) escatologia como esperança e inspiração para uma ação realista e responsável; e) Guerra espiritual como humildade diante do inexplicável.⁶¹³

Fica evidente tanto na perspectiva de Yong quanto de Majewski que qualquer discussão quanto à relação entre pentecostalismo e esfera pública/política terá que ser conduzida por um pentecostalismo que é acima do meramente denominacional e não mais autoritário, que se apoie em critérios de racionalidade cabíveis ao espaço público. Não se quer com isso afirmar que o pentecostalismo deve abrir mão de suas crenças particulares, mas que deve traduzir sua teologia em categorias racionais e inteligíveis para a sociedade secular, levando em conta o bem comum e critérios cabíveis em um espaço democrático.

A posição particular desta tese simpatiza com as propostas de teologia política expostas por Yong e Majewski, especialmente por partirem do imaginário pentecostal, encontrando dentro da sua própria experiência aportes para a atuação política. Entretanto, parece difícil que os pentecostais fora dos espaços acadêmicos se identifiquem com essas

⁶¹¹ YONG, 2010, p. 295-303.

⁶¹² YONG, 2010, p. 317-318.

⁶¹³ MAJEWSKI, 2010, p. 55-81.

propostas de atualização da teologia pentecostal voltada à esfera pública. Reconhece-se o mérito do esforço destas reflexões acadêmicas, bem como sua relevância. Afinal é missão da teologia dialogar com seu tempo e promover atualizações da fé na esperança de que seus conceitos, de algum modo e em algum tempo possam se encarnar na realidade e assim realizar mudanças nas igrejas e em seu entorno.

Evidentemente que estas mudanças na postura política e pública dos pentecostais sugeridas por Yong e Majewski não virão magicamente, mas por meio de árduo trabalho, com educação teológica, ampliação da consciência cidadã e aumento dos níveis de escolaridade, incentivo à participação política pautada pelos valores éticos da igualdade, justiça, paz e cidadania para todos. Portanto, não há solução fácil e o desafio é enorme.⁶¹⁴

Em seguida, se defenderá que os pentecostais precisam rever seu conceito de batalha espiritual e a presença do demoníaco na política. Isto é de extrema importância, pois tais conceitos estão diretamente ligados a determinadas posturas pentecostais na esfera pública, principalmente em relação à política, dificultando processos de cidadania.

⁶¹⁴ Walter Altman, teólogo luterano brasileiro, sugere a existência de três modelos de relacionamento entre Igreja e Estado. Estes modelos de relação são úteis para fornecer uma maior conscientização da problemática dessa vinculação ou interface entre Igreja e estado que, certamente, são importantes para o cristianismo em geral, em especial para o pentecostalismo. Assim, seguem-se os modelos: 1) Modelo de separação entre Igreja e Estado. Assim, de modo geral, o Estado tem relação com a ordem secular e a Igreja tem a ver com a ordem espiritual. Esta forma pode ainda assumir duas variantes: a) a demonização do político, logo, tudo nesta dimensão da vida é expressão do pecado ou obra do diabo; b) a autonomia do político. As competências do Estado e da Igreja permanecem separadas, contudo, o político não é demonizado, pelo contrário, concebido de maneira excessivamente otimista, concebendo o como a dimensão da técnica e da razão, não restando espaço para a atuação da Igreja. 2) Modelo de aliança entre Igreja e Estado. Neste esquema há separação de esferas de competência, mas a separação é convertida em cooperação consciente. Por outro lado, sempre alguma instância acaba por prevalecer sobre a outra. Assim, na Idade Média, houve o domínio da igreja sobre o Estado. Posteriormente, com o processo de secularização no Ocidente praticamente se invertem os papéis, ou seja, a Igreja passa a depender do Estado. 3) Modelo de relação dialética entre Igreja e Estado no contexto da luta pela justiça. Neste modelo há afirmação de positividade desta relação, mas sempre tendo em mente suas ambiguidades e imperfeições. O foco não é mais a dualidade Estado-Igreja, mas a percepção de que ambas se encontram no meio da luta entre a velha e a nova realidade. Esta última é expressão do reino de Deus caracterizado pela justiça e faz frente aos ídolos e poderes da injustiça e pecado. Deste modo, o vínculo entre Igreja e Estado é apreciado a partir de uma instância maior, isto é, a vontade de Deus e a “realidade conflitiva e antagonica”. Neste modelo, pode haver as mais diversas variantes: a) tanto igreja e Estado podem se encontrar do lado da velha realidade. b) igreja e Estado unidos na luta pela justiça e promoção de uma “sociedade participativa e igualitária”. c) ou, o Estado pervertido, como instrumento do mal e uma igreja serva de Cristo, que, lhe faz oposição. e) a igreja comprometida com sua sobrevivência institucional e poder, e, assim, aliada com as velhas realidades, enquanto o “Estado é instrumento de uma vontade popular de transformação” e atuante na promoção da justiça. Cabe registrar que, casos puros praticamente não existirão, pois prevalecerá a ambiguidade. ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 195-204.

3.3.3.1 Batalha espiritual e o demoníaco na política

O pano de fundo da soteriologia pentecostal é a convicção que há uma batalha espiritual pelo domínio da humanidade. Esta crença afeta diretamente a concepção pentecostal de política e seu consequente engajamento. Isto porque para os pentecostais os desafios econômicos, falências nos negócios, pobreza, fome e dramas sociais dos sistemas políticos são obras do diabo e seus demônios. Satanás é o responsável pelo estado caótico do mundo em seus aspectos sociopolítico e estrutura econômica.⁶¹⁵ Somente a libertação pentecostal estaria preparada para fazer resistência a essas forças maléficas. Segundo Mendonça: “a crença de que o mundo está dividido em duas facções opostas e em luta permanente, à qual os seres humanos não podem ficar imunes, faz com que o pentecostalismo desenvolva mecanismos de ajuste e equilíbrio com os quais manipulam os poderes do Bem e do Mal”.⁶¹⁶

Segundo a crença pentecostal, a chave para o alcance de uma economia de sucesso reside na prosperidade da Igreja em seu engajamento no mundo espiritual (muitas vezes envolvendo jejuns, orações, imposição de mãos, etc.). Os sistemas políticos, sociais e econômicos são diretamente influenciados pelo mundo espiritual, daí a necessidade de estar revestido do poder do Espírito para não ser alvo das forças maléficas que podem levar o ser humano à ruína. Como escreveu Yong: “na imaginação pentecostal, as ações humanas são motivadas, em última instância, por agentes espirituais”.⁶¹⁷

A cosmovisão bíblica que os pentecostais reivindicam para sustentar sua teologia política e prática é uma elaboração que parte da convicção sobre os deuses das nações, isto é, anjos caídos. Assim, os pentecostais concluem a partir do Novo Testamento (1 Co 8.4-6, 10.19-21) que esses seres espirituais nacionais são na verdade demônios que estão em oposição ao verdadeiro Deus. A referência mais clara para esta percepção pentecostal encontra-se nas expressões bíblicas: príncipe do reinado da Pérsia ou o príncipe da Grécia (Dn 10.12-13,20-21.). De acordo com Yong essas passagens têm moldado fortemente a imaginação política dos pentecostais sobre a existência de espíritos nacionais ou principados territoriais.⁶¹⁸

Tillich entende o demoníaco como uma realidade histórica, social e política. De modo similar, mas ampliando a visão de Lutero acerca do diabo, Tillich concebeu o

⁶¹⁵ YONG, 2010, p. 128.

⁶¹⁶ MENDONÇA, 2008, p. 67.

⁶¹⁷ “In the pentecostal imagination, human actors are motivated, ultimately, by spiritual agents”. YONG, 2010, p. 128.

⁶¹⁸ YONG, 2010, p. 130.

demoníaco como o lado inverso da história da salvação. Enquanto que o último (divino) preserva a unidade da dimensão de profundidade da história, o demoníaco irrompe dentro da história e perturba, provoca rupturas e torna aspectos finitos da história em absolutos, com consequências destrutivas.⁶¹⁹

De acordo com Yong, para Tillich o demoníaco é inevitavelmente um aspecto da história. A história pode ser concebida como uma batalha entre o divino e o demoníaco, como uma contínua luta. Tillich identificou duas principais manifestações da absolutização demoníaca: na economia e na esfera política.⁶²⁰

Em termos econômicos, o demoníaco poderia ser concebido como o aparecimento do sistema capitalista de produção. Tillich disse que a autonomia do sistema econômico capitalista, com todas as suas contradições resultou na destruição em massa do sentido em todas as esferas da existência histórica. Ainda, o efeito do capitalismo na sociedade em geral e sobre os indivíduos que a compõem assume a forma típica de posse, que é de caráter demoníaco.⁶²¹ O capitalismo supõe a competição de indivíduos e corporações e, portanto, produziu a consciência de divisão: a concorrência é necessária no sistema econômico, o outro deve ser superado; tal postura é uma característica do sistema demoníaco. Diante disto, assim como Karl Barth e outros teólogos nos anos da década de trinta Tillich defendeu um socialismo religioso orientado pela visão do reino de Deus.⁶²²

No sentido político, o demoníaco seria entendido como o nacionalismo que absolutiza seus respectivos estados, assim como os autoritarismos com os quais alguns governos são caracterizados. Para Tillich, o bolchevismo que ele viu na Rússia é um notável exemplo de autoritarismo demoníaco. Também o Leviatã de Hobbes foi um símbolo demoníaco, a consumação do poder do estado. A manifestação demoníaca do nacionalismo, por outro lado, envolve a mistura de identificação de nações finitas como constituindo o supremo bem para todos. Cabe recordar que o cristianismo primitivo desafiou o estado Romano como um poder demônico, que apresentava aspectos ambíguos, com viés criativo e destrutivo simultaneamente, estabelecendo ordem e compelindo o ser humano para o culto de si mesmo. Outros exemplos mais recentes incluem a Alemanha, Inglaterra, Rússia e o

⁶¹⁹ TILLICH, 2005, p. 559.

⁶²⁰ YONG, 2010, p. 137.

⁶²¹ YONG, 2010, p. 137.

⁶²² YONG, 2010, p. 137.

império Americano, que podem ser consideradas como materialização, certamente ambígua, do demoníaco em sua auto elevação, reivindicando caráter último.⁶²³

Yong salienta que não se pode esquecer que para Tillich o demoníaco é prioritariamente uma categoria religiosa. Também expressões econômicas e políticas foram fundamentalmente religiosas em seu caráter.⁶²⁴ Jesus é o Cristo justamente porque venceu os poderes demoníacos ao renunciar o apego a si mesmo e a autoelevação, características da sedução demônica. Desse modo, Cristo como o portador do Novo Ser expôs todas as falsas histórias e absolutos demoníacos e afirmou o caráter transcendente e absoluto da justiça divina.⁶²⁵

Também não se pode ignorar que para Tillich o demoníaco pode-se fazer presente inclusive nas igrejas e não apenas nos espaços seculares. Tillich declara: “nas igrejas, a fé se torna religião – ambígua, destrutiva, trágica e demoníaca”.⁶²⁶ Por outro lado há resistência por parte do Espírito ao demoníaco presente na realidade ambígua das igrejas. Tillich afirma que “[...] existe um poder de resistência contra as múltiplas distorções da fé – o Espírito divino e sua corporificação, a Comunidade Espiritual”.⁶²⁷ As igrejas ao se conformarem à fé, a justiça e ao amor expressam a sua condição essencial. Isto é, a Comunidade Espiritual que tem o Novo Ser como seu fundamento. Assim, há a vitória sobre o demoníaco, inclusive dentro da própria estrutura eclesial, ainda que nunca plenamente no plano histórico. Portanto, as igrejas devem se portar com humildade na esfera pública, reconhecendo a presença do mal ou da ambiguidade dentro do seu próprio cercado.

3.3.3.2 Sentido dos poderes e sua redenção

Amos Yong, em relação ao sentido dos poderes, diz que há basicamente três modos de interpretá-los: a concepção tradicional (espiritualista), o modelo da demitologização (reducionista) e a opção da referência dual. A primeira é muito comum no meio pentecostal e evangélico brasileiro. Defende a realidade ontológica e pessoal desses poderes maléficos que atuam na vida humana, nos cultos pagãos, confrarias religiosas e estruturas políticas, sociais e econômicas.⁶²⁸ O modelo da demitologização procede da interpretação existencialista de

⁶²³ YONG, 2010, p. 138.

⁶²⁴ YONG, 2010, p. 138.

⁶²⁵ TILlich, 2005, p. 144-145.

⁶²⁶ TILlich, 2005, p. 624.

⁶²⁷ TILlich, 2005, p. 624

⁶²⁸ GABY, Wagner. Angelologia. A doutrina dos anjos. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 464-479. BAKER, Carlyn Denise; MACCHIA, Franck D.

Rudolf Bultmann que reduz esses poderes à imaginação mitológica do período neotestamentário, indicando modos do ser. Portanto, não se refere a seres pessoais em nenhum sentido.

A terceira interpretação é a referência dual, que parte dos escritos paulinos. De acordo com Oscar Cullmann a linguagem do apóstolo Paulo de *exousia* (autoridades ou poderes) refere-se a realidades espirituais (Cf. Ef 2.2; 3.10; 6.12) e estruturas e instituições humanas (Cf. Rm 13.1-3). Segundo Yong, a dupla referência em Paulo também está presente nos escritos de Lucas. Os poderes e autoridades que Lucas menciona são tanto espirituais (Lc 9.1; At 1.7; 8.19; 26.18) quanto sociais e políticos (Lc 12.11; 20.20; 22.25; At 9.14; 26.10,12).⁶²⁹

De acordo com Yong as potestades são criações de Deus, devidamente ordenadas para o cumprimento de seus propósitos. Os poderes são associados com o mundo natural e frequentemente são personalizados como agentes espirituais e capazes de glorificar a Deus. Segundo os antigos Hebreus estes poderes fazem parte do conselho divino e são capazes de presidir o reino humano. São conhecidos desde os primórdios cristãos como anjos (Hb 1.14). Yong declara que estes poderes podem ser atualizados em seu sentido e assim sugere o conceito de Kuyper das *esferas*, relacionando-as com a esfera pública, isto é, com o político, a economia e o social. Porque essas realidades sociais são de natureza pré-queda, elas fazem parte da boa criação divina.⁶³⁰

Contudo, Yong destaca que esses poderes são caídos e nesta condição são suscetíveis às manifestações demoníacas. Sendo assim, Yong esclarece o seguinte: este demoníaco não possui realidade ontológica própria, mas, antes se trata de uma perversão da bondade das ordens da criação de Deus. Ou, em outras palavras o demoníaco não foi criado por Deus e, portanto, não possui existência própria. Assim, o demoníaco é uma realidade emergente, parasitária e que depende de certas configurações materiais e estruturas institucionais de poderes. O demoníaco se manifesta como uma força destrutiva dentro e através dos poderes

Seres espirituais criados. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 206-220. Segundo Baker e Macchia: “A negação simplista da existência dos demônios deixa a humanidade completamente incapaz de explicar ou lidar com o profundo desespero subentendido na loucura e na iniquidade humanas, mesmo não estando envolvida nenhuma influência demoníaca direta. Há realmente, um profundo desespero subentendido em comportamentos humanos distorcidos, que transcendem as definições científicas ou racionais”.

⁶²⁹ YONG, 2010, p. 149.

⁶³⁰ YONG, 2010, p. 162.

caídos e desordenados. Deste modo, aparecem formas que sugerem os poderes como realidades transcendentais, maiores do que de fato são.⁶³¹

Esses poderes no mundo, marcado pelo pecado apresentam apenas alguns aspectos das intenções de Deus, pois são suscetíveis para a emergência do demoníaco. Contudo, para Yong esses poderes podem ser redimidos: “Isto é o que está no coração do evangelho de Jesus Cristo e do Deus Triúno, que na encarnação e no Pentecostes triunfaram sobre o caráter demoníaco dos poderes e cuja economia de salvação começou a restaurar as funções dos poderes pretendidas por Deus”.⁶³² Os poderes entendidos primordialmente como esferas criadas por Deus, não podem ser banidos; o que pode ser expelido são as forças emergentes de destruição que tem deformado essas estruturas. De acordo com Yong, de forma metafórica, os muitos espíritos representam potencialidades para o bem e para o mal. O mal pode ser exorcizado e subjugado para o senhorio de Cristo. Jesus como salvador liberta a humanidade das perversões demoníacas pelo poder do Espírito Santo e redime os poderes para os bons propósitos de Deus, inclusive o poder político.⁶³³

Logo, os pentecostais podem se engajar na esfera pública, buscando a sua transformação, inclusive das esferas políticas, por mais demoníacas que se apresentam. Podem exorcizar as inclinações políticas, sociais e culturais para o mal, a injustiça, corrupção e promoção de agendas totalitárias, ou neoliberais que fomentam a miséria do povo. Podem profanar instituições ou organizações religiosas, sociais e políticas, tirando destas o caráter de tabu, de separação e assim devolvendo-a ao povo, para seu uso comum.

Como realizar essas mudanças efetivamente na sociedade? Além das sugestões teológicas de Yong, que são, sobretudo, de natureza política, na próxima seção desta pesquisa, apontar-se-á a unidade e diversidade da Igreja (Comunidade Espiritual), teologia da cruz e pneumatologia escatológica como aportes teológicos para a transformação das comunidades pentecostais e da sociedade.

⁶³¹ YONG, 2010, p. 162-163. Este posicionamento teológico de Yong, certamente encontra seu fundamento em Agostinho para quem o mal não existe enquanto substância, pois tudo que Deus criou era bom. Sendo assim, o mal é entendido como uma falta ou distorção do bom ou do bem. Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 142.

⁶³² “That is at the heart of the gospel of Jesus Christ and the triune God, Who in the incarnation and at Pentecost have triumphed over the demonic character of the powers and whose economy of salvation has begun to restore to the powers their God-intended functions”. YONG, 2010, p. 163.

⁶³³ YONG, 2010, p. 164.

3.4 Pentecostais, igrejas e esfera pública: unidade e serviço em esperança

Esta seção descreve alguns elementos para uma adequada presença pentecostal na esfera pública. Esses elementos são respectivamente: unidade e diversidade, teologia da cruz e pneumatologia escatológica. Menciona-se a importância da atitude dialogal pentecostal, embasada no conceito da unidade cristã, assim como sua diversidade. Isso é importante diante da tentação sofrida pelo pentecostalismo de se fechar em si mesmo e não se abrir ao diálogo com o diferente na esfera pública.⁶³⁴

Também para que o pentecostalismo não seja cooptado pela religiosidade do mercado e do sucesso, e deixe de lado a dimensão de serviço em favor dos sofridos aponta-se a teologia da cruz com resposta a essa problemática. Por fim, apresenta-se o horizonte escatológico pentecostal, assim como seus perigos do escapismo e indiferença à esfera pública. Será argumentado que a escatologia deve ser vinculada à sua experiência pneumatológica, que defende a ação de Deus no presente. Com isso, pode resultar numa mudança de postura pentecostal frente à sociedade a partir de elementos internos à sua própria realidade simbólica.

⁶³⁴ Uma grande contribuição em termos de reflexão teológica a respeito da relação entre comunidade cristã ou religiosa e a esfera pública tem sido feita pela chamada Teologia Pública. Seu conceito foi utilizado pela primeira vez pelo teólogo norte-americano Martin Marty em um artigo que analisou o pensamento de Reinhold Niebuhr. No Brasil, um de seus mais expressivos pensadores é o teólogo Rudolf von Sinner. Basicamente a Teologia Pública diz respeito ao discurso construído a partir da fé em Deus e estabelece uma relação com o contexto em que tal comunidade cristã ou pensamento teológico se encontra. Quanto à definição do que é público, frequentemente se fundamenta em Jürgen Habermas, que considera a esfera pública como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomada de posição e opiniões, tendo como componente imprescindível o agir comunicativo. A Teologia Pública ganha uma dimensão particular a partir da década de 1970. Num primeiro momento, a ideia é articular teologia com questões que afetam as pessoas como um todo, sendo acessível para todos numa esfera pública. Para tanto, o diálogo deve ser feito com outros segmentos do conhecimento a fim de buscar pontos convergentes de diálogo e aproximação com a sociedade. Nesse entendimento, essa relação justifica-se porque, se a teologia quer contribuir, ela precisa ir além da confissão e engajar-se numa discussão que tenha como pauta a justiça social, a libertação humana, os direitos humanos, a democracia, a política e a economia. Esse é o prospecto para uma Teologia Pública. Uma maneira de falar de Deus e sua vontade que seja condizente e intelectualmente possível no emaranhado de ideias, conceitos e comportamentos da atual conjuntura global, caracterizada pela pluralidade. Sinner apresenta cinco elementos ou princípios para compor uma teologia pública com ênfase na cidadania: a) Justificação por graça e fé, associado a ideia da teologia da criação, isto é, o ser humano é imagem de Deus e como tal possui dignidade intrínseca; b) Confiança em Deus como fundamento da confiança que deve pautar os relacionamentos na sociedade; c) Reconhecimento realista da condição de pecador do ser humano, mesmo que justificado pela graça, conforme exposto por Lutero. Ainda, a realidade social é de caráter ambíguo; d) Liberdade para o serviço; não se está preso a ninguém, por outro lado, se é capaz de servir a todos; e) Finalmente, a doutrina luterana dos *dois reinos*. Esta “reivindica esferas de responsabilidade distintas entre o poder público e a igreja, ajuda em contextos onde esta distinção nem sempre é feita apropriadamente para garantir a cidadania de todas e todos”. PANOTTO; SINNER, 2016, p. 80-81. Cf. SINNER, Rudolf von. Teologia pública no âmbito global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. (Coleção Teologia Pública), v.1. p. 11-36.

3.4.1 Diálogo e paz para a esfera pública

A unidade entre as igrejas pentecostais e em relação às demais igrejas cristãs é um grande desafio.⁶³⁵ Há obstáculos históricos, litúrgicos, simbólicos, institucionais, teológicos, etc, que se colocam no caminho ecumênico. Diante dessa realidade, há a oração de Jesus Cristo: “*para que todos sejam um ...*” (Jo 17.21) que se coloca para as igrejas cristãs como tarefa e meta.⁶³⁶ Defende-se aqui que o princípio da unidade das igrejas em sua diversidade de expressões pode ser um importante elemento para que se desenvolva uma atitude de respeito e tolerância para com a diversidade cultural, religiosa, política, etc., presentes na sociedade. Portanto, o diálogo e a unidade cristã apresentam efeitos positivos tanto em relação ao contexto eclesial quanto em sentido mais amplo, ou seja, na relação das igrejas com outros grupos que constituem a sociedade.

Segundo Rudolf von Sinner existe um inegável clima de competição entre as diferentes igrejas no mercado religioso, com proselitismo agressivo e uma mentalidade do tipo “Cada um por si e, talvez, Deus por todos”.⁶³⁷ Sinner prossegue: “Como falar, nesse contexto, de solidariedade e paz, onde há divisão e confronto? Por um lado, é importante ressaltar que, com seu testemunho de desunião, as igrejas não estão cumprindo sua vocação”.⁶³⁸ Diante dessa realidade lamentável, a presença das igrejas na esfera pública fica comprometida, pois carece de práticas dialogais e de fomentação da paz. Atitude dialogal e discursos que promovam a paz e a justiça são de extrema importância para o atual contexto social brasileiro, marcado por polaridades ideológicas, políticas, etc. Portanto, é recomendável todo esforço em favor de uma cultura de paz e para isso as igrejas tem uma grande parcela de responsabilidade.

⁶³⁵ Este tópico fundamenta-se amplamente no texto do pesquisador: ALBANO, Fernando. Teologia da Trindade como resposta aos desafios teológicos da unidade pentecostal. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 153-165, 2014.

⁶³⁶ Têm ocorrido notáveis esforços na Cristandade para se promover a unidade cristã no mundo. Entre estes esforços o mais conhecido é o do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), criado em 1948, de acordo com Sinner: “é composto por 348 igrejas, representando cerca de 572 milhões de cristãos e cristãs, quase um quarto do cristianismo mundial”. SINNER, 2007, p. 136. Compreende-se como uma comunhão de igrejas e não como simples associação. É um dos mais significativos esforços ecumênicos do cristianismo de nosso tempo. Sua declaração teológica que serve de base para o conjunto de igrejas nele reunidas é de caráter trinitário: “uma comunhão de igrejas que aceitam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador segundo as Escrituras, e que, portanto, se empenham em responder conjuntamente à sua vocação comum, para a glória de Deus único, Pai, Filho e Espírito Santo”. SINNER, 2007, p. 134-135. No Brasil, o mais conhecido empenho pela unidade das igrejas vem do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

⁶³⁷ SINNER, 2007, p. 70.

⁶³⁸ SINNER, 2007, p. 71.

Com isso salienta-se uma indagação salutar: como as igrejas cristãs poderão exibir uma atitude dialogal e trabalhar pela cidadania na esfera pública se nem dentro do universo cristão há diálogo e respeito mútuo? Ou como expressou Pannenberg: “se os cristãos alcançarem sucesso quanto à solução do seu próprio pluralismo, talvez, então, sejam capazes de produzir um modelo que combine pluralismo e unidade moral mais extensa, que também será válida para a vida política”.⁶³⁹

Diante deste desafio pretende-se apontar alguns caminhos para a unidade que respeita a pluralidade. Para tanto se acessará a experiência pentecostal, fundamentos bíblicos e a Teologia Trinitária (dogma cristão) como resposta ao desafio da unidade pentecostal entre si e também com as demais igrejas cristãs, com efeitos positivos para a vida em sociedade.

3.4.1.1 Unidade e diversidade das igrejas

Convém primeiramente observar, ainda que de maneira breve, como a Escritura apresenta o conceito de unidade da Igreja em interface com a pluralidade. No que se refere à unidade da Igreja em perspectiva bíblica esta se encontra relacionada à confissão de fé em Jesus Cristo e na presença do Espírito Santo. No Evangelho de João (Jo 10) há a declaração de que a Igreja é um só rebanho, porque tem um só pastor. Esta unidade, porém, não implica necessariamente uniformidade total. Na igreja do Novo Testamento havia uma variedade de ministérios (1 Co 12.4-6) e de opiniões sobre assuntos de importância secundária (Rm 14.1-15) e também uma variedade de formas de adoração. O tipo de culto do contexto helênico Corinto (1 Co 14.26) não era comum nas igrejas palestinas, baseadas no modelo da sinagoga judaica.⁶⁴⁰

Segundo a Escritura, a unidade é requisito indispensável para que a Igreja possa levar a cabo sua missão, cheia do Espírito Santo (Jo 17.21; At 2.1). Em Atos dos apóstolos, observa-se pelo “*derramamento do Espírito*” a criação de unidade que supera as diferenças etárias, étnicas, econômicas e de gênero (cf. At 2). É na festa do Espírito que as diferenças são integradas na unidade do amor, que manifesta grande companheirismo, ao ponto de terem tudo em comum (At 2.44; 4.32).

O apóstolo Paulo destaca a unidade da Igreja em Deus: “*um só corpo... num só Espírito*” (Ef 2.16-18). Há um só edifício, um “*templo santo no Senhor*”, uma só “*morada de Deus no Espírito*” (Ef 2.22; 4.4). Portanto, em termos bíblicos a Igreja é uma comunidade,

⁶³⁹ PANNENBERG, 2004, p. 172.

⁶⁴⁰ EPOS. *Igreja* (Eclesiologia). 3. ed. Joinville: Refidim, 2007. p. 39-40.

uma *koinonia*. Essa ênfase procede diretamente da experiência do Pentecostes. Concebida como organismo pneumatológico a Igreja é a comunidade do Espírito de Deus.

3.4.1.2 Pentecostalismos e unidade

Tendo apresentado princípios bíblicos fundamentais a respeito da unidade, agora se abordará sobre o(s) pentecostalismo(s) e a unidade cristã.⁶⁴¹ Convém registrar de início que a relação entre o pentecostalismo e demais igrejas tem sido marcada por tensões, aspectos positivos e negativos.

No sentido positivo, as comunidades cristãs históricas têm aprendido com o modelo pentecostal que a Igreja é um organismo vivo e poderoso no mundo. O dinamismo litúrgico, protagonismo dos pobres, mulheres e negros e a força missionária manifestos no pentecostalismo produziu uma verdadeira revolução religiosa. O cristianismo em suas diversas denominações foi direta ou indiretamente atingido pelo movimento.⁶⁴² Contudo, fica a crítica de que esta significativa presença pentecostal nem sempre foi usada para promover a comunhão entre as igrejas cristãs, pelo contrário, por muito tempo o pentecostalismo se revelou avesso a toda e qualquer proposta de diálogo ecumênico.⁶⁴³

Portanto, é necessário que as igrejas pentecostais ampliem seu reconhecimento quanto ao fato das demais igrejas serem portadoras do Evangelho e da presença do Espírito de Deus. Sobre essa questão Bernardo Campos escreveu: “entender que somos só um dos membros do corpo de Cristo nos livrará de absolutizar nossos *pentecostalismos*, para dar passagem a uma PENTECOSTALIDADE universal. Isto é, uma experiência de todo cristianismo com o Espírito Santo”.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Para conhecer atuais reflexões em torno deste tema *pentecostalismos e unidade*, confira: OLIVEIRA, 2014.

⁶⁴² PASSOS, 2005, p. 15.

⁶⁴³ De acordo com Freston, em âmbito mundial existe desde 1972 um diálogo entre católicos e pentecostais. Contudo, os participantes deste diálogo lamentam que ele não tenha repercutido na América Latina, onde o relacionamento é tenso. ULTIMATO. *Nenhuma Igreja está parada no tempo*. Disponível em: <<http://www.ultimo.com.br/revista/artigos/319/nenhuma-igreja-esta-parada-no-tempo>>. Acesso em: 29 dez. 2016. Alencar escreveu: “Os pentecostalismos brasileiros nunca tiveram algum projeto ecumênico (1) interno, com as demais (2) denominações protestantes e muito menos com a (3) Igreja Católica”. ALENCAR, Gedeon Freire de. *Pentecostalismos e ecumenismos: Deus e o Diabo se (des)entendendo na terra do sol*. In: CAMINHOS. Goiânia, v. 12, n. 1, p. 220-239, jan./jun. 2014. p. 226.

⁶⁴⁴ Bernardo Campos, teólogo pentecostal peruano, pretende destacar com o termo *pentecostalidade*, a ação do Espírito Santo sobre a Igreja desde o Pentecostes e que perpassa o tempo e, por conseguinte, têm se manifestado ao longo de toda a história do cristianismo. Nas palavras de Campos: “Entendemos por pentecostalidade aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecoste. Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de “princípio” (arquê ordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial”. CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debate sobre o pentecostalismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2002. p. 85. Diz respeito ainda à ação sustentadora e capacitadora do Espírito que atualiza a presença de

Por outro lado, David Mesquiati de Oliveira, teólogo pentecostal, observa que na América Latina “há um forte sentimento anti-católico (e antievangélico) que impede o diálogo”.⁶⁴⁵ Também reconhece que abusos foram cometidos no passado contra os pentecostais, entretanto, sugere que se deve seguir em frente, deixando para trás todo sentimento de “vítima”.⁶⁴⁶ Diferentemente de muitos pentecostais, Oliveira vê com bons olhos o movimento ecumênico. Acredita que este “tem muito a contribuir para melhorar as relações entre cristãos de diferentes ramos e para a unidade do corpo de Cristo na terra, sem perder a dimensão da proclamação do reino de Deus”.⁶⁴⁷

Contudo, essa unidade cristã é realmente difícil, pois como escreveu Sinner:

A concorrência religiosa e o caráter fortemente exclusivista de igrejas pentecostais e da maioria das igrejas protestantes históricas, por um lado, e o comportamento ainda hegemônico e a autoconsciência da Igreja Católica Romana, por outro lado, tornam essa comunicação enormemente difícil.⁶⁴⁸

No caso pentecostal, uma das razões da sua resistência ao diálogo ecumênico está na sua compreensão exclusiva e triunfalista sobre a experiência com o Espírito Santo. Como observa Majewski:

A ideia de que somente o poder de Deus, manifesto pelo batismo com o Espírito Santo, pode capacitar a igreja para o serviço no mundo não deve ser entendido no sentido de que as demais igrejas ou organizações não pentecostais seriam incapazes de desempenhar adequadamente a sua missão, sob pena de inviabilizar qualquer atuação pública dialogal. Isso significa que a ênfase no poder do Espírito não deve impedir o diálogo com a academia, a ciência, a política, outras denominações etc.⁶⁴⁹

Uma ênfase pentecostal exagerada no Espírito Santo em detrimento das demais pessoas da Trindade reforça um perfil sectário que dificulta a unidade cristã, de modo que a crítica de Majewski é pertinente. Além disso, também existe no pentecostalismo a tendência ao fundamentalismo e a tentativa veemente de se autoafirmar e crescer em poder frente a outras igrejas e lideranças eclesiais.

Geremias do Couto apresenta alguns pontos que precisam ser levados em consideração no trato com a diversidade de igrejas. Couto afirma que primeiramente é

Jesus na comunidade que faz confissão do nome de Jesus, e, que está comprometida com a anunciação do Evangelho.

⁶⁴⁵ OLIVEIRA, 2013, p. 19.

⁶⁴⁶ OLIVEIRA, 2013, p. 19.

⁶⁴⁷ OLIVEIRA, 2013, p. 19.

⁶⁴⁸ SINNER, 2007, p. 63.

⁶⁴⁹ MAJEWSKI, 2012, 207-208.

necessário buscar a unidade fraterna e o aperfeiçoamento dos santos. Para tanto, “os ministérios foram dados à Igreja, e não a uma igreja ou denominação”.⁶⁵⁰ Em segundo lugar, deve-se entender que a “unidade é orgânica, espiritualmente falando, mas não precisa ser necessariamente organizacional”.⁶⁵¹ Em outras palavras, “podemos ter denominações administrativamente autônomas, e que sejam fraternas, relacionando-se sob a bandeira do mesmo Espírito”.⁶⁵² Também, segundo Couto, “não se pode, em nome da unidade, abrir mão dos princípios absolutos e inegociáveis da Palavra de Deus”.⁶⁵³ Por fim, para Couto: “outra boa maneira de mostrar ao mundo a unidade da igreja na diversidade denominacional, sem abrir mão da identidade, é participar de projetos comuns ao povo de Deus [...]”.⁶⁵⁴ Sendo assim, percebem-se no cenário brasileiro alguns sinais de abertura pentecostal ao diálogo, mas claro que muito ainda precisa ser feito nessa direção.

Diante do desafio do diálogo pentecostal com a pluralidade cultural, política, cristã e religiosa, Amos Yong tem se destacado com uma rica contribuição nesse sentido. Aliás, a partir das próprias tradições pentecostais. Assim, pode-se observar que Yong sugere iniciar a partir de uma perspectiva pneumatológica para providenciar uma razão teológica para o pentecostalismo fazer teologia que leve em conta a pluralidade. Para tanto, devem ser considerados três níveis: experiência, comunidade e Escrituras Sagradas. A partir de uma perspectiva experiencial, a narrativa de Lucas do Dia de Pentecostes providencia uma descrição que contempla a preservação dos diversos idiomas que separadamente e conjuntamente testemunham do poder de Deus (At 2.4, 6, 7, 11). Pedro explica que se trata do cumprimento da profecia de Joel, do derramamento escatológico do Espírito que realizaria a igualdade de homens, mulheres, jovens e velhos, escravos e livres (At 2.17-18). Conforme Yong: “em outras palavras, as experiências e as vozes daqueles outrora marginalizados e excluídos, agora eram centrais para o testemunho da igreja”.⁶⁵⁵ A implicação disto, segundo Yong, da preservação das muitas línguas no dia de Pentecostes pode ser entendido como um indicativo que Deus valoriza tanto a diversidade linguística como o pluralismo cultural. No dia de Pentecostes, o Espírito foi derramado sobre todos, sem parcialidade, e isto por sua vez

⁶⁵⁰ COUTO, Geremias do. *Eclesiologia – a doutrina da igreja*. In: GILBERTO, Antonio. *Teologia sistemática pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. p. 379-439. à p. 423.

⁶⁵¹ COUTO, 2009, p. 423.

⁶⁵² COUTO, 2009, p. 423.

⁶⁵³ COUTO, 2009, p. 423. Resta saber quais seriam estes “princípios absolutos e inegociáveis”.

⁶⁵⁴ COUTO, 2009, p. 424.

⁶⁵⁵ “In other words, the experiences and voiced of those previously marginalized and excluded were now central to the church’s witness”. YONG, 2010, p. 93.

resultou no testemunho da obra de Deus por meio do seu próprio idioma, assim como dentro da própria experiência cultural das pessoas envolvidas.⁶⁵⁶

Também a partir do derramamento do Espírito no Dia de pentecostes, não se pode ficar apenas numa perspectiva individual como às vezes se observa, antes se deve considerar o nível corporativo da experiência do Espírito.⁶⁵⁷ Convém atentar aqui para a reflexão paulina sobre os carismas e perceber que o apóstolo salienta a doação de muitos dons pelo Espírito Santo (1 Co 12.4) e que batiza a todos – judeus e gregos, escravos e livres, formando um corpo (1 Co 12.13). O corpo é constituído por muitos membros (1 Co 12.14-26). Certamente há implicações ecumênicas dessa percepção de Paulo, pois muitos membros constituem a igreja local assim como muitas congregações locais formam o corpo único de Cristo. De acordo com Yong as muitas congregações contribuem com algo distinto, derivado de suas particularidades contextuais de experiências, idioma, cultura, etc.⁶⁵⁸

A Igreja universal está presente na vida das igrejas locais e somente quando os muitos membros são reconhecidos e seus dons são recebidos é que todo o corpo de Cristo se revela saudável. Em suma, as muitas línguas e os diversos dons do Espírito são expressões particulares da Igreja universal, e cada uma com seu próprio papel são indispensáveis ao corpo, por menor e insignificante que pareça.⁶⁵⁹ Essas ideias se consideradas seriamente são promissoras para o desenvolvimento da unidade cristã entre os pentecostais.

3.4.1.3 Perfis de igrejas e o desafio da unidade cristã

Diante do desafio da unidade cristã é útil olhar mais atentamente para a realidade eclesial em geral, para além dos muros pentecostais. Sendo assim, os teólogos Rudolf von Sinner e Leonardo Boff, ambos grandes conhecedores da realidade eclesial brasileira e latino-americana, apresentam o perfil genérico de igrejas assim como algumas religiosidades que prejudicam a unidade cristã. Ambos convergem na proposta da teologia da Trindade como meio de realização ecumênica.

- a) Tipos de igrejas segundo Rudolf von Sinner. Sinner apresenta quatro tipos fundamentais de igrejas a partir do Conselho Mundial de Igrejas e, que descrevem bem a realidade das igrejas do contexto brasileiro e Latino-Americano. Estes tipos podem ser assim caracterizados:

⁶⁵⁶ YONG, 2010, p. 93.

⁶⁵⁷ YONG, 2010, p. 93.

⁶⁵⁸ YONG, 2010, p. 94.

⁶⁵⁹ YONG, 2010, p. 94.

- 1) O tipo sacramental: “contempla as igrejas que atribuem uma natureza ontológica à igreja, aproximando ou até identificando a igreja crida, espiritual com a igreja visível, institucional”.⁶⁶⁰ Esta igreja seria o próprio sacramento de Deus no mundo e, assim, a legítima igreja una e única. Há basicamente dois exemplos: a igreja ortodoxa e a igreja católica romana.⁶⁶¹ Este tipo de eclesiologia dificulta muito o diálogo ecumênico.
- 2) O tipo reformatório: “parte da constituição da igreja por Cristo, ficando visível na comunhão dos fiéis pela pregação da palavra de Deus e pela administração dos sacramentos (Batismo e Eucaristia) segundo o evangelho [...]”.⁶⁶² Partindo da concepção de Calvino entende-se que a igreja invisível contém os eleitos de Deus, não coincidindo integralmente com a igreja visível, institucional. Conforme Sinner, “a diversidade de igrejas com seus costumes de expressão de fé não constitui qualquer problema, desde que apresente as marcas acima citadas. A unidade deve ser pensada como diversidade reconciliada”.⁶⁶³
- 3) O tipo conversionista: “aqui localizamos igrejas oriundas, amplamente dito, da Reforma do século XVI, porém, sem apoio do Estado [...]”.⁶⁶⁴ Seriam originalmente os anabatistas e que atualmente são representados pelas igrejas “batistas, menonitas, metodistas, moravianos, entre outros”, com forte destaque na fé do indivíduo. “Constituem-se, em princípio, por conversão pessoal e adesão consciente”.⁶⁶⁵
- 4) O tipo carismático: “este tipo é o mais recente, embora tenha existido, sob várias formas, desde os primórdios da igreja cristã. Estão incluídas aqui as igrejas pentecostais, bem como as igrejas chamadas de ‘independentes’ [...]”.⁶⁶⁶ É caracterizado pela diversidade e crescimento veloz; destaque para “os dons espirituais, como o falar em línguas, a profecia e revelações divinas recebidas por seus líderes; muitas também praticam o ministério de cura”.⁶⁶⁷ Segundo Sinner geralmente essas igrejas ficam fora do movimento ecumênico. Por exemplo: “no Brasil, nenhuma igreja pentecostal participa, atualmente, dos organismos ecumênicos nacionais ou internacionais”.⁶⁶⁸

⁶⁶⁰ SINNER, 2007, p. 136.

⁶⁶¹ SINNER, 2007, p. 136.

⁶⁶² SINNER, 2007, p. 137.

⁶⁶³ SINNER, 2007, p. 137.

⁶⁶⁴ SINNER, 2007, p. 137.

⁶⁶⁵ SINNER, 2007, p. 137-138.

⁶⁶⁶ SINNER, 2007, p. 138.

⁶⁶⁷ SINNER, 2007, p. 138.

⁶⁶⁸ SINNER, 2007, p. 138.

Deste modo, como destaca Sinner, “as diferenças eclesiológicas estão na raiz das divisões entre as igrejas”.⁶⁶⁹ Constituindo-se num enorme desafio para a unidade cristã.

b) Tipos de religiosidades segundo Leonardo Boff.

Boff ao discorrer sobre o reducionismo na compreensão do “Deus como Trindade de Pessoas, sempre em pericórese, comunhão de vida e de amor mútuos” afirma que o cristianismo assume as formas de religião do Pai, religião do Filho e religião do Espírito.⁶⁷⁰ Com isso, geram-se religiosidades que provocam anomalias eclesiais e dificuldades para a comunhão do povo de Deus.

Boff discorre sobre a religião do Pai que enfatiza Deus como “Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra”, todo-poderoso e juiz supremo.⁶⁷¹ “Ao lado de tal Pai não resta lugar para um Filho, por isso não é vivido trinitariamente como o Pai do Filho, mas como o Criador de todas as coisas”.⁶⁷² Esta compreensão religiosa seria responsável pela justificação ideológica a todo “tipo de paternalismo, autoritarismo pelos quais as pessoas são mantidas na dependência e servilismo”.⁶⁷³

Em segundo lugar, segundo Boff, há a religião do Filho, descrita como uma religiosidade que se concentra de modo exacerbado na “figura do Filho encarnado em Jesus Cristo”. “Surgiu o cristomonismo (predominância exclusiva do Cristo), como se Cristo fosse a única e exclusiva realidade e não houvesse junto com Ele o Pai e o Espírito Santo”.⁶⁷⁴ Consequentemente, Cristo é concebido apenas como o Exaltado e glorioso, ficando ofuscado dessa maneira a “figura do Servo Sofredor e companheiro de caminhada humana [...]”.⁶⁷⁵ Para Boff, “a exacerbação da figura do Cristo, cabeça invisível da Igreja visível, reforça as figuras autoritárias e as instituições fundadas no poder centralizador”.⁶⁷⁶ Também esse tipo de cristologia reducionista pode assumir a forma do seu oposto compensatório de uma cristologia juvenil, onde Jesus aparece como um herói vigoroso, uma espécie de imagem holywoodiana. Ou, então, romanticamente, “emerge um Jesus da pastoral familiar”, como o “Bom Pastor”.⁶⁷⁷ Diante disso escreve Boff: “uma religião só do Filho se encapsula sobre si mesma como se

⁶⁶⁹ SINNER, 2007, p. 139.

⁶⁷⁰ BOFF, 2011, p. 170-174.

⁶⁷¹ BOFF, 2011, p. 170-171.

⁶⁷² BOFF, 2011, p. 171.

⁶⁷³ BOFF, 2011, p. 171.

⁶⁷⁴ BOFF, 2011, p. 171.

⁶⁷⁵ BOFF, 2011, p. 171-172.

⁶⁷⁶ BOFF, 2011, p. 172.

⁶⁷⁷ BOFF, 2011, p. 172.

nada mais existisse para além dela mesma”.⁶⁷⁸ Assim se tem o exclusivismo da salvação e o fundamentalismo que inviabilizam a unidade cristã.

Por fim, a religião do Espírito. Para Boff esta surge como efeito exacerbado do “reducionismo concernente ao esquecimento da figura do Espírito Santo”.⁶⁷⁹ Esta tem sua manifestação no cristianismo ocidental por meio dos carismáticos católicos e pentecostais. Boff reconhece a importância desses movimentos espirituais no sentido de possibilitar mais dinamismo e alegria à liturgia cristã e às comunidades, entretanto, também apresenta seus equívocos. Assim escreve Boff: “[...] uma religião só do Espírito facilmente cai no sentimentalismo, no entusiasmo juvenil e na alienação face à conflitividade da vida e até no fanatismo e na anarquia espiritual”.⁶⁸⁰

Diante disso, segundo Boff deve-se buscar o ponto de equilíbrio quanto “à assunção das divinas Pessoas como o verdadeiro Deus da experiência cristã”. Deve-se aproximar de sua “identidade originária de um Deus-comunhão-amor”.⁶⁸¹ Desse modo, desenvolver uma teologia da Trindade que leva em conta a unidade e pluralidade, reconciliadas no amor. Assim, se poderá minimizar o engessamento eclesial da religião do Pai, da religião do Filho e da religião do Espírito, que se configuram como obstáculos à unidade cristã.

3.4.1.4 Teologia da trindade e unidade paradoxal da Igreja

Pretende-se neste momento apresentar a teologia da Trindade de Paul Tillich, como resposta ao desafio teológico da unidade pentecostal e cristã. Certamente, não é uma resposta final e muito menos conclusiva, antes uma tentativa de resposta ou ainda, um apontar de caminho, que leva em conta a experiência cristã de Deus.

Como foi mencionado anteriormente, há tipos de igrejas e religiosidades formadas a partir de determinada ênfase num aspecto ou identidade de Deus, seja a do Pai, do Filho ou do Espírito, gerando, assim, divisões e equívocos eclesiológicos. Embora seja muito difícil comprovar a relação causal parece que determinada compreensão de Deus resulta em determinada tendência eclesial. Algo como: diz como é seu Deus e eu lhe direi como é sua igreja.

Ocorre que a compreensão cristã de Deus é trinitária. Como disse Jenson: “‘Pai, Filho e Espírito Santo’ é uma expressão usada para articular a estrutura temporal da apreensão

⁶⁷⁸ BOFF, 2011, p. 172.

⁶⁷⁹ BOFF, 2011, p. 172.

⁶⁸⁰ BOFF, 2011, p. 174.

⁶⁸¹ BOFF, 2011, p. 174.

de Deus pela Igreja e a lógica peculiar de sua proclamação e liturgia”.⁶⁸² Nesta confissão de fé se encontram em concordância católicos romanos, carismáticos, ortodoxos, protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. Portanto, trata-se de um importante ponto de convergência entre as igrejas.

Sendo assim, que implicações eclesiológicas podem advir da teologia da Trindade? Pode contribuir a teologia da Trindade para se entender a diversidade de igrejas e facilitar o diálogo pentecostal com as diversas confissões cristãs? Recentemente um número expressivo de teólogos tem sugerido que a doutrina da Trindade é central para a compreensão da diversidade cristã. Sinner afirma:

A trindade, por muito tempo, foi tida como o ‘patinho feio’ entre as doutrinas, pelo fato da terminologia ser complexa e a afirmação da unidade e trindade de Deus ser paradoxal. Porém, hoje, diante de tantos desafios de pluralismo, ressurge como resposta adequada para a coerência do diverso. A comunhão divina serve, analogicamente, como modelo para a comunhão humana e eclesial.⁶⁸³

O mistério da Santíssima Trindade, portanto, é para os cristãos a base fundamental para o pluralismo denominacional. Também se pode dizer que Deus teria vínculo direto com o fato da diversidade de expressões cristãs e outras crenças. Essa diversidade refletiria a diversidade dentro da própria vida divina, da qual a teologia da Trindade oferece uma fundamentação.

Logo, a abordagem trinitária fornece uma maneira de integrar e transcender o teocentrismo, cristocentrismo e o pneumacentrismo, conforme apresentados por Boff. Os meios para o desenvolvimento dessa abordagem podem ser encontrados na teologia trinitária de Paul Tillich. Esta apresenta algumas implicações para o diálogo ecumênico.

A Trindade para Tillich representa a unidade suprema dos opostos em cuja vida as dimensões de poder, profundidade ou abismo da vida se unem com sua expressão no *Logos* por meio do Espírito.⁶⁸⁴ Tillich afirma que o símbolo cristão da Trindade precisa ser correlacionado com as perguntas existenciais do ser humano.

Para Tillich, “como qualquer símbolo religioso, o simbolismo trinitário deve ser entendido com resposta às questões implícitas na condição humana”.⁶⁸⁵ Tillich apresenta a vida humana como sendo caracterizada de três modos: finitude com relação ao seu ser essencial, alienação no que se refere à existência no tempo e espaço e ambiguidade no que diz

⁶⁸² JENSON, 1987, p. 115.

⁶⁸³ SINNER, 2007, p. 143.

⁶⁸⁴ TILLICH, 2005, p. 722.

⁶⁸⁵ TILLICH, 2005, p. 723.

respeito à sua participação na vida universal.⁶⁸⁶ Cada uma dessas questões da condição humana é respondida por um símbolo particular da Trindade. Por exemplo, a finitude humana é respondida pela doutrina de Deus e seus símbolos, a alienação pela realidade do Cristo e seus símbolos e a ambiguidade da vida pela doutrina do Espírito e seus símbolos.⁶⁸⁷ Todos os problemas enfrentados pelo ser humano encontram sua resposta na doutrina da Trindade. Trata-se de respostas que expressam o que é uma questão de preocupação última. Com isso, para Tillich a Trindade não é uma questão de pura especulação teológica, antes é uma questão de preocupação existencial legítima.⁶⁸⁸

Pode-se inferir da doutrina da Trindade de Tillich que as três *personas* da Trindade simbolizam três diferentes modos de revelação divina, quais sejam: a forma abismal, lógica e espiritual.⁶⁸⁹ Dessa forma, Tillich é capaz de integrar uma grande variedade de experiências religiosas e eclesiológicas. Por exemplo, algumas igrejas cristãs parecem evocar o mistério divino, e conduzir sua liturgia de modo a salientar o caráter transcendental de Deus. Outras comunidades assumem um perfil mais racionalista, focada no Logos; finalmente, no âmbito espiritual, as comunidades carismáticas e pentecostais de índole mais emotiva e mística seriam bons exemplos. Então, em termos analógicos, as diferentes espiritualidades e práticas eclesiais encontram seu fundamento em Deus.

Por fim, a ontologia participativa que fundamenta a concepção trinitária de Tillich favorece o diálogo cristão, entre as diversas igrejas, pois parte do pressuposto de que essas tradições se encontram todas sob o mesmo fundamento da vida divina.⁶⁹⁰

Tillich também estabelece um contraponto entre a realidade absoluta da Trindade e as manifestações finitas daquela, que serve para relativizar todo fenômeno religioso seja cristão ou não. Na concretude da manifestação do divino assumem-se as feições religiosas, culturais, históricas, etc., do espaço vital onde ocorre. Assim, o absoluto assume a relatividade da linguagem e culturas humanas, inclusive das igrejas (substância católica⁶⁹¹). Contudo, Deus não se esgota nesse autodespojamento, pois continua sendo o ser-em-si, em sua dimensão abissal.

A partir desse princípio de Tillich, as comunidades cristãs podem perceber seu caráter limitado e relativo no que se refere a serem portadoras da verdade de Deus e do

⁶⁸⁶ TILLICH, 2005, p. 723.

⁶⁸⁷ TILLICH, 2005, p. 723.

⁶⁸⁸ TILLICH, 2005, p. 724.

⁶⁸⁹ TILLICH, 2005, p. 721-724.

⁶⁹⁰ TILLICH, 2005, p.165-166, 180.

⁶⁹¹ TILLICH, 2005, p. 687-688.

Evangelho. Afinal, como afirma Tillich, só Deus é o incondicionado.⁶⁹² Isto posto, convém às diferentes igrejas, pentecostais, católicas, reformadas, luteranas, etc., desenvolverem a habilidade de se autorrelativizar diante da infinitude divina e da liberdade do Espírito que “sopra onde quer”. Requer-se das igrejas uma espécie de *kenosis* eclesial, um autoesvaziamento que permita a aproximação dialogal das outras comunidades. Como escreveu Körtner: “[...] persistirão a pluralidade confessional e a contextual da igreja una de Jesus Cristo, pois elas não têm sua origem apenas no pecado humano, mas também na diversidade sociocultural e antropológica que é própria da criação”.⁶⁹³ Portanto, a unidade cristã será sempre paradoxal e complexa, exigindo diálogo e tolerância contínuas.

Para haver uma maior participação das igrejas na esfera pública, unidas pelo bem comum é necessária abertura para o diálogo entre as diferentes igrejas e respeito pela pluralidade religiosa. É tempo oportuno da religião do Pai, a religião do Filho e a religião do Espírito (que se encontram no seio do cristianismo) se assentarem na mesa da comunhão e se converterem de seus caminhos autoritários e exclusivistas, para que a unidade trinitária se efetive na história cristã. Isto não significa a eliminação da diversidade de formas da fé, símbolos, liturgias e sistemas de pensamento, antes significa o acolhimento do outro, uma demonstração sincera de respeito confessional marcada pelo amor, tendo na doutrina da Trindade a sua referência maior.

A doutrina da Trindade pode ser ligada à teologia da cruz como aporte teológico que fomenta a comunhão entre os diferentes, e o exercício extático de sair de si em direção ao outro, ao sofrido e pobre. Com isto se sugere às comunidades pentecostais o caminho da cruz, o morrer para seus projetos de poder estranhos ao reino de Deus, do Deus Trinitário.

3.4.2 *Pneumatologia crucis e implicações para a esfera pública*

Esta seção tem como eixo central a cruz de Cristo, como fundamento de uma pneumatologia pentecostal que resulte em presença no espaço público, sensível ao sofrimento humano, com postura humilde advinda da cruz.

A experiência pentecostal do Espírito Santo está frequentemente vinculada a bênçãos, curas e vitórias em nível individual. De modo paradoxal, essa postura triunfalista tende a provocar insensibilidade em relação ao sofrimento da sociedade como um todo.

⁶⁹² TILLICH, 2005, p. 686-688.

⁶⁹³ KÖRTNER, 2009, p. 238.

Portanto, é necessário resgatar a dimensão de serviço em favor do outro, solidariedade para com o sofrimento humano, independente de sua confissão religiosa e condição de vida. Além do respeito pelo próximo e pela diversidade da esfera pública é preciso fazer alguma coisa para transformar esse espaço, de modo a ampliar a justiça, igualdade e cidadania.

Teólogos pentecostais americanos, como Kärkkäinen, Smail e Anderson reconhecem a necessidade de se redescobrir a teologia da cruz no pentecostalismo moderno.⁶⁹⁴ Green acredita que os pentecostais não têm desenvolvido uma teologia adequada para a compreensão do sofrimento, em grande parte por não fundamentar a base epistemológica da sua reflexão teológica em Jesus Cristo e sua experiência.⁶⁹⁵

A teologia pentecostal carece de uma fundamentação teológica consistente que considere a questão do sofrimento presente na sociedade.⁶⁹⁶ Não existe uma pneumatologia embasada naquilo, que Bonino descreve como “a afirmação do poder de Deus no não-poder dos sacrificados da terra; o chamado à “resistência” (à *hypomone*) aos poderes escravizantes deste mundo e o anúncio do triunfo final do rei crucificado.”⁶⁹⁷ Portanto, deduz-se que a pneumatologia pentecostal, carece de uma melhor ligação com a cristologia, especialmente com a cruz do Cristo. Para remediar esta situação, se recorrerá à teologia da cruz.

Uma melhor compreensão do Espírito interligado com a pessoa de Cristo e sua obra, assim como a ligação do Espírito à teologia da cruz pode contribuir para a reorientação do movimento pentecostal em seu engajamento com a esfera pública. Esta vinculação da pneumatologia com a teologia da cruz pode ser denominada de pneumatologia *crucis*.⁶⁹⁸ A partir disso, proporcionar um maior reconhecimento da presença do Espírito no sofrimento humano e perceber a necessidade da presença da Igreja em diferentes contextos, onde há dor e ameaça à vida.

Os primórdios do pentecostalismo podem ser compreendidos, em parte, como uma espiritualidade marcada pela cruz, isto é, como um envolvimento com os crucificados da

⁶⁹⁴ GREEN, Chris. The crucified God and th groaning Spirit: toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 19, n. 1, 2010. p. 129.

⁶⁹⁵ GREEN, Chris. The crucified God and th groaning Spirit: toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *JOURNAL OF PENTECOSTAL THEOLOGY*. v. 19, n. 1, 2010. p. 129.

⁶⁹⁶ No aspecto prático o pentecostalismo clássico em seus primórdios, sempre associou o Espírito Santo ao sofrimento humano, destacava o papel do Espírito como consolador dos crentes. Evidentemente, que essa verdade era mais de caráter prático e pastoral do que teoria teológica. Em situações de sofrimento das pessoas da comunidade, costumava-se ensinar: _ Espera em Deus; confia em Deus, pois Ele está com você nesta situação. Atualmente, por conta da influência da teologia da prosperidade, do neopentecostalismo sobre o pentecostalismo clássico, essa postura vem mudando, de tal modo, que hoje se costuma ensinar em ambientes pentecostais: _ Pare de sofrer agora!; _ Determine a sua bênção. Também o sofrimento é frequentemente entendido como resultante da falta de fé.

⁶⁹⁷ BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 73.

⁶⁹⁸ *Pneumatologia crucis*. Esta expressão é usada pelo teólogo Jürgen Moltmann em: MOLTSMANN, 1998.

terra, os pobres e excluídos do mundo.⁶⁹⁹ Espiritualidade pentecostal que passa pela cruz como ênfase na morte de Jesus como expiação a Deus, assim como na identificação da práxis pentecostal com gente sofrida. O hino pentecostal que celebra a cruz é um bom exemplo dessa realidade:

Rude cruz se erigiu
 dela o dia fugiu
 como emblema de vergonha e dor
 Mas contemplo essa cruz
 porque nela Jesus deu a vida por mim pecador
 Sim eu amo a mensagem da cruz
 Té morrer eu a vou proclamar
 Levarei eu também minha cruz,
 Té por uma coroa trocar
 Desde a glória dos céus
 o cordeiro ao calvário humilhante baixou
 Essa cruz tem pra mim atrativos sem fim
 Porque nela Jesus me salvou
 Nesta cruz padeceu e por mim já morreu
 Meu Jesus para dar me o perdão
 Mas me alegre na cruz dela vem graça e luz
 Para minha santificação
 Eu aqui com Jesus, a vergonha e a dor
 Quero sempre levar e sofrer
 Cristo vem me buscar
 E com ele no lar uma parte da glória ei de ter.⁷⁰⁰

O batismo no Espírito Santo é entendido como um revestimento de poder para testemunhar a fé em Cristo, em meio aos sofrimentos da condição marginal de vida, em que se encontram a maioria dos integrantes das comunidades pentecostais. É a força que permite viver em esperança em meio ao sofrimento.⁷⁰¹ Nas línguas estranhas (evidência do batismo), as vozes silenciadas, dos sofridos são expressas de modo ininteligível, muitas vezes como verdadeiro gemido da alma diante de Deus. Assim, pessoas que não possuíam voz na sociedade, ou tinham as mesmas sufocadas pela violência e alienação social, no espaço litúrgico podem se expressar, na certeza de serem ouvida por Deus e por seus irmãos de fé.

Portanto, o pentecostalismo em sua identidade originária carrega as marcas da cruz, junto com a glória de uma nova vida, animada pela esperança de dias melhores. É uma fé singela que ajuda a vida de inúmeras pessoas, que encontram na mensagem pentecostal, o rosto de um Deus próximo na pessoa do Espírito Santo.

⁶⁹⁹ CESAR, ; SHAULL, 1999, p. 159-164.

⁷⁰⁰ Hino: A mensagem da cruz. In: HARPA CRISTÃ. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

⁷⁰¹ CESAR; SHAULL, 1999, p. 246-248.

3.4.2.1 A cruz como resposta ao triunfalismo do indivíduo

Frequentemente os pentecostais da atualidade apresentam uma postura triunfalista, ligado à sua experiência do Espírito Santo. Isso pode ser identificado já nos primórdios do discurso pentecostal. Contudo, essa característica aumentou suas proporções por uma série de fatores.

Por influência da sociedade individualizada e pelos ensinamentos da teologia da prosperidade de cunho neopentecostal, o pentecostalismo tem aderido ao discurso religioso focado no indivíduo e na teologia do sucesso.⁷⁰² Por outro lado, reconhece-se que o protestantismo, de modo geral, possui um perfil mais individualista quando comparado com o catolicismo, pois cada um em particular deve ser justificado mediante sua fé em Cristo. Não é a simples adesão à Igreja ou pertença a uma denominação cristã que salva o sujeito, mas sua fé particular, ou seja, sua confiança em Cristo e decisão de segui-lo. O foco encontra-se na atitude do indivíduo. Contudo, o neopentecostalismo levou o individualismo protestante às últimas consequências, onde o senso de comunidade e partilha tem sido apagada do seu sistema religioso, e isso paulatinamente está entrando no pentecostalismo clássico.

Pode-se constatar o individualismo pentecostal nas seguintes expressões: vim receber minha bênção; recebi a vitória ou ainda, Deus tem uma grande obra em minha vida. Assim, o indivíduo é situado em primeiro plano em detrimento da comunidade. O Espírito tem compromisso exclusivo com o indivíduo. Nesse sentido, o pentecostalismo seguiria a tendência da sociedade atual. Sociedade esta que Zygmunt Bauman rotulou de “sociedade individualizada”.⁷⁰³

A partir dessa prática religiosa divorciada da cruz e do senso comunitário que ela evoca, o que resta é a ausência de lutas comunitárias. Busca-se uma bênção individual. Individualmente abençoado, o indivíduo sente-se satisfeito. Lilian Blanck e Josué de Souza expõem de maneira clara as implicações sociais e políticas do neopentecostalismo, que cada vez mais influencia o pentecostalismo clássico:

⁷⁰² O neopentecostalismo surgiu no cenário religioso brasileiro no final da década de 70, ganhando popularidade nas décadas de 80 e 90. O termo neopentecostal foi criado nos Estados Unidos para indicar separações pentecostais das igrejas protestantes. São defensores e divulgadores da conhecida teologia da prosperidade. Em sua teologia e prática há elementos da religiosidade popular brasileira. Ocorre também uma ênfase na ação dos demônios, onde, de acordo com o neopentecostalismo, são os principais responsáveis pelo sofrimento humano. O ser humano praticamente não é responsável pelo sofrimento, apenas vítima. MARIANO, 2005, p. 07-09. Confira também: CESAR; SHAULL, 1999, p. 112-116.

⁷⁰³ BAUMAN, 2008.

Assim, o indivíduo que consegue obter sucesso individual, busca afastar-se do mal e dos desgraçados por suas consequências, operando então uma dupla função ideológica, o reforço dos valores da sociedade liberal e a crença de que a competição social é algo aceitável e justo. Este mecanismo seria, portanto uma forma de legitimar as desigualdades sociais decorrente da competição individual na economia de mercado.⁷⁰⁴

Portanto, essa religiosidade orientada pelo mercado repercute em posturas políticas indiferentes à promoção do bem comum e separando as pessoas, fechando-as em seu egoísmo. Como Moltmann observa: “a verdadeira espiritualidade não pode ser uma experiência solitária, egoísta, pois cada indivíduo existe no tecido de relações sociais e políticas”.⁷⁰⁵ Pode-se afirmar que manifestações pragmáticas e experimentalistas onde o indivíduo é o centro das atenções são sérias distorções da experiência no Espírito Santo e da teologia da cruz. É a experiência do poder sem a cruz. Tal prática apenas reforça tendências seculares, como um tipo de individualismo que se encaixa perfeitamente em um modelo de economia de mercado, do tipo capitalismo selvagem.

Alguns dados bíblicos contrariam uma atitude ufanista frente à vida, como se percebe no contexto religioso brasileiro. Como exemplo pode-se citar o relato dos Evangelhos: o Espírito que concedeu poder para Jesus efetuar sinais miraculosos, também o conduziu ao deserto para ser tentado pelo Diabo (Mt 4.1-11). O deserto na Bíblia entre outras coisas é metáfora que alude a provações, ameaça à vida, sofrimentos, etc. Parece impensável atribuir-se ao Espírito essa ação de conduzir Jesus ao deserto para ser tentado, mas é exatamente assim que consta nos Evangelhos. Sendo assim, será que o Espírito Santo não estava presente na vida de Jesus em seus momentos de fraqueza e dificuldades? O Espírito não se identifica com as fraquezas humanas, mas apenas com demonstrações de poder? Paulo disse que o Espírito geme com gemidos inexprimíveis. Geme porque a criação ainda não foi plenamente reconciliada (Rm 8.23-27).

Diante dessa ênfase no sucesso, glória, materialismo e individualismo que marca o cenário religioso brasileiro, este trabalho defende a teologia da cruz, como contraponto dessa espiritualidade de mercado.

Em seguida, pretende-se explicitar a cruz como símbolo cristão de redenção e de identificação com os sofridos e fragilizados, que tem potencial para encaminhar as igrejas no

⁷⁰⁴ OLIVEIRA, Lilian Blanck de; SOUZA, Josué de. Pentecostalismo, desenvolvimento e poder político: uma leitura possível. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan./2013. p. 01-15. à p. 10.

⁷⁰⁵ MOLTSMANN, 2002, p. 90.

caminho do serviço cristão, discipulado e sensibilidade para com os crucificados da sociedade.

3.4.2.2 Teologia da cruz e vitória sobre o mal

A expressão pneumatologia *crucis* parte da ideia de que o Espírito Santo se faz presente nos sofrimentos de Cristo, e principalmente lhe concede forças do amor para suportar a afronta e encarar a terrível morte de cruz. Como afirma o autor aos Hebreus: “[...] que pelo *Espírito eterno se ofereceu de forma imaculada a Deus*” (Hb 9.14). Daí, a expressão pneumatologia *crucis*, como a cunhou Moltmann.⁷⁰⁶ Diz respeito à unidade entre a pneumatologia e a teologia da cruz.

A pneumatologia pentecostal, frequentemente associada ao poder e sucesso, deve desenvolver uma abordagem do Espírito imergido na cruz, não apenas do Cristo, mas de toda a humanidade. O Espírito como presença de Deus no mundo, necessita ser reconhecido como a expressão divina da compaixão para com os sofridos da sociedade. Afinal, o Espírito procede do Cristo crucificado e ressurreto. O Espírito Santo está no poder da afirmação da vida e também no não-poder dos que encontram-se com a existência ameaçada pelos poderes da morte.

Conforme foi mencionado anteriormente, a pneumatologia pentecostal pode ser compreendida como sendo expressão de uma “teologia da glória”, ou ainda, a uma teologia do poder, de natureza um tanto triunfalista que pretende conhecer Deus e fundamentar a fé cristã pelas obras visíveis de Deus. Por obras de caráter miraculoso e excepcional. Um bom exemplo são as curas, o falar em línguas estranhas, o êxtase, as bênçãos e vitórias (geralmente econômicas) e a alegria no momento do culto. Evidentemente não se pretende afirmar que tais características pentecostais são de natureza negativa. Contudo, quando não mitigados pela teologia da cruz podem se tornar uma religiosidade alegre e vitoriosa, mas insensível para com o sofrimento social. Uma teologia que reconhece Deus somente na afirmação do poder (glória) é excessivamente unilateral. Portanto, é adequada uma teologia da cruz.

A teologia da cruz está presente na Bíblia e na tradição protestante. Entre os autores do Novo Testamento, o apóstolo Paulo é o que mais se ocupa com o tema. Para Paulo a cruz de Cristo é sinal de contradição, um verdadeiro escândalo: a loucura de um Deus humilhado (1 Co 1.18). Em Jesus o poder de Deus se manifesta no sofrimento e na fragilidade.

⁷⁰⁶ MOLTSMANN, 1998, p. 75.

A teologia de Paulo parte da realidade das comunidades cristãs que ele presta assistência. Possui um aspecto fortemente apologético, pois ele enfrenta desde o escárnio dos gregos, até a perseguição da parte dos judeus. Diante desse cenário, Paulo anuncia o Evangelho, a mensagem da cruz. Para citar um exemplo: em 1 Coríntios, no capítulo 1.18-31, o apóstolo Paulo afirma que a sabedoria e o poder de Deus para salvar se manifestam na morte de Cristo na cruz. Com isso ele pretende contrariar a vanglória e afirmações de poder humano, presentes na comunidade de Corinto. Nessa comunidade havia alguns que davam mais valor ao poder humano do à fraqueza de Deus. Paulo revela divisões de natureza antropocêntrica na comunidade e expõe o caráter equivocado delas, porque a salvação pela cruz põe completamente de lado o orgulho humano. Por confiarem na sabedoria humana, os homens rejeitaram a mensagem da cruz, mas Paulo mostra que Cristo crucificado é a verdadeira sabedoria de Deus. Aquilo que parecia ser tolo e fraco tornou-se sábio e potente para Deus (vs. 26,27).

O teólogo luterano Forde observa que Paulo pela centralidade da cruz de Cristo opõe-se ao legalismo judaico cristão que fica aquém da cruz (Gálatas). Ele prega o evangelho da liberdade que a cruz traz, da cruz como fim da lei. Em outro caso, prossegue Forde, Paulo combate o perfeccionismo ou arrogante entusiasmo que pensa ter saltado por cima da cruz para uma vida ressurreta já no presente (1 Coríntios). Diante destes, ele prega o “Cristo crucificado” para julgar e aniquilar toda essa presunção. Afinal, os cristãos não podem ser melhores do que seu Senhor crucificado.⁷⁰⁷

Para Paulo é por meio do rito do batismo que o cristão “está em Cristo”. Ocorre uma relação de participação mística com a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Paulo afirma: “[...] *que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados em sua morte? Portanto, fomos sepultados com ele na morte por meio do batismo, a fim de que, assim como Cristo foi ressuscitado dos mortos mediante a glória do Pai, também nós vivamos uma vida nova.*” (Rm 6.3-4). No batismo, o Espírito Santo atua criando unidade entre os opostos: “*Pois em um só corpo todos nós fomos batizados em único Espírito: quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um único Espírito.*” (1 Co 12.13). Por conseguinte, morte, ressurreição e Espírito estão inter-relacionados.

A teologia da cruz como se observa em Paulo demonstra a alienação da humanidade e sua superação pela graça de Deus, que exclui as realizações humanas. Isso por obra do amor de Cristo, que se auto sacrifica na cruz. Na morte e ressurreição de Jesus Cristo, o caráter de

⁷⁰⁷ FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN; JENSON, 2007, v. 2, p. 17-111. à p. 33.

Deus, bem como sua salvação são revelados, portanto, de modo paradoxal, louco, numa situação de fraqueza e ingloria (Rm 5.8).

3.4.2.3 A teologia da cruz de Lutero e a fé pentecostal

O reformador Martim Lutero foi um dos teólogos que melhor utilizou a teologia da cruz (paulina) como chave epistemológica de seu labor teológico.⁷⁰⁸ Segundo Paul Althaus, teólogo luterano, foi na disputa de Heidelberg, em 1518 que Lutero descreve o verdadeiro caráter da teologia como a teologia da cruz (*theologia crucis*). O oposto a essa teologia é a teologia da glória (*theologia gloriae*).⁷⁰⁹ A teologia da glória quer conhecer Deus por suas obras, poder e sabedoria; a teologia da cruz conhece Deus por seu sofrer e fraqueza. Lutero utiliza-se dos textos do apóstolo Paulo, a saber, Romanos 1.20 e 1 Coríntios 1.21s para descrever as obras de Deus por meio da criação e usa sofrimento para descrever a cruz de Cristo. Lutero amplia o significado dessas passagens aludindo que as obras não são apenas de Deus, mas também das pessoas. O sofrimento é identificado igualmente com o sofrimento das pessoas.

Hermann Brandt lembra que “Lutero chamou a sua teologia de *theologia crucis*, isto é, de teologia do Deus Crucificado e oculto (*absconditus*). Na prática isto significa: ser cristão é seguir em sofrimento o Cristo sofredor e, neste sentido, ser modelado à semelhança de Cristo”.⁷¹⁰ Vítor Westhelle expõe a questão de modo semelhante: “Lutero usou a expressão ‘teólogo da cruz’ em vez de ‘teologia da cruz’, indicando preferir a teologia feita do ponto de vista da cruz, como uma disposição a uma teologia sobre a cruz”.⁷¹¹ A implicação prática disso é que para Lutero a cruz de Cristo e a cruz do cristão são vistas em conjunto; a cruz de Cristo e a cruz do cristão formam uma unidade. O teólogo da cruz não está posicionado como espectador em relação à cruz de Cristo, mas ele próprio é envolvido neste acontecimento.

⁷⁰⁸ Martim Lutero (1483-1546) nasceu em Eisleben, na Saxônia. Em 1505 entrou para a Ordem dos Agostinianos, na qual foi ordenado sacerdote. Considerava Deus como um juiz irado que esperava que os pecadores obtivessem sua própria justiça, cada um por si. Certamente, Lutero temia pela salvação de sua própria alma. Sua relação com Deus era marcada pelo temor, mas sem alegria e nem confiança junto ao trono da graça. Nem papas, nem concílios podiam dar-lhe confiança junto ao tribunal de Deus. A face divina lhe era dura e terrível, no entanto, em 1513 teve uma experiência que o fez mudar de ideia. Lutero descobriu ao ler a carta de Paulo aos Romanos, que o pecador é justificado por meio da fé. Lutero concluiu que na justificação acontece uma maravilhosa troca. E a troca acontece em dois sentidos, Cristo no lugar do pecador e o pecador no lugar dele. Cristo sofrendo a morte como um pecador e o transgressor em comunhão com Deus como Cristo, isto é, como se nunca houvesse pecado. Lutero então compreende que somente Deus, pelo sacrifício de seu Filho na cruz, torna justo o pecador. As boas obras do cristão não podem salvar apenas a justificação da graça mediante a fé. Cf. MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 2, p. 28-29.

⁷⁰⁹ ALTHAUS, Paul. *A teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008. p. 41

⁷¹⁰ BRANDT, 1985, p. 112.

⁷¹¹ WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 121.

Os teólogos luteranos Gerstenberger e Schrage escrevem o seguinte sobre o vínculo que há entre os sofrimentos de Cristo e dos cristãos:

[...] paixão e morte de Jesus não devem ser relacionados apenas com as ideias de expiação e vicariato, mas também com o sofrimento e miséria da comunidade no mundo, não tendo, deste ponto de vista, sentido exclusivo, mas inclusivo, prototípico. É o próprio Crucificado que envolve os cristãos no discipulado de seu sofrimento, fazendo participar de seu destino aqueles cujo sujeito ele próprio se tornou, de acordo com Gl 2.20. Paixão e morte de Jesus, portanto, não apenas um evento salvífico ocorrido *extra nos* (fora de nós), mas se torna atual nos “sofrimentos de Cristo” dos cristãos, que se tornam, por isso, transparentes à paixão de morte de Jesus.⁷¹²

A compreensão pentecostal da paixão e morte de Jesus é atingida pela crítica descrita acima. Na teologia pentecostal não se vincula a morte de Cristo com o sofrimento e miséria da comunidade no mundo. Isso pode ser constatado ao se verificar duas das principais obras pentecostais divulgadas no Brasil, ou seja, a *Teologia Sistemática*: uma perspectiva pentecostal, editada por Stanley Horton e *Conhecendo as doutrinas da Bíblia* do pentecostal Myer Pearlman. Simplesmente não há nenhuma relação entre a cruz de Cristo e a cruz dos cristãos para além dos termos convencionais. A cruz está relacionada unicamente à expiação dos pecados da humanidade.⁷¹³

Nesse sentido poderá ser útil para a pneumatologia pentecostal, a relação que a teologia da cruz de Lutero faz entre a cruz de Cristo e a cruz dos cristãos. Há uma interessante solidariedade entre Cristo e o sofrimento humano. Por isso Westhelle, a partir dessa percepção luterana afirma:

O desafio para nós é sermos capazes de discernir, como Lutero fez, os lugares e tempos em que o quebrantamento, a vida ferida, as profundas crises estão recebendo uma operação plástica por parte dos sumos sacerdotes do novo evangelho global [...] Temos que lembrar constantemente o fato de que o corpo ressuscitado carrega consigo os sinais da cruz.”⁷¹⁴

A aceitação da teologia da cruz por parte da teologia pentecostal, longe de frear seu dinamismo interno ou confiança nas intervenções miraculosas de Deus, pode evitar uma dessensibilização para com o sofrimento da sociedade. Afinal, prevalece a teologia da glória no cenário religioso brasileiro, particularmente entre os pentecostais em sua aproximação da esfera pública.

⁷¹² GERSTENBERGER, Erhard S.; SCHRAGE, Wolfgang. *Por que sofrer?: o sofrimento na perspectiva bíblica*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 143.

⁷¹³ PECOTA, 1970, p. 129-139.

⁷¹⁴ WESTHELLE, 2008, p. 72.

Por conseguinte, a teologia da cruz em perspectiva luterana pode ajudar as igrejas pentecostais a seguir em humildade cristã e comprometimento com os sofridos da sociedade brasileira, pois além de resultar numa determinada visão de Deus, a teologia da cruz implica num estilo de vida de autorrenúncia em favor dos outros e identificação com os pobres e sofridos.

Em relação à participação política, os pentecostais inspirados pela teologia da cruz não buscariam apenas a ampliação de poder de suas denominações, mas trabalhariam pelo bem comum, pela redução das injustiças e sofrimentos sociais. Assim, demonstrariam concretamente que o assumir a cruz de Cristo não se trata de algo apenas individual, mas igualmente comunitário. Algo que resulta na aceitação do sofrimento como inerente ao engajamento público pela divulgação do reino de Deus, encorajado pela esperança da ressurreição.

Contudo cabe reconhecer que a aceitação do sofrimento, entendido como intrínseco à comunidade cristã em sua fidelidade ao reino de Deus, seria pouco mais do que masoquismo se não fosse também acompanhada da esperança que vem do futuro (escatologia). É por isso que não se pode abordar a atuação pública da fé pentecostal, sem considerar sua imaginação escatológica. É o que se verá em seguida.

3.4.3 Pneumatologia escatológica e implicações públicas

Neste tópico analisar-se-á a escatologia pentecostal e sua influência sobre a postura pentecostal na esfera pública. Não se poderia abordar a respeito da teologia pentecostal nessa pesquisa sem considerar sua escatologia, uma vez que apresenta grande destaque no imaginário pentecostal, afetando o modo como este concebe a realidade. Sendo assim, algumas questões nortearão esse tópico: a escatologia pentecostal contribui para a esperança que trabalha pela transformação da sociedade, por um mundo melhor, mais igualitário e justo, ou resulta em conformação ante essa mesma realidade? Como conciliar sua tendência escatológica do tipo fuga do mundo com a ênfase na obra presente do Espírito Santo?

3.4.3.1 Escatologia: na fronteira do abandono e transformação do mundo

A escatologia pentecostal é orientada pela apocalíptica judaica, pelo fim da história, vinda de Jesus Cristo e juízo final. Esta perspectiva pentecostal resultou em tendência de abandono do mundo e, portanto, de omissão ou indiferença às questões pertinentes à cidadania e ação transformadora do mundo. Desse modo, o mundo está irremediavelmente

perdido e importa morar no céu, salvando a alma da condenação. Entretanto, percebem-se sinais de mudança, com maior conscientização da parte dos pentecostais, concernente à participação responsável na sociedade visando a sua transformação. Sendo assim, tendências sectárias e de escapismo do mundo estão sendo relegadas ao passado do movimento pentecostal. Contudo, para que os pentecostais acelerem esse processo e assumam conscientemente seu papel de agentes de transformação na história se recomenda uma revisão de sua concepção escatológica, concebendo-a como inspiração para a atuação no mundo, apreendendo suas implicações para o futuro e também para a vida presente, uma vez que “o Reino de Deus está entre vós” (Lc 17.21).⁷¹⁵

A escatologia⁷¹⁶ é uma doutrina muito apreciada no universo simbólico pentecostal.⁷¹⁷ Isto se deve em parte à típica curiosidade humana quanto ao futuro, mas no caso pentecostal existem também outros elementos que explicam esse fascínio pelas últimas coisas, conforme será demonstrado posteriormente.⁷¹⁸

Na escatologia pentecostal se espera a implantação do Reino dos céus, instaurada por obra de Deus em Cristo, com nenhuma participação humana para sua realização. Nas palavras de Horton:

O Reino milenar não virá através dos esforços humanos. A Bíblia demonstra que a nossa única esperança é que Deus intervirá, pronunciará o seu juízo contra o presente sistema mundial, e enviará Jesus de volta à terra para estabelecer o seu governo e tornar eterno o trono de Davi.⁷¹⁹

⁷¹⁵ BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Almeida Revista e Corrigida. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Rio de Janeiro: CPAD, 2009. p. 707.

⁷¹⁶ O termo escatologia é formado a partir da junção de dois radicais gregos: *eschatos* (último) e *logos* (palavra, assunto). Portanto, escatologia é a palavra ou consideração sobre as últimas coisas. GINGRICH, 2001, p. 86, 127.

⁷¹⁷ De acordo com Souza Junior, que fez uma interessante análise da Harpa Cristã (hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil), é possível encontrar elementos escatológicos em 62 (11,9%) dos 524 hinos do hinário tradicional. Desse modo, “aproximadamente a cada 10 hinos encontrados no seu repertório, ao menos um deles versará sobre o fim dos tempos, a vida eterna, o novo céu e a nova terra, o arrebatamento dos salvos, ou algum outro tema diretamente relacionado com a escatologia.” Com isso, se pode perceber o fascínio pentecostal pela escatologia. SOUZA JUNIOR, Milton Rodrigues de. *Cantai e multiplicai-vos...: um estudo da harpa cristã como instrumento de expansão da missão no pentecostalismo no Brasil (1910-1970)*. Dissertação (mestrado). Universidade Metodista de São Paulo. Faculdade de Humanidades e Direito. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2011. p. 164-165.

⁷¹⁸ A escatologia é um dos assuntos mais controvertidos e difíceis da teologia cristã, com diversas correntes de interpretação. Portanto, qualquer interpretação rígida nesta área é temerária. Para um aprofundamento sobre esse assunto, em perspectiva evangélica, ver: ERICKSON, Millard J. *Escatologia: a polêmica em torno do milênio*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

⁷¹⁹ HORTON, Stanley M. As últimas coisas. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 609-646. à p. 627.

Por isso, a expectativa da repentina *parousia* praticamente impede a possibilidade de criar um modelo novo de sociedade - assim, se abandona o mundo; o Milênio, que é o continente simbólico para uma nova sociedade, virá somente por graça de Deus, sem a participação humana.⁷²⁰ Assim, todos os sistemas políticos e de governo humano são reduzidos em sua importância diante da vinda do reinado de Deus.

Ciro Zibordi, assembleiano, apresenta a seguinte ordem escatológica, isto é, como as coisas últimas devem acontecer, de acordo com a perspectiva pentecostal:⁷²¹

1. O arrebatamento da igreja;
2. O tribunal de Cristo;
3. A grande tribulação;
4. A vinda de Jesus à terra;
5. O fim do império do Anticristo;
6. O julgamento das nações;
7. O milênio;
8. A revolta do Diabo e seu julgamento;
9. O juízo final;
10. Novos céus e nova terra.

Este esquema escatológico trata-se de um verdadeiro dogma pentecostal. Em linhas gerais, podem-se apresentar as seguintes características básicas do pré-milenismo e apocalipsismo pentecostal:

- a) Divisão da história humana em diferentes dispensações já conhecidas por Deus e sob seu controle. Deus conduz a história para seu alvo certo;
- b) O período atual de sofrimento e de aparente domínio do mal é apenas uma etapa momentânea, algo como uma provação para os filhos de Deus;
- c) Espera o juízo de Deus num futuro próximo, assim como a vinda de Jesus em glória para arrebatá-los para o céu;

⁷²⁰ Estudos a respeito do pentecostalismo brasileiro vinculam a perspectiva escatológica pré-milenarista à cosmovisão dos crentes e seus respectivos posicionamentos diante das questões sociais e políticas que os cercam. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo em ebulição. In: TEIXEIRA, Fautino; MENEZES, Renata (Orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 98-110. ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 224-225.

⁷²¹ ZIBORDI, Ciro Sanches. Escatologia: a doutrina das últimas coisas. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 483-559. à p. 477-478.

d) Dualismo entre este mundo e o vindouro, entre anjos bons e maus, entre Deus e Satanás.⁷²² Oliva e Benatte resumem bem a questão: “escatologia adiada, milenarismo e messianismo extramundano somam-se na “cultura de fim de mundo” do pentecostalismo tradicional”.⁷²³ A ideia de agir nesse mundo a fim de transformá-lo ou de cooperar com a inauguração do Reino divino é totalmente alheia à mentalidade do pentecostalismo tradicional, porque seu milenarismo é um apocalipsismo e não um messianismo intramundano. A teologia pentecostal bebe nas fontes da apocalíptica judaica.⁷²⁴

O messianismo tem por objetivo a mudança da realidade do mundo, trazendo o Reino para dentro da história humana, um bom exemplo é a proposta da teologia da libertação. Já o apocalipsismo abraçado pelo pentecostalismo de cunho dispensacionalista apresenta uma proposta de negação da história, de fuga da realidade e abandono do mundo. O mundo não presta e deve ser destruído. Como escreveu Majewski: “com efeito, é comum ouvir de certos crentes que o ‘futuro está determinado’, logo, de nada adiante agir para tentar melhorar o mundo”.⁷²⁵ É como se as comunidades tivessem como papel a cumprir apenas o do espectador diante de um espetáculo de luta entre Deus e as forças do mal, cabendo aos indivíduos apenas torcer, mas nada fazer, pois se está fora do jogo da história, apenas na arquibancada do quietismo religioso.

Todavia, a dinâmica da vivência comunitária pentecostal com seus aspectos libertários e criativos se choca frontalmente com essa postura. Portanto, há uma notável tensão entre a experiência pentecostal e sua concepção escatológica fundamentalista. Porque desse modo, da sua escatologia resultam uma conduta cínica, passiva, indiferente e alienada. Afinal, não se busca as causas reais dos males que atingem a humanidade, mas se atribui tudo à vontade divina ou ao cumprimento de profecias apocalípticas.⁷²⁶

A escatologia pentecostal, contrariando sua experiência religiosa, conduz à negação da liberdade humana que gera a intervenção responsável na esfera pública. Diante dessa realidade, as palavras de Freston são esclarecedoras:

⁷²² ZIBORDI, 487-488.

⁷²³ OLIVA, 2010, p. 55.

⁷²⁴ Apocalíptica judaica. Esta surgiu em Israel entre os grupos que resistiram contra a helenização forçada do Judaísmo e a opressão do Império Grego que devorava e triturava o povo. A literatura apocalíptica quer motivar seus destinatários na luta pela fé judaica, assim como seus valores éticos e morais. Quer comunicar a esperança de que Deus interviria a fim de libertar os judeus da dominação estrangeira. GASS, Ildo Bohn (Org.). *Uma introdução à Bíblia: período grego e vida de Jesus*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2011. p. 61. Para saber mais sobre a escatologia em perspectiva pentecostal, ver: HORTON, Stanley M. *A vitória final*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995. HORTON, 2006, p. 609-645. SILVA, Severino Pedro da. *Escatologia, doutrina das últimas coisas*. Rio de Janeiro: CPAD, 1988.

⁷²⁵ MAJEWSKI, 2012, p. 219.

⁷²⁶ MAJEWSKI, 2012, p. 219.

O grande propósito da escatologia bíblica quando aborda o fim dos tempos e “os novos céus e a nova terra” não é apresentar um tipo de *insight* privilegiado do futuro nem uma vantagem sobre as doutrinas que não conseguem prevê-lo. O principal sentido da escatologia fundamentada na Bíblia é um propósito ético, ou seja, a visão escatológica nos inspira naquilo que devemos fazer hoje [...] Mesmo sabendo que o ideal não acontecerá plenamente neste tempo, não desistimos de lutar.⁷²⁷

Para se compreender a escatologia pentecostal tipo *insight* privilegiado do futuro é útil apresentar o contexto histórico do apocalipsismo, ou seja, ir atrás das suas origens. Segundo Gass, o apocalipsismo surgiu numa situação de crise da sociedade judaica; numa situação de aperto, subjugação, enfim, de ameaça à vida, que “resultou na resistência durante a dominação dos gregos, especialmente do rei selêucida Antíoco IV Epífanês”.⁷²⁸ A literatura apocalíptica que surgiu deste contexto moldou o *modus* religioso dos escritores do Novo Testamento, sendo evidente no livro de Apocalipse.⁷²⁹ Semelhantemente, o pentecostalismo cresceu em meio às massas oprimidas, atingiu pessoas marginalizadas, em situação de anomia. O cenário internacional também era ameaçador, com feições apocalípticas, contribuindo dessa forma para o surgimento de elementos para a imaginação escatológica.

Alencar observa que “o pentecostalismo moderno surge no final do século XIX e se consolida nas primeiras décadas do século XX. Período áureo entre a I e II Guerra Mundial com o perigo nuclear rondando como espectro”.⁷³⁰ Então, há uma constelação de elementos de crise, medo e angústias semelhantes à sociedade judaica em sua subjugação às potências estrangeiras. Também em comum com aqueles, os sonhos e ideais de uma irrupção da ação libertadora de Deus, de cunho inteiramente sobrenatural.

De acordo com Rolim:

[...] pela forte ênfase que esta põe na sociedade futura a ser instaurada com a vinda de Cristo, opera-se um corte ente o crente e sua situação concreta na sociedade. Segundo, esta mesma percepção deixa em plano secundário e a bem dizer esquecido o «hic et nunc» da ação pentecostal.⁷³¹

Portanto, para muitos pentecostais, tudo que de alguma forma está ligado a esse mundo deve ser rejeitado ou analisado com desconfiança. Na verdade essa prática acompanha boa parte da história do cristianismo. Mariano afirma:

⁷²⁷ FRESTON, 2006, p. 168-169.

⁷²⁸ GASS, 2005, p. 61.

⁷²⁹ Segundo Bornkamm, o livro de Apocalipse situa-se na tradição, perspectiva e gênero literário da apocalíptica judaica do tempo. Seus grandes temas retratados são o fim do mundo, o Juízo Final e a inauguração do novo céu e da nova terra. A apocalíptica judaica fornece a chave para entender os pensamentos fantásticos e a linguagem do Apocalipse de João. BORNKAMM, 2003, p. 143.

⁷³⁰ ALENCAR, 2005, p. 64.

⁷³¹ ROLIM, 1985, p. 224-225.

Tradicionalmente os pentecostais repudiam o que denominam convencionalmente de “mundo” ou “mundanismo”. Isso vem de longe na história do cristianismo; prenda-se a concepções teológicas nas quais o status da criatura, da matéria, da carne, bem como seus desejos, atributos e necessidades, após a queda do Paraíso e perante a onipotência e perfeição do Criador, é baixíssimo.⁷³²

Diante dessa tradicional demonização do mundo e da cultura a questão chave do discurso e prática pentecostal é de que maneira as pessoas podem escapar da condenação e serem salvas desse mundo mau. A partir da escatologia pentecostal, a história acaba sendo valorizada apenas como um elemento para a vida terrena.

As comunidades pentecostais são concebidas principalmente como instituições de salvação para além da história e não como comunidade que antecipa o Reino de Deus *na* história, ainda que parcialmente. Entretanto, como destaca Jürgen Moltmann, teólogo reconhecido por sua reflexão escatológica, receber a salvação não precisa significar abandono da realidade histórica, pelo contrário, deve-se voltar para essas dimensões de modo transformador, sendo agente e sinal do Reino de Deus.⁷³³ Portanto, a história é o espaço do agir de Deus e nele deve tomar parte igrejas e pessoas comprometidas com o transcendente, mesmo reconhecendo que a plenificação da realidade está sempre um passo à frente.

Yong aponta três críticas à escatologia pentecostal que possui relação com o descaso para com a história: a) a escatologia dispensacionalista futurista não faz justiça à característica da espiritualidade pentecostal. O pentecostalismo é marcado por um tipo de pietismo experiencial focado no que Deus está realizando em todas as dimensões da experiência humana, ou seja, no corpo, nas emoções, nas dimensões materiais, aqui e agora. Já o dispensacionalismo tende a enfatizar apenas a bem-aventurança futura, no além⁷³⁴; b) o modo como o dispensacionalismo separa o povo de Israel e a Igreja, como dois povos de Deus, não podem ser sustentados numa perspectiva crítica. Por conta da informação bíblica de que se abriu espaço para o mundo gentílico, pelo fato de Israel ter rejeitado Jesus Cristo como seu salvador, acabou prevalecendo a ideia de que Deus criou a Igreja como seu novo povo. Enquanto que o maior tema de Lucas e Atos é justamente a restauração de Israel, sendo o evento de Pentecostes o sinal do derramamento do Espírito sobre os judeus da diáspora. Segundo Yong, esta revisão, certamente tem implicações para a articulação da teologia da história em perspectiva pentecostal. Esta releitura da narrativa lucana, com ênfase na

⁷³² MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 189.

⁷³³ MOLTMANN, 2002, p. 79-87.

⁷³⁴ YONG, 2010, p. 326.

restauração de Israel e na unidade do povo de Deus pode auxiliar os pentecostais a perceber o quão inócuo é a compreensão dispensacionalista de Igreja⁷³⁵; c) Finalmente, o literalismo bíblico do dispensacionalismo foi originalmente aderido pelo pentecostalismo diante da ameaça do liberalismo modernista, repercutindo assim na aplicação dos textos proféticos e nas bases da hermenêutica pentecostal.

Contudo, a atratividade da espiritualidade pentecostal tem sido sua insistência que a Bíblia aponta que as experiências dos apóstolos com o poder do Espírito podem ser vivenciadas nos dias atuais. Sendo assim, Yong diz que as distrações da especulação escatológica dispensacionalista podem se mostrar prejudiciais, pois podem desviar o pentecostalismo de sua ênfase na obra presente do Espírito no mundo. Além disso, dentro do próprio pentecostalismo há elementos para contrair a abordagem dispensacionalista.⁷³⁶

Em seguida, analisam-se sucintamente algumas mudanças da perspectiva escatológica pentecostal, bem como algumas razões para isto.

3.4.3.2 Pneumatologia escatológica e transformação social

Como foi demonstrada anteriormente, a postura usual dos pentecostais tradicionais frente à sociedade é de natureza escapista, motivada principalmente por sua concepção escatológica, limitadora da liberdade da ação transformadora no espaço público.

Por outro lado, de maneira paradoxal, parece inegável que a prática das comunidades pentecostais repercute na vida social, gerando transformação da realidade de muitas pessoas, principalmente dos excluídos. Portanto, há elementos na prática e teologia pentecostal que seguem na direção da transformação do mundo e outros que seguem na manutenção do existente pela via da omissão e indiferença. Contudo, conforme visto anteriormente, paulatinamente os pentecostais se aproximam da vida social, cultural e política do país. Amplia-se cada vez mais a consciência de que é necessário fazer algo pela sociedade não apenas pregar sua renúncia. Percebe-se, o surgimento de um tímido discurso de transformação.⁷³⁷ Isso pode ser verificado na abordagem dos últimos anos das *Lições*

⁷³⁵ YONG, 2010, p. 326-327.

⁷³⁶ YONG, 2010, p. 326-327.

⁷³⁷ A partir de uma perspectiva sociológica talvez esses sinais de mudança da imaginação escatológica pentecostal se devam mais ao fato do crescimento de sua visibilidade e poder político na sociedade, do que propriamente uma mudança que parte do aprofundamento da reflexão teológica. Neste sentido, a realidade social forçaria o imaginário teológico pentecostal, a fazer as alterações escatológicas necessárias, ou seja, compatíveis com o atual momento de empoderamento social e político do pentecostalismo no Brasil. Ou seja, quando o pentecostalismo clássico era minoria, fraco e necessitado anelou pelo fim do mundo/história. Porém, quando esse estado de coisas foi modificado, e, houve o empoderamento pentecostal na esfera pública, ampliação da sua

Bíblicas, órgão de doutrinação utilizado na escola bíblica dominical das congregações das Assembleias de Deus no Brasil. Por exemplo, o pastor pentecostal Wagner Gaby, disse que “como igreja de Deus, temos uma missão a cumprir junto à sociedade como sal da terra e luz do mundo (Mt 5.13,14). Nossa missão é transformá-la através do poder do Evangelho de Cristo”.⁷³⁸

Claudionor de Andrade, comentarista de *Lições Bíblicas* - CPAD critica o que chama de “conformismo escatológico”, isto é, a atitude inerte e alienada de muitos crentes que interpretam erroneamente certas passagens da Bíblia para justificar a indiferença referente às questões públicas.⁷³⁹ E exorta: “é mister que nos lembremos ser a nossa missão atuar de forma profética, a fim de conscientizar este mundo, não apenas do poder do Evangelho, mas também da justiça de Deus”.⁷⁴⁰ Soares apresenta a justiça social como parte da adoração pentecostal. Segundo o teólogo pentecostal: “é nossa responsabilidade pessoal lutar por uma sociedade mais justa. Tal senso de justiça expressa o pensamento da lei e dos profetas e é parte do grande mandamento da fé cristã (Mt 22.35-40)”.⁷⁴¹

Portanto, gradativamente, o escapismo e abandono do mundo vão cedendo lugar à compreensão de que a ação responsável, cidadã e comprometida com a transformação desse mundo está ligada ao compromisso da fé cristã. Diante desse cenário, os pentecostais precisam assumir a tarefa de revisar sua escatologia, mediante um trabalho hermenêutico adequado e, então, superar os elementos que contrariam o potencial profético de engajamento social e político, que sua experiência libertadora no Espírito possibilita. Para isso, recomenda-se aqui a integração da escatologia com a pneumatologia pentecostal. Tillich outra vez pode ajudar nesse propósito como se verá em seguida.

Primeiramente cabe destacar: quando as igrejas pentecostais se conscientizam do seu compromisso social e profético na esfera pública, seja para testemunhar sua fé seja para tomar parte nas ações políticas e sociais, estão na realidade sendo coerentes com a experiência

visibilidade pública e participação política partidária, os pentecostais passaram a usufruir um poder mundano, talvez, jamais imaginado nos primórdios. Dessa forma, o pentecostalismo enquanto instituição pode se afirmar no mundo, passar a gostar dele e até imaginar escatologicamente, a possibilidade de sua transformação, a partir dos valores éticos cristãos/pentecostais. ROCHA, Daniel. Venha a nós o vosso reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, 2009. p. 115-120.

⁷³⁸ GABY, Wagner. *Lições bíblicas*. A missão integral da igreja: porque o reino de Deus está entre vós. Rio de Janeiro: CPAD, p. 58, 2011. p. 58.

⁷³⁹ ANDRADE, 2008, p. 82.

⁷⁴⁰ ANDRADE, 2008, p. 82.

⁷⁴¹ SOARES, Ezequias. *Lições bíblicas*. Os doze profetas menores: advertências e consolações para a santificação da igreja de Cristo. Rio de Janeiro: CPAD, 2012. p. 25-28.

pneumatológica cristã, que lançou as primeiras comunidades cristãs em direção do mundo, como força transformadora (Cf. At 1.8; 17.6).

Além disso, a experiência pentecostal apoiada em pressupostos pneumatológicos está ligada à ideia de nova criação, porque ensina a transformação da pessoa (regeneração, santificação, batismo no Espírito) e das igrejas (renovação espiritual). Essa transformação operada pelo Espírito pode ser entendida para além da esfera individual ou eclesial, como algo que inclui o mundo. Segundo Tillich, o impacto do Espírito de Deus inclui toda a realidade. O Espírito atua na humanidade em alguns grandes momentos da história (em sua dimensão religiosa e secular), assim como nas experiências cotidianas da vida. Sempre com o propósito de tornar o ser humano consciente da presença da vida-sem-ambiguidades.⁷⁴² Ou seja, torna o ser humano consciente da salvação como transformação pelo Novo Ser (santificação). Nas palavras de Tillich: “tanto o cristão individual quanto a igreja, tanto o âmbito religioso quanto o secular, todos são objetos da obra santificadora do Espírito divino, que é a realidade do Novo Ser”.⁷⁴³

Valério Schaper resume bem a ligação do Espírito com uma postura ética, que se empenha pela transformação do mundo, a partir de novos valores espirituais:

O Espírito move em direção a uma nova criação e ela inclui novos valores. A contestação do “status quo” desencadeada pelo Espírito não se detém na superfície dos nossos comportamentos, mas exige a adequação a uma nova forma de compromisso. Enfim, o Espírito exige e propicia “criatividade moral”.⁷⁴⁴

Portanto, o Espírito está ligado à novidade histórica e contestação do *status quo*, criando possibilidades de crítica do poder político (e outros poderes) injusto, que apresenta perfil centralizador e que trata pessoas como objetos, atentando contra a liberdade e dignidade humana.⁷⁴⁵ Essa contestação profética que pode provocar mudanças no estado das coisas pode resultar em reações violentas e até posturas conservadoras que se fecham para a novidade histórica. Contudo, nas palavras de Tillich: “Na medida em que os elementos centralizadores e os libertadores de uma estrutura de poder político estão equilibrados, o Reino de Deus na história superou fragmentariamente as ambiguidades do controle”.⁷⁴⁶

⁷⁴² Cf. TILLICH, 2005, p. 593-594.

⁷⁴³ TILLICH, 2005, p. 463.

⁷⁴⁴ SCHAPER, Valério Guilherme. A moça que lia Boff: ética, transformação, utopia e ação. *Estudos Teológicos*, ano 48, n. 2, jul./dez. p. 156-176, 2008. à p. 172.

⁷⁴⁵ Cf. TILLICH, 2005, p. 814-817.

⁷⁴⁶ TILLICH, 2005, p. 815.

Interessante perceber nesta declaração de Tillich que a presença contestadora do reino de Deus (ou, Espírito) não significa a rejeição do poder político, antes, pretende-se o controle de suas ambiguidades. Também não há a demonização do poder político, mas a possibilidade de freio de suas tendências autoritárias.⁷⁴⁷ Conforme já demonstrado em outro momento o poder político é uma forma do poder de ser.

Retornando ao pentecostalismo, levando em conta as pistas hermenêuticas, esboçadas acima, pode-se ressaltar o seguinte que: a) A união entre escatologia e pneumatologia, poderão ajudar as igrejas a agir na certeza de que o reino de Deus já é realidade presente no Espírito Santo, ainda que de modo parcial (Lc 17.21);⁷⁴⁸ b) Essa presença afeta inclusive as estruturas políticas seculares, e, não apenas indivíduos e igrejas. Embora, de acordo com Tillich, não seja função das igrejas “controlar os poderes políticos e lhes impor determinadas soluções em nome do Reino de Deus”;⁷⁴⁹ c) As igrejas podem criar dentro do mundo caótico, comunidades que dialeticamente recusam e esperam, usando como paradigma para suas ações o mundo novo a ser implantado.

Desse modo é a partir do horizonte da consumação escatológica do Espírito e suas implicações para o presente, que a pneumatologia e escatologia pentecostal podem ser unidas, superando a tensão pentecostal, entre o poder que se recebe para agir no mundo e a imaginação escatológica, que faz apenas esperar pelo fim trágico da história.

⁷⁴⁷ TILLICH, 2005, p. 815-816. Certamente, um princípio útil ao contexto brasileiro, com ampla inclinação à demonização da esfera política, como se as demais áreas da vida, igualmente não fossem caracterizadas pela ambiguidade e pecado.

⁷⁴⁸ Paul Tillich ao abordar sobre as igrejas como representantes do Reino de Deus na história, diz que o perigo das igrejas ativistas (proféticas) é enfatizar a expectativa da vinda do Reino e desconsiderar a consciência da sua presença na história. TILLICH, 2005, p. 819-820.

⁷⁴⁹ TILLICH, 2005, p. 815.

CONCLUSÃO

Para o pentecostalismo clássico o Espírito é Deus, é a terceira pessoa da Trindade. O Espírito não é compreendido como a terceira Pessoa da Trindade em um sentido doutrinário, como especulação teológico-filosófica, mas é concebido a partir da *experiência* do Espírito, feita por personagens do Antigo Testamento e pela comunidade cristã neotestamentária. Conforme defendem os pentecostais, é possível experimentar na atualidade a realidade salvífica e carismática do Espírito, de modo análogo aos textos bíblicos. Esta experiência é entendida como revestimento de poder, denominado de batismo no Espírito Santo. Os pentecostais recorrem principalmente aos textos lucanos para fundamentar e legitimar a atualidade dessa experiência pneumática.

Esta experiência pentecostal vinculada ao serviço e missão cristã, pode ainda ser concebida como força relativizadora das formas institucionais rígidas da fé cristã, proporcionando um espaço democrático de protagonismo religioso nas igrejas pentecostais, especialmente por parte dos pobres (profanação pentecostal).

No pentecostalismo, pessoas, independentemente de sexo, etnia, idade, condição social, educação, etc., a partir da experiência do Espírito puderam ter voz e protagonismo. Encontraram nos escritos lucanos (principalmente em Atos dos Apóstolos), o paradigma para apoiar sua imaginação pentecostal. Evocaram também o texto do profeta Joel, capítulo 2 e versículos 28 e 29: “*E, depois disso, derramarei do meu Espírito sobre todos os povos. Os seus filhos e suas filhas profetizarão, os velhos terão sonhos, os jovens terão visões. Até sobre os servos e as servas derramarei do meu Espírito naqueles dias*”. Passagem bíblica igualmente citada pelo apóstolo Pedro, conforme Atos dos Apóstolos, capítulo 2.

Portanto, a ênfase pentecostal nos dons espirituais e no batismo no Espírito Santo cultivam, como defendemos ao longo desta tese, uma abertura humana para a novidade na história. O mundo não tem a última palavra, a realidade não tem um caráter necessariamente estático, pois as coisas podem se alterar pelo poder do Espírito. Assim, a experiência pentecostal tem em si o gérmen da transformação da realidade, que prioritariamente é de natureza religiosa, mas certamente com potencial para se expandir para a ideia de transformação da sociedade como um todo.

Destacamos neste trabalho que o perfil pentecostal, sobretudo assembleiano, vem mudando ao longo dos tempos, como têm sinalizado antropólogos, teólogos, sociólogos, etc. Atualmente há nas igrejas pentecostais, pessoas das mais diversas ocupações e condições socioeconômicas. Também houve expressiva mudança nos usos e costumes, a valorização crescente da educação teológica, entre outros. Contudo, de acordo com dados do IBGE 2010, o pentecostalismo segue sendo a religião dos mais pobres da sociedade brasileira.

Como alteração de sua identidade inicial, as Assembleias de Deus têm acolhido algumas práticas da teologia da prosperidade - comum no neopentecostalismo - e vem desenvolvendo certo ufanismo na esfera pública por conta de sua grandeza numérica. Também tem feito uma guinada em direção da teologia reformada e em direção a princípios políticos de extrema direita?!, que, segundo nossa compreensão são elementos estranhos à experiência original do pentecostalismo.

Também ressaltamos que diante da pluralidade de linguagens religiosas e seculares, presentes na esfera pública, o pentecostalismo assembleiano precisa reconhecer que é não mais, nem menos do que *uma* língua (às vezes estranha) entre muitas outras, proporcionando uma cultura entre outras. Portanto, não é caso de síndrome marginal, tampouco de soberba institucional.

A partir dos elementos expostos anteriormente, propomos uma teologia do Espírito em perspectiva pentecostal de natureza aberta e dialogal, com possíveis implicações para a esfera pública. Neste sentido, defendemos nesta tese que o diálogo com Paul Tillich, tendo como eixo principal a pneumatologia, pode contribuir para resgatar as características do início do movimento pentecostal. Ou seja, concretamente, há aqui incentivo para palavras proféticas, protagonismo de mulheres, excluídos e negros, ações de serviço em favor dos necessitados e evangelização como oportunidade para a confissão de fé em Cristo.

O ponto de encontro entre o pentecostalismo e Paul Tillich está na crença da dinâmica da vida divina, sobretudo, em sua ação de transcender as formas culturais, políticas e religiosas pela força do Espírito. Com notável destaque para a liberdade do Espírito e a liberdade de pessoas e grupos impactados pela sua presença. De acordo com Tillich as religiões do Espírito contrastam com as formas religiosas institucionalizadas, legalistas, assim como com as formas autoritárias de hierarquia religiosa. Estas expressões religiosas determinadas pelo Espírito são de natureza mística e de tipo profético, capaz de estabelecer juízos críticos sobre os outros e sobre si mesmo. O critério central para o estabelecimento desse julgamento é o modo em que a Presença Espiritual se manifestou em Jesus, o Cristo.

O pentecostalismo como religião do Espírito apresentou em suas origens esse papel contestador das formas religiosas institucionalizadas, fundamentadas em hierarquias religiosas, consagrações/ordenações e distantes do drama das massas marginalizadas. Portanto, há aqui um ponto de encontro entre os pentecostais e Tillich.

Por outro lado, os pontos de desencontros entre a pneumatologia pentecostal e Tillich são evidentes e não podem ser desconsiderados. Podem ser vistos na diferença quanto à compreensão da personalidade do Espírito e do seu papel na Trindade. Assim, para os pentecostais o Espírito é a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, ao lado do Pai e do Filho, enquanto que para Tillich, o Espírito é um momento da dinâmica da vida divina, portanto, mais uma questão dialética do que a substância divina distinta do Pai e do Filho, conforme defende a ortodoxia cristã.

Também a personalidade do Espírito é destacada no pentecostalismo. Assim há o cuidado por parte dos pentecostais de não entristecer o Espírito Santo, ofendê-lo, resisti-lo, etc. Já Tillich prefere a linguagem impessoal para se referir ao Espírito de Deus, daí usar a expressão impessoal Presença Espiritual. Ainda, em termos de linguagem, o pentecostalismo prefere a linguagem narrativa, oral, o testemunho para falar da obra do Espírito enquanto que a linguagem de Tillich é predominantemente filosófica e sistemática.

Outro ponto crítico significativo deste diálogo entre pentecostalismo e Tillich é o abismo existente na compreensão da natureza da Bíblia. Para os pentecostais a Bíblia é a Palavra de Deus, enquanto que para Tillich a Bíblia é um dos modos da Palavra de Deus, mas não o único e nem em sentido literal.

Contudo, apesar das diferenças existentes entre a teologia pentecostal e de Paul Tillich defendemos nesta tese que o diálogo é possível a partir da pneumatologia e pode contribuir para que os pentecostais desenvolvam uma reflexão mais elaborada que possibilite justificar, guiar e também limitar a sua missão e participação na esfera pública e política. Assim, não apenas a participação pública e política são necessárias por parte dos pentecostais, mas também a consciência de certos limites. Aliás, estes são tão importantes quanto os princípios que o remetem à participação. Esta limitação apresenta alguns aspectos, que foram desenvolvidos ao longo do trabalho, e que podem ser resumidos da seguinte maneira:

- 1) Limitação que passa pela consciência de que não apenas o pentecostalismo está presente na cultura e importa influenciá-la, mas que a própria cultura perpassa o pentecostalismo e igualmente ou influencia.

- 2) Limitação que passa pela teologia da cruz, entendida como símbolo do poder de Deus que se afirma no paradoxo da fraqueza, que permite a participação e proximidade divina

dos dramas humanos, provocados pela alienação. Assim, a apropriação pentecostal do símbolo da cruz pode reduzir posturas pentecostais triunfalistas e arrogantes na esfera pública, tanto em relação às demais igrejas quanto a outros grupos que compõem a sociedade.

3) Limitação advinda do conhecimento de que não se é o todo, mas que se participa do todo, ou seja, os pentecostalismos não são a Igreja, mas dela fazem parte, como as demais igrejas. A unidade entre elas não se encontra em sistemas doutrinários, mas no Espírito de Cristo.

4) Limitação que provem do horizonte escatológico, que não permite o apego a nenhuma instituição eclesiástica, como se a mesma fosse um fim em si mesma (idolatria). O futuro que vem (Reino de Deus). Portanto, questiona a realidade presente, relativizando importâncias políticas, eclesiásticas, culturais, econômicas, etc.

A pneumatologia pentecostal em diálogo com Tillich, além da limitação com suas diversas facetas, igualmente oferece alguns princípios que podem orientar a ação das igrejas na esfera pública, a saber:

1) O Espírito nega a cultura (crítica profética, princípio protestante, profanação pentecostal), mas também afirma a cultura (Espírito como substância da cultura).

2) O Espírito repousa na cruz, e encaminha a ela todos e todas que se identificam com Cristo e oram e lutam pela transformação da realidade alienada do seu fundamento último.

3) O pecado divide, mas o Espírito é o princípio divino da reconciliação e unidade de todas as coisas em Deus.

4) O Espírito provoca o êxtase, isto é, conduz a mente humana para fora de si para retornar a si em sua dimensão profunda (revelação) e conduz para fora pessoas, igrejas e grupos para o encontro com o outro em amor e serviço (comunhão e justiça). O êxtase autêntico insinua comunidade.

5) O Espírito é a substância da vida política, uma vez que a política é uma forma de ser, expressão do poder de ser numa determinada forma cultural, cuja profundidade e força criativa se encontra na Presença Espiritual.

6) O Espírito está na Igreja, mas também fora dela. Faz uso da Igreja para impactar a sociedade secular, e vice-versa.

7) O Espírito é o futuro de Deus para a realidade do mundo, portanto, há esperança.

Segundo nossa interpretação esses princípios teológicos podem ajudar na ampliação do horizonte do pentecostalismo, principalmente assembleiano, e orientá-lo em sua atividade missionária e participação responsável na esfera pública; de maneira a criticar profeticamente

o espírito individualista do capitalismo com suas feições demoníacas. Na força do Espírito é possível fazer resistência às estruturas de poder que promovem a desigualdade e injustiça no mundo.

Também no presente trabalho consideramos ser fundamental às igrejas pentecostais o reconhecimento da presença do Espírito de Deus tanto na comunidade de fé como nos demais grupos que constituem a sociedade. Acreditamos que isso pode resultar em significativa modificação do pentecostalismo, com ganho na dimensão dialogal e maior abertura para a alteridade. A teologia pentecostal estaria disposta a essas mudanças?

Por outro lado, a experiência pentecostal pode também enriquecer a perspectiva da escola tillichiana. Para isso, esta tradição teológica deve se esforçar para ser sensível ao impacto espiritual nos pentecostalismos, apesar de seus traços contrários aos valores humanistas e mais liberais, apreciados pelos estudiosos do pensamento de Tillich. Contudo, a teologia pentecostal apresenta símbolos, que apontam para a obra de Cristo e para a afirmação da vida em situações de caos e ameaças. O pentecostalismo ajuda no amparo e conforto espiritual de incontáveis pessoas, especialmente das mais pobres, ameaçadas pela alienação e falta de sentido.

Ainda, cabe dizermos que esta pesquisa não esgota as possibilidades do diálogo entre o pentecostalismo e Paul Tillich. Outros aspectos poderiam ser abordados, principalmente se levarmos em conta a riqueza e complexidade do universo pentecostal e da teologia de Tillich. Assim, a pesquisa deixa em aberto algumas questões que poderão vir a ser trabalhadas em pesquisas futuras.

Finalmente, aprendemos que o diálogo entre o pentecostalismo e Paul Tillich, tendo como base fundamental a pneumatologia e a teologia da cultura, demonstra potencial para contribuir com as Assembleias de Deus e demais igrejas, no sentido de resgatar a dimensão profética, ameaçada por elementos estranhos à constituição essencial das igrejas. Desse modo, as igrejas pentecostais podem atuar na esfera pública, de maneira mais adequada, isto é, sem dualismos, fanatismos e posturas fundamentalistas contrárias ao amor e à inteligência da fé. Podem ser inspiradas por princípios éticos e evangélicos que visam à promoção da cidadania e do bem comum, abertas ao futuro do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ALBANO, Fernando. Teologia da Trindade como resposta aos desafios teológicos da unidade pentecostal. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 153-165.
- ALBANO, Fernando; BAADE, Joel Haroldo. A espiritualidade pentecostal como presença transformadora. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 56, n. 1, p. 110-121, jan./jun. 2016.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. *Matriz pentecostal brasileira: Assembléias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. Pentecostalismo e ecumenismos: Deus e o Diabo se (des)entendendo na terra do sol. In: *CAMINHOS*. Goiânia, v. 12, n. 1, p. 220-239, jan./jun. 2014.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 29-50.
- ALTHAUS, Paul. *A teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987.
- ANDRADE, Claudionor C. Bibliologia: a doutrina das Escrituras. In: GILBERTO, Antônio (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2008. p. 17-48.
- ANDRADE, Claudionor de. *Lições bíblicas. As disciplinas da vida cristã: trabalhando em busca da perfeição*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- ARCHER, Kenneth J. *A pentecostal hermeneutic: Spirit, scripture and community*. Cleveland: CPT Press, 2009.
- BAKER, Carlyn Denise; MACCHIA, Franck D. Seres espirituais criados. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 206-220.
- BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão e trânsito religioso. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2012. p. 231-268.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

BENTHO, Esdras. *Entre a razão e a emoção: a experiência pentecostal do Espírito*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/esdrasbentho/cultura-crista/89/entre-a-razao-e-a-emocao:-a-experiencia-pentecostal-do-espírito.html>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

BERGER, Klaus. *Psicologia histórica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011.

BERGSTÉN, Eurico. *Lições bíblicas. A pessoa e a obra do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

BERGSTÉN, Eurico. *Teologia sistemática: doutrina do Espírito Santo, doutrina do homem, doutrina do pecado, doutrina da salvação*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

BÍBLIA. Português. Antigo e Novo Testamento. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: Pastoral Popular Luterana; São Leopoldo: Sinodal: IEPG EST, 2002.

BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BORNKAMM, Günther. *Bíblia, novo testamento: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

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

BRUYNS, Clint Le. "Theonomous culture" as motif in Paul Tillich's public theology. In: HANSEN, Len. *Christian in public: aims, methodologies and issues in public. Theology*. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 153-164.

BULLOCK, Vernon T. *A critical examination of Paul Tillich's doctrine of the Holy Spirit*. Durham: Durham University, 1971.

BULTMANN, Rudolf. *Será possível a exegese livre de premissas?* São Leopoldo: Sinodal 1986.

CALVANI, Carlos Eduardo. A recepção do pensamento de Tillich no Brasil. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, v. 5, n. 10, nov. p. 152-182, 2006.

CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debate sobre o pentecostalismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.

CARVALHO, César Moisés. A narrativa como um caminho hermenêutico para uma teologia pentecostal do Espírito Santo. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 5, n. 2, p. 09-22, jul./dez. 2014.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2008.

- CODINA, Victor. *Não extingais o Espírito 1 Ts 5,19: iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORREA, Marina. *Assembleia de Deus: ministério, carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- COUTO, Geremias do. *Eclesiologia – a doutrina da igreja*. In: GILBERTO, Antonio. *Teologia sistemática pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, p. 379-439, 2009.
- CPAD. *Cremos*. Disponível em: <<http://www.editoracpad.com.br/assembleia/cremos/>> Acesso em: 26 mar. 2016.
- CPAD. *Igreja Voz da Verdade: Uma Seita Unicista*. Disponível em: <<http://www.cacp.org.br/igreja-voz-da-verdade-uma-seita-unicista/>>. Acesso em: 30 dez. 2016
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DENHAM, James Richard. *Concordância fiel do Novo Testamento*. São Paulo: Fiel, 1997.
- DIP, Andrea. Os pastores do congresso. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/os-pastores-do-congresso-3910.html>>. Acesso em: 29 dez. 2016.
- DOURLEY, John. Substância católica e princípio protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso. *Revista Eletrônica Correlatio*. São Bernardo do Campo, UMESP, n. 1, p. 27-49, 2002.
- DOURLEY, John. Tillich, Jung e a situação religiosa atual. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESP, n. 1, abr., p. 03-26, 2002.
- DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit: a re-examination on the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to pentecostalism today*. London: SCM, 1970.
- ERICKSON, Millard J. *Escatologia: a polêmica em torno do milênio*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- ERICKSON, Millard J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN; JENSON. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. v. 2, p. 17-111.
- FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 397-429.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 1993.
- FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

GABY, Wagner. Angelologia. A doutrina dos anjos. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 464-479.

GABY, Wagner. *Lições bíblicas*. A missão integral da igreja: porque o reino de Deus está entre vós. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

GANDRA, Valdinei R. A “teologia do Espírito Santo” como uma das dimensões da imaterialidade da cultura assembleiana. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 5, n. 2, p. 61-78, jul./dez. 2014.

GANDRA, Valdinei Ramos; WESTPHAL, Euler Renato. Assembleia de Deus: questões identitárias na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53 n. 2, p. 268-281, jul./dez. 2013.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *Uma introdução à Bíblia: período grego e vida de Jesus*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2011.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERSTENBERGER, Erhard S.; SCHRAGE, Wolfgang. *Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GILBERTO, Antonio. *Lições bíblicas*. 1 Coríntios: os problemas da igreja e suas soluções. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

GILBERTO, Antonio. O batismo com o Espírito Santo. In: CPAD. *Lições bíblicas*. As doutrinas bíblicas pentecostais, 3. Semestre, 2006.

GILBERTO, Antonio. Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 171-244.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento: grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

GOMES, Cristiana. *Revolução Francesa*. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/revolucao-francesa/>> Acesso em: 25 fev. 2017.

GONÇALVES, José. *Lições Bíblicas*. Maravilhosa graça: o evangelho de Jesus Cristo revelado na carta aos romanos. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

GREEN, Chris. The crucified God and the groaning Spirit: toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 19, n. 1, p. 127-142, 2010.

GRENZ, Stanley; MILLER, Ed. *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UEMESP, n. 16, dez., p. 56-73, 2009.

- GROSS, Eduardo. Religião, ontologia e política na obra inicial de Paul Tillich. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 1, n. 1. p. 165-187, 1998.
- GUTIÉRREZ, Benjamim F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (Ed.). *Na força do Espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996.
- GUTIERREZ, Fernandes Siqueira. *Assembleiano e calvinista convicto: uma entrevista com Geremias do Couto*. Disponível em: <<http://www.teologiapentecostal.com/2015/01/assembleiano-e-calvinista-convicto-uma.html>>. Acesso em: 28 dez. 2016.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HALME, Lasse. *The polarity dynamics and form: the basic tension in Paul Tillich's thinking*. Doctoral Dissertation. Helsinki: University of Helsinki, Faculty of Theology, Department of Systematic Theology, 2002.
- HARRIS, R. Laird. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HORDERN, William. *Teologia protestante ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: JUERP, 1974.
- HORTON, Stanley M. *A vitória final*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- HORTON, Stanley M. As últimas coisas. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, p. 2006. p. 609-646.
- JACOBSEN, Douglas G. *Thinking in the Spirit: the theologies of the early pentecostal movement*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- JACOBSEN, Eneida. *Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas*. Tese [Doutorado em Teologia] – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.
- JENSON, Robert W. O Deus triúno. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 95-202.
- JENSON, Robert W. O Espírito Santo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 113-189.
- KELM, Thiago Rafael Englert. Manifestações e simbolismo: uma leitura do êxtase pentecostal a partir da teoria do símbolo em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESP, v. 12, n. 23, jun. p. 141-161, 2013.
- KÖRTNER, Ulrich H. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.
- LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Êxodus, 1997.
- SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN; JENSON. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 473-588.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia geral*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- LEBER, Werner Schrör. *Ontologia e revelação: a filosofia no sistema teológico de Paul Tillich*. Dissertação [Mestrado em Filosofia], Programa de Pós-Graduação em Filosofia do

Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2007.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIM, David. Os dons espirituais. In: HORTON, Stanley M. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1999. p. 465-500.

LUTERO, Martinho. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Escala, [s.n.d.].

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

MACHADO, Maria das Dores Campos. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. *Revista Cultura Y Religión*, Universidad Arturo Prat, v. VII, n. 2, p.48-68, jun./dic. 2013.

MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. *Assembleia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. Dissertação [Mestrado em Teologia]. São Leopoldo: IEPG/EST, 2010.

MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. Teologia pentecostal e espaço público. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.) *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia pública v. 3. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 203-228.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. *O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois*. Uma religião dos pobres. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3206&secao=329>. Acesso em: 29 dez. 2016.

MARTELLI, Lindolfo A. O comunismo como prelúdio do apocalipse: imaginário escatológico das Assembleias de Deus nas décadas de 1920 e 1930. In: ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH, Maringá (PR) v. 1, n. 3, p. 01-30, 2009.

MAZARIEGOS, Byron, “La teología Medular del Pentecostalismo Latinoamericano”. In: CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis. *Voces del pentecostalismo latinoamericano: Identidad, teología e historia*. Santiago de Chile: RELEP, 2009, 121-141.

MCLEAN, Mark D. O Espírito Santo. In: HORTON, Stanley. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999. p. 383-404.

MELLO, Izabel Cristina Veiga. Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileiro. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, jan.-abr., p. 17-33, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/122>>. Acesso em: 29 dez. 2016.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo em ebulição. In: TEIXEIRA, Fautino; MENEZES, Renata (Orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 98-110.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2. ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

- MENZIES, Robert P. *Empowered for witness: the Spirit in the Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, (JPTSup, 6), 1994.
- MENZIES; William W.; MENZIES, Robert P. *No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo*. São Paulo: Vida, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.
- MORRIS, Leon. *Teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- MUELLER, Enio R. Contatos e afinidades de Paul Tillich com a escola de Frankfurt. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, UMESP, n. 4, p. 54-76, dez. 2003.
- MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal: 2005.
- MUELLER, Enio Ronald. O sistema teológico. In: MUELLER, Enio Ronald; BEIMS, Robert Walter (Orgs) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal: 2005. p. 67-95.
- MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. Sinodal: 2005. p. 11-39.
- MUELLER, Enio. Prefácio à nova edição portuguesa. In: TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 3-7.
- NEWPORT, John P. *Makers of the modern theological mind: Paul Tillich*. Waco: Word Books, 1984.
- NICHOLS, David R. O senhor Jesus Cristo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 301-334.
- NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e a cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo. Um século de pentecostes no Brasil: algumas observações. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo (Orgs.) *100 anos de pentecostes: capítulos da história do pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 31-66.
- OLIVEIRA, Lilian Blanck de; SOUZA, Josué de. Pentecostalismo, desenvolvimento e poder político: uma leitura possível. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 15, p. 01-15, jan./2013.
- PALMA, Anthony D. *O batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

PANOTTO, Nicolás. Religi3n e incidencia pol3tica: esbozos de una teolog3a p3blica para a Am3rica Latina. In: SINNER, Rudolf von; PANOTTO, Nicolás (Org.). *Teolog3a p3blica: un debate a partir de Am3rica Latina*. S3o Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 11-18.

PASSOS, Jo3o D3cio. *Pentecostais, origens e começo*. S3o Paulo: Paulinas, 2005.

PAUCK, Wilhelm. The sources of Paul Tillich's richness. In: BRAUER, Jerald C. *Paul Tillich, the future of religions*. New York: Harper & Row, p. 23-30, 1966.

PEARLMAN, Myer. *Conhecendo as doutrinas da B3blia*. S3o Paulo: Vida, 1999.

PECOTA, Daniel B. A obra salv3fica de Cristo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistem3tica: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 352-361.

PIERUCCI, Ant3nio Fl3vio. Secularizaç3o segundo Max Weber. Da contempor3nea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: SOUZA, Jess3 (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Bras3lia: UnB, 2000. p. 105-162.

PINHEIRO, Jorge. *Deus 3 brasileiro: as brasilidades e o reino de Deus*. S3o Paulo: Fonte Editorial, 2008.

PINHEIRO, Jorge. Tillich, te3logo da cultura. In: TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. S3o Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 9-31.

PL3CIDO, Reginaldo Leandro. *Na dimens3o do Esp3rito: uma leitura do Esp3rito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistem3tica de Paul Tillich*. Dissertaç3o [Mestrado em Teologia]. S3o Leopoldo: IEPG/EST, 2008.

POMMERENING, Claiton Ivan. Fragmentos de uma teologia do Esp3rito para o pentecostalismo cl3ssico. In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. S3o Leopoldo: EST, v. 2, p. 459-472, 2014.

POMMERENING, Claiton Ivan. *Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. Dissertaç3o [Mestrado em Teologia], Escola Superior de Teologia, S3o Leopoldo. 2008.

POMMERENING, Claiton Ivan. Paul Tillich e a compreens3o do fen3meno religioso pentecostal. *Revista Eletr3nica Correlatio*, S3o Bernardo do Campo, UMESP, v. 12, n. 24, dez. 2013, p. 171-185.

POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalismo l3quido: fluidez teol3gica entre os pentecostalismos. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 4, p. 07-22, jan./jun. 2013.

POMMERENING, Claiton. *F3brica de pastores: interfaces e diverg3ncias entre educaç3o teol3gica e f3 crist3 comunit3ria na teologia pentecostal*. Tese [Doutorado em Teologia] – Programa de P3s-Graduaç3o em Teologia, EST, S3o Leopoldo, 2015.

RIBEIRO, Cl3udio de Oliveira. Se o socialismo ainda estiver em pauta... 3 fundamental ouvir o que Paul Tillich tem a nos dizer. *Revista Eletr3nica Correlatio*, S3o Bernardo do Campo, UMESP, v. 9, p. 03-36, 2006.

RICOEUR, Paul. *A hermen3utica b3blica*. S3o Paulo: Loyola, 2006.

ROCHA, Alessandro. *Esp3rito Santo: aspectos de uma pneumatologia solid3ria 3 condiç3o humana*. S3o Paulo: Vida, 2008.

ROCHA, Daniel. *Venha a n3s o vosso reino: rupturas e perman3ncias nas relaç3es entre escatologia e pol3tica no pentecostalismo brasileiro*. Dissertaç3o [Mestrado em Ci3ncias da

Religião] – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, 2009.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROOS, Jonas. A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 145-159.

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.

SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da missão integral*. São Paulo: Reflexão, 2008.

SANCHES, Sidney de Moraes. A importância e a necessidade da virada narrativa para o estudo do sujeito contemporâneo. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 6, n. 2, p. 105-122, jul./dez. 2015.

SANTIAGO FILHO, Elias Roberto Pinto. A negação cultural-religiosa do pentecostalismo de primeira onda no Brasil: um olhar fenomenológico. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 38, p. 84-102, p. 86. maio/ago. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2398>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. A teologia da cultura. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 121-141.

SCHAPER, Valério Guilherme. A moça que lia Boff: ética, transformação, utopia e ação. *Estudos Teológicos*, ano 48, n. 2, jul./dez. p. 156-176, 2008.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

SILVA, Severino Pedro da. *A existência e a pessoa do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

SILVA, Severino Pedro da. *Escatologia, doutrina das últimas coisas*. Rio de Janeiro: CPAD, 1988.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no âmbito global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. v. 1. p. 11-36.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 264-276.

SOARES, Ezequias. *Lições bíblicas. Os doze profetas menores: advertências e consolações para a santificação da igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SOUZA JUNIOR, Milton Rodrigues de. *Cantai e multiplicai-vos...: um estudo da harpa cristã como instrumento de expansão da missão no pentecostalismo no Brasil (1910-1970)*. Dissertação [Mestrado em Ciências da Religião]. Universidade Metodista de São Paulo. Faculdade de Humanidades e Direito. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2011.

- SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?* Viçosa (MG): Ultimato, 2004.
- STEPHENSON, Christopher A. Symbol, sacrament, and spirit(s): Paul Tillich in recent pentecostal theology. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society*, v. 35, 2, Spring, 2009. p. 25-29.
- STONE, Ronald H. *Paul Tillich's radical social thought*. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- STRONSTAD, Roger. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody: Hendrickson Press, 1984.
- SYNAN, V. *O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Vida, 2009.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. O direito à esperança. In: *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 67-78.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2005.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TILLICH, Paul. Disponível em: <<http://www.paultillich.com.br/>>. Acesso em: 28 dez. 2016.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TOMAZI, Nelson Dacio. *Sociologia para o ensino médio*. São Paulo: Atual, 2007.
- ULTIMATO. *Nenhuma Igreja está parada no tempo*. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/319/nenhuma-igreja-esta-parada-no-tempo>>. Acesso em: 29 dez. 2016.
- WARIBOKO, Nimi; YONG, Amos (Eds.). *Paul Tillich and pentecostal theology: Spiritual Presence and Spiritual Power*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- WARIBOKO, Nimi. *The pentecostal principle: ethical methodology in new Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 431-464.
- YONG, Amos. *In the days of Caesar: pentecostalism and political theology*. Grand Rapids: Eerdmans, Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age Series, 2010.
- ZABATIERO, Julio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.
- ZIBORDI, Ciro Sanches. Escatologia: a doutrina das últimas coisas. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 483-559.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso: (ou: sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.