

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**ADRIANO LIMA**

**A PNEUMATOLOGIA COMO FUNDAMENTO TEOLÓGICO  
DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA AS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO  
BRASIL**

**CURITIBA**

**2016**

**ADRIANO LIMA**

**A PNEUMATOLOGIA COMO FUNDAMENTO TEOLÓGICO  
DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA AS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO  
BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Clodovis Boff

**CURITIBA**

**2016**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

L732p  
2016

Lima, Adriano  
A pneumatologia como fundamento teológico do diálogo inter-religioso para as Assembleias de Deus no Brasil / Adriano Lima ; orientador, Clodovis Boff. – 2016.  
216 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016  
Bibliografia: f. 206-216

1. Assembleia de Deus. 2. Espírito. 3. Pentecostalismo. 4. Teologia.  
I. Boff, Clodovis, 1944-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 20. ed. – 200

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 02  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE  
ADRIANO SOUSA LIMA

Aos oito dias, do mês de dezembro de dois mil e dezesseis, às quatorze horas reuniu-se na sala de Defesa - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Clodovis Boff, Elias Wolff, Marcial Maçaneiro, David Mesquiati de Oliveira e Luiz Carlos Susin, para examinar a Tese do candidato Adriano Sousa Lima, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no primeiro semestre de dois mil e quatorze. Linha de pesquisa: Bíblia e Evangelização. O doutorando apresentou a Tese intitulada: A PNEUMATOLOGIA COMO FUNDAMENTO TEOLÓGICO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa. O Candidato foi ARROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17h 15 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Clodovis Boff \_\_\_\_\_  
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Elias Wolff \_\_\_\_\_  
Convidado Interno

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro \_\_\_\_\_  
Convidado Interno

Prof. Dr. David Mesquiati De Oliveira \_\_\_\_\_  
Convidado Externo

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin \_\_\_\_\_  
Convidado Externo

\_\_\_\_\_  
CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Stricto Sensu  
PPGT - PUCPR



“Para nos levar ao Cristo, não há outro caminho senão o Espírito. Não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único: existem milhões de caminhos, e o Espírito é a unidade de todos eles”.

(COMBLIN, 1982, p. 31)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida.

À minha mãe e toda minha família, que sempre me deu total apoio no meu projeto de estudar.

Ao pastor Marcos Tuler; serei sempre grato pela confiança, amizade e contribuição na minha vida.

Ao professor Dr. Clodovis Boff, orientador, amigo, irmão. Intelectual respeitado e exigente, profundamente espiritual, humano e sempre disponível. Na sua vida, a iluminação do Espírito Santo reflete a luz de uma teologia cristã, comprometida com o Reino de Deus e, por isso mesmo, com o diálogo. Mesmo sendo grande, renomado no mundo da Teologia, sabe caminhar com os pequenos e auxiliá-los nas dificuldades.

Aos professores e funcionários do departamento de teologia da PUCPR. Agradeço as duas secretárias do programa, Maria Braga e Cristina Viveiros que sempre atenderam na secretaria com profissionalismo e cordialidade.

Aos colegas de doutorado, pelo companheirismo ao longo desse período de estudos. Os muitos debates em sala de aula contribuíram para essa pesquisa. Em especial, agradeço ao pastor (e já doutor) Natalino das Neves e sua família, que mesmo sem me conhecer, me hospedou por algumas semanas na sua casa, no primeiro semestre do doutorado.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível superior, pela bolsa de estudos, que possibilitou a realização dessa pesquisa.

À minha Igreja, Assembleia de Deus em Curitiba, na pessoa do pastor Wagner Tadeu dos Santos Gaby, que me concedeu total apoio para a realização dos meus estudos. Como forma de sincera gratidão, quero continuar servindo na minha Igreja e contribuindo para a inteligência da fé da comunidade.

Aos professores Dr. Luis Carlos Susin, amigo e orientador no mestrado. A pesquisa atual e, conseqüentemente minha formação tem muito da sua influência. Ao amigo Dr. David Mesquiati, uma referência na teologia pentecostal brasileira e em especial na teologia assembleiana. Ao professor Elias Wolff; não é possível falar sobre ecumenismo e diálogo inter-religioso no Brasil, sem mencionar o professor Wolff. Eu tive a alegria de conhecer seus textos, por ocasião do mestrado, e agora, no doutorado, a honra de ser seu aluno. Ao Dr. Marcial Maçaneiro; que alegria conhecer um pentecostal católico e partilhar experiências comuns. Um homem acessível, espiritual,

intelectual exigente e amigo. A cada um dos senhores, obrigado pela disposição de ler meu texto, pelas muitas contribuições e principalmente pela honra de tê-los na minha banca.

A todos e todas que contribuíram para a realização dessa pesquisa, meu muito obrigado.



## RESUMO

As Assembleias de Deus representam o pentecostalismo clássico, que teve início no Brasil, no ano de 1911, tendo como base a experiência do Espírito e de seus dons. Hoje, essas igrejas somam mais de 15 milhões de membros e a doutrina sobre o Espírito Santo continua sendo uma das suas bases mais importantes. O Brasil de hoje, diferente de 1911, é um país pluralizado na sua cultura e na manifestação religiosa. Diante desse contexto, o diálogo entre as religiões é um imperativo fundamental no Brasil. O Espírito Santo, promove a unidade, o diálogo, a convivência e a amizade entre os diferentes. É o Espírito que sopra vida e comunhão em lugares diversos. Por essa razão, o Espírito pode ser base, para os assembleianos, para um diálogo entre as diferentes religiões. Assim, a tese tem como objetivo fundamental, em função das Assembleias de Deus, o diálogo inter-religioso a partir da doutrina do Espírito Santo. Para isso, buscará extrair da pneumatologia elementos que contribuam para repensar a teologia pentecostal das assembleias de Deus, a fim de introduzi-las no diálogo inter-religioso. A partir da metodologia de análise bibliográfica, ficarão claras as conclusões seguintes: o Espírito Santo está presente em todo ser humano; o cuidado com o meio ambiente, a busca pela justiça e pela paz, são aspectos pneumatológicos comuns a todos os cristãos e pertinentes a diferentes tradições religiosas. O Espírito promove amizade e comunhão entre os seres humanos; em termos concretos, o resultado é a convivência harmoniosa entre pessoas de diferentes tradições religiosas. Assim, é possível concluir a fecundidade da pneumatologia como fundamento do diálogo inter-religioso para as Assembleias de Deus no Brasil.

**Palavras-chave:** Assembleias de Deus. Pneumatologia. Diálogo inter-religioso.

## ABSTRACT

The Assemblies of God represent the classic Pentecostalism that initiated in Brazil in 1911, its ground is the experience of the Spirit and its gifts. Nowadays, these churches gather about 15 million members and the doctrine on the Holy Spirit continues one of their most important basis. However, hodiernal Brazil is different than the one of 1911, it is currently a plural country in its culture and religious manifestations. Therefore, the dialogue among religions is a fundamental imperative in Brazil. Since the Holy Spirit promotes unity, dialogue, conviviality and friendship among the different ones and that it is its breath that gives life and communion, for the Assemblies of God members, the Spirit may be the ground for a dialogue with different religions. Thus, the objective of this thesis is to set the foundation of the inter-religious dialogue in the Holy Spirit. In order to accomplish it, elements that may contribute to rethink Pentecostal theology in the Assemblies of God regarding to inter-religious dialogue are drawn from Pneumatology. Based on a bibliographical analysis some conclusions become clear: the Holy Spirit is present in all human beings; Environmental care, the seek of justice and peace are Pneumatological aspects common to all Christians and relevant to different religious traditions. By saying that the Spirit promotes friendship and communion among humans it may result in harmonious conviviality among the people of different religious traditions. So, it is possible to conclude the fecundity of the Pneumatology as the foundation of inter-religious dialogue in the Assemblies of God.

**Key-words:** Assemblies of God. Pneumatology. Inter-religious dialogue.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Decreto Conciliar Ad gentes

ADs – Assembleias de Deus

AT – Antigo Testamento

CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil

CONAMAD – Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira

DI – Carta Encíclica Dominus Iesus

DUDC – Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural

DUDH – Declaração Universal de Direitos Humanos

EBD – Escola Bíblica Dominical

GS – Constituição Pastoral Gaudium et Spes

IEAD – Igreja Evangélica Assembleia de Deus

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia Estatística

LG – Constituição Dogmática Lumen Gentil

RELEP – Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais

NA – Nostra Aetate

NT – Novo Testamento

RM – Encíclica Redemptoris Missio

SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências das Religiões

STF – Supremo Tribunal Federal

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>O PLURALISMO CULTURAL E RELIGIOSO NO BRASIL</b> .....	<b>24</b>
2.1	CULTURA E DIVERSIDADES .....	24
2.2	DIREITOS HUMANOS, DIGNIDADE HUMANA E PLURALIDADE .....	28
2.3	METÁFORAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS .....	32
2.4	A DIVERSIDADE DAS CULTURAS HUMANAS .....	33
2.5	RECONHECIMENTO DO PLURALISMO CULTURAL .....	36
2.6	PODEMOS VIVER JUNTOS? .....	38
2.7	A PLURALIDADE CULTURAL DO BRASIL .....	41
2.8	PLURALISMO RELIGIOSO NO BRASIL .....	43
<b>2.8.1</b>	<b>O catolicismo</b> .....	<b>47</b>
<b>2.8.2</b>	<b>Os evangélicos</b> .....	<b>49</b>
<b>2.8.3</b>	<b>Os sem religião</b> .....	<b>50</b>
<b>2.8.4</b>	<b>Os espíritas</b> .....	<b>51</b>
<b>2.8.5</b>	<b>As religiões afro-brasileiras</b> .....	<b>52</b>
<b>2.8.6</b>	<b>Religiões indígenas</b> .....	<b>54</b>
<b>2.8.7</b>	<b>As religiões orientais</b> .....	<b>55</b>
<b>2.8.8</b>	<b>O islamismo</b> .....	<b>56</b>
<b>2.8.9</b>	<b>O judaísmo</b> .....	<b>57</b>
2.9	QUAL O CAMINHO PARA O BRASILEIRO ENCONTRAR DEUS? .....	59
2.10	PRIMEIRA REFLEXÃO TEOLÓGICA .....	62
<b>3</b>	<b>ASSEMBLEIA DE DEUS – ORIGEM E PRIMEIROS RELACIONAMENTOS COM OUTRAS COMUNIDADES DE FÉ</b> .....	<b>64</b>
3.1	ORIGENS DO PENTECOSTALISMO AMERICANO .....	64
3.2	ORIGEM DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO .....	67
3.3	O MOVIMENTO DA RUA AZUSA .....	70
3.4	NASCIMENTO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS AMERICANAS E 1º CONCÍLIO .....	72
3.5	ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL .....	73
3.6	A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS .....	76
<b>3.6.1</b>	<b>Daniel Berg</b> .....	<b>78</b>
<b>3.6.2</b>	<b>Gunnar Vingren</b> .....	<b>79</b>

3.7	FUNDAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL .....	80
3.8	ASSEMBLEIAS DE DEUS EM BELÉM DO PARÁ .....	81
3.8.1	A escolha do nome “Assembleias de Deus” .....	83
3.9	ASSEMBLEIA DE DEUS NAS REGIÕES BRASILEIRAS .....	84
3.9.1	<b>Assembleias de Deus no Norte .....</b>	<b>84</b>
3.9.2	<b>Assembleias de Deus no Nordeste .....</b>	<b>85</b>
3.9.3	Assembleias de Deus no Sudeste.....	86
3.9.4	<b>Assembleias de Deus na região Sul.....</b>	<b>88</b>
3.9.5	Assembleias de Deus Centro-Oeste.....	89
3.10	CENTENÁRIO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS .....	90
4	<b>O PARADIGMA DO PLURALISMO RELIGIOSO E O PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO .....</b>	<b>92</b>
4.1	O FUNDAMENTALISMO COMO DESAFIO AO NOVO PARADIGMA .....	94
4.2	O HORIZONTE DA DESCRENÇA MODERNA .....	100
4.3	O RETORNO DO SAGRADO .....	105
4.4	O PARADIGMA PLURALISTA E A QUESTÃO HERMENÊUTICA .....	109
4.5	MODELOS PARADIGMÁTICOS DE FAZER TEOLOGIA DAS RELIGIÕES.....	113
4.5	O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA RELIGIOSO .....	119
4.6	A TEOLOGIA PENTECOSTAL ASSEMBLEIANA E O PARADIGMA DO PLURALISMO RELIGIOSO.....	124
5	<b>A PNEUMATOLOGIA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DESCRITIVA.....</b>	<b>132</b>
5.1	O ESPÍRITO SANTO NAS ESCRITURAS.....	132
5.2	A OBRA DO ESPÍRITO SANTO .....	137
5.3	BATISMO NO ESPÍRITO SANTO .....	140
5.4	EVIDÊNCIAS DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO .....	142
5.5	O PROPÓSITO DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO .....	145
5.5.1	<b>Poder para testemunhar .....</b>	<b>146</b>
5.5.2	<b>Poder para realizar milagres.....</b>	<b>147</b>
5.5.3	<b>Ministrando para a Igreja.....</b>	<b>148</b>
5.5.4	<b>Abertura para manifestações espirituais .....</b>	<b>148</b>
5.5.5	<b>Vida correta .....</b>	<b>149</b>
5.6	OS DONS ESPIRITUAIS .....	149
5.7	FRUTO DO ESPÍRITO .....	154

<b>6</b>	<b>A PNEUMATOLOGIA COMO FUNDAMENTO TEOLÓGICO PARA O</b>	
	<b>DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS.....</b>	<b>157</b>
6.1	POR UMA PNEUMATOLOGIA TRINITÁRIA .....	158
6.2	A PRESENÇA UNIVERSAL DO ESPÍRITO DE DEUS.....	163
6.3	O ESPÍRITO SANTO E A CRIAÇÃO: ELEMENTOS COMUNS PARA O	
	DIÁLOGO DAS RELIGIÕES .....	170
6.4	ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL: CAMINHO PARA O DIÁLOGO INTER-	
	RELIGIOSO.....	176
6.4.1	<b>Comunhão com Deus no diálogo inter-religioso .....</b>	<b>177</b>
6.4.2	<b>Serviço cristão como contribuição para o diálogo inter-religioso .....</b>	<b>178</b>
6.4.3	<b>A beleza da união como fundamento para a verdadeira espiritualidade .....</b>	<b>179</b>
6.5	A JUSTIÇA E A PAZ: ELEMENTOS EM COMUM NO DIÁLOGO DAS	
	RELIGIÕES .....	182
6.6	A COMUNHÃO DO ESPÍRITO HÁ DE SER COM TODOS.....	187
<b>7</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>198</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>206</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa a ser empreendida vai refletir sobre o tema “A pneumatologia como fundamento teológico para o diálogo inter-religioso nas Assembleias de Deus”.

As igrejas assembleias de Deus é, hoje, a maior igreja evangélica do Brasil. Com mais de cem anos, manteve em geral uma postura fechada ao diálogo com outras igrejas cristãs, bem como com outras tradições religiosas. Na literatura de formação dos seus membros, é possível encontrar textos atribuindo ao diabo os movimentos que buscam a unidade dos cristãos e a unidade entre diferentes religiões. Essa perspectiva de aversão ao diálogo permanece até os dias atuais. Passado o seu primeiro centenário, não constam nos registros de sua história textos que afirmem o diálogo entre as igrejas cristãs e entre as religiões. A participação de pastores assembleianos em atividades ecumênicas é objeto de proibição estatutária nas duas maiores convenções: a CGADB e a CONAMAD<sup>1</sup>.

A relevância da presente pesquisa está na sua originalidade e no seu empenho em propor uma mudança paradigmática para uma comunidade com mais de 15 milhões de membros. Esse primeiro passo deverá constituir-se o início de um caminho que poderá ter significantes mudanças em diversas áreas, a saber: nas Assembleias de Deus no Brasil, abrindo-as para o diálogo inter-religioso; na teologia pentecostal, na medida em que essa teologia estará aberta para dialogar com outras teologias; na sociedade brasileira, na medida em que membros dessas igrejas terão uma postura de tolerância e respeito com outras tradições religiosas, sobretudo com as religiões de matriz africana; na política, na medida em que os líderes e membros da comunidade assembleiana terão posicionamentos políticos pautados no reconhecimento da democracia, dos direitos humanos e da liberdade religiosa. Como se vê, a relevância dessa pesquisa coloca-se no tríplice horizonte: da comunidade, do universo acadêmico e da sociedade brasileira.

O tema da possibilidade de o movimento pentecostal entrar no diálogo inter-religioso está apenas em fase inicial em contexto evangélico pentecostal no Brasil. Até o presente momento, pelo que se tem registrado no estado da arte, apenas a tese de doutorado do teólogo pentecostal David Mesquiati, defendida no ano de 2013, na PUC Rio, que tratou do tema “O

---

<sup>1</sup>O artigo 9º. do Estatuto da CGADB, com o título “É vedado aos membros da CGADB” diz claramente no parágrafo IV – “vincular ao movimento ecumênico”. O Estatuto da CONAMAD muito parecido com o da CGADB, diz no “artigo 13 – Das vedações do membro”, parágrafo IV “Vincular-se a movimento de cunho ecumênico que venham ferir os princípios da Bíblia Sagrada; do Credo Doutrinário, do Código de Ética Ministerial e da Carta de Princípios Doutrinários da CONAMAD”.



agir de Deus nos Andes: diálogo e missão com os quéchuas”. Mesquiati assume a inculturação da fé como elemento teológico chave da sua tese. A tese está publicada sob o tema “Diálogo e missão nos Andes”. Trata-se de um texto relevante no contexto dessa pesquisa, uma vez que é uma proposta de diálogo desde o *ethos* pentecostal com as religiões indígenas. Ainda sobre o tema, uma dissertação de mestrado, defendida em 2011 na PUC Minas, refletiu sobre essa temática. É o trabalho de Ariadna de Oliveira, intitulado *DISCURSO PENTECOSTAL E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: Um estudo sob a perspectiva da Metáfora Conceptual*. Embora a autora tivesse como objeto de estudo o mesmo dessa pesquisa, a saber, o diálogo inter-religioso no pentecostalismo, sua perspectiva foi completamente diferente da adotada nesta tese. A de Ariadna foi a metáfora conceitual como caminho para o diálogo inter-religioso, enquanto a presente pesquisa vai partir do coração da doutrina pentecostal, a saber, a doutrina do Espírito Santo (pneumatologia), para fundamentar o diálogo inter-religioso. O mesmo pode ser dito sobre a tese de Mesquiati; este, assume a inculturação da fé como chave teológica para o diálogo com os quéchuas. No âmbito acadêmico, não há registro de nenhum estudo realizado até o momento partindo dessa perspectiva, e isso em nenhuma tradição evangélica, nem protestante nem pentecostal. Para efeito de registro, isso não se dá sequer entre os carismáticos católicos. Assim, esta pretende ser uma pesquisa original, inédita e sem precedentes. Quer estar comprometida na solução dos problemas oriundos da intolerância religiosa (assunto de tamanha relevância no contexto brasileiro, que foi inclusive tema da redação do ENEM, no ano de 2016), para uma postura dialógica no contexto pentecostal, para a consolidação da liberdade religiosa no Brasil, para o diálogo e entendimento pacífico entre as religiões que, juntas, podem caminhar em busca da verdade e da promoção humana. Por essa razão, esta pesquisa não deixa de ter sua importância para a Teologia, para a academia, bem como para a sociedade democrática brasileira.

As Assembleias de Deus (ADs), surgidas em 1911, em Belém do Pará, hoje presentes no país inteiro, são há algumas décadas a maior denominação evangélica do Brasil, e, segundo o Censo de 2010, têm 12.314.410 membros, que representam mais de 6% da população brasileira.

A historiografia oficial (das Assembleias de Deus) relaciona o nascimento dessa igreja a uma *ação* do Espírito Santo (ARAÚJO, 2007, p. 900). A principal doutrina das Assembleias de Deus é a doutrina do Espírito Santo. A crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo é uma marca da identidade na teologia pentecostal assembleiana. Constata-se, por outro lado, que, no Brasil, as religiões afro-brasileiras e outras religiões vêm ganhando vitalidade. As ADs, por sua parte, são geralmente fechadas ao diálogo com as

religiões não cristãs. Esse é o problema fundamental para o qual a presente pesquisa vai buscar respostas. O Brasil é um país plural, cultural e religiosamente. Enquanto em 1911, quando as Assembleias de Deus foi fundada no Brasil, as religiões de matriz afro eram objeto de perseguição pela igreja católica e ainda caso de polícia, na atualidade, essas mesmas religiões são consideradas como referencial religioso, com seus direitos de cultos e expressão garantidos pela Constituição. Contudo, nos dias atuais, o país tem sido palco de conflitos religiosos envolvendo pentecostais e outras religiões, principalmente as de tradições afro. Com certa frequência, a imprensa noticia casos em que evangélicos invadiram terreiros e quebraram imagens religiosas, pastores chutaram e quebraram imagens de santos católicos, e até alunos evangélicos que se recusaram a fazer trabalhos que envolviam a cultura africana, alegando motivos religiosos. Esse tipo de reação tem pouca razão de ser num país que há mais de séculos reconhece a liberdade de culto e expressão religiosa

No cenário de pluralismo religioso do nosso tempo, as sociedades contemporâneas estão se radicalizando: por um lado, insistem na afirmação de identidades com acento fundamentalista de fundo religioso e, por outro lado, rompem em fragmentações sem horizontes unificantes (SUSIN, 2007 p. 8). No Brasil, “a explosão religiosa manifesta-se, entre nós, por uma multiplicação exuberante de novas denominações religiosas” (LIBANIO, 2011, p. 24). Esse crescimento acontece, na sua maioria, no seio dessas Igrejas pentecostais. Tal fato é por si mesmo relevante para o contexto religioso no Brasil. Por isso, concordamos com Libanio (2000, p.25) quando afirma que “não será mais possível pensar a realidade brasileira, para permanecermos em nosso país, sem analisar, entender e reagir ao pentecostalismo”. O êxito das Igrejas pentecostais representa um sério desafio às Igrejas antigas (MOLTMANN, 1991, p.16). Dentro desse cenário, a maior Igreja pentecostal do Brasil, as Assembleias de Deus, vem crescendo em todo o território nacional. O crescimento das Assembleias de Deus acontece num contexto de pluralismo religioso e cultural, o que constitui um grande desafio para essa denominação. O ambiente atual é diferente de 1910, quando a expressão de religiosidade popular ainda não era significativa se comparada ao que se pode perceber hoje. O espiritismo não é mais caso de polícia e os cultos afro são reconhecidos como referencial religioso. Como a maior Igreja evangélica do Brasil vai se relacionar de forma pacífica com as outras tradições religiosas, como a Umbanda, Candomblé, o Espiritismo, entre outras? É possível o diálogo entre pentecostais e outras religiões? Inicialmente, entendemos que esse é um desafio para a própria teologia pentecostal. Esse é o nosso ponto de partida. Qual é o método mais indicado para responder a esse

desafio? E qual é o fundamento teológico para o diálogo inter-religioso na teologia pentecostal? Tais questionamentos serão respondidos ao longo da pesquisa.

Partimos do seguinte dado de fé: o Espírito Santo (que é Deus) não está preso a nenhuma igreja em particular, mas está *em missão*, atuando nos membros de outras tradições religiosas e influenciando-os de maneira misteriosa. Deus não pertence a nenhuma tradição religiosa, mas se doa ao máximo em todas elas. Como bem lembra o teólogo americano e assembleiano Amos Yong (2005, p. 236), “as religiões não são acidentes da história, mas instrumentos de trabalho do Espírito Santo, a partir dos propósitos divinos no mundo”.

A partir da perspectiva pentecostal, a pesquisa propõe como hipótese a doutrina do Espírito Santo como fundamento para o diálogo inter-religioso nas assembleias de Deus brasileira. Serão analisados temas fundamentais na pneumatologia, sob a perspectiva de autores de diferentes confissões cristãs que podem ser fundamentos sólidos para uma introdução dos pentecostais das Assembleias de Deus no diálogo das religiões. O diálogo produz paz, harmonia, conhecimento, amizade, comunhão. O diálogo produz respeito, compreensão e unidade. O diálogo, quando bem construído, conduz seus participantes ao caminho da verdade maior.

As igrejas evangélicas Assembleias de Deus, através de elementos da doutrina do Espírito Santo, poderão contribuir para o desenvolvimento e a transformação da sociedade brasileira através do testemunho e do serviço, da coerência e da convicção da proclamação do evangelho, da humildade para unir-se às outras tradições religiosas nesse país, em diálogo profundo, a fim de juntas fazerem o que Jesus mandou: construir o Reino de paz e de justiça, que já tem início aqui nesse mundo, mas terá sua consumação no mundo escatológico.

A presente pesquisa tem como objetivo geral propor que o diálogo inter-religioso nas Assembleias de Deus, se fundamente na doutrina do Espírito Santo. Na medida em que as religiões são obra do Espírito, Ele mesmo possibilita o entendimento e o diálogo entre as diferentes religiões. Os objetivos específicos deste estudo são:

- a) mostrar que na pneumatologia a ação do Espírito Santo produz união, abertura e diálogo com outras tradições religiosas;
- b) extrair da pneumatologia elementos que contribuem para repensar a teologia pentecostal das assembleias de Deus, introduzindo-a no diálogo inter-religioso;
- c) pôr em relação o diálogo inter-religioso e a teologia assembleiana.

Na atualidade, o fenômeno da globalização está presente em toda a sociedade, com nuances e matizes diferentes, mas como realidade abarca a tudo e a todos. Um dos efeitos

importantes desse fenômeno é o fato de que atualmente os indivíduos das múltiplas culturas se defrontam com diversas visões da vida humana, com uma multiplicidade enorme de proposta de sentido, de crenças e de interpretações da realidade em seu todo (OLIVEIRA, 2013, p. 9). O pluralismo religioso é uma das expressões da atual globalização. Dentro do pensar globalizado, emerge a questão do diálogo das religiões.

A situação pluralística como marca do tempo hodierno, a diferença e a diversidade, o pluralismo cultural e religioso presente, como fato de que a reflexão teológica não poderá escapar, é uma realidade histórica que já existiu no passado, mas que agora emerge com novas dimensões, trazendo consigo inevitáveis consequências. Como é perceptível, o pluralismo religioso começa na cultura, no pluralismo cultural. A complexidade da realidade em sua condição plural provoca e exige discernimento. Pede um “novo despertar”, análogo ao “despertar do sonho dogmático”. Pede um novo “iluminismo”, de caráter religioso, a partir da alteridade e da pluralidade, e não mais a partir da subjetividade e da identidade com pretensão de universalidade exclusiva e de unicidade absoluta (SUSIN, 2007, p. 7).

Ao longo dos anos, todas as religiões passaram por desenvolvimentos, por rupturas, crises e reformulações mais ou menos claras, por grandes mudanças de paradigmas. É interessante notar que cada uma dessas religiões tem sua época de origem, sua forma primitiva, sua configuração, assim como sua reformulação no confronto com a era moderna (KÜNG, 2004, p. 15). Todas as religiões encontram-se hoje em fase de adaptação à cultura atual, que alguns chamam de pós-moderna, modernidade líquida ou ainda hipermodernidade.

A teologia deve tomar cada vez mais a sério o horizonte do pluralismo religioso, o retorno ao religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs (GEFFRÉ, 2004, p. 145). A emergência cada vez mais clara do pluralismo religioso, a ponto de se desenhar novo paradigma, impele uma nova reflexão, ensaiando nova linguagem. A teologia elaborada do ponto de vista do paradigma emergente inclui concretamente uma teologia libertadora, a partir da perspectiva da opção pelos pobres (SUSIN, 2007, p. 8), que deverá ser produzida sempre a partir de Jesus Cristo. Nesse contexto, “o cristianismo contemporâneo é convidado a manifestar sua identidade, não para fechar-se sobre si mesmo, mas procurar compreender-se melhor no contexto do pluralismo religioso” (HURTADO, 2012, p.19).

O Brasil não é mais um país que possui uma determinada religião como oficial. Embora o catolicismo ainda seja hegemônico e os evangélicos tenham crescido nos últimos séculos, todas as tradições religiosas têm seu direito de expressão garantido nesse país. Assim, é necessário que haja respeito entre as diferentes religiões e crenças. É um respeito mútuo, que admite críticas, discordâncias, mas que em hipótese nenhuma admite agressividade,

violência ou preconceito. Esse respeito, contudo, pode encontrar espaço, na medida em que houver diálogo entre as religiões. Assim, esta pesquisa justifica-se porque dará uma contribuição para a convivência harmoniosa entre as religiões, demonstrando que todas podem caminhar juntas na busca pela verdade, pela justiça, no cuidado com o meio ambiente e na promoção da vida.

A intenção da pesquisa aqui empreendida, para além das obras teológicas gerais e dos estudos sobre o pluralismo religioso, é buscar na doutrina do Espírito Santo os elementos pneumatológicos para introduzir os pentecostais assembleianos no diálogo inter-religioso no Brasil. Na medida em que compreendemos o Espírito como aquele que produz a vida para todas as criaturas, entendemos que esse mesmo Espírito é promotor da união e não da dissensão. No Brasil, são muitos os casos de violência fundamentalista, envolvendo membros de Igrejas pentecostais e pessoas de outras religiões. Em Manaus, capital do Amazonas, recentemente, alunos evangélicos se recusaram a fazer um trabalho sobre a cultura africana alegando questões de consciência religiosa. A teologia pentecostal brasileira ainda não produziu obras na perspectiva do diálogo inter-religioso. Daí a proposta desta tese doutoral.

Para uma melhor delimitação do tema, a presente pesquisa não tratará da teologia pentecostal em toda a sua abrangência, mas deter-se-á a uma Igreja pentecostal específica, a saber, as Assembleias de Deus. A escolha desta Igreja se dá pela riqueza da sua pneumatologia, pela ênfase e o lugar privilegiado que o Espírito de Deus possui e sobretudo pela necessidade de uma abertura para o diálogo com outras tradições religiosas. A maior Igreja pentecostal do país acredita na atualidade dos dons espirituais e tem a doutrina do Espírito Santo como fundamento da sua identidade. Ainda é importante outra informação básica sobre essa Igreja. Como está perceptível neste projeto, optamos por usar “Assembleias” no plural. Essa opção justifica-se na medida em que o nome assumido *Assembleias de Deus*, desde o seu nascimento no Brasil em 1918, foi sintomaticamente sempre utilizado no plural.

O presente estudo tem como objetivo buscar na teologia do Espírito Santo as bases teológicas para o diálogo inter-religioso nas Assembleias de Deus. Atualmente, no Brasil, um dos grandes nomes da teologia pentecostal assembleiana, Antônio Gilberto, consultor doutrinário e teológico dessa denominação, tem produzido obras apontando a importância da doutrina do Espírito Santo para as Assembleias de Deus brasileiras. Apenas para citar: *Verdades pentecostais* (2000) e *Fruto do Espírito* (2005) são duas obras em que o autor trabalha questões voltadas para o tema supramencionado. O atual presidente da Convenção

Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), José Welington Bezerra da Costa, afirmou ser a presença do Espírito Santo a razão do sucesso dessa denominação (DA COSTA, 1996, p. 6). O teólogo brasileiro e assembleiano Severino Pedro da Silva escreveu *A existência e a pessoa do Espírito Santo* (1996), obra que aborda a importância da terceira pessoa da Trindade para a teologia pentecostal. O ano do centenário das Assembleias de Deus brasileiras (2011) foi marcado por grandes eventos comemorativos. O pastor Elienai Cabral lançou a obra *Movimento pentecostal: as doutrinas da nossa fé*. Nela explora temas voltados para a doutrina do Espírito Santo. Essa obra foi objeto de estudo em todas as Igrejas Assembleias de Deus ligadas à CGADB durante três meses. Deve-se, contudo, observar que as Assembleias de Deus não refletem de forma sistemática sobre a doutrina do Espírito Santo no horizonte do diálogo com as outras religiões. E aqui reside a ideia central dessa tese: apresentar a doutrina do Espírito Santo como fundamento teológico para a abertura da teologia pentecostal assembleiana ao diálogo das religiões. Considerando que o Espírito é promotor da união e não da dissensão; considerando que o Espírito possibilita o encontro e o entendimento entre as religiões; considerando que o Espírito concede vida a todas as criaturas, é possível, dessa forma, a partir da ação do Espírito e em diálogo com outras religiões, um comprometimento com a vida humana integral. Falta a sistematização dessa perspectiva na teologia pentecostal, uma vez que a teologia das assembleias de Deus brasileira não tem obras nessa direção. Queremos explorar essa perspectiva, pois a compreendemos como fundamental para a pastoral, para a vida cristã, para a reflexão teológica e para a sociedade brasileira.

Ao longo dos anos, sobretudo após o Vaticano II, a teologia contemporânea tem refletido em diferentes direções sobre o diálogo inter-religioso. Algumas reflexões seguem a via jesuânica, buscando em Jesus as bases para o diálogo inter-religioso. Em sua obra “Jesus, Symbol of God”, o sacerdote jesuíta Roger Haight (2003, p. 412) afirma que “o argumento fundamental em favor da verdade e da autenticidade do poder salvífico das outras religiões provém do testemunho de Jesus”. Outros autores preferem a via reinocêntrica para fundamentar o diálogo inter-religioso na teologia cristã. Para Dupuis (1999, p. 474), nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que pessoas de outras tradições religiosas são membros coparticipantes do Reino de Deus na história. Ainda no campo da teologia católica, autores como José Maria Vigil e Paul Knitter optaram pela via pluralista e afirmaram que é necessário abrir mão do cristocentrismo para dialogar com as outras religiões. Para o dominicano francês Claude Geffré, defensor de um pluralismo religioso de princípio, é preciso distinguir entre o absoluto de Cristo e o cristianismo histórico (2013, p. 38-39). Já o presbiteriano britânico

John Hick, conforme seu artigo em *The Myth of God Incarnate*, do ano de 1977, considera a encarnação como metáfora e não como fato histórico salvífico. Por isso ele vai evocar a “revolução copernicana” e afirmar em vários dos seus textos que é preciso abandonar a ideia de que Jesus era mesmo Deus. Só assim seria possível um diálogo sincero com outras tradições religiosas. Entre tantas posições, a da presente pesquisa pretende seguir a intuição de que não é necessário renunciar à afirmação da origem divina de Jesus para iniciar um diálogo com as outras religiões. Isso não é recomendável nem para a teologia cristã e, tão pouco para a teologia pentecostal das assembleias de Deus.

Esta pesquisa levará em conta também o estudo das obras de teólogos protestantes americanos que têm refletido especificamente sobre uma pneumatologia em diálogo com as outras religiões, tendo em vista que o Espírito é universal; portanto, sua atuação não está restrita a um grupo, mas Ele age em toda humanidade.

Conforme já afirmado, esta pesquisa opta pela pneumatologia como ponto de partida, considerando que a Bíblia bem como a tradição nos revelam que o desejo universal de salvação de Deus encontra sua garantia do fato de que esse Deus é Espírito, dado não somente à Igreja, mas à humanidade e a toda criação. cremos que o Espírito Santo atua nos membros de outras tradições religiosas e que sua influência atinge-os, misteriosa e secretamente, na situação concreta de sua vida e prática religiosa. A nossa opção temática é reforçada pelo fato de ser a doutrina do Espírito Santo essencial ao pentecostalismo e especificamente ao pentecostalismo assembleiano brasileiro. Conforme é possível observar, a teologia pentecostal americana, através de teólogos como Yong, desenvolveu uma pneumatologia que busca dialogar com outras tradições religiosas. No entanto, não podemos afirmar o mesmo sobre o Brasil. Ainda não existe obra de teólogos pentecostais brasileiros que reflita sobre esse tema. Existem algumas reflexões em artigos e revistas, que sugerem o debate e apontam para a possibilidade. Daí a proposta desta tese: apresentar elementos introdutórios para a participação dos pentecostais das assembleias de Deus no diálogo inter-religioso, dentro de uma perspectiva pentecostal brasileira, que possa dialogar com outras religiões presentes nesse país. Assim, queremos buscar exatamente na essência da teologia das assembleias de Deus (a doutrina do Espírito Santo) os fundamentos teológicos para um diálogo inter-religioso.

O fato de que as Assembleias de Deus brasileiras não têm demonstrado interesse em dialogar com outras tradições religiosas, tendo muitas vezes atitudes fundamentalistas, de sectarismo e de fechamento dentro das suas categorias doutrinárias, pode se constituir como

desafio para a presente tese doutoral. Todavia, afirmamos com Libanio que o Brasil acorda para o diálogo inter-religioso no momento em que as estatísticas apontam para o despertar das religiões afro-brasileiras que andavam soterradas pela dominação branca (LIBANIO, 2006, p. 47). Portanto, com a contribuição teórica de teólogos como Amos Yong, Jürgen Moltmann e Michael Welker, entre outros, queremos encarar os desafios postos, afirmando a necessidade de uma pneumatologia comprometida com a vida humana e com o diálogo inter-religioso. Na obra *Beyond the Impasse – Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Yong afirma que seu propósito é demonstrar que “a pneumatologia pode interagir com as pessoas, de modo geral e outras religiões de modo particular, no mundo pós-moderno” (YONG, 2003, p. 66). O autor tem convicção de que a pneumatologia, na medida em que começa com a doutrina da criação, fornece as bases para um estudo sobre a presença do Espírito no mundo e nas outras religiões. Na sua tese doutoral, publicada sob o título *Discerning the Spirit(s) – A pneumatological-Charismatic Contribution to Cristian Theology of Religions*, Yong logo no prefácio lembra a necessidade que têm os pentecostais de refletir sobre o trabalho do Espírito nas outras religiões. Esse autor e suas obras fazem parte do referencial teórico para esta tese. Outro teólogo pentecostal que tem se dedicado ao estudo desse tema é Tony Richie. Na obra “Speaking by the Spirit”, Richie elaborou um modelo pentecostal para o diálogo inter-religioso. O autor explica que a tese básica desenvolvida no estudo é que a pneumatologia pentecostal não somente oferece espaço adequado para o encontro e o diálogo inter-religioso, mas também inspira e capacita para o testemunho de uma vida no Espírito.

Partimos do princípio de que o centro da vida cristã é uma vida no Espírito e esta, por um lado, é uma vida no mundo, entendido precisamente como “mundo das coisas visíveis” (VAZ, 1973, p.10); por outro lado, é uma vida no sentido espiritual, que é vivenciada e direcionada para as coisas que “são de cima”. Na esteira de Moltmann, é possível afirmar que a experiência da comunhão do Espírito necessariamente leva a teologia pentecostal a ultrapassar-se para a comunhão maior com todas as religiões (Cf. MOLTSMANN, 1991, p.21). Essa experiência deve conduzir os pentecostais assembleianos brasileiros ao diálogo sincero com as outras tradições religiosas, com a finalidade da promoção do bem maior: a vida. E vida aqui não simplesmente restrita ao horizonte terreno, mas também ao sentido bíblico, especificamente neotestamentário, de vida eterna. No tema do diálogo inter-religioso, “as religiões, por se fundarem na crença do Transcendente, sempre admitiram uma vida para além da morte” (BOFF, 2014, p. 49). É na dimensão escatológica que a vida encontra o sentido pleno e o seu valor máximo, por isso é o maior de todos os dons e ponto de partida para uma pneumatologia pentecostal para o diálogo inter-religioso.



A metodologia desta pesquisa será analítica bibliográfica. Serão analisadas obras fundamentais, clássicas sobre o tema supramencionado, como ponto de partida para apresentar a constatação da hipótese deste estudo. Nesse aspecto, vale ressaltar que, embora os autores analisados sejam de tradições cristãs diferentes (católicos, protestantes, etc.), suas pneumatologias têm a virtualidade de abrir os pentecostais assembleianos para o diálogo inter-religioso. O próprio fato de trabalhar com diferentes autores e colocá-los em diálogo com a pneumatologia das Assembleias de Deus, estrutura a presente tese, que tem no diálogo seu horizonte fundamental.

É importante destacar que o diálogo inter-religioso, nesta pesquisa, não será possível se não a partir da própria identidade cristã. Essa é uma premissa de grande significado, para o próprio diálogo inter-religioso, para a teologia cristã e, sobretudo, para a teologia pentecostal das assembleias de Deus. Temas que cogitem a possibilidade de abrir mão da identidade pentecostal serão de imediato rejeitados e refutados pela própria teologias assembleianas e, conseqüentemente, pela comunidade.

Uma pré-compreensão sobre o diálogo pode ser elencada a partir do Documento “Diálogo e Anúncio”:

*O diálogo* pode ser compreendido de diversos modos. Em primeiro lugar, em nível puramente humano, significa comunicação recíproca, para alcançar um fim comum ou, em um nível mais profundo, uma comunhão interpessoal. Em segundo lugar, o diálogo pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade, que penetra, ou deveria penetrar, em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja. Isto pode ser chamado — com razão — "o espírito do diálogo". Em terceiro, num contexto de pluralismo religioso, o diálogo significa "o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento" (DM 3), na obediência à verdade e no respeito à liberdade. Isto inclui quer o testemunho quer a descoberta das respectivas convicções religiosas. É nesta última acepção que o presente documento utiliza o termo diálogo como um dos elementos integrantes da missão evangelizadora da Igreja (D.A. 1991, nº 9).

Destacar essa compreensão do diálogo é fundamental para que se possa compreender que existe um polo transcendental do diálogo, a saber, a busca da verdade maior. Encontrar essa verdade maior significa conduzir o ser humano à plenitude da vida. E, por isso, o diálogo faz parte da missão evangelizadora da igreja.

Para finalizar essa parte da questão metodológica, é preciso esclarecer que a reflexão desta pesquisa será realizada a partir da fé cristã. Como destaca Clodovis Boff (2012, p. 45) “o importante e decisivo num assunto é sempre seu objeto formal (objetivo), ou por outras, a perspectiva (subjativa) a partir da qual se encara aquele assunto”. Para evitar eventuais confusões, vamos pensar a questão do diálogo inter-religioso nas Assembleias de Deus a

partir da fé. Com isso não estamos afirmando em hipótese nenhuma que não vamos dialogar com outras disciplinas, tais como história, filosofia, sociologia, antropologia, entre outras. Pelo contrário, sua necessidade é evidente. Mas o nosso ponto de partida para a reflexão é de ordem teológica.

A pesquisa será apresentada em cinco capítulos (sem contar introdução e conclusão que estão numerados por questão metodológica). No primeiro capítulo será tratado do tema do pluralismo cultural e religioso no Brasil. No primeiro momento, a abordagem sobre o pluralismo cultural é realizada de forma mais ampla e também de forma específica, no Brasil. No segundo capítulo será apresentado um breve resumo das perspectivas do pluralismo religioso, e o posicionamento pentecostal a respeito do tema. No terceiro capítulo, a pesquisa vai se deter (também de forma resumida) na história das Assembleias de Deus e suas primeiras relações com os membros de outras religiões. O quarto capítulo será oportuno para conhecer a pneumatologia das Assembleias de Deus. Finalmente, o capítulo cinco apresentará elementos da pneumatologia que são fundamentos teológicos para introduzir os pentecostais assembleianos no diálogo das religiões.

## 2 O PLURALISMO CULTURAL E RELIGIOSO NO BRASIL

O primeiro capítulo da tese tem como objetivo descrever a situação do pluralismo cultural e religioso no Brasil. Será apresentada numa visão macro, tratando do tema de forma mais ampla e também a situação específica do Brasil. Assim, será verificada a situação do pluralismo cultural e, conseqüentemente, do pluralismo religioso no Brasil.

### 2.1 CULTURA E DIVERSIDADES

A diversidade cultural provoca a diversidade religiosa. Diversidade aqui tem a ver com pluralismo, portanto, inicialmente, vale destacar uma simples definição do termo pluralismo:

(in. Pluralismo fr. Pluralisme; ai. Pluralismus; it. Pluralismo). 1. A partir de Wolff, este termo foi contraposto a egoísmo (v.) como "a maneira de pensar em virtude da qual não se abarca o mundo no eu, mas nos consideramos e nos comportamos apenas como cidadãos do mundo" (Kant. Anlr., I, § 2). Mas enquanto o termo egoísmo continuou designando uma atitude moral, visto que, para a doutrina metafísica correspondente, prevaleceu solipsismo, o termo P., no uso que dele se fez em seguida, assumiu um significado metafísico, passando a designar a doutrina que admite pluralidade de substâncias no mundo. A expressão típica dessa doutrina é a monadologia de Leibniz, e foi neste sentido que o termo voltou a ser usado por alguns espiritualistas modernos (J. Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, 1912; W. James, *A Pluralistic Universe*, 1909). James insistiu particularmente na exigência proposta pelo P.: a de não considerar o universo como massa compacta, em que tudo está determinado no bem ou no mal e não há lugar para a liberdade, mas sim como uma espécie de república federativa na qual os indivíduos, apesar de solidários entre si, conservem autonomia e liberdade. O universo pluralista, segundo James, é um pluriverso ou multiverso; sua unidade não é a implicação universal ou integração absoluta, mas continuidade, contigüidade e concatenação: é uma unidade de tipo sinequia, no sentido atribuído a esta palavra por Peirce (*A Pluralistic Universe*, p. 32<sup>^</sup>). Um universo assim distingue-se do universo monadológico de Leibniz justamente pelo caráter não absoluto nem necessitante da unidade que o constitui. Até mesmo Deus no universo pluralista, é finito. 2. Na terminologia contemporânea, designa-se freqüentemente com este nome o reconhecimento da possibilidade de soluções diferentes para um mesmo problema, ou de interpretações diferentes para a mesma realidade ou conceito, ou de uma diversidade de fatores, situações ou evoluções no mesmo campo. Assim, fala-se em "P. estético" quando se admite que uma obra de arte pode ser considerada "bela" por motivos diferentes, que nada têm a ver um com o outro; fala-se em P. sociológico quando se admite ou se reconhece a ação de vários grupos sociais relativamente independentes uns dos outros (ABBAGNANO, 2007, p. 765).

O termo "pluralismo" é definido como possibilidade de interpretação diferente para uma mesma situação. Nesse sentido, é fundamental refletir sobre o conceito de "cultura". O antropólogo americano Clifford Geertz começa a sua clássica obra *A Interpretação das Culturas* apresentando "uma descrição densa" do termo. Para Geertz, "o pantanal conceitual para o qual pode conduzir a espécie de teorização sobre cultura é evidente naquela que ainda é

uma das melhores introduções gerais à antropologia, o *Mirror for man*, de Clyde Kluckhohn”. Por essa razão, Geertz sintetiza do seguinte modo a vasta pesquisa de Kluckhohn sobre o conceito de cultura, realizada mediante 126 diferentes definições: cultura é o modo de vida global de um povo; o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo; uma forma de pensar, sentir e acreditar; uma abstração do comportamento; uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente; um celeiro de aprendizagem em comum; um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes; um comportamento aprendido; um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento; um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens; e uma sedimentação da história (GEERTZ, 1989, p. 14).

A cultura, disse o grande Edward Tylor, é uma totalidade complexa que abrange conhecimento, crença, arte, costume e quaisquer capacidades adquiridas pelos seres humanos como membro da sociedade (TYLOR, 1871, p. 1). O teólogo alemão Paulo Suess, que muito se dedicou aos estudos sobre o tema da inculturação, ao definir o conceito “cultura”, afirma também que o mesmo envolve a “globalidade da vida e de cada grupo humano” (SUESS, 1991, p. 46). Já o teólogo jesuíta Mário de França Miranda, na obra *A inculturação da Fé*, citando Gallagher, recorre a algumas imagens e descreve cultura como um oceano que nos envolve como peixe na água; o ar que respiramos, que pode ser puro ou poluído; uma lente através da qual vemos, sem percebermos que não é o único modo de ver; um útero, no qual nos sentimos perfeitamente bem, sem saber que existem outros mundos; um menu existencial, já pronto ou à escolha, cada modalidade com seus limites; um parque recreativo de possibilidades, convidando-nos a uma liberdade criativa; um horizonte sempre atual, além do qual não podemos ver (MIRANDA, 2001, p. 46). Os teóricos mencionados no início deste capítulo foram escolhidos de forma proposital, afim de demonstrar que o conceito de cultura passa, de fato, por uma ampla e densa construção.

As escolas antropológicas apresentam-nos concepções diversas de culturas. Para alguns estudiosos da antropologia, as culturas são sistemas em permanente adaptação. O já citado antropólogo americano Clifford Geertz entende as culturas como sistemas simbólicos. Para Geertz, qualquer ação humana e a própria vida da sociedade devem receber orientações extrínsecas, construídas socialmente por meio de símbolos. Antes, porém, Geertz, falando em tom pessoal, afirma que

O termo “cultura” assumiu agora uma certa aura de má reputação nos círculos dos antropólogos sociais, dada a multiplicidade dos seus referentes e a estudada nebulosidade com que tem sido invocado, às vezes em demasia. (Não compreendo muito bem por que a cultura deva sofrer mais por essas razões do que “a estrutura social” ou “a personalidade”). De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual eu me atenho não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: ele 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. É fora de dúvidas que termos tais como “símbolo”, e “concepção” exigem uma explicação. Mas é justamente aí que deve ocorrer o alargamento, o aprofundamento e a expansão (GEERTZ, 1998, p.103).

O antropólogo francês Claude Lèvi-Strauss (1976), por sua vez, entende as culturas como sistemas estruturais, na medida em que procuram descobrir nelas os princípios mentais responsáveis pela organização do material oferecido pelo mundo físico, princípios estes que seriam comuns às diversas culturas. Nesse aspecto, a antropologia vem esforçando-se para entender a diversidade dos povos, das culturas. Essa diversidade é uma forma de conhecimento e, por essa razão, entende-se que as variedades de definições não se opõem, mas se completam, possibilitando o pensamento plural. O modelo ideal de sociedade nacional, com suas qualidades e seus defeitos, enfraqueceu-se, por isso, nos últimos séculos, fala-se tanto do pluralismo cultural.

Nas informações introdutórias sobre o termo cultura, é fundamental informar que, dentro da própria antropologia cultural e social, existe uma multiplicidade de definições (AZEVEDO, 1986, p. 314). O próprio Geertz recorre a Max Weber para assumir o termo cultura como teia de significados que enlaçam os humanos em sua trama e os distinguem a partir do conjunto de comportamentos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam as diversas sociedades e que abrangem para além das letras e das artes, os modos de vida, as maneiras de viver e conviver, os sistemas políticos, jurídicos, religiosos, econômicos e sociais, as tradições, valores e crenças. Porém, Geertz faz questão de lembrar que não assume cultura como ciência experimental em busca de lei, mas como “uma ciência interpretativa em busca de compreensão” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Os autores do *Dicionário Léxico das Religiões*, Franz Cardeal König e Hans Waldenfels, no verbete *cultura*, apresentam uma definição interessante. Para fins de compreensão precisa do termo, será citada a definição na íntegra, que diz:

Cultura é um conceito analógico, tipológico e axiológico, empregado em conexão com o ser humano, sua ação e os resultados desta, e contraposto ao conceito de natureza. De acordo como os valores nelas realizados, fazem parte das mais importantes áreas da cultura: a arte (o belo), a moral (o bem), a filosofia e as

ciências (a verdade), a religião (o sacro) e a técnica (a efetividade instrumental prática); todas estas se condicionam e se permeiam mutuamente de modo peculiar. O indivíduo participa da cultura através de formação, iniciação, educação – imitação e criação própria –, sendo que a família e a sociedade, a história, a tradição e língua, o trabalho e o lazer possuem uma importância especial neste sentido, estruturado do mundo e orientado pela vida e ação [...] Ela constata valores, objetivos e sua hierarquia, fornece normas de comportamento, determina as relações dos seres humanos entre si e com a história, tradição, sociedade, Estado, religião, etc. As culturas tradicionais (primitivas) desempenhavam essas funções de modo muito mais eficaz do que as modernas culturas determinadas para o domínio do que para o conhecimento e a compreensão do mundo (WANDENFELS, 1995, p. 128-130).

Se, por um lado, é difícil chegar a um consenso sobre a definição do conceito, por outro lado, conforme Azevedo, “é incontornável a necessidade de deixar clara a noção de cultura com a qual se trabalha” (AZEVEDO, 1986, p. 315). Mas, antes de apontar um conceito base, é preciso concordar com Suess e lembrar que o conceito de “cultura” tem a função de descrever as diferenças entre as culturas e não de procurar denominadores comuns (SUESS, 1989, p.121). Portanto, para essa primeira parte da pesquisa, apresentamos alguns conceitos de cultura que consideramos relevantes, tal como o conceito do próprio Marcello de Azevedo, teórico brasileiro pioneiro nos estudos sobre cultura e que tem diversos trabalhos publicados sobre o tema. Para o autor, cultura é

O conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconsciente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo (AZEVEDO, 1986, p.336).

Ao apresentar o conceito de Azevedo, não significa, evidentemente, que a presente reflexão deixará de considerar outras valiosas contribuições, mesmo porque, como já foi possível perceber, o conceito é bastante amplo, possibilitando um diálogo interdisciplinar. Consideramos, por exemplo, o conceito apresentado por Darci Ribeiro, na obra *Os brasileiros: a teoria do Brasil*:

Cultura é a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo co-participado de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da subsistência de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e a motivam para a ação. Assim concebida, a cultura é uma ordem particular de fenômenos que tem característico sua natureza de réplica conceitual da realidade, transmissível simbolicamente de geração a geração, na forma de uma tradição que provê modos de existência, formas de organização e meios de expressão a uma comunidade humana. Mediante a esses corpos de tradição é que os homens se humanizam, ao mesmo tempo em que se incorporam a uma determinada entidade étnica, ao aprenderem sua língua, ao se habilitarem a fazer as coisas de acordo com as técnicas que ela domina, a comportar-se segundo as normas nela consagradas e, finalmente, a viver de acordo com seus usos e costumes. Por isto mesmo, cada cultura é percebida pelos seus detentores como o modo natural e

necessário de serem homens em face dos membros do seu próprio grupo e em face de outros grupos humanos (RIBEIRO, 1978, p. 127).

Vale lembrar que, em se tratando do termo “cultura”, estão envolvidas áreas como filosofia, antropologia cultural e social, teologia, história e sociologia. Não obstante, os conceitos não se contradizem, mas se completam e dialogam mutuamente.

O pluralismo cultural não é caracterizado pela coexistência de valores e práticas culturais diferentes, menos ainda pela mestiçagem generalizada. O pluralismo cultural tem como objetivo contribuir para uma sociedade onde o maior número de pessoas individualmente constrói para si, e chegam a combinar de maneira sempre diferente o que as une e o que as diferencia. O pluralismo cultural busca construir uma sociedade vigorosa, que seja capaz de reconhecer a diversidade das culturas, ao mesmo tempo em que sabe fazer com que se comunique entre si, suscitando em cada um o desejo de reconhecer no outro o mesmo trabalho de construção que faz em si próprio.

Apenas para efeito de informação, é importante distinguir pluralismo religioso *de facto* (dado sociológico), que não é objeto de opção, mas apenas de reconhecimento; e pluralismo *de jure*, que é sim objeto, não tanto de opção, mas de discernimento. Do ponto de vista da moral e também da fé, há valores aceitáveis e outros não. Com que critérios? Os da ética básica (digamos os “Direitos humanos”, quase equivalentes ao “Decálogo” hoje) e os da fé, suas verdades, especialmente, o dogma cristológico.

A articulação entre igualdade e diferença é uma exigência posta pelo pluralismo cultural a todos os seres humanos. Essa exigência, por sua vez, está revestida de relevância social, pois a construção da democracia deve valorizar as diferenças de cada grupo. O espírito democrático tomou a forma de leis protetoras do pluralismo cultural.

## 2.2 DIREITOS HUMANOS, DIGNIDADE HUMANA E PLURALIDADE

Algo característico da contemporaneidade é o fato de os direitos humanos terem encontrado uma porta de acesso ao Direito Internacional (HUBER, 1979, p. 371). Igualmente digno de nota é a importância que a dignidade humana assumiu na jurisprudência nacional e internacional bem como no discurso transnacional (BARROSO, 2012, p. 11). Os direitos humanos ganharam o cenário mundial através da Declaração Universal de Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1945 (MORIN, 2001, p. 371).

O sociólogo francês Alain Touraine faz uma afirmação na sua obra *Poderemos viver juntos* cuja citação integral consideramos relevante. O sociólogo diz

Quanto a nós, combinamos em nossa concepção da democracia as exigências complementares da liberdade e da igualdade, a ideia de soberania popular, a que preferimos dar o nome de cidadania, com a ideia de direitos humanos que inspirou as revoluções americana e francesa e que limita o poder do estado em nome de um princípio superior a toda realidade social. Esta ideia concedeu uma importância sempre maior ao pluralismo, a ponto de o respeito pelas minorias ter se tornado tão importante para nós como o governo da maioria. A combinação destes três temas: cidadania, limitação do poder pelo respeito aos direitos humanos fundamentais, representação pluralista dos interesses e das opiniões foi muito bem expressa pela divisa da República francesa e mais tarde pela do Império, de 1793 a 1814, da Segunda república de 1848 a 1851, e da Terceira república, a partir de 1875; Liberdade, igualdade, fraternidade. Pois a liberdade só tem sentido porque a pluralidade dos interesses é reconhecida, ao passo que a igualdade que paira bem acima das realidades sociais, sempre marcada pela desigualdade, e a fraternidade, que preferimos chamar de solidariedade, é a expressão concreta da cidadania (TOURAINÉ, 1998, p. 281-282).

Ninguém menos que Lévi-Strauss faz questão de afirmar que “a necessidade de preservar a diversidade das culturas humanas, num mundo ameaçado pela monotonia e uniformidade não escapou às instituições internacionais” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 366). O autor afirma que tais instituições deverão assumir a questão da diversidade cultural, levando em consideração todas as novas formas sociais de expressão.

Como se sabe, até o final do século XVIII, a dignidade ainda não estava relacionada aos direitos humanos. Barroso afirma que ambos são intimamente relacionados (BARROSO, 2012, p. 75). Conforme já apontado neste texto, a sociedade atual é pluralista, de modo que, em tal sociedade, as minorias têm direito de serem reconhecidas na sua diversidade. A dignidade humana e os direitos humanos na sua pretensão universal corroboram tal entendimento, sendo, assim, um símbolo da família unida. Barroso lembra que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) optou de forma proposital pelo termo “universal” em detrimento de “internacional”. Para ele, a DUDH é um guia que deve ser considerado na sociedade da diversidade cultural (BARROSO, 2012, p.74). Sobre cultura, no seio dos Direitos Humanos, vale mencionar que, em novembro de 2001, a UNESCO, vinculada à Organização das Nações Unidas, aprovou a declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que no seu artigo 4º afirma:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os compromissos dos direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a



diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelos direitos internacionais nem para limitar seu alcance.<sup>2</sup>

O teólogo alemão Jürgen Moltmann menciona que a ideia de “direitos humanos” não é exclusivamente cristã ou europeia. O mesmo autor afirma que, onde quer que tenha se formado o conceito de “homem”, sempre se formularam também direitos humanos enquanto direitos humanos (MOLTMANN, 1990, p. 136). Com relação à “dignidade”, em uma linha de desenvolvimento que remonta a Roma antiga, atravessa a Idade Média e chega até o surgimento do estado liberal, a *dignitas* era um conceito associado ao status pessoal de alguns indivíduos ou à proeminência de determinadas instituições.

No entanto, ainda sobre a origem do entendimento de ambos os conceitos (dignidade e direitos humanos), o desenvolvimento da compreensão contemporânea de dignidade humana se iniciou com o pensamento clássico tendo como marcos a tradição judaico-cristã, o iluminismo e o período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial. Para Moltmann, a liberdade e a igualdade de todos os homens estão fundamentadas na fé na criação. O autor acrescenta que “a dignidade humana reside na imagem e semelhança de Deus” (MOLTMANN, 1990, p. 138). Barroso está de acordo com o teólogo alemão quando diz que as ideias centrais que estão no âmago da dignidade humana podem ser encontradas no texto veterotestamentário. Completa o então professor de direito constitucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (atualmente ministro do Supremo Tribunal Federal): “Deus criou o ser humano a sua própria imagem e semelhança” (BARROSO, 2012, p. 15). Portanto, na relação criatura – Criador, a dignidade e os direitos humanos não podem ser colocados em questão.

A dignidade e os direitos humanos, quando remontam ao sentido pré-moderno, pressupõem uma sociedade hierarquizada, em que a desigualdade entre diferentes categorias de indivíduos era parte constitutiva. A dignidade era equivalente à nobreza, implicando em tratamento especial, direitos exclusivos e privilégios (BARROSO, 2012, p. 14). Todavia, Huber é categórico ao afirmar que a garantia dos direitos humanos não deve restringir-se somente a um círculo específico de algumas pessoas, mas a todas (HUBER, 1979, p. 12).

---

<sup>2</sup> SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Diversidade Religiosa e Direitos humanos: reconhecer as diferenças, superar a intolerância, promover a diversidade.** Organização Marga Janete Ströher, Deise Benedito, Nadine Monteiro Borges. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2011. Disponível em <[http://portal.mj.gov.br/sedh/biblioteca/diversidade/libro\\_diversidade.pdf](http://portal.mj.gov.br/sedh/biblioteca/diversidade/libro_diversidade.pdf)>. Acesso em: 04 julho de 2015.

Paull Hoffman, por ocasião do Fórum Mundial Social no ano de 2003 em Porto Alegre –RS, foi taxativo e afirmou que a Declaração Universal de Direitos Humanos não admite zonas livres de direitos humanos. Enfatizou também que a vida almejada é aquela em que os direitos humanos básicos são garantidos a todos (HOFFMAN, 2003, p. 62).

Para Huber, liberdade, igualdade e participação constituem juntas a pedra fundamental dos direitos humanos (HUBER, 1979, p. 13). Barroso sugere que a dignidade é parte do núcleo essencial tanto da liberdade quanto da privacidade (BARROSO, 2012, p. 59). Nesse aspecto, o conceito dos direitos humanos designa posições jurídicas que devem reverter em benefício de todos os homens igualmente. Esse axioma fica claro nas palavras de Paull Hoffman, quando afirma

Unimo-nos em torno de uma esperança e empoderamento: ‘Um outro mundo é possível’. Acreditamos que os valores dos direitos humanos são essenciais para alcançar esse mundo melhor. O outro mundo que queremos deve ser aquele em que cada pessoa no planeta desfrute uma vida de liberdade e dignidade (HOFFMANN, 2003, p.66).

O clamor de Hoffman pelos valores dos direitos humanos está consoante ao clamor do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, que evoca a igualdade como reconhecimento da diferença (SANTOS, 2003, p.458). Santos concorda que o mundo atual é multicultural, mas enfatiza que há muito a ser feito. O sociólogo francês Alain Touraine é contundente ao dizer que o apelo aos direitos do homem no mundo moderno não é o fechamento num universalismo à margem da vida ativa, mas antes de tudo um princípio constitucional (TOURAINÉ, 1998, p. 106). Viver em uma sociedade plural, portanto, pressupõe respeitar e apreciar a diversidade étnica, religiosa e cultural. Significa respeito e afirmação dos direitos humanos.

A filosofia grega antiga esteve centrada na busca por um princípio último, um elemento integrador subjacente à diversidade, a saber, a unidade na pluralidade. Nesse contexto, a dignidade humana e logo os direitos humanos seriam os principais candidatos ao papel de maior de todos os princípios, aquele que está na essência de todas as coisas. Na sociedade pluralizada, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e os Pactos dos Direitos Humanos de 1966 são, de acordo com Huber, de grande significado, pois apresentam passos importantes em direção a uma compreensão universal dos referidos direitos (HUBER, 1979, p.16). Portanto, nos direitos humanos e ou na dignidade humana, está revelada a esperança de

uma sociedade em que o pluralismo é reconhecido e afirmado como caminho para a felicidade de todos os homens e mulheres.

### 2.3 METÁFORAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Seguindo a reflexão sobre o pluralismo como fator que se estabeleceu nas culturas, constata-se que não há um único modo em que a existência é organizada, pelo contrário, existe uma infinidade de possibilidades para que a vida humana aconteça. Essa multiplicidade de opções do viver em sociedade, quando experimentada mediante a abertura das pessoas, terá como inevitável consequência a riqueza de novos conhecimentos e experiências.

Na convivência entre pessoas de diferentes culturas, quem ganha é a humanidade. Mais uma vez evoca-se a fundamental contribuição do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. O autor, que gostava de usar metáforas para exemplificar seus ensinamentos, usa uma imagem bastante pertinente para a questão da pluralidade cultural. Segundo Lévi-Strauss, o desenvolvimento das diversas formas de vida humana poderia ser comparado a um jogador. Se esse jogador apostar nas séries mais longas, independente da forma como as conceba, tem toda chance de se arruinar. Mas o mesmo não poderia acontecer para uma coligação de apostadores jogando as mesmas séries em valor absoluto e atribuindo os resultados favoráveis às combinações de cada um. Lévi-Strauss explica que, caso o jogador acerte sozinho o 21 e o 22 e necessite do 23 para continuar, há maiores possibilidade de ele sair. Para o antropólogo, a segunda situação está relacionada com as culturas que chegam às fórmulas mais cumulativas da história. Tais fórmulas, segundo o autor, “jamais foram obras de culturas isoladas, mas sim de culturas combinando seus jogos respectivos e realizando através de coligações diversas” (STRAUSS, 1976, p. 359). O mesmo autor afirma que esse exemplo é fundamental para compreender “o absurdo que existe em se declarar uma cultura superior a outra”(STRAUSS, 1976, p. 359), pois, pelo fato de estar solitária, a cultura nunca poderá ser superior. Assim como o jogador sozinho, ela só conseguiria “realizar pequenas séries de alguns elementos” (STRAUSS, 1976, p. 359). Após fornecer esse exemplo brilhante de relação entre culturas, o autor brinda seus leitores com a seguinte afirmação:

Nenhuma cultura está só; ela é sempre dada em coligação com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, apareça uma longa, depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do regime de coligação (STRAUSS, 1976, p. 360).

Não há dúvidas de que, nessa dialética entre coligações, serão muitas as conquistas culturais, cujo benefício sempre acontece em mão dupla. Lévi-Strauss, na mesma obra em que menciona a situação referida anteriormente, fornece ainda outra valiosa metáfora incluindo a figura do “jogador”, mas, dessa vez, o jogador de dados. Ele afirma que

A humanidade em nada se parece com um personagem subindo a escada, acrescentando por cada um de seus movimentos um novo degrau a todos os outros que já tivesse conquistado; evoca antes o jogador, cuja chance está dividida em muitos dados e que, cada vez que os lança, os vê se espalharem no pano, ocasionando contas bem diferentes. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, e é apenas de um tempo a outro que a história é cumulativa, isto é, que as contas se somam para formar uma combinação favorável (STRAUSS, 1998, 343).

A “história cumulativa”, cujas contas se somam a favor, não acontece para culturas específicas ou apenas para algumas culturas. É uma relação intercambiável que envolve todas as culturas. Levando em consideração que a cultura é feita de pessoas e as pessoas são feitas da cultura, a vida humana está intrinsecamente dentro dessa relação. Ora se perde ora se ganha, mas nunca deixa de se relacionar, porque o relacionamento produz vida e o ser humano é um ser para relação. Viver nunca foi sinônimo de ganhar, mas sim de relacionar. E, por isso, todos devem viver juntos e com suas diferenças.

#### 2.4 A DIVERSIDADE DAS CULTURAS HUMANAS

Até esse momento já ficou claro que as culturas são diferentes umas das outras em função de distintas concepções de mundo, ritos sagrados e profanos, gastronomia, artes, crenças, práticas, entre outros fatores. A diversidade cultural, um fenômeno natural, tornou-se um fator tão presente na humanidade que é possível afirmar que o mundo atual é multifacetado ao infinito. A afirmação de Laraia mostra que esse fenômeno está mais perto do que geralmente imagina-se. Ele afirma:

Para constatar a diversidade cultural da espécie humana, contudo, não é necessário realizar esta viagem através do tempo, nem mesmo se deslocar para uma ilha longínqua do Pacífico. Basta comparar os costumes de nossos contemporâneos que vivem no chamado mundo civilizado. Esta comparação pode começar pelo sentido do trânsito na Inglaterra; pelos hábitos culinários franceses, onde rãs e escargots (capazes de causar repulsa a muitos povos) são considerados como iguarias (LARAIA, 1991, p. 13-19).

Como bem enfatizou Lévi-Strauss, a diversidade cultural não permite afirmar a superioridade ou inferioridade de uma cultura em relação a outra. Pelo contrário, essa

diversidade deverá ser contemplada como possibilidades recíprocas para ambas as culturas, requisito indispensável para a desideologização do universalismo cultural e desocultamento da pluralidade cultural.

Ao partir do princípio de que o fundamento da cultura é a natureza humana, o professor Edvino Rabuske afirma que esse fundamento é um potencial tão rico que não apenas permite, mas até exige a diversidade das culturas humanas (RABUSKE, 2001, p. 60). Os modos de ser do homem são representados na sua pluralidade, que tem como consequência a diversidade das culturas e que, por sua vez, apresenta uma multiplicidade na unidade.

Conforme Lévi-Strauss, a diversidade das culturas humanas está estreitamente presente no espírito do povo (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 330). O filósofo francês Edgar Morin chama atenção para o fato de que “o extraordinário desenvolvimento da individualidade humana não deve nos levar a reduzir o humano apenas à individualidade” (MORIN, 2005, p. 51). Essa diversidade deve ser pensada como equivalente e não como desigualdade, de tal maneira que não poderá afetar a unidade afetiva, mas possibilitar compreensão entre os povos.

Se por um lado a diversidade das culturas humanas é visível, por outro lado pode parecer invisível àqueles cuja visão de mundo só os permite fracionar e separar. Por isso urge a necessidade de refletir e ao mesmo tempo afirmar a diversidade cultural. Uma diversidade que, para além do fato de ser uma forma de conhecimento, é capaz de oferecer possibilidades para uma melhor convivência humana.

É preciso concordar com Aldo Vannucchi quando ele diz que as diversas culturas só podem (e só devem) ser vistas como tendo o mesmo valor (VANNUCCHI, 2002, p. 59). Essa percepção (de valorização das culturas) é, na opinião de Lévi-Strauss, um fenômeno natural que resulta das relações diretas ou indiretas entre as sociedades e que em hipótese nenhuma deve ser visto como escândalo (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 333). O professor Edvino Rabuske deixa claro que

a tendência etnocentrista de qualificar os valores e as idéias da nossa própria cultura como profundos, naturais ou humanos, e os de outros povos como selvagens, cômicos ou imorais, carece do fundamento objetivo. Baseia-se no fato de que não temos consciência da limitação da nossa cultura, sob cuja influência estamos desde o berço (RABUSKE, 2001, p. 59).

Nesse caso, é imperativo admitir o fato da diversidade e não excluir, quer seja da natureza ou da cultura, tudo aquilo que não se conforma à norma sob a qual se vive. A articulação entre igualdade e diferença é exigência recíproca e relevante para o viver pleno e a superação dos preconceitos.

As culturas (todas elas) podem oferecer contribuições fundamentais para o desenvolvimento mundial e o bem-estar humano. Essa contribuição não consiste na lista de suas invenções particulares, mas exatamente no que Lévi-Strauss chamou de “afastamento diferencial”. Imbuídos dessa convicção, é possível experimentar o sentimento de gratidão e humildade e, fundamentados nessa mesma convicção, reconhecer que as outras culturas são diferentes da sua, das mais variadas maneiras. Esse reconhecimento dignifica e promove o bem comum, além de possibilitar o progresso e o desenvolvimento do ser humano. E, para progredir, é preciso a colaboração de todos e todas. Dessa forma, vale evocar mais uma vez a valiosa contribuição de Lévi-Strauss, que afirma ser o dever sagrado da humanidade dois termos fundamentais, sendo eles:

Nunca perder de vista um, em benefício exclusivo do outro; evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que nenhuma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 265).

Tal afirmação do antropólogo francês está em consonância com a concepção de Morin, para quem a cultura só existe através das culturas. O vínculo entre unidade e diversidade das culturas é enriquecedor, relacional e crucial. Nas palavras de Morin, “somos semelhantes pela cultura e diferentes pelas culturas” (MORIN, 2001, p. 65). Esse fundo antropológico comum, quando visto na sua totalidade, possibilita a compreensão e a unidade.

A sociedade atual vem sendo protagonista de muitas mudanças. A utopia de coexistência harmônica entre grupos étnica e culturalmente diferenciados, e a existência de uma sociedade plural exigem ultrapassar a extensão dos sentidos e transformar o discurso sobre a sociedade utópica em ações práticas. Geertz afirmou com sabedoria singular e de forma acertada que

a imagem de um mundo cheio de pessoas tão apaixonadamente apreciativas das culturas das outras que tudo que desejam é festejar umas às outras não me parece um perigo claro e eminente; a imagem de um mundo cheio de gente glorificando alegremente os seus heróis e diabolizando os seus inimigos, isto sim, me parece um perigo (GEERTZ, 1999, p. 17).

Portanto, pode-se sublinhar que a diversidade cultural é de fato um grande patrimônio da humanidade que deve ser afirmada por todas e todos que desejam um mundo melhor. É uma diversidade que enriquece e ao mesmo tempo é enriquecedora. Nas palavras de Lévi-Strauss a diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente”. Que essa diversidade seja cada vez mais afirmada e concretizada de forma tão intensa que produza entre todos os seres vivos uma sólida unidade.

## 2.5 RECONHECIMENTO DO PLURALISMO CULTURAL

A conclusão a que chegamos até esse momento do estudo é que a humanidade é única e singular, que cada cultura particular tem seu valor. Há, contudo, valores universais: científicos, éticos (ex. direitos humanos), mesmo institucionais (democracia), e religiosos, que em princípio são para todos, especialmente o Evangelho. A ciência antropológica oferece valiosa contribuição ensinando a aversão ao fanatismo etnocêntrico, quer este proclame a superioridade racial, quer alardeie a sua cultura como a única válida. O professor de filosofia da PUC do Rio Grande do Sul, Reinhold Ullmann, em sua obra *Antropologia filosófica*, afirmou que uma das grandes lições a ser tirada da Antropologia Cultural é uma atitude de simpatia para com o relativismo cultural (ULLMANN, 1983). Evidentemente, esse “relativismo cultural” deverá ser equilibrado e não dogmático.

A atual sociedade (inclusive a brasileira) é caracterizada pelo pluralismo cultural. Os sociólogos americanos Berger e Luckmann definem o pluralismo como situação na qual existe uma concorrência entre os diversos universos simbólicos ou significações globais da realidade e suas respectivas instituições, todas procurando dar sentido e estruturação à vida de cada dia (BERGER; LUCKMANN, 2012). Ao contrário das sociedades tradicionais, onde a interpretação global detinha a hegemonia e estruturava a vida social, a sociedade moderna é marcada pela pluralidade de interpretações.

A partir da emancipação dos diversos setores da sociedade, fragmentou-se o universo simbólico unitário do passado. Tal fragmentação exige em seu contexto autônomo o reconhecimento de interpretações eminentemente multifacetadas. Nesse aspecto, o teólogo Mário de França Miranda está de acordo quando menciona que os inúmeros setores da sociedade hodierna dispõem cada um deles de inteligibilidade e normatividade próprias e apresentam interpretações particulares da realidade (MIRANDA, 1989, p. 11).

A vida em sociedade nos seus diversos aspectos exige um crítico reconhecimento do pluralismo cultural. No passado, como revela a história, era excluído da convivência social todo aquele que pensava e vivia diferente. Hoje isso não é mais possível. O reconhecimento é a chave hermenêutica para a erradicação dos extremos casos de etnocentrismo que sempre resultaram em conflitos sociais (LARAIA, 1991, p. 72-73).

Como já é consenso, não existe uma cultura completa em todos os seus aspectos. A cultura judaica, islâmica, hindu, confucionista, africana, indígena e todas as demais são incompletas. Aqui também reside um fator de afirmação do pluralismo cultural (HOFFMANN, 2003, p. 63). A partir da consciência da sua incompletude, uma cultura se abre para o diálogo com as outras culturas. É exatamente nessa relação dialogal das culturas que acontece a complementação umas das outras. Portanto, o pluralismo não apenas está estabelecido como fator cultural, mas é critério indispensável para a promoção humana.

Dessa forma, o relacionamento das culturas e o seu permanente diálogo remetem a outra verdade que tem seu valor e deve ser considerada. As culturas são dinâmicas e, portanto, estão em mudança contínua. Laraia menciona pelo menos dois tipos de mudança cultural. A primeira mudança, de acordo com o autor, é interna e resulta do próprio sistema cultural. Por motivos quase imperceptíveis, determinados ritmos culturais podem ser modificados devido a acontecimentos históricos tais como uma catástrofe, uma grande inovação tecnológica, entre outros. A segunda mudança, mais estudada e mais atuante, é mais rápida, de acordo com Laraia. É quando dois grupos culturais colocados em contato absorvem elementos culturais um do outro. Para o autor, é impossível que um sistema cultural seja afetado apenas por mudanças internas (LARAIA, 1991, p. 96). De forma precisa, Santaella afirmou que a cultura está sempre mudando e, sem mudança, a cultura estagnaria (SANTAELLA, 2003, p. 45). Entender a dinâmica das culturas é fator preponderante para que se evitem comportamentos preconceituosos bem como para que se viva de forma serena e digna no mundo contemporâneo.

Para o campo teológico as implicações do pluralismo cultural são muitas. É consenso que “não há teologia fora de uma inscrição na história e na cultura” (GEFFRÉ, 2013, p. 26). Portanto, a teologia produzida dentro do contexto de pluralismo cultural não poderá ficar à margem da demanda. Essa demanda deverá ser, por um lado, crítica e criativa e, por outro lado, construtiva e desconstrutiva. Por razões de herança cultural com raízes arcaicas, tem-se a tendência de hierarquizar as diferenças, valorizando uns mais e outros menos. O teólogo



francês Claude Geffré lembra que o mito de Babel, a diversidade das línguas e portanto das culturas, está essencialmente sob o signo da ambiguidade em relação ao desígnio único de Deus (GEFFRÉ, 2013, p. 135). O teólogo norte-americano David Tracy chama atenção para o fato de que “numa cultura historicamente consciente, o fato do pluralismo cultural é reconhecido e afirmado” (TRACY, 2006, p. 150-151). Por isso a mensagem de libertação que a teologia cristã propõe deve passar pelo reconhecimento das riquezas culturais que estão além do nosso olhar. É preciso afirmar e reconhecer o pluralismo para que a mensagem do Evangelho seja uma mensagem de vida abundante.

## 2.6 PODEMOS VIVER JUNTOS?

Para esta parte da pesquisa será assumido como referencial teórico o sociólogo francês Alain Touraine e sua obra (já mencionada neste texto) “*Podemos viver juntos? Iguais e diferentes*”. A obra, publicada na França em 1997 sob o título “*Pourrons-nous vivre ensemble? – Égaux et différents*”, foi traduzida no Brasil pela Editora Vozes no ano de 1998.

A opção pela obra supramencionada como fundamento para essa parte da reflexão se dá tendo em vista a consistência metodológica bem como a clareza conceitual em que o autor define termos como “sujeito” e “democracia”. Tais termos são guias condutores da reflexão touraineana. Nas palavras do sociólogo, “a linha diretriz deste livro é esta: deve-se partir do sujeito pessoal, deve-se chegar à democracia” (TOURAINÉ, 1998, p. 360). E o caminho sugerido por Touraine para essa transição é a comunicação entre as culturas. Tal caminho é fundamental para a presente reflexão e por isso ambas estão em diálogo.

O intelectual francês em questão faz uma análise do sujeito da cultura moderna e pós-moderna, destacando a continuidade do sujeito ocidental rebelde que mergulhou na secularização, tornando-se contrário à sistematização da própria modernidade. O sujeito de Touraine é inquieto, transcende a todo o sistema, num espaço privilegiadamente secularizado, é capaz de abertura à alteridade cultural sem deslizar para formas de fundamentalismo. Para a resposta à pergunta que está no título do livro, a postura equilibrada de Touraine é fundamental.

Logo na introdução do seu livro, Touraine trata de esclarecer a seus leitores que não vai apresentar uma resposta complexa para a pergunta norteadora da sua proposta. Como resposta imediata à indagação “podemos viver juntos?”, ele responde:

Nós já vivemos juntos. Bilhões de indivíduos vêem os mesmos programas de televisão, bebem as mesmas bebidas, usam as mesmas roupas e, para se comunicar de um país a outro, usam também a mesma língua. Vemos formar-se uma opinião pública mundial que debate em grandes assembleias internacionais, no Rio ou em Pequim, e que em todos os continentes inquieta-se com o aquecimento do planeta, os efeitos das experiências nucleares ou a difusão da SIDA (TOURAINÉ, 1998, p. 9).

O autor compreende que, desde o final do século XIX, a sociologia já vem demonstrando que a comunidade não possui mais uma identidade global fechada, mas sim que suas funções se diferenciam e se racionalizam. Na questão da pessoa em particular, da identidade física, é interessante notar que também reside certa instabilidade. As moléculas degradam-se e são substituídas por outras; as células morrem e nascem outras, muitas vezes no mesmo tecido.

A questão de fundo discutida ao longo desta pesquisa é a afirmação do pluralismo cultural como fator estabelecido na sociedade atual. Para Touraine, essa questão está no centro dos debates mais apaixonantes dos dias atuais. Portanto, a comunicação com os outros e a combinação de diferenças das inúmeras formas de vida coletiva é a busca em comum para superar uma ilusória globalização que ignora a diversidade cultural e a inquietante realidade das comunidades fechadas em si mesmas (TOURAINÉ, 1998, p. 22).

Conforme o estudioso francês, a comunicação é fundamental e indispensável para o viver coletivo. Touraine indaga: “como poderemos viver juntos numa sociedade cada vez mais dividida entre redes que nos instrumentalizam e comunidades que nos encerram e nos impedem de nos comunicar com os outros?” (TOURAINÉ, 1998, p. 24). A partir de tal questionamento, vai aparecer a importante figura do sujeito na reflexão do sociólogo francês. E logo na sequência Touraine oferece uma preciosa informação que, dada sua importância para a compreensão da proposta do autor, citamos de forma integral:

O sentido principal deste livro reside, pois, na unidade das duas partes que o compõem. Só podemos viver juntos, isto é, combinar a unidade de uma sociedade com a diversidade das personalidades e das culturas, se colocarmos a ideia de sujeito pessoal no centro da nossa reflexão e de nossa ação. O sonho de submeter todos os indivíduos às mesmas leis universais da razão, da religião ou da história, sempre se transformou em pesadelo, em instrumentos de dominação (TOURAINÉ, 1998, p. 25).

A afirmação do sujeito como alguém que possui liberdade e responsabilidade é o caminho trilhado pelo autor para afirmar a possibilidade da vida coletiva apesar das diferenças. O sujeito, para Touraine, só existe mobilizando cálculo e a técnica, mas da mesma

forma a memória e a solidariedade. É um sujeito pessoal. E ao mesmo tempo é um sujeito que batalha e indigna-se, e inscreve sua liberdade particular em combates sociais e libertações culturais. O sujeito, diz o autor, é reconhecimento do outro como sujeito. Susin diz que o sujeito cultural é o “suplemento de alma” que a cultura precisa para que esta se torne um dom (SUSIN, 2003, p. 202). É um sujeito que acredita e por isso mesmo quer viver junto com os demais, pois liberdade individual e liberdade coletiva não se excluem, mas se complementam.

É caminhando dentro dessa dialética que o sujeito tem a vontade pessoal de felicidade, que, por sua vez, constitui-se no seu principal fundamento, capaz de fazer nascer o diálogo, a superação da pretensão universalista (que fez e ainda faz grandes desastres desde o século XX) e a compreensão mútua entre as tendências que desmembram a experiência pessoal bem como a vida pessoal.

A visão frágil de sujeito que está sendo proposta é uma visão oposta à de um sujeito arrogante e prepotente. Seguindo um caminho de interdependência, fica claro que o espírito comunitário, mesmo quando se define como cidadania, sempre supõe a participação de todos na vida social em prol do bem comum. Nesse aspecto, as relações de poder não ganham mais importância em detrimento de setores marginalizados da sociedade. Como já dito, é uma relação que visa ao bem de todos e todas.

A figura do sujeito é por diversas vezes enfatizada por Touraine como chave central na possibilidade da construção de um diálogo que rompe com a separação e a opressão. O reconhecimento é indispensável para a libertação. Nesse sentido, vale mais uma valiosa citação de Touraine:

O sujeito, não importa em que sociedade ou cultura, é uma força de libertação. Só se pode definir o sujeito negativamente, e é só pelo reconhecimento do outro como sujeito e pela adesão a regras jurídicas e políticas de respeito a si mesmo e aos outros como sujeitos que ele adquire conteúdo. O sujeito só pode existir distanciando-se da sua própria consciência, bem como das forças que percebe como externas, mas, de fato, o penetram inteiramente. Ele é uma testemunha da liberdade e não um moralista; menos ainda um moralizador e um defensor das normas e dos valores dominantes (TOURAINÉ, 1998, p.95).

Alain Touraine diz que a própria história cultural muitas vezes realizou apelos que estavam acima da lei, como, por exemplo, o Sermão da montanha, a Declaração dos Direitos Humanos ou mesmo a ação dos resistentes e dissidentes que combateram contra regimes desumanos. É esse processo de reconhecimento que gera libertação e que pode ser associado à afirmação do pluralismo cultural.

O que vem sendo demonstrado é que o homem é antes de tudo um ser social, que se define em redes de interações essenciais para a vida, tornando-se a cada dia um ser de relação e comunicação. É nos caminhos de três virtudes fundamentais que Touraine pretende fundamentar a vida social, citadas aqui em suas próprias palavras:

Prefiro, portanto, referir-me à solidariedade que reconhece o outro como sujeito em todas as circunstâncias, à indignação contra tudo aquilo que ameaça esse sujeito e à confiança, às únicas sobre as quais se pode fundar a vida social. Três virtudes: a primeira delas afirma a presença do sujeito em todos os indivíduos; a segunda combate seus inimigos; enquanto a terceira, enfim, funda uma vida social livre (TOURAINÉ, 1998, p. 164).

A esperança de Touraine é de que todos, enquanto sujeitos, a partir da comunicação, reconheçam o outro na sua diversidade e pluralidade. Sem tal reconhecimento, é impossível o desenvolvimento da vida. O sujeito que é solidário com o próximo, que é indignado com tudo aquilo que ameaça o próximo e que confia num futuro melhor, está habilitado a responder afirmativamente a pergunta de Touraine e dizer: sim, podemos viver juntos, e nos enriquecermos com nossas diferenças e semelhanças.

## 2.7 A PLURALIDADE CULTURAL DO BRASIL

A conhecida canção popular brasileira descreve o Brasil como “um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. A essa forma exótica de representar o país poderia se acrescentar que o Brasil é um país plural. A cultura brasileira não é homogênea, unitária, coesa ou cabalmente definida por essa ou aquela qualidade mestra, mas possui uma identidade nacional aberta, relacional e multifacetada (BOSI, 1992, p.7). As muitas faces do Brasil demonstram que está estabelecido há muito tempo o pluralismo cultural nesse país.

O grande intelectual brasileiro Gilberto Freyre começa a sua obra *Brasil, Brasis Brasília* com as seguintes palavras:

Houve um tempo em que na imprensa inglesa o Brasil apareceu mais como o “os Brasis” do que como “o Brasil”. Reconhecia-se assim um pluralismo que de fato era característico da situação brasileira sem que, entretanto, deixasse de haver entre nós uma unidade nacional que contrastava com a fragmentação da América Espanhola em várias e turbulentas repúblicas, inimigas de morte umas das outras. Os chamados “Brasis” formavam politicamente um império; e social e culturalmente um sistema de convivência em que a unidade e a diversidade se completavam. Tinha esse sistema a língua portuguesa por principal expressão de sua unidade e os contrastes regionais de predominância étnicas – o ameríndio na Amazônia, o branco no Sul, o negro na Bahia – eram as afirmações mais ostensivas de sua diversidade ou pluralidade étnica. Étnica e cultural (FREYRE, 1968, p. 35).

Para Freyre, no Brasil está presente a dialética da unidade na pluralidade. Somente assim é possível entender a cultura brasileira. O autor enfatiza que essa combinação “trata-se de uma das combinações sociologicamente mais expressivas, de unidade na pluralidade, que o mundo moderno conhece” (FREYRE, 1968, p. 35). O Brasil é ao mesmo tempo conhecido pela diversidade dos seus traços culturais e por algumas características singulares. Na mesma obra Freyre afirmara que

No Brasil, havendo uma mística de abrasileiramento, sob a forma de um também quase irresistível luso-abrasileiramento (que entre nós parece vir significando principalmente a adoção, por adventícios de outras procedências, além de portuguesa, de métodos ou de técnicas de adaptação do europeu ao trópico americano, já desenvolvidas com êxito pelo luso brasileiro), há, por outro lado, uma tradição atuante no sentido de se conservarem, ou de se desenvolverem, dentro da mística de abrasileiramento, variações regionais de culturas associadas a predominâncias étnicas regionalmente diversas: a do ameríndio, na Amazônia; a do italiano, em São Paulo e no Rio Grande do Sul; a do alemão, em Santa Catarina; a do polonês, no Paraná, a do africano, na Bahia. Através dessas predominâncias, regionalmente diversas, de étnica e cultura – ou da tradição delas – vários Brasis se fazem sentir dentro de um só Brasil, já bastante seguro de sua singularidade como sistema nacional de convivência, para temer semelhantes variações. Ao contrário: elas – e mais a japonesa, a síria, a libanesa, a húngara – são hoje antes estimadas que lamentadas pelo brasileiro: pelo brasileiro médio e não apenas pelo superior em inteligência política ou em saber sociológico. A estrangeiros ilustres que ultimamente tem visitado o Brasil não vem escapando o fato de ser o nosso país uma nação ao mesmo tempo uma e plural. Um Brasil, e ao mesmo tempo, vários Brasis. E em semelhante combinação parece-lhes haver antes vantagem que desvantagem para o desenvolvimento, entre nós, de uma cultura pluriregional. Uma cultura de que Brasília seja a cúpula, reunindo em seu modo novo, mas não – livre-nos Deus – incharacteristicamente internacional, de ser a cidade, a expressão do que há na sociedade e na cultura brasileira, de étnica e regionalmente diverso, vários, plural (FREYRE, 1968, p. 36-37).

Para o então professor de Literatura Brasileira da Universidade de São Paulo, Alfredo Bosi, a cultura brasileirana possui uma única matriz que rege comportamentos e discursos. Dessa forma, a admissão de seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como efeito de sentido que resulta de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço. O convívio entre diferentes culturas no Brasil é muito perceptível, desde as velhas culturas ibéricas, indígenas e africanas até as mais recentes, como italiana, alemã, judaica, japonesa, entre outras (BOSI, 1991, p.7).

A pluralidade cultural brasileira, vivenciada na arte, linguagem, nos estilos e valores, é dinâmica, viva e está em fluxo. Por isso, a diversidade de expressões religiosas e artísticas da sua população se estabelece como fator fundamental e indispensável para a afirmação de um país inteligível e reconhecido.

Para Aldo Vannucchi, logo no início foram se desenhando dois planos culturais no Brasil. O primeiro era o erudito, marcado pela europeidade e pela branquidade, alienado e alienante; o segundo grupo é o vulgar das camadas subalternas, mais abertos à convivência humana e mais sensíveis às necessidades do semelhante (VANNUCCHI, 2002, p. 13). Esse segundo grupo, com elementos plurais na sua raiz, edificou a cultura nacional recheada de princípios significativos para toda a população.

Conforme já foi apontado no texto, não se pode falar da cultura brasileira senão numa perspectiva da fluidez e da complexidade. É importante destacar os modos como a cultura é buscada e constituída no Brasil de muitos povos. Como acertadamente apontou Morin, cultura e sociedade estão em ordem geradora mútua; nessa relação, não é possível esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores e transmissores de cultura. Na medida em que um povo reconhece o outro na sua particularidade e o respeita bem como no momento em que existem compreensão e apreciação das diferentes práticas e vivências, ocorre o fortalecimento da identidade e a criatividade cultural (MORIN, 2005, p. 15). Tal fortalecimento identitário acontece exatamente porque provém de elementos plurais e se traduz em significativas contribuições para todos e todas presentes na sociedade brasileira.

## 2.8 PLURALISMO RELIGIOSO NO BRASIL

Para falar da pluralidade brasileira de forma abrangente é preciso mencionar as questões religiosas, já que o país nasceu com “a bênção de Deus”, especificamente, no dia 21 de abril de 1500, quando Frei Henrique de Coimbra celebrou a “primeira missa” na cidade de Porto Seguro. O brasileiro é de fato religioso e isso reflete em sua vida cotidiana, na capacidade de expressão de múltiplas formas de fé religiosa, de modo que suas condutas e crenças religiosas constituem parte fundamental do ethos da cultura brasileira. Assim, os acontecimentos históricos sempre estiveram em correlação indisfarçável com as questões religiosas. Em seu clássico *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre afirma que o “Brasil formou-se, despreocupado com os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”. Segundo o autor, diferentemente dos anglo-saxões, que consideravam o indivíduo de sua raça o que possuía a mesma compleição física, o português considerava como seu igual aquele que professava a religião católica. O mesmo autor conclui que justamente por isso é “tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico”, pois “o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (FREYRE, 2006). A grande questão é que essa “unidade” foi constituída com

o assalto da cultura autóctone indígena e com a “desafricanização” dos negros que, mesmo sendo “abrasileirados” nas opressoras senzalas, valeram-se dos mesmos espaços como ilhas de preservação cultural para a prática religiosa africana.

Se, por um lado, os fenômenos religiosos influenciaram os acontecimentos históricos nesse país, por outro lado, esses mesmos fenômenos foram transformando-se de forma dinâmica pela realidade plural desenhada e vivenciada na terra de Santa Cruz, de tal modo que hoje é consenso que Deus não é brasileiro nem católico. Para fins de confirmação de mudança radical de paradigma, sobre a segunda afirmação, até o Papa Francisco, em entrevista ao fundador do jornal *La Repubblica*, Eugenio Scalfari, no dia 01/10/2013, afirmou: “E io credo in Dio. Non in un Dio cattolico, non esiste un Dio cattolico, esiste Dio” (Eu creio em Deus. Não em um Deus católico, não existe um Deus católico, existe Deus)<sup>3</sup>. A resposta do Papa Francisco pode ser estendida também para o Brasil e para os brasileiros. Embora o Censo de 2010 ainda registre a religião católica como majoritária em terras brasileiras, os estudiosos estão cada vez mais convencidos de que a Terra de Santa Cruz não é mais majoritariamente católica. O Brasil vem vivenciando nas últimas décadas um pluralismo religioso (ainda que tímido).

A última frase do parágrafo anterior exige um pouco mais de reflexão. Foi o reconhecido sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci que, enquanto os intelectuais celebravam a diversidade religiosa após o IBGE divulgar os dados sobre a situação religiosa do Brasil no ano 2000, colocou a pergunta: “cadê nossa diversidade religiosa”? O então professor de Sociologia da Universidade de São Paulo insiste: “cadê nossa badalada diversidade religiosa?” Ele mesmo responde: “o gato comeu”. Pierucci sugere ainda: “basta o brasileiro parar um pouco e olhar a sua volta para quase só ver...cristãos”. Diante dessa constatação, o autor sustenta que “outrora quase só se viam católicos, mas hoje se veem também por toda parte, os evangélicos”. Ele não desiste e continua perguntando: “cadê os outros? Cadê a alteridade cultural em matéria de religião?” Sobre os dados do Censo de 2000, o autor apresenta o que para ele significa a diversidade religiosa brasileira:

Na tabulação avançada do Censo Demográfico 2000, divulgada em maio de 2002, nosso pluralismo religioso aparece bem desmilinguido: quase binário. Três décadas atrás, os três maiores grupos religiosos eram católicos, os protestantes e os espíritas.

---

<sup>3</sup>Disponível em:

<[http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa\\_francesco\\_a\\_scalfari\\_cos\\_cambier\\_la\\_chiesa-67630792/?ref=HREA-1](http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scalfari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/?ref=HREA-1)> Acesso em: 04 out. 2013.

Hoje, os três maiores contingentes a figurar nas tabelas de religião do Censo são os católicos, os evangélicos e os sem religião. Se você retira os sem religião desse pódio, sobram somente aqueles que se declaram ou católicos ou protestantes – ou seja, os cristãos em sentido estrito. É com grandes números para os cristãos e reduzidas contas de somar para os outros – quando não de subtrair – que o Censo vem mostrar que a diversidade religiosa brasileira, hoje, é quase nada. Apesar de cantada em verso e prosa na imaginária exuberância (neo) amazônica de suas espécies e subespécies religiosas (formação nativas ou transplantadas, tão antigas essas quanto as caravelas e os piratas, ou tão recentes quanto a *web*, recém-chegadas de longe, de perto, de dentro, por dentro, recém-fundadas e repropostas outras, revisitadas, repaginadas que sejam, sincréticas muitas vezes, mas não todas, antropofagicamente híbridas ou não, neolocais, substitutas, devolutas, vigorosas ou declinantes), a variedade de religiões neste Brasil, no fundo no fundo, é muito rala, apertada, bem mais rarefeita e bem menos resistente aos grandes empreendimentos religiosos pós-estatais do que a gente normalmente imagina ou acha que consegue enxergar (PIERUCCI, 2011, p. 49-50).

A constatação de Pierucci de que o pluralismo religioso no Brasil é tímido foi assumida a partir dos dados do IBGE do ano 2000. Naquela ocasião 73,8% dos brasileiros eram católicos, 15,4% eram evangélicos e 7,3% declararam ser sem religião. Diante de tais números, o sociólogo voltou a questionar: “onde diabos foi parar aquela fabulosa diversidade religiosa de nossa religiosíssima população?”. Naquela época, todas as outras religiões que não eram católicas e nem evangélicas estavam dentro de uma faixa de 3,5%. É uma faixa estreita. Nas palavras de Pierucci, “estreitíssima” (PIERUCCI, 2011, p. 50). Esse é um dado que explica certo pessimismo quanto ao pluralismo religioso. No entanto, é interessante registrar que, apesar de todas as observações, nem mesmo Pierucci nega o fato de que o Brasil é um país plural. Nas suas palavras,

Se formos ler a lista de religiões que aparecem no anexo 1 do Censo 2000, ficaremos com a certeza de sermos um país não só plural, mas muito sortido em matéria de religião. Só que essa variedade que consta da lista se acha toda distribuída entre menos de 6 milhões de brasileiros, exígua parcela de uma população total de 170 milhões. E se após conferir suas míseras somas tornarmos a observar os três grandes grupos no pódio, por efeito de contraste a ficha vai cair e nos daremos conta de que, dois pontos: os católicos ainda são mais de 124 milhões e os evangélicos, mais de 26 milhões. Ou seja: as duas grandes religiões representadas no pódio englobam mais de 150 milhões! Dá para comparar com os...outros? vivemos na verdade num país noventa por cento cristão (89,2%). Isso quer dizer que do alto de seus oligopólios e prerrogativas o espectro do monoteísmo ainda ronda nossos confusos destinos pesadamente. Eu bem que gostaria de dar a todos a boa notícia sociológica de que no Brasil atual as pessoas de fato têm muito mais chances do que nunca de aderir às mais diferentes concepções do divino. Oxalá fosse mesmo verdade que no cotidiano das famílias, ao redor do mesmo almoço dominical, já fosse menos insustentável a leveza do conviver pós-tradicional de mãe católica reconvertida pela Renovação Carismática e filha jovem convertida ao budismo ou à União do Vegetal – encontros culturais que fossem, sem medo, confrontos culturais, fatos novos, e densos que desdobrassem no mundo da vida de muitos mais aquilo que a sociologia contemporânea, pelo avesso, tem chamado de “destradicionalização”. Mas não, nossa diversidade religiosa ainda é balbuciante. Oxalá pudéssemos ouvi-la, em seus primeiros, pianíssimos acordes, dizer aos nossos corações que, calma, estamos apenas no começo de um longo processo de desfiliação geral que um dia há de dar,



se aos deuses em luta isso aprouver, numa grande, maravilhosa dispersão (PIERUCCI, 2011, p. 50-51).

A questão do pluralismo como valor será retomada posteriormente, contudo, importa neste momento descrever a perspectiva dos sociólogos da religião sobre a situação. É perceptível nas palavras de Pierucci o seu pessimismo quanto ao pluralismo religioso no Brasil, embora ele faça menção à mesa dominical<sup>4</sup>. Por um lado, é até compreensível. A religião cristã é majoritária no país. Foi o que o Censo de 2000 registrou e o Censo de 2010 confirmou. E essa tendência ainda permanecerá um bom tempo. No entanto, por outro lado, há de se concordar com o mesmo Pierucci que o Brasil “não é apenas um país plural, mas sortido em matéria de religião”. E aqui reside uma questão fundamental. As diferentes religiões em terras brasileiras não são mais consideradas “seitas” a serem eliminadas. São reconhecidas com o seu direito de culto garantido pela Constituição Federal. Isso se dá pelo reconhecimento do pluralismo religioso. Não somos mais dominados por uma única matriz religiosa. O brasileiro pode até nascer católico, mas ele tem total liberdade para trilhar por outros caminhos, a fim de encontrar o divino. Com razão apontou Pierucci: “nunca houve tanta liberdade religiosa no Brasil como agora” (PIERUCCI, 2013, p. 49).

O pluralismo religioso no Brasil, na concepção de Pierucci, é raso, sobretudo, pela quantidade de católicos. Como ele mesmo expressou, “é católico que não acaba mais”. Mas ele não nega o fato que “do ponto de vista da composição religiosa da população de nosso país, tudo leva a crer que vivemos tempos decisivos de inflexão cultural”. Pierucci aponta com razão que “o início do século XXI vem bater como um momento de despedida. Hora do adeus”. Nesse momento, continua o autor, “nos afastamos um pouco mais, agora mais aceleradamente e muito mais inapelavelmente, de um certo Brasil tradicional, vale dizer, do que ainda resta no Brasil tradicional no campo das religiões em nosso território”. Nesse campo, “não faz muito tanto tempo costumávamos supor que era em grande medida tributário dos comportamentos tradicionais...Mas isso está acabando” (PIERUCCI, 2013, p. 58).

Dessa forma, é fato que o pluralismo religioso no Brasil é ainda muito tímido. Mas, com base nos dados, não existe possibilidade de negá-lo. O pluralismo religioso é um fato estabelecido no país, do qual não é possível escapar. Por essa razão, essa pesquisa assume a

---

<sup>4</sup> É importante observar que a mesa é dominical por causa da tradição cristã. Trata-se de um espaço religioso formal em que cabem outras formas de encontro inter-religioso à mesa. Existe um fundo cristão no “almoço dominical”. E isso é decisivamente positivo no suporte e na hospitalidade da diversidade “à mesa” por parte da tradição cristã.

realidade desse pluralismo religioso em terras brasileiras, que, de uma forma ou de outra, exige que as religiões tradicionais de modo geral, e cada religião de forma específica, tenham novas atitudes e busquem uma melhor convivência entre si. Essa convivência deverá ter como marca principal o respeito mútuo e o reconhecimento de uma religião com a outra.

O professor de Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, Pierre Sanchis, foi pontual ao afirmar que “quando se olha para o campo religioso brasileiro contemporâneo, um primeiro fato chama a atenção: a transformação introduzida nele pelo fim da hegemonia – quase que monopólio - católica”. O declínio no catolicismo brasileiro que Sanchis constata já vinha sendo sinalizado desde o ano de 1980. O mesmo autor lembra que “parecia haver uma relativa homogeneidade religiosa dentro do território nacional”(SANCHIS, 1997, p. 103). Mas, apesar disso, dentro da própria Igreja Católica sempre existiu uma diversificação. No que se refere mesmo à pluralidade religiosa no Brasil é, sobretudo, dentro do próprio catolicismo. Conforme apontou Roberto da Matta, eu “posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge” (DA MATTA, 1986, p.117). Desde tempos remotos o catolicismo teve a marca das religiões de matriz africana. Por essa e por outras razões é possível concordar com Sanchis que “essa espantosa diversidade religiosa, articuladamente institucional e subjetiva, bem poderia não ser tão nova assim no Brasil” (SANCHIS, 1997, p.104). Sendo nova ou velha, a diversidade religiosa no Brasil está presente aos olhos de todos e todas. Considerando que para a pergunta “Qual a sua religião?” o IBGE registrou mais de 35 mil respostas diferentes, evidentemente não há espaço neste trabalho para apresentar todas as tradições religiosas que estão presentes no território brasileiro. No entanto, a seguir, serão apresentadas algumas. Vamos tomar como ponto de partida os dados do Censo de 2010. Essa apresentação possibilitará ver em termos concretos que o Brasil é um país plural, não somente cultural, mas também religiosamente.

### **2.8.1 O catolicismo**

A religião que está no topo do pódio é a católica. Há algumas décadas, era comum ouvir expressões tais como “o brasileiro tem alma católica”. No entanto, conforme já apontado pelos sociólogos da religião, a cada década o catolicismo vem diminuindo sua centralidade e, nas palavras de Faustino Teixeira, “passando a se firmar como religião da maioria dos brasileiros, mas não mais como a religião dos brasileiros”. O professor titular da Universidade Federal de Juiz de Fora lembra ainda que “pela primeira vez, no Censo de 2010,

a queda percentual dos declarantes católicos refletiu-se em números absolutos, com o ritmo de crescimento menor dos católicos com respeito ao crescimento da população brasileira” (TEIXEIRA, 2013, p.23).

O Censo de 2010 registrou a presença de 123.280.172 milhões de católicos no Brasil, número que equivale a 64,63% da população. Para Sílvia Regina Fernandes, esse percentual da população que se declara católica “resulta de uma persistente tendência que ameaça a hegemonia da Igreja Católica em um cenário de diversificação sociocultural e mudança nos modos de representar, aderir ou abandonar uma determinada religião” (FERNANDES, 2013, p.113-114). No que se refere ao catolicismo, os dados não deixam dúvidas: está ocorrendo um declínio há pelo menos três décadas. Embora, para muitos pesquisadores, o Brasil continue sendo católico, o fato é que essa situação está completamente modificada nos dias atuais.

O professor titular da Escola Nacional de Ciências Estatísticas, José Eustáquio Diniz, no artigo *O processo de mudança de hegemonia religiosa no Brasil*, publicado em 2012, faz uma observação importante no que se refere a essa perda de hegemonia católica no país. O professor começa lembrando que o Brasil passou por momento de inflexão em sua história sem grandes traumas ou revoluções sangrentas. Acontecimentos como a independência em 1822, o fim da escravidão em 1888, a proclamação da República no ano seguinte ou mesmo a queda da República Velha em 1930 aconteceram sem um tom majoritariamente violento. O que chama a atenção de Diniz, no entanto, é outro dado. Ele afirma que

O que todos estes acontecimentos históricos têm em comum é que o Brasil mudou, deixando de ser Colônia, superando a Escravidão, derrubando a Monarquia, implementando a República (em suas diferentes fases), promovendo a modernização, a industrialização e a urbanização, mas sem mudar de religião. O país recebeu das mãos lusitanas em 1500 a religião hegemônica, que prevaleceu incontestavelmente majoritária por cerca de 500 anos. A sociedade brasileira foi profundamente marcada pelas práticas, ensinamentos e dogmas da religião Católica Apostólica Romana. Nos últimos 200 anos o Brasil passou por diversas transformações sociais, mas a religião herdada dos colonizadores, mesmo em declínio, se manteve presente no lar da maioria da população brasileira. De fato, não é comum um país mudar de religião. Os Estados Unidos, por exemplo, também passaram por grandes transformações econômicas e sociais, mas continuaram predominantemente protestante e não há grandes perspectivas de mudança. A Rússia fez uma grande revolução e viveu grandes acontecimentos sangrentos, mas continuou católica ortodoxa. O Japão mudou completamente seu modo de vida desde a revolução Meiji, mas manteve basicamente suas tradições religiosas. A Turquia se modernizou, após Atatürk, mas não deixou de ser muçulmana. E assim por diante (EUSTÁQUIO, 2012, p. 1).

Conforme o autor, o que acontece no Brasil no início do século XXI é algo extremamente novo. O Brasil está deixando de ser majoritariamente católico. Está mudando de religião. Para o demógrafo, caso permaneçam as atuais tendências, o Brasil “deve sofrer

uma mudança de hegemonia religiosa nos próximos 20 a 30 anos”. Esse fato se reveste de relevância, justamente porque “entre os 10 maiores países do mundo, isto deve acontecer somente no Brasil, que é considerado o maior país católico do mundo e, provavelmente, deixará de sê-lo em poucas décadas”. Nesse sentido, o Brasil se tornaria exemplo de um fenômeno raro, que “é a mudança sem precedentes na composição religiosa da população” (EUSTÁQUIO, 2012, p. 2).

Ainda não é possível saber se isso vai acontecer. A posição do professor é apenas uma previsão. O que pode ser constatado de fato, por enquanto, é que a religião católica é majoritária em todas as regiões do país. Enquanto a região Nordeste revelou 72% de católicos, no Sul, foi registrado 70%. Já na região Norte 60% da população se apresentou como católica. Nas regiões Centro-Oeste e Sudeste, o IBGE apontou 59% de católicos. Como disse o já citado Pierucci, “é católico que não acaba mais”. Portanto, é mais coerente dizer que o catolicismo, embora vem perdendo força, continua sendo uma religião hegemônica no Brasil.

### **2.8.2 Os evangélicos**

O segundo lugar do pódio das religiões no Brasil é atribuído aos evangélicos. A história dos evangélicos no Brasil tem capítulos “ecumênicos” extremamente negativos. Apenas para efeito de informação, vale lembrar que a igreja Católica, aliada à Coroa Portuguesa, conseguiu manter os evangélicos longe do Brasil, até aproximadamente o ano de 1800. Essa situação começou a mudar após a chegada de grandes contingentes de imigrantes europeus de origem protestante. Sob a pressão da Inglaterra Anglicana, o Brasil relaxou as proibições religiosas. Somente a partir daí os evangélicos começam a realizar seus cultos em solo brasileiro, e a situação que, no começo, foi muito complexa, hoje é bem mais tranquila.

Nas últimas décadas aconteceu um significativo crescimento nesse grupo. Os evangélicos passaram de 6,6% em 1980 para 22,2% da população em 2010. Se os católicos estão representados por 123.280.172 milhões de brasileiros, 42.275.440 milhões de evangélicos foram registrados pelo IBGE no Censo de 2010. É importante destacar que o crescimento dentro dessa perspectiva religiosa não teria acontecido se dependesse dos evangélicos de missão. Tal avanço “deve-se sobretudo, aos pentecostais, que respondem por 13,3% da população brasileira, ou seja, 25.370.484 milhões de adeptos”. É interessante observar que, na última década, cerca de 4.408 brasileiros por dia se tornaram evangélicos. Desse número 2.124 eram pentecostais, e a maior igreja desse segmento no Brasil, as

assembleias de Deus, foi responsável por 1.067 de adesões diárias. O crescimento dos pentecostais é de fato “extraordinário” (TEIXEIRA, 2013, p. 25).

Considerando que os pentecostais são os principais responsáveis pelo crescimento evangélico no país, é necessário refletir melhor sobre esse grupo. De início, é importante lembrar que, na contramão da expectativa prevista pelo demógrafo José Eustáquio, “os analistas advertem que o crescimento evangélico, incluindo os pentecostais, não pode ser muito otimizado, já que, na última década, de 2000 a 2010, esse crescimento foi menor do que o ocorrido na década anterior”. Faustino Teixeira cita o teólogo metodista Paulo Ayres, que detalha a queda do crescimento evangélico revelada pelo Censo de 2010. Enquanto entre 1991 e 2000 o crescimento foi de 120%, na última década, de 2000 a 2010, “esse crescimento foi aproximadamente 62%” (TEIXEIRA, 2013, p.25). Se o número de evangélicos vai continuar caindo, o futuro vai nos revelar.

Por outro lado, a observação de Cecília Mariz e Paulo Gracino é digna de ser mencionada. Se somado o percentual de crescimento dos evangélicos nas últimas três décadas, o crescimento chega próximo a 540%. O alerta que os autores fazem é o fato de esse crescimento ser desigual dentro do mundo evangélico. É interessante notar, por exemplo, que “em termos percentuais os números de quase todas as igrejas evangélicas” apresentaram queda, se comparado ao Censo de 2000” (MARIZ; GRACINO, 2013, p.161). Mesmo dentro do pentecostalismo, o crescimento não é homogêneo. Mariz e Gracino mencionam o caso da Congregação Cristã do Brasil, a segunda maior denominação pentecostal do país. Essa igreja apresentava em 2000 aproximadamente 2,5 milhões de fiéis, enquanto que, em 2010, o número caiu para 2,3 milhões (MARIZ; GRACINO, 2013, p.167). O fato é que os evangélicos, representados pelos pentecostais e especificamente pela as Assembleias de Deus, alcançaram um significativo crescimento registrado pelo Censo de 2010, o que garante-lhes com folga a segunda colocação dentro do grupo de religiões brasileiras.

### **2.8.3 Os sem religião**

Esse grupo denominado “sem religião” merece ser mencionado aqui por uma simples razão: pela quantidade expressiva. Os 15,3 milhões de brasileiros que estão incluídos nesse segmento acreditam em alguma representação do Transcendente. Uma quantidade considerável tem a espiritualidade como um ideal de vida. Não por acaso, hoje se fala tanto

em “espiritualidade sem religião”. O tema ganhou tanta relevância que uma das principais revistas de teologia do Brasil dedicou um número especial para tratar especificamente do tema. A revista *Horizonte Teológico*, no seu volume 12, número 35, de setembro de 2014, reuniu especialistas como Mariá Corbi, Alex Vilas Boas, entre outros, para refletir de forma detalhada sobre o tema “espiritualidades não religiosas”. São pessoas que têm espiritualidade, mas não se identificam com nenhuma religião.

Nesse grupo o dado que chama a atenção é que a idade média dos brasileiros que se declaram sem religião é de 26 anos. Esse grupo está em diversos contextos sociais. O Censo de 2010 mostra que eles vivem sobretudo nas cidades, mas também estão bem representados no campo. Estão presentes no “desenvolvido” Sudeste do Brasil, como Rio de Janeiro, no entanto, a presença deles também foi registrada na região Norte, como no Pará e no Mato Grosso. Alguns são jovens que tiveram participação ativa em igrejas pentecostais ou na igreja católica. Para o contexto desse trabalho, que reflete sobre a diversidade religiosa no Brasil, vale destacar as palavras emblemáticas de uma jovem, citado por Regina Novaes. Diz a jovem: “Na igreja a gente participa, mas não interage. Já na internet posso expressar minha fé de maneira mais livre, tenho contato com pessoas de crenças diferentes. A gente debate e aprende” (NOVAES, 2013, p. 189). O grupo que se encontra no terceiro lugar do pódio do ranking religioso brasileiro, de acordo com o testemunho acima, em alguns casos, vivencia a prática do diálogo inter-religioso, mesmo sem pertencer especificamente a uma religião institucional. Eles acreditam na espiritualidade. São pluralistas e, por isso, são brasileiros.

#### **2.8.4 Os espíritas**

Seguindo na apresentação do campo religioso no Brasil, o Censo de 2010 foi positivo para a declaração espírita. Conforme o relato de Teixeira, “houve na última década um acréscimo vigoroso de adeptos do espiritismo kardecista, que passaram de 1,3% em 2000 para 2,02% em 2010. São hoje cerca de 3,8 milhões de seguidores do espiritismo no Brasil” (TEIXEIRA, 2013, p. 28). Como bem enfatizou Bernardo Lewgoy, essa religião “passou, nas últimas décadas, por um processo de transformação, de minoria religiosa perseguida para alternativa religiosa legítima, que oferece explicação de sucessos, conforto para aflições e cura espiritual de infortúnios, a partir de uma doutrina que se pretende simultaneamente científica e religiosa” (LEWGOY, 2013, p. 199).

Os espíritas apresentaram um crescimento de 65% comparado aos dados do Censo de 2000. Para Lewgoy, tal crescimento “significa a ascensão do prestígio, bem como o resultado de exitosas ações institucionais de proselitismo da parte das lideranças espíritas”. Em tais lideranças, acrescenta Lewgoy, “o papel das produções cinematográficas em torno da vida e da obra do médium Chico Xavier tem um considerável papel”. Mas não somente isso. O autor destaca ainda a importante campanha da Federação Espírita Brasileira para que os adeptos dessa religião se autodeclarassem “kardecistas” e não sem religião ou católicos. Portanto, “conjuga-se um ativo proselitismo com uma afirmação de identidades espíritas latentes que vão desbancando a sub representação, de modo que o contingente de espíritas autodeclarados vai ganhando um perfil mais completo e definido” (LEWGOY, 2013, p. 198). Esse grupo, que hoje é reconhecidamente uma expressão religiosa no Brasil, tem um grande percentual de intelectuais, pessoas que concluíram o Ensino Superior. Os espíritas, hoje, não precisam mais ficar escondidos da polícia. No Brasil plural eles podem expressar com orgulho sua identidade religiosa.

### **2.8.5 As religiões afro-brasileiras**

O professor Reginaldo Prandi lembra que, “nos anos de 1959 e 1960, sociólogos e outros pesquisadores que então estudavam as religiões no Brasil, elaboraram um quadro bastante promissor do pluralismo religioso no país”. Naquele período “o protestantismo das igrejas pentecostais crescia e o espiritismo kardecista já era bem presente. A umbanda, nascida do kardecismo e do candomblé, avançava”. Havia uma grande expectativa de crescimento para as religiões afro-brasileiras. Era grande o otimismo dos sociólogos quanto a esse grupo religioso, mas as expectativas foram frustradas, tendo em vista que o crescimento esperado não veio, pelo menos até o Censo de 2010 (PRANDI, 2013, p. 204).

Se, em 1980, ano em que o Censo elaborou a categoria “religiões afro-brasileiras”, os dados registravam 0,6% de afro-brasileiros, no ano de 1991, esse percentual caiu para 0,4%. No ano 2000 as religiões afro representavam tímidos 0,3%. Esse número permaneceu em 2010. Isso equivale a 407.331 mil brasileiros. Reginaldo Prandi adverte que “há muito os sociólogos da religião que usam dados dos censos sabem que boa parte dos afro-brasileiros está escondida nas rubricas “católico e espírita”. Essa é uma questão de “identidade mal definida”. O mesmo autor afirma que pesquisas feitas a partir de uma metodologia mais

acurada apontam para números mais elevados. Seria pelo menos o dobro do que o Censo do IBGE apresentou (PRANDI, 2013, p. 205).

Dentro do conjunto de religiões afro brasileiras, a umbanda tem sido majoritária. Nasceu no Sudeste no início do século XX e espalhou-se pelo Brasil. Enquanto, no início, o Candomblé estava restrito às áreas das populações afrodescendentes, a umbanda “nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos, línguas e outras características africanas”. A ideia era apresentar-se “como religião para todos, capaz de se mostrar como símbolo da identidade de um país mestiço, identidade que então forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX”. Como uma religião tipicamente brasileira, “a umbanda reúne o catolicismo do colonizador branco, tradições religiosas dos negros e símbolos, ritos e espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes da cultura brasileira” (PRANDI, 2013, p. 208). No entanto, apesar dessa aproximação com a cultura brasileira, a umbanda não alcançou sucesso. Se em 1991 essa religião aparecia no Censo com 542 mil devotos declarados, em 2010, o número caiu para 407 mil.

O candomblé, por sua vez, “extravasou progressivamente suas fronteiras geográficas, abandonou os limites originais de raça e etnia dos fiéis e ampliou seu território”. Prandi nos informa que essa religião espalhou-se pelo Brasil, conquistando para o seu quadro até mesmo antigos seguidores da umbanda. Com razão afirma Prandi que o candomblé “cada vez mais foi se fazendo visível através da imagem capturada pelas artes e costumes de uma sociedade consumista, multicultural e hedonista”, e assim foi “marcando presença em esferas culturais não religiosas: literatura, cinema, teatro, música, carnaval, televisão, culinária etc” (PRANDI, 2013, p. 208). Essa foi uma das razões que fez com que essa religião passasse dos 107 mil em 1991 para 180 mil fiéis em 2010. Um crescimento de 70%. Hoje, no Brasil pluralizado, o candomblé não é apenas mais uma religião disponível no mercado, mas tornou-se símbolo de uma cultura popular, como é o caso do Estado da Bahia, onde essa religião é considerada como um dos elementos da “baianidade” (DUCCINI; RABELO, 2013, p. 221). Interessante pontuar as palavras do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, ao escrever um comentário sobre a obra *O Candomblé da Bahia*, cujo autor, Roger Bastide, foi seu professor na Universidade de São Paulo. Diz o então presidente da República:

A perspectiva de Bastide é clara: ele estuda o candomblé como uma verdadeira religião, africana mas não por isso apenas de negros. Apela à presença de brasileiros brancos e de estrangeiros para salientar que lhe interessava a religião como um “sistema de valores”, como uma “instituição”, sem importar a cor da pele dos que a frequentam ou dela são parte. Ele vê o candomblé como parte de uma realidade



brasileira, mas quer obter o âmago de sua explicação no próprio candomblé como religião e como forma de conhecimento do mundo (CARDOSO, 2001, p. 18-19).

O sociólogo francês Roger Bastide, que trabalhou durante muitos anos no Brasil, foi reconhecidamente um dos principais especialistas em religiões de matriz africana. Profundo conhecedor da literatura brasileira, Bastide produziu algumas obras sobre as religiões afro, como a supracitada *O Candomblé do Bahia* e ainda *As Religiões africanas no Brasil*, para citar apenas duas, além de centenas de artigos. No início da primeira obra, o autor faz questão de dizer que, ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a fronteira do Uruguai, “é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas. Mas a Bahia, com seus candomblés em que, nas noites mornas dos trópicos, as filhas de santo dançam ao martelar surdo dos tambores, permanece a cidade santa por excelência”. E destaca que “os candomblés pertencem a nações diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes” (BASTIDE, 2001, p. 29). Num país reconhecidamente pluralizado, essa religião só poderia ser marcada por tradições plurais.

### 2.8.6 Religiões indígenas

O Brasil tem um grande número de habitantes que se autodeclararam indígenas no último Censo. Nas duas últimas décadas, de forma específica, a parcela da população indígena alcançou um significativo crescimento. Pissolato, citando Marta Azevedo, informa que

A proporção da população autodeclarada indígena no Brasil, desde que se incluiu essa categoria como resposta possível à questão da raça/cor da pele, tem aumentado bastante, mas podemos verificar que a “grande virada” foi de 1991 para 2000, quando de 0,2% da população passou a 0,43%. Já de 2000 para 2010, tivemos um pequeno aumento na proporção, resultado de uma mudança na autodeclaração principalmente nas regiões Sul e Sudeste. No último Censo, menos pessoas se autodeclararam indígenas naquelas duas regiões em relação ao anterior, realizado em 2000. É provável que tenha havido uma migração da declaração para a categoria “pardo”, principalmente (PISSOLATO, 2013, p.236).

Desde o ano de 1991, quando o Censo brasileiro introduziu a categoria “indígenas” no quesito “cor ou raça” no questionário, foi revelado então certo crescimento entre os indígenas. Ainda outra novidade constatada nesse grupo é sua significativa presença em áreas urbanas. O Censo de 2010, por exemplo, revelou uma diminuição no percentual indígena que vive em áreas rurais. É evidentemente que para além dos dados apresentados pelo Censo é fundamental entender que no caso específico dos indígenas, há de se clarear melhor a distinção entre rural/urbano.

No que se refere especificamente à inclusão das tradições indígenas no quesito religião, esse fato aconteceu no ano 2000 e o mesmo vem comprovar o que foi discutido anteriormente sobre a valorização de outras culturas em terras brasileiras, já que esse país é reconhecidamente plural não apenas em termos culturais, mas também em termos religiosos. Conforme o próprio Pissolato, “a pluralidade religiosa crescente que vem sendo apontada nos últimos censos brasileiros (IBGE, 2012), com mais concentração nas cidades e seus entornos compreenderia, entre outras presenças, as configurações classificadas”, então, “no interior das tradições indígenas, tais como o Santo Daime, a União do Vegetal, A Barquinha, Religião Neoxamânica, além de outras de tradição indígena” (PISSOLATO, 2013, p. 239).

Apresentado alguns dados fundamentais sobre esse importante grupo que, dentre outras coisas, tem marca registrada na identidade cultural e religiosa brasileira, passa-se a verificar que, entre os povos indígenas, conforme registrado no Censo, há uma diversidade religiosa. Dentro dessa população existem católicos, evangélicos (sobretudo pentecostais), de tradição indígena e inclusive um grupo que se autodenomina “sem religião”. A revelação desses dados, bem como as demais informações apresentadas sobre a população indígena, mostra “evidências da vigorosa e desafiadora sociodiversidade brasileira, que exige mudança de perspectivas e implementação de políticas capazes de garantir a sua sobrevivência” (PISSOLATO, 2013, p. 237).

### **2.8.7 As religiões orientais**

O Censo de 2010 registrou a presença das religiões orientais. Uma população, por um lado católica, por outro evangélica, sem religião, de tradições afro, indígenas, mas também com traços orientais. Pode parecer ambíguo no primeiro momento, mas o Censo constatou que 0,22% da população brasileira se autodeclara praticante de uma religião oriental. Traduzindo em números, são 415.267 de pessoas. Sobre as religiões orientais, o professor Frank Usarski faz a seguinte observação:

A imigração asiática, o interesse pela espiritualidade alternativa no âmbito da contracultura nos anos de 1960 e de 1970 e, finalmente, as atividades de roshis, lamas, gurus, mestres, bem como líderes e missionários de correntes oriundas do sul, sudeste ou oeste da Ásia, têm contribuído, no decorrer do século XX e da primeira década do XXI, para a diversificação do campo religioso brasileiro. Em nenhum momento, porém, o número de brasileiros que, por ocasião de um censo nacional, no respectivo período se autodeclaram adeptos ou praticantes de uma das respectivas religiões chegou a um patamar quantitativamente significativo [...] A partir do Censo

de 1991 encontra-se a discriminação entre budismo, a Igreja Messiânica e “outras religiões orientais”. As tabelas referentes ao Censo de 2010 diferenciam entre “hinduísmo”, “budismo”, “outras religiões orientais” e “novas religiões orientais” (USARSKI, 2013, p. 253).

Embora seja um número relativamente pequeno quando comparado aos três primeiros grupos que estão no topo do pódio (católicos, evangélicos e sem religião), as religiões orientais marcam território no Brasil. Dentro desse universo o maior segmento é o do budismo, representado por 243.966 pessoas, ou seja, por 0,13% da população brasileira”. Em segundo lugar a “parcela estatisticamente mais relevante é a das novas religiões orientais, que no momento da pesquisa contava com 155.951 seguidores/praticantes”. Usarski lembra ainda que, quando comparado com os dois primeiros grupos compostos por seis dígitos, as outras religiões desse universo seguem com grande distância. Por exemplo, “apenas 9.675 brasileiros são associados a uma outra religião oriental (0,01%). Com 5.675 adeptos ou praticantes, o hinduísmo é menos acentuado ainda” (USARSKI, 2013, p. 256). O número inexpressivo nesse segmento demonstra que a adesão a uma religião oriental ainda não é uma prática comum entre os brasileiros. Isso não significa que essas religiões desaparecerão do cenário brasileiro. Se não existe por parte dos estudiosos expectativas de crescimento nesse universo religioso, também não há previsões de extinção. Certamente elas continuarão (ainda que em pequeno inexpressivo) a pluralidade religiosa brasileira.

### **2.8.8O islamismo**

O Censo de 2010 indica a presença de 35.167 muçulmanos no Brasil. Comparado ao Censo de 2000, a religião islâmica cresceu 29%. O início desse segmento religioso no país tem início a partir da colonização no século XVI, mais especificamente no século XVIII, quando vieram, através da importação, escravos muçulmanos da África. No Brasil, o islamismo é uma religião que vem apresentando índices positivos desde o ano de 1991. Interessante destacar ainda o crescimento demográfico dessa religião em terras brasileiras. O professor de Antropologia da Universidade Federal Fluminense Paulo Gabriel Pinto apresenta esse crescimento com as seguintes informações:

O crescimento demográfico dos muçulmanos no Brasil também pode ser acompanhado através do aumento do número de instituições muçulmanas em várias regiões do país. Em 1983, existiam 24 centros islâmicos e sociedades beneficentes muçulmanas, além de 9 mesquitas, concentradas nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste. Em 2002, existiam 58 instituições islâmicas no Brasil distribuídas pelo Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste do país. Em 2012, segundo um levantamento feito

por mim, existiam 94 instituições islâmicas que, embora seguissem o padrão de concentração nas regiões Sul e Sudeste, estavam presentes em 19 estados do país. Essas instituições compreendiam 34 mesquitas; 3 mussalas (sala de oração) independentes; 3 centros sufis; 38 centros islâmicos e sociedades beneficentes muçulmanas; 6 escolas islâmicas; 3 cemitérios islâmicos; 3 centros de certificação de alimentos halal; e 7 órgãos representativos ou centros de divulgação do islã (federações, uniões, assembleias etc) (PINTO, 2013, p. 267-268).

É importante observar como a história da fundação das instituições islâmicas permite compreender a “dinâmica identitária e religiosa dos muçulmanos no Brasil”. No ano de 1929 foi fundada na cidade de São Paulo a Sociedade Beneficente Muçulmana. Como lembra Paulo Gabriel Pinto, “embora essa sociedade fosse marcadamente sunita, ela foi a principal referência institucional para muçulmanos sunitas e xiitas por um longo tempo”. A Sociedade muçulmana, entre os anos 1942 e 1960 construiu a primeira mesquita do país, chamada Mesquita Brasil. No ano de 1951 e 1957 sociedades beneficentes sunitas foram criadas no Rio de Janeiro e no Paraná, respectivamente (PINTO, 2013, p. 273).

O islamismo é hoje a segunda maior religião do mundo, com aproximadamente 1,6 bilhões de adeptos. Essa religião tem alcançado um significativo crescimento em todo o mundo. No Brasil, o crescimento “é confirmado pelos discursos veiculados por líderes religiosos islâmicos e pela mídia brasileira internacional, assim como por estudos acadêmicos sobre o islã no Brasil” (PINTO, 2013, p. 273). Um dado interessantíssimo apresentado pelo Censo de 2010 é o caráter urbano do islã no Brasil, tendo em vista que, de acordo com o Censo, 99,2% dos muçulmanos vivem em áreas urbanas. Isso é reflexo da tendência dos imigrantes oriundos do Oriente Médio, que procuram concentrar-se especificamente em áreas urbanas. Como consequência, as atuações das instituições islâmicas também ficam concentradas nos grandes centros urbanos. Apesar de não estar nos primeiros lugares do pódio das religiões brasileiras, o fato constatado é que as comunidades muçulmanas estão em forte expansão no Brasil. Com suas tradições, costumes, ritos e espiritualidade, enriquecem a cultura religiosa nesse país.

### **2.8.9 O judaísmo**

Enquanto a comunidade judaica brasileira contava 90 mil adeptos em 2010, naquele mesmo ano o Censo registrou 107 mil judeus no Brasil. Esse é outro segmento que vem apresentando crescimento (ainda que tímido) nos últimos censos. Grin e Gherman apresentam dois cenários onde é possível encontrar com certa facilidade os judeus. Primeiro, “Os Jardins e Higienópolis”. Ambos são “bairros paulistanos cujas ruas comportam de modo cada vez

mais visível judeus ortodoxos, vestidos de preto, chapéu preto, com suas esposas vestidas de modo austero e carregando filhos em cada uma das mãos”. O segundo cenário é Bairro do Leblon, no Rio de Janeiro. Um dos metros quadrados mais caros do Brasil, esse bairro “abriga uma sinagoga ortodoxa (Beit Lubavitch) e já é possível observar, em uma mesma calçada deste bairro, judeus ortodoxos de longas barbas cruzando com adolescentes em trajes de praia” (GRIN; GHERMAN, 2013, p. 283). Aspecto digno de nota no que diz respeito ao judaísmo no Brasil é seu caráter plural. Conforme os autores,

Curioso notar que, a despeito do pluralismo religioso e cultural que se observa no interior do judaísmo que se pratica no Brasil, há tentativas de se veicular à comunidade judaica uma representação política cuja retórica abriga uma versão homogênea e oficial do judaísmo frente a outras confissões religiosas presentes no Brasil. Essa pretensão homogênea da religiosidade oficial inicia-se a partir do final dos anos de 1940 e nos anos de 1950, quando a comunidade judaica no Brasil constrói uma institucionalidade representativa de tipo centralizada: as chamadas federações estaduais e a Confederação Israelita do Brasil (criadas as do Rio de Janeiro e São Paulo no final dos anos de 1940). Mas será a partir da década de 1960, portanto, que iremos observar a emergência de movimentos capitaneados pela Igreja Católica e por grupos liberais dentro do judaísmo brasileiro. Tratava-se da promoção de um diálogo mais estreito entre católicos e judeus. O surgimento da Fraternidade Judaico-Católica possibilitou um discurso comum de combate à intolerância religiosa e ao antissemitismo. Importante notar que esse diálogo se inicia no campo quase que exclusivamente religioso, a fim de propor uma diminuição das diferenças entre a fé católica e a fé judaica [...] Nos anos de 1990 surge o diálogo teológico e político, entre judeus e cristãos (católicos e protestantes), alargando o arco de alianças na luta contra formas de discriminação e “intolerância religiosa” [...] A dimensão do diálogo passa a coexistir com proposições políticas através das quais o movimento negro e a comunidade judaica se unem pelo combate à discriminação, ao racismo e ao antissemitismo, em uma militância comum e com manifestações públicas anuais no Rio de Janeiro de combate à intolerância religiosa, unindo religiões de todas as matizes, inclusive as afrodescendentes, capitaneadas pelo Babalorixá Ivanir dos Santos, do Centro de Apoio às Populações Marginalizadas (GRIN; GHERMAN, 2013, p. 291-292).

A longa citação reforça, dentro do contexto desta pesquisa, a presença do pluralismo cultural e religioso no Brasil, configurado entre as diferentes religiões, bem como na particularidade de cada uma delas. Assim como a identidade católica é plural, aberta e dialógica, da mesma forma é possível perceber tais traços característicos nas outras religiões, inclusive no judaísmo. Os autores supracitados concluem afirmando que “a paisagem plural da identidade judaica que, como vimos, não se restringe ao judaísmo tradicional, evidencia um relativo aumento dos que se declaram judeus, conforme o Censo religioso de 2010, sobretudo se comparado aos censos desde 1949” (GRIN; GHERMAN, 2013, p. 292). É uma beleza especial e uma conquista fundamental para a democracia brasileira a constatação de que as religiões, justamente por serem constituídas de diversos elementos, podem (e devem) juntas promover a paz e o bem comum.

## 2.9 QUAL O CAMINHO PARA O BRASILEIRO ENCONTRAR DEUS?

Na sua clássica obra *O que faz o Brasil Brasil?*, Roberto Da Matta dedica um capítulo para refletir sobre “os caminhos para Deus”. Na obra o antropólogo afirma que um dos elementos fundamentais da identidade nacional é a importância que os brasileiros atribuem ao “outro mundo”, estabelecendo uma comunicação direta e pessoal com o Transcendente, com o objetivo de construir vínculos que garantam proteção e força para enfrentarem as angústias e lutas da vida. O autor afirma categoricamente que “somos um povo que acredita profundamente num outro mundo”. E nesse “outro mundo, um dia também iremos habitar” (DA MATTA, 1986, p. 109). Para Roberto da Matta, a religião tem lugar especial na vida dos brasileiros pelo simples fato de ela apresentar respostas fundamentais para a vida. Tais respostas não podem ser encontradas nem pela ciência nem pela tecnologia. Nas suas próprias palavras,

A religião pode explicar por que uma pessoa ligada a nós ficou doente, sofreu um acidente fatal ou é vítima indefesa e gratuita de desesperadora aflição. A religião, nesse sentido, apresentaria a possibilidade de resgatar a indiferença do mundo, relativamente à nossa consciência e à sua necessidade de dar um sentido preciso a tudo, ordenando a vida e as relações entre as coisas da vida. Falamos também de religião quando estamos pensando no mundo pelo qual a sociedade precisa legitimar ou justificar a sua organização, a sua maneira de ser e os seus estilos de fazer. Assim, a religião pode explicar também por que existem ricos e pobres, fortes e fracos, doentes e sãos, dando sentido pleno às diferenciações de poder que percebemos como parte do nosso mundo social. Assim como há uma diferenciação no Céu, haveria também uma diferenciação na terra, muito embora, aos olhos do Criador, todos sejam singulares e amados igualmente. Nesse sentido, ou melhor, em todos esses sentidos, a religião serve para explicar – e certamente o faz de modo mais satisfatório que a filosofia ou a ciência, pois há sofrimento, doença, calamidade, injustiça e aflição neste mundo. E mais: ela pode até mesmo dizer por que certa pessoa está sofrendo o que sofre, o que não deixa de ser enorme consolo para quem vive e acompanha a aflição. Num certo sentido, portanto, a religião oferece respostas a perguntas que, rigorosamente, não podem ser respondidas pela ciência ou pela tecnologia (DA MATTA, 1986, p. 112).

O autor pontua com razão o sentido que a religião tem para o brasileiro, destacando, entre outras coisas, que a religião pode oferecer respostas mais concretas para o ser humano do que a tecnologia ou a ciência. Para além de tudo isso, “a religião marca e ajuda a fixar momentos importantes na vida de todos nós”. Os momentos cruciais de passagem na escala da existência social, tais como batismo, crismas, comunhão e casamentos, são “marcados pela presença da religião” (DA MATTA, 1986, p. 112). Como já foi possível observar neste capítulo, a religião está presente em mais de 98% da população brasileira. Mesmo aqueles que se declaram sem religião, talvez o façam porque ainda estão procurando uma religião com a qual tenham afinidade. O Brasil é definitivamente religioso. Essa afirmação não é uma

simples constatação. Trata-se de uma marca da identidade brasileira. O povo que aqui reside tem “sede” e “fome” para encontrar Deus. A pergunta fundamental nesse aspecto é colocada por Da Matta: “Mas como se chega a Deus no Brasil”? Inicialmente o próprio autor faz questão de mencionar que a variedade de experiências religiosas no Brasil é ampla e também limitada. Ele explica as duas situações:

É ampla porque ao Catolicismo Romano e às várias denominações Protestantes, somam-se outras variedades de religiões Ocidentais e Orientais, além das variedades brasileiras de cultos de possessão cuja tradição é uma constelação variada de valores e concepções. De um lado, existe incontestavelmente a África dos escravos, com seus terreiros, tambores, idiomas secretos, orixás e ritos de sacrifício, onde as coisas pertencem ao mundo do sensível. Do outro, há o Espiritismo kardecista, em que o culto dos mortos é uma forma dominante e o ritual se faz sem cantos nem tambores. Se nas chamadas religiões Afro-Brasileiras e no Espiritismo, a relação e o culto dos mortos, o contato com os deuses (orixás) é algo rotineiro, se entre a Umbanda e o Kardecismo existem também crenças em encarnação e na teoria do Karma (que vem da Índia), há igualmente diferenças entre todas essas formas, já que na Umbanda o contato é muito mais com os deuses do que com os espíritos desencarnados dos mortos. Por outro lado, o Espiritismo considera-se codificado, ao passo que a Umbanda é uma religião sem codificação e com uma teologia aberta a muitas variações. Mas, apesar de todas essas diferenças, a variedade é limitada, porque essas formas mais diversas coexistem tendo como ponto focal a ideia de relação e a possibilidade de comunicação entre homens e deuses, homens e espíritos, homens e ancestrais. Ou seja: em todas as formas de religiosidades brasileiras, há uma enorme e densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus (DA MATTA, 1986, p. 114).

A informação precisa de Roberto Da Matta reafirma o que foi constatado em momento anterior: o brasileiro é plural na sua forma de adoração ao Transcendente. Algumas pessoas têm intimidade com certos santos que os protegem, da mesma forma que tem também como guias alguns “orixás ou espíritos do além”. É indubitavelmente uma relação diferenciada, mas cuja lógica é a mesma, na medida em que “em todos os casos, a relação existe e é pessoal, isto é, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro”. Na compreensão do antropólogo, podemos chegar a Deus através de todas essas variedades, jeitos e caminhos. Ainda que sejam duas tradições totalmente diferentes, isso muitas vezes não importa. O professor Roberto Da Matta assevera: “o que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição e até mesmo de cinismo ou ignorância, para nós é modo de ampliar as nossas possibilidades de proteção”. Para este autor, não se resume apenas nessa ampliação. Ele afirma ainda: “é também, penso, um modo de enfatizar essa enorme e comovente fé que todos nós temos no sentido e na eternidade da vida” (DA MATTA, 1986, p. 115). Em última instância, as pessoas religiosas nas suas diferentes maneiras de buscar a Deus desejam encontrar o sentido da vida. Nesse aspecto, o teólogo brasileiro Clodovis Boff afirma com razão que “só as religiões, vias para o divino e o

eterno, estão aptas a oferecer um sentido último à vida, e tal é, de fato, sua especialidade” (BOFF, 2014, p. 91). Nos diversos caminhos para Deus o ser humano encontra o sentido da vida.

É realmente interessante e vivamente significativa o fato de que as diferentes experiências religiosas que podem ser vivenciadas no Brasil não são mutuamente excludentes entre si. O que uma religião “fornece em excesso, a outra nega. E o que uma delas permite, a outra pode proibir. O que uma intelectualiza, a outra traduz num código de sensual devoção” (DA MATTA, 1986, p. 115). A situação religiosa brasileira traz consigo essa marca de singularidade, na medida em que as diferentes formas de expressar a busca pelo divino existem em forma de complementaridade. Não há uma oposição entre a religião popular e a religião oficial. Se a religião oficial contém algumas coisas que pode legalizar, a religião popular traz consigo as formas que lidam diretamente com as emoções. Da Matta entende que “o milagre, para nós, brasileiros, é a não exclusão de qualquer dessas formas como necessárias à vida religiosa. Mas a adoção de ambas como modos legítimos de se chegar a Deus” (DA MATTA, 1986, p. 117). É o jeito brasileiro de se relacionar com o Transcendente. O antropólogo insiste nessa forma única do brasileiro se relacionar com o divino, como se constata a seguir:

Assim, se no Natal vamos sempre à Missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar no nosso orixá ou receber os bons fluídos da atmosfera de esperança que se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos. Realmente, se o mundo real exige um comportamento coerente e uma conduta marcada pela exclusividade (não posso ter dois sexos, nem duas mulheres, nem duas cidadanias, nem dois partidos políticos ao mesmo tempo...), no caminho para Deus, e na relação com o outro mundo, posso juntar muita coisa. Nele, posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge. Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível. A linguagem religiosa de nosso país é, pois, uma linguagem de relação e de ligação. Um idioma que busca o meio termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo (DA MATTA, 1986, p. 117).

A resposta para a pergunta de Roberto Da Matta “Como se chega a Deus no Brasil?” desde o viés antropológico pode ser respondida da seguinte forma: através de vários caminhos, de várias tradições religiosas, de possibilidades plurais, dinâmicas e complementares. Por isso, é possível afirmar que pelos seus traços pluriculturais, o Brasil é um país moderno, presente, imenso, rico (mas injusto), festivo, místico, secular, barulhento, aconchegante, vibrante, sofredor, feliz, único, mas, acima de tudo, plural. E essa pluralidade é



perceptível sobretudo no âmbito das religiões. As muitas religiões brasileiras não são problemas para as pessoas. Por essa razão, são significativas as palavras do personagem de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*:

Muita religião seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...uma só pra mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, empenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemén, doutrina dele, de Cardéque. Mas quando posso vou no Mindubim, onde o Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia e ora, cantando os belos hinos deles (ROSA, 1974, p. 15).

A pluralidade cultural e religiosa no Brasil é uma realidade que não pode ser contestada, negada, tampouco rejeitada ou repudiada. Mas deve ser enaltecida e, sobretudo, comemorada. A riqueza cultural e religiosa que o Brasil possui não pode, sob hipótese nenhuma, ser objeto de violência banalizada ou mesmo atitudes de intolerância e desrespeito por parte de alguns grupos, sejam eles religiosos ou não, que, no afã de suas convicções, são agressivos, ignorantes, intolerantes e violentos, com aqueles que não compartilham de suas crenças. A democracia brasileira garante via Constituição Federal o direito à liberdade de culto e de manifestação religiosa. Assim, conclui-se este capítulo reafirmando uma das mais lindas verdades que se tentou clarear ao longo de todo o texto: o que faz o Brasil um país singular, único e democrático é sua pluralidade cultural e religiosa.

## 2.10 PRIMEIRA REFLEXÃO TEOLÓGICA

O primeiro capítulo teve como objetivo apenas descrever a situação plural das culturas e das religiões, de forma mais ampla e especificamente no Brasil. A partir de perspectivas antropológicas e sociológicas, demonstrou-se que o pluralismo cultural e religioso é um dado de fato, do qual não é possível fugir. A sociedade brasileira é plural, tanto no sentido cultural quanto religioso. O pluralismo cultural e religioso são realidades necessárias para a convivência de respeito e harmonia entre os seres humanos. São realidades que contribuem para os Direitos Humanos e, portanto, são absolutamente necessárias.

Algumas observações são necessárias já nesse primeiro momento. O tema do pluralismo religioso dentro do pentecostalismo brasileiro será analisado de forma mais detalhada no capítulo quatro. Contudo, é necessário deixar claro desde já que a visão do pluralismo religioso como ‘uma boa nova’, como descreveu Pierucci, é passível de uma crítica teológica, na medida em que o pluralismo tem seus limites. Para a fé cristã como um

todo, e especificamente para o pentecostalismo brasileiro (delimitação desta pesquisa), a questão da verdade não pode ser relegada, desprezada ou mesmo deixar de ser considerada, pelo simples fato de se admitir certo “pluralismo”. No centro da fé cristã está Jesus Cristo, que é “o caminho, a verdade e a vida”. E não há possibilidade de abandonar esse axioma sob pretexto de se admitir um determinado pluralismo, muito embora os pentecostais não neguem a presença de valores nas outras formas de expressão religiosa. Contudo, a natureza da fé pentecostal não admite a relativização da pessoa de Jesus Cristo em detrimento de qualquer situação.

Portanto, é necessário dizer, desde já, que a visão pluralista tal como descrita pelos sociólogos nesse primeiro capítulo é apenas uma visão sociológica, saber relativo e não absoluto. Portanto, não encontra fundamentos teológicos sólidos dentro da perspectiva pentecostal. O pentecostalismo brasileiro não se sente representado dentro de uma visão pluralista, enquanto ela relativiza a questão da verdade e da centralidade de Jesus Cristo. Para os pentecostais, não é possível a ideia de se “experimentar” muitas religiões como aparece descrito no poema de Guimarães Rosa. O pentecostal não vai participar de liturgias em outras religiões, sob o pretexto do diálogo ou simplesmente porque o Brasil é um país pluralista. Logo, essa também não é a proposta do diálogo das religiões. São apenas perspectivas de alguns teóricos, que são apresentadas de forma descritiva, para demonstrar o estado atual do tema; mas que não se sustentam teologicamente. Tais observações são necessárias, sobretudo, para estabelecer o horizonte no qual a presente pesquisa está situada.

### **3 ASSEMBLEIA DE DEUS – ORIGEM E PRIMEIROS RELACIONAMENTOS COM OUTRAS COMUNIDADES DE FÉ**

A Igreja Evangélicas assembleias de Deus (IEAD) é a maior igreja pentecostal do Brasil, conforme o Censo de 2010, com aproximadamente 12 milhões de membros. Essa igreja nasceu no ano de 1911, através de dois jovens suecos que vieram para Belém do Pará, onde começaram suas atividades evangelísticas, inicialmente na igreja Batista. Dias depois, os jovens tiveram problemas (devidos à nova doutrina pentecostal sobre o Batismo com o Espírito Santo) com a direção daquela comunidade e foram afastados. A partir desse momento, estava previsto o nascimento das assembleias de Deus brasileira.

Nesse capítulo, o objetivo é apresentar de forma sucinta a origem da igreja, o seu nascimento, traços característicos dos seus fundadores, bem como a relação dessa igreja com outras comunidades de fé nos anos iniciais. Será constatado ainda que essa igreja desde seu nascimento atribuiu significativo valor à doutrina sobre o Espírito Santo. Essa descrição se faz necessária, sobretudo, porque, desde sua origem, as Assembleias de Deus tem sido uma igreja eminentemente pneumatológica. E essa perspectiva é fundamental nesta pesquisa. Será constatado que o caráter pneumatológico foi consolidando-se aos poucos, a ponto de tornar-se fundamento indispensável para a identidade de um assembleiano. Sendo assim, a pneumatologia ou a doutrina sobre o Espírito Santo, desde o início está presente na formação da vida cristã de cada membro da igreja pentecostal Assembleia de Deus. Por outro lado, será observado ainda que a relação das Assembleias de Deus com outras comunidades cristãs, tanto católicas como evangélicas, era, na maioria das vezes, conflituosa. São esses os dois aspectos mais importantes a serem apresentados nesse capítulo.

#### **3.1 ORIGENS DO PENTECOSTALISMO AMERICANO**

A origem do pentecostalismo brasileiro tem forte relação com os Estados Unidos. Esse é um dado que precisa ser destacado logo de início. Nesse primeiro momento a abordagem sobre o pentecostalismo é de forma mais ampla, atingindo não somente as Assembleias de Deus, mas também outras igrejas que estão dentro desse movimento. Vale ressaltar aqui que, ainda que de forma resumida, registra-se parte da história de outras igrejas pentecostais em terras brasileiras. No entanto, como o título do capítulo é “História das Assembleias de Deus”, as informações sobre outras igrejas pentecostais, além do caráter descritivo, é importante

ainda pelo fato de que, como será perceptível, existiu certa convivência harmoniosa entre os líderes das igrejas pentecostais no Brasil. Alguns mantiveram até os dias de hoje, outros, contudo, já não mantêm nenhum tipo de relação.

Não é possível situar a origem do pentecostalismo brasileiro sem fazer menção ao movimento metodista. O metodista John Wesley forneceu ao protestantismo uma nova forma de compreender a manifestação do ‘poder’ de Deus. Esse ‘poder’, por sua vez, só vinha sobre a vida daquele que estivesse vivendo uma vida de santidade. Era preciso viver uma vida de santificação, pois exatamente é esta que aproxima o homem de Deus. Rolim nos informa:

O pentecostalismo nasceu nas igrejas protestantes, e o fundador da Igreja metodista, John Wesley, é considerado o seu criador. Mas a ideia de uma santificação direta pelo Espírito Santo vinha de mais longe. Na idade média, Joaquim de Fiori anunciava que era chegada a era do Espírito Santo. Mas a ideia da santificação pelo Espírito foi, sem dúvida, tomando corpo no protestantismo, principalmente. Chegou-se mesmo a distinguir dois batismos: o realizado com água, ritual que requer a presença de um ministro, e o batismo no Espírito Santo, que tem ritual e é considerado como sendo o Espírito Santo se apossando da alma do fiel, manifestando sua presença através de sinais, sendo um deles falar em línguas estranhas. Como em pentecostes e no cristianismo primitivo (ROLIM, 1987, p.20).

O termo ‘pentecostes’ é muitíssimo caro ao pentecostalismo. A expressão supramencionada remete à festa cristã registrada no Livro de Atos dos Apóstolos e naquela ocasião o Espírito Santo ‘manifestou-se’ nas pessoas que estavam presentes, conduzindo-as a falar em novas línguas.

É importante lembrar que a Reforma protestante inglesa, feita pelo rei Henrique VIII, mantém a estrutura institucional da Igreja Católica. Embora alterasse alguns traços teológicos, sobretudo referentes à celebração eucarística, a Reforma conserva os traços da burocracia no seu culto e na sua representação. A ideia era, sobretudo, manter a tradição e a ordem. Nesse contexto, surge no século XVIII o movimento metodista que reivindicava uma prática religiosa que envolvesse a conversão pessoal. Para Wesley, o cristianismo precisava ser leigo e missionário, precisava deixar o formalismo estático do anglicanismo. Era preciso que o fiel tivesse uma experiência pessoal. Era essa busca de experiência da salvação que provocaria a santificação.

A ênfase na santificação vai fazer com que esse grupo seja conhecido como os ‘holiness’. Oriundo desse movimento, Charles Fox, pastor metodista, recebeu o “batismo no Espírito Santo” no ano de 1899. A partir desse momento ele começa a ministrar diversos ensinamentos sobre o tema. Na Escola Bíblica Betel em Topeka, Kansas, Parham inicia seus estudos dos primeiros capítulos de Atos dos Apóstolos. O teólogo Urbano Zilles, (mesmo

sendo católico, suas informações são importantes), traz informações sobre o nascimento do pentecostalismo, afirmando que

Parham tinha uma escola para estudos bíblicos com cerca de 30 alunos em Topeka. Lendo Atos 2, 1-12; 10 44-48; 19 e 17 ele e seus alunos chegaram à conclusão de que o sinal característico do batismo no Espírito Santo é o dom das línguas, também chamado de glossolalia. E o grupo se entusiasmou. Rezou dias e noites pedindo a vinda do Espírito Santo. Durante a passagem de ano de 1901 ocorreu uma experiência em que alguém falou novas línguas. Durante uma vigília, Agnez Ozman, uma das alunas de Parham, sentiu a necessidade de receber preces com a imposição das mãos. Com a imposição das mãos e oração Ozman falou em outras línguas (ZILLES, 2012, p.149).

Foi nesse contexto que aqueles estudantes tiveram a plena convicção de que a *glossolalia* era exatamente o sinal que eles estavam procurando. A partir das experiências iniciais, o grupo teve convicção da veracidade dessa nova experiência. Portanto, o pentecostalismo americano começa através desse grupo. No entanto, ainda existe uma questão que vale apontar. O pentecostalismo americano ficou conhecido por sua segregação racial. Júnior nos lembra que

Nos estados nortistas o avivalismo e a participação social apresentavam relação estreita. Já no sul isso não ocorria. A segregação racial e a doutrina da “igreja espiritual” assinalavam o comportamento dos ramos protestantes nessa região dos Estados Unidos. Tais diferenças irão se manifestar dentro dos templos, pois os negros desenvolveram cultos participativos, enquanto os brancos seguiam com rigor as prescrições litúrgicas (JÚNIOR, 1995, p.20).

A situação racial no pentecostalismo marcou aquele período e permanece até hoje em alguns ambientes. No período em que Parham abriu muitas escolas para ministrar estudos bíblicos, fato interessante aconteceu na cidade Houston, no Estado do Texas. O pastor Parham ensinava naquela escola para um grupo de brancos. Mas do lado de fora da congregação estava um filho de escravos chamado William Seymour. Ele assistia as aulas de Parham do lado de fora da congregação justamente por ser negro. Foi em um dos encontros com Parham que Seymour foi batizado no Espírito Santo. Para muitos estudiosos, o negro Seymour entrará definitivamente para a história do pentecostalismo. João Décio Passos afirma que

O começo do pentecostalismo tem um tempo e um espaço demarcados: uma comunidade de negros na Azusa Street em Los Angeles, 1906. Essa comunidade, dirigida por William Seymour, um negro ecumênico que animava uma espiritualidade entusiástica acima de raça e classes, produz uma interpretação da tradição metodista da santidade e presencia um fenômeno que se tornará o estopim dos fatos que sucederão posteriormente (PASSOS, 2005, p.49-50).

O pastor Seymour anunciava com vigor e alegria essa nova doutrina. De acordo com ele, Deus já presenteava o ser humano com duas grandes bênçãos, a saber: a conversão e a

santidade. Mas não apenas isso. O desejo de Deus, de acordo com Seymour, era que todos os fiéis recebessem o que ele chamava de terceira bênção: o batismo no Espírito Santo. O fenômeno do batismo com o Espírito Santo se alastrou por todos os lugares e foi atraindo muitos fiéis protestantes. Esse grupo autodenominado de pentecostal fica concentrado em Chicago. Um jovem por nome de Gunnar Vingren, que na época estudava naquela cidade, foi participar de uma das reuniões do pastor Seymour, ocasião em que teve a experiência do batismo no Espírito Santo, juntamente com Daniel Berg e Luigi Francescon. Esses serão os responsáveis por trazer o pentecostalismo para o Brasil.

É da cidade de Los Angeles que vem o pentecostalismo brasileiro, conforme relata Rolim:

Nas últimas décadas do nosso século, um movimento chamado de reavivamento espiritual, isto é, de busca de santificação, antes pela ação divina do que pelo esforço humano de disciplina moral, começou a se difundir nos meios de protestantes norte americanos. E há notícia de que, no final do século passado, uma linguagem estranha era falada por integrantes de orações coletivas. Mas o ponto de partida do movimento pentecostal, que hoje atinge vários continentes, foi, em 1906, numa velha igreja metodista de Azusa Street, em Los Angeles, Estados Unidos. O interior daquele templo velho abrigava evangélicos, majoritariamente negros, que em orações prolongadas pela noite adentro, buscavam a santificação pelo Espírito (ROLIM, 1987, p. 22).

Portanto, existe íntima relação entre o pentecostalismo americano e o brasileiro. Embora hoje o pentecostalismo brasileiro seja tipicamente abasileirado, sua origem foi americana. Não seria possível estudar especificamente a origem do pentecostalismo brasileiro (no qual está presente a origem das assembleias de Deus) sem considerar as figuras de John Wesley, Charles Fox Parham, William Durham e William Seymour, tendo em vista que os dois últimos tiveram contato direto Berg, Vingren (fundadores das assembleias de Deus) e Francescon (fundador da Congregação Cristã).

### 3.2 ORIGEM DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Na verdade, os estudiosos discutem sobre quando de fato o pentecostalismo começa no Brasil. Para alguns pesquisadores, o pentecostalismo tem vários começos no Brasil a partir de sua chegada no início do século XX (PASSOS, 2005, p.53). No entanto, historicamente a Congregação Cristã foi a primeira igreja pentecostal no Brasil, nascendo no ano de 1910. No ano seguinte iniciaria as Assembleias de Deus.

No início o primeiro nome era ‘Congregação Cristã do Brasil’, mais tarde essa denominação passaria a se chamar ‘Congregação Cristã no Brasil. Tal mudança se deu

simplesmente pelo fato de essa igreja ter se espalhado por outros países. No ano de 1909, chegava no bairro do Brás, em São Paulo, o pentecostal italiano Francescon, vindo dos Estados Unidos. O bairro supramencionado estava repleto de italianos que já tinham vindo para o Brasil. Francescon seria mais um italiano que chegara nesse país, mas com projetos diferentes. Ele veio especificamente para comunicar sua experiência de fé aos seus compatriotas que estavam morando na capital paulista. Uniu-se a Francescon, com o mesmo objetivo, outro italiano cujo nome era Giacomino Lombardi. Os dois amigos passam um período rápido em Buenos Aires, mas já em 1910 retornaram ao país (PASSOS, 2005).

Ao retornar ao Brasil, Francescon foi aconselhado por amigos presbiterianos a ir ao Paraná. Na cidade de Santo Antônio da Platina se reuniu com um grupo de adeptos. E no ano de 1910, com alguns italianos, ele fundou a primeira igreja pentecostal brasileira, a Congregação Cristã do Brasil. Através do pentecostal Francescon, a congregação incorporou a crença no poder do Espírito Santo (ROLIM, 1985, p.36).

O italiano Francescon nasceu em Cavasso Nuovo, província de Udine, no ano de 1866. Era presbiteriano valdense e assíduo frequentador dos cultos do “Northe Avenue Mission”. No ano de 1890, ele vai para os Estados Unidos. Foi na cidade de Chicago que se converteu à fé cristã, passando a fazer parte da igreja presbiteriana Valdense (ARAÚJO, 2014).

Ao lado de Giacomino Lombardi e Lucia Menna, Francescon fundou a primeira igreja do ramo pentecostal em solo brasileiro. No início, a Congregação Cristã desenvolveu-se sobretudo no Sudeste e no Sul do país. Enquanto Francescon trabalhava firme e forte disseminando a mensagem pentecostal nessas duas regiões, no Estado do Pará, desembarcavam os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que entrariam para a história do movimento pentecostal, ao lado de Francescon.

As Assembleias de Deus surgiram no Brasil através do trabalho de dois suecos já citados, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Este, nasceu na cidade de Ostra Husby, Ostergotland, na Suécia, em 8 de agosto de 1879. Daniel Berg nasceu em Vargon, em 19 de abril de 1884. Ambos eram filhos de batistas e foram educados nessa tradição.

Ainda em tenra idade, Vingren sentia convicção do seu chamado para o ministério. Ele mesmo relata que

Quando tinha apenas 9 anos, senti a chamada de Deus na minha vida. Sentia-me atraído para Deus de uma forma especial e costumava orar muito. Às vezes reunia outras crianças comigo e orava com elas, isto já com 11 anos de idade (VINGREN, 1982, p.17).

Esse garoto se tornaria o principal personagem pentecostal das Assembleias de Deus. Por motivos financeiros, Vingren e Berg partiram para os Estados Unidos no ano de 1903, mas só iriam se conhecer no ano de 1909, conforme o relato do próprio Vingren:

Foi em novembro de 1909, em Chicago, quando eu estava buscando o batismo com o Espírito Santo, que conheci Daniel Berg [...] Daniel ia então junto comigo aos cultos e testificava e louvava o Senhor por sua maravilhosa salvação (VINGREN, 1982, p. 26).

De acordo com Araújo, em uma das reuniões na comunidade, quando Vingren, Berg e alguns irmãos estavam reunidos, um irmão chamado Adolf Ulldine disse a Vingren que ele deveria ir ao Pará e anunciar uma mensagem pentecostal para um povo simples. Cheios de entusiasmo, os dois jovens suecos embarcaram imediatamente do porto de Nova York rumo ao Brasil. No dia 19 de novembro de 1910 chegaram em Belém do Pará (ARAÚJO, 2014).

Os missionários chegaram em Belém do Pará como batistas e foram hospedar-se no templo dessa igreja. É interessante notar que, desde o ano de 1793, a igreja Católica realizava uma das maiores festas religiosas do país, o Círio de Nazaré. Se naquela época, por diversas razões, os poucos assembleianos não participavam de maneira nenhuma do evento, na atualidade, um templo da igreja evangélicas assembleias de Deus, localizado na Avenida Nazaré com a Dr. Moraes, na capital paraense, além de servir café e água aos participantes, ainda dispõe de um grupo de voluntários que ajuda fornecendo orientações diversas aos participantes. Interessante destacar as palavras do pastor Zildomar, que afirmou que a ação da Igreja Evangélicas assembleias de Deus (realizada desde o ano de 2011) tem como objetivo “desmistificar o preconceito religioso e estreitar o relacionamento entre os cristãos”<sup>5</sup>. O destaque nas palavras do pastor é porque ele afirma ser o objetivo da comunidade pentecostal estreitar o relacionamento entre cristãos. Isso significa que, para o pastor assembleiano, os católicos são cristãos tanto quanto os membros da sua igreja. Essa é uma perspectiva ecumênica e muito significativa, partindo de um pastor das Assembleias de Deus.

No início, os missionários enfrentariam a dificuldade do idioma. Sem condições financeiras favoráveis, Daniel Berg foi trabalhar durante o dia para financiar os estudos de português de Vingren. Ao anoitecer, Vingren chegava do curso de português e Berg do trabalho. E o primeiro ensinava ao segundo o que havia aprendido no curso. Assim se deu o processo de aprendizagem da língua portuguesa por parte dos missionários suecos.

---

<sup>5</sup>Matéria divulgada no diário do Pará. Disponível em: <http://www.diarionline.com.br/hotsite/cirio/noticia-interna.php?nIdNoticia=346902>. Acesso em 12 jan. 2015.



No ano de 1911, no entanto, um acontecimento interessante ocorreu na igreja Batista de Belém do Pará. Um irmão havia falado em língua estranha publicamente e isso foi vivenciado pela comunidade. Esse fato foi motivo de revolta por parte da liderança ortodoxa da igreja. No entanto, estava instalada a crise, conforme nos relata Rolim: “no centro dessa ocorrência estavam dois pentecostais, Daniel Berg e Gunnar Vingren” (ROLIM, 1985, p.40).

Através da pregação sobre o batismo com o Espírito Santo, os missionários e mais 18 fiéis seriam expulsos da igreja batista em 13 de junho de 1911. E no dia 18 de junho do mesmo ano teria início a segunda igreja pentecostal brasileira, “Missão da Fé Apostólica”, que, no ano de 1918, passaria a se chamar Assembleia de Deus. Na sequência serão apresentadas mais informações sobre esse processo inicial das Assembleias de Deus.

O pentecostalismo brasileiro, nos primeiros anos do início do século XX representado pela Congregação Cristã e pelas assembleias de Deus, espalharia a mensagem pentecostal pelo Brasil. Os fundadores se conheceram e desfrutavam de uma certa comunhão, como percebemos nos relatos de Vingren:

Senti a liberdade do Espírito Santo entre estes crentes, que testificavam de maneira gloriosa e falavam em línguas pela operação do Espírito Santo. O irmão Luiz Francesconi me contou todos os milagres que Deus havia feito, quando enfermos haviam sido curados. Paralíticos, cegos tuberculosos e aqueles que haviam quebrado pernas e braços o Senhor curara (VINGREN, 1982, p.109).

Embora hoje seja verdade que ambas as igrejas não desfrutavam de uma comunhão tal como acontecia naquela época, no início dessas duas denominações o clima era de comunhão e convivência pacífica. Conforme as palavras de Vingren, os testemunhos sobre milagres aconteciam em ambas as igrejas. E todos criam, de comum acordo, que tais milagres eram realizados através dos carismas do Espírito. Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil são as duas igrejas pertencentes ao pentecostalismo tradicional brasileiro, hoje situadas pela sociologia da religião como “pentecostais da primeira onda”.

### 3.3 O MOVIMENTO DA RUA AZUSA

Apesar de já ter mencionado o movimento da rua Azusa, vale destacar mais algumas informações. Um cidadão por nome de Frank Bartlemann, no ano de 1905, escreveu uma mensagem em um folheto e espalhou pela cidade de Los Angeles. Araújo cita a mensagem, que afirmava:

A correnteza do avivamento está passando pela nossa porta... O Espírito de avivamento está chegando, dirigido pelo sopro de Deus. As nuvens estão se

juntando rapidamente, carregadas com uma poderosa chuva, cuja precipitação demorará apenas um pouco mais. Heróis se levantarão da poeira da obscuridade e das circunstâncias desprezadas, cujos nomes serão escritos nas páginas eternas da fama Celestial. O Espírito está pairando novamente sobre a nossa terra, como no amanhecer da criação, e o decreto de Deus saía: "Haja luz"... Mais uma vez o vento do avivamento está soprando ao redor do mundo. Quem está disposto a pagar o preço e responder ao chamado para que, em nosso tempo, nós possamos viver dias de visitação Divina? (ARAÚJO, 2014, p. 603).

As pessoas, por mais que tivessem algum conhecimento do movimento pentecostal que vinha acontecendo em parte dos Estados Unidos, não podiam prever a chegada desse avivamento que Bartlemann estava anunciando em folheto. Por melhores e mais positivas que fossem as previsões, ninguém poderia imaginar que esse movimento chegaria a alcançar a dimensão atual.

Foi na Azusa Street, número 312, na cidade de Los Angeles, que no dia 14 de abril de 1906 foi realizado o primeiro culto pentecostal, sob a direção do pastor William Seymour. É importante ressaltar que o pastor Seymour já estava se reunindo com alguns irmãos e dirigindo cultos na casa da família Asbery. Mas as pessoas começaram a aderir a essa nova mensagem pentecostal, que agora, além de impactar a vida das pessoas, era anunciada por um negro, filho de ex-escravos, o que de certa forma constituía-se grande novidade, já que nos cultos e estudos bíblicos em que Charles Parham realizava apenas brancos podiam participar do lado de dentro do templo. Com a adesão das pessoas, eles precisaram alugar um novo espaço, e foi aí que surgiu o endereço supramencionado.

É fundamental entender que o movimento pentecostal no seu início tinha sérios problemas de ordem preconceituosa. Nos cultos sob a direção de Charles Parham, negros não participavam do lado de dentro do templo, podiam até ouvir o ensinamento, mas do lado de fora. Era o caso de Seymour, por exemplo. No entanto, quando esse começou a pregar a mensagem pentecostal, as barreiras das diferenças foram caindo por terra. Essa foi uma das razões pela qual o movimento pentecostal ia crescendo e Seymour precisou mudar o seu local de culto. Em uma das edições do *The Apostolic Faith*, temos o seguinte testemunho:

As reuniões foram transferidas para a Rua Azusa, e desde então as multidões estão vindo. As reuniões começam por volta das 10 horas da manhã, e mal conseguem terminar antes das 20 ou 22 horas, e às vezes vão até às 2 ou 3 horas da madrugada, porque muitos estão buscando e outros estão caídos no poder de Deus. As pessoas estão buscando no altar três vezes por dia, e fileiras e mais fileiras de cadeiras precisam ser esvaziadas e ocupadas com os que estão buscando. Não podemos dizer quantas pessoas têm sido salvas, e santificadas, e batizadas com o Espírito Santo, e curadas de todos os tipos de enfermidades. Muitos estão falando em novas línguas e alguns estão indo para campos missionários com o dom de línguas. Estamos buscando mais do poder de Deus (ARAÚJO, 2014, p. 601).

O que acontecia na Azusa Street não era apenas um simples mover do Espírito, mas um avivamento que estava sensibilizando as pessoas e também quebrando definitivamente as barreiras da diferença social e do preconceito contra as raças. O Espírito de Deus, desde as tradições mais antigas, trabalhou contra todo tipo de preconceitos, como no caso da profecia de Joel, em que o Espírito aparece como Aquele que vai ser derramado em grupos que geralmente eram desprezados naquela época, a saber, “velhos, jovens, filhas”, conforme Joel 3.28. O que impulsionou o movimento da Azusa foi a afirmação dos pregadores de que havia uma sintonia entre o que profetizara Joel, que se cumpriu em Atos, e o que estava acontecendo com eles. Portanto, na mesma sintonia, de superação das diferenças e avivamento constante sobre todas as pessoas, independentemente da raça, cor, sexo, posição social, etc, o pentecostalismo foi ganhando força e crescendo.

A Azusa Street viveu intensamente o avivamento do Espírito de Deus durante três anos. Foi nesse período que os pioneiros Daniel Berg e Gunnar Vingren conheceram a mensagem pentecostal e se conheceram pessoalmente. Daquele movimento, saíram missionários por várias partes do mundo levando a mensagem de Jesus Cristo. Vingren e Berg vieram para Belém do Pará, onde, depois de uma passagem pela igreja Batista da capital paraense, iniciariam com mais 18 irmãos a *Missão da Fé Apóstolica*, que em 1918 passaria a se chamar *Assembleias de Deus*.

### 3.4 NASCIMENTO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS AMERICANAS E 1º CONCÍLIO

O nascimento das Assembleias de Deus está obviamente relacionado com o movimento pentecostal. E aqui é preciso lidar com as informações sobre datas do nascimento das Assembleias de Deus, pois é necessário considerar que, apesar de historicamente o início do pentecostalismo estar ligado à rua Azusa, 312, em Los Angeles, no início do século XX, tendo como seu principal líder William Seymour, há diversos relatos segundo os quais o fenômeno pentecostal teria ocorrido em outras localidades (ALENCAR, 2010, p.29).

Em muitos momentos da história, é possível encontrar movimentos com os mesmos elementos da rua Azusa, tais como línguas, profecias, visões, etc. Nesse aspecto, existem dificuldades para especificar uma data exata do início do pentecostalismo no mundo. A ênfase na espiritualidade focada nos Atos dos Apóstolos também ocorria, por exemplo, no Movimento de Santidade Metodista e, obviamente, no pietismo e nos grandes avivamentos do

século XVII. Há quem diga que no Brasil alguém já falava em línguas estranhas<sup>6</sup> e tinha dons espirituais antes mesmo do ano 1900.

Apontadas essas dificuldades, assume-se como ponto de partida os dados da historiografia oficial que registra o nascimento das Assembleias de Deus nos Estados Unidos no ano de 1914. A partir do movimento da Azusa, surgiram vários grupos que anunciavam a mensagem pentecostal. No entanto, foi no ano supramencionado que alguns líderes convocaram um Concílio em Hot Springs, Arkansas. Nesse evento, mais de 500 líderes aderiram ao Concílio, que ficou conhecido como o primeiro “Concílio das Assembleias de Deus” e posteriormente foram realizadas mais algumas reuniões em que buscavam a unidade da doutrina para o desenvolvimento do pentecostalismo no mundo.

É interessante destacar que, no ano de 1914, quando nasce as Assembleias de Deus americanas, nas terras brasileiras, a Missão da Fé Apostólica já está anunciando o Evangelho, desde o ano de 1911. A igreja americana possui um traço bem diferente do Brasil. O que os estudiosos mais destacam é o fato de que lá essa igreja é originalmente racista. De acordo com Alencar, as ADs americanas “não queriam identificação com o movimento negro” (ALENCAR, 2010, p.65). Ainda é questão de impasse o motivo pelo qual a Missão da Fé Apostólica no Brasil vai passar a se chamar Assembleias de Deus, a partir do ano de 1918.

Apenas registra-se aqui, de forma resumida, o nascimento das Assembleias de Deus nos Estados Unidos, que nos remete àquele memorável mês de abril, entre os dias 2 a 12, do ano de 1914, quando ocorreu o primeiro Concílio das Assembleias de Deus, registrado historicamente.

### 3.5 ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

Inicialmente, é fundamental trazer um panorama, ainda que de forma bem resumida, da Suécia e do Brasil de 1910. Conhecer o contexto social e cultural desses dois países no início do século XX é fundamental para entender as características das Assembleias de Deus brasileiras. O que se registra aqui é uma espécie de “resumo” do ambiente em que nasceram as Assembleias de Deus no Brasil.

É importante destacar algumas informações sobre o Brasil do início do século XX. Por exemplo, no ano de 1910, ano em que nasceu a primeira igreja pentecostal em terras

---

<sup>6</sup>Ato de falar palavras desconhecidas pelo falante e pelos que o escutam. Essa prática é entendida como uma experiência que evidencia o batismo com o Espírito Santo.

brasileiras – Congregação Cristã do Brasil, desembarcariam em Belém do Pará, os dois missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que no ano seguinte fundariam a Missão da fé Apostólica. Em 1918, a mesma passaria a se chamar Assembleias de Deus.

Em 1910, o Brasil tinha pouco mais de 23 milhões de habitantes, considerando que a maioria residia na zona rural. A cidade do Rio de Janeiro era a capital da jovem República, que tinha 21 anos. O Brasil era o maior produtor de borracha do mundo, com a produção no Norte do país; era também o maior produtor de café, com o Sudeste. Dentre as muitas novidades, havia uma imigração europeia acontecendo vivamente. O entusiasmo era traço característico que marcava o cenário brasileiro. Grandes e belos teatros estavam sendo construídos no país. A capital do Pará já tinha o *Theatro da Paz*, que havia sido construído em 1878. No ano de 1896, o *Theatro do Amazonas* fora construído em Manaus. Em 1905, foi a vez de São Paulo, e da cidade do Rio de Janeiro, em 1910.

Apesar da presença majestosa dos grandes teatros supramencionados, não é novidade que, nesse período, boa parte das cidades brasileiras eram pequenas, praticamente sem universidades, mentalidade agrícola e sem industrialização. Era alto o número de cidades que não tinham energia elétrica e telefone. Era doloroso o contraste entre as grandes metrópoles, que desfrutavam de certo processo de desenvolvimento, e as pequenas cidades, que tinham que encarar situações dramáticas, como a falta de saneamento. Foi nesse cenário, 1910 e 1911, anos em que são lembrados também pelos movimentos operários que buscavam melhores condições de trabalho, que nasceu o pentecostalismo no Brasil (ROLIM, 1985, p.21).

O nascimento do pentecostalismo no Brasil significa avanço importante no protestantismo. É significativa a informação que, no ano de 1900, os protestantes representavam 1,1% da população, enquanto que em 1950, graças aos pentecostais, o número é de 3,4%. O pentecostalismo não apenas vai influenciar o protestantismo numericamente, mas vai reinventar o papel do protestantismo, introduzindo com certo vigor, uma vida religiosa mais mística e com ênfase no êxtase espiritual que remonta à festa cristã de pentecostes.

No caso particular das Assembleias de Deus, os fundadores eram suecos. É interessante observar um pouco do contexto da Suécia e do Brasil naquele fabuloso início do século XX. Os fundadores das assembleias de Deus e que estarão posteriormente trabalhando no seu processo de estruturação, são na sua maioria pessoas pobres, com um baixo nível de escolaridade e membros das chamadas “igrejas livres”. Alencar informa:

Em 1910, a Suécia tem 5.522.403 habitantes, dos quais 4.154.803 são de zona rural, ou 75% da população. Cem anos depois, a população sueca é de 9.415.570 habitantes. No Brasil, em 1910, temos 23.414.177 habitantes, um século depois essa população alcança 190.732.694 habitantes. Enquanto, em termos populacionais, a Suécia cresce apenas 61%, o Brasil cresce 815%. Mas em compensação, se no início do século XX a Suécia é um país agrícola e fálido, e mais de um milhão e duzentos mil suecos “atenderam à voz do sangue (...) e ouviu o chamado da América”, dos quais dez mil vêm para o Brasil (Ekström, 2005), hoje é um dos países mais ricos do mundo, com renda *per capita* de US\$ 34.000, enquanto a do Brasil é de US\$ 8.200127 (ALENCAR, 2012, p.83).

O conhecimento das mudanças e das profundas transformações pelas quais passaram os dois países contribui para no mínimo conhecer um pouco uma das principais igrejas pentecostais do país, a saber: Assembleias de Deus. Os suecos que vinham para o Brasil sentiam-se no Paraíso, conforme o relato a seguir:

A chegada ao Brasil, no dia 19 de julho de 1891, e a primeira recepção na Ilha das Flores (Rio de Janeiro), foi positiva e recuperou a saúde de alguns. Na ilha, o governo brasileiro exigia que os emigrantes ficassem em quarentena por uma semana. O local, segundo os relatos, era quase um paraíso. A ilha fazia jus ao nome; para os suecos, emigrantes de uma terra onde as flores só apareciam em alguns meses do ano, a exuberância da vegetação brasileira era inebriante. Podiam ver que a terra onde tinham chegado era, verdadeiramente, uma terra farta e produtiva. Boas acomodações, comida farta, frutas e legumes nunca vistos pelos pobres colonos suecos. O calor era forte, mas com a proximidade do mar, os viajantes podiam se banhar todo dia. As agruras da viagem foram esquecidas. Estavam, realmente, no paraíso. Tudo aquilo que havia sido prometido nos folhetos era verdade. O Brasil era um país maravilhoso. Até os mais céticos mudaram de opinião. Muitos agradeceram a Deus por terem feito a escolha de emigrar para este lindo país (ALENCAR, 2012, p.84).

A percepção que os suecos têm do Brasil é de um país desenvolvido e maravilhoso. Evidentemente, no momento atual, os dois países são completamente diferentes. O Brasil alcançou um intenso crescimento populacional e pouco desenvolvimento humano, a Suécia, em contrapartida, cresceu muito economicamente, embora religiosamente seja um país frio, sobretudo se comparado ao Brasil. Os suecos estão realmente deslumbrados com o Brasil. Mais um exemplo desse sentimento pode ser observado a seguir; dessa vez o principal fundador das Assembleias de Deus, Vingren, afirma sobre o Rio de Janeiro:

Aqui não faz calor nem frio, um clima agradável. A entrada do porto é maravilhosa e a cidade também é muito linda. Parece com os Estados Unidos, há fartura e muito luxo também (...). Caminhei bastante naquele trânsito terrível e no meio de tudo senti o poder de Deus (VINGREN, 1982, p.106).

Considerando essas informações, entende-se que, para os suecos, vir para o Brasil não era um “sofrimento”, como algumas pessoas imaginavam. Como diz Alencar, “em 1911, o Brasil não era o paraíso, mas estava longe de ser o inferno” (ALENCAR, 2012, p.83). A

capital do Estado do Pará é, no início do século XX, sem dúvida uma das mais modernas cidades do país.

Ainda é interessante destacar nesse primeiro momento a relação de Getúlio Vargas (1882-1945) com os pentecostais. Ele assumiu a presidência em 1930 e ficou até 1945. Historiadores concordam que o estilo de liderança de Getúlio vai deixar marcas profundas na sociedade brasileira. No caso particular das assembleias de Deus, essa influência vai perdurar até os dias atuais. O relacionamento de Vargas com os pentecostais era relativamente bom, conforme o relato próprio Vingren. Sobre a Revolução de 1930, Vingren afirma que

Foram dias de muita tensão (...). Do ponto de vista do trabalho evangélico, tudo foi muito bom, pois Getúlio conservou sempre boas relações com os pentecostais e ajudou esse movimento de todas as maneiras possíveis. Vários parentes do presidente eram crentes pentecostais e um deles é ainda pregador do evangelho no RGS. O Senhor nos guardou durante a revolução e podemos continuar a trabalhar com a mesma liberdade de antes (VINGREN, 1982, p.161-162)

A partir do relato do fundador das assembleias de Deus, percebe-se que a relação com o Governo era positiva. Muito embora a maioria da sociedade fosse majoritariamente católica e as relações entre protestantes e católicos fossem bastante ásperas, o pentecostalismo desfrutava de certa liberdade para expressar sua fé, inclusive nas praças públicas de Belém do Pará e posteriormente em todo o território nacional. O Brasil do início do século XX, como dito anteriormente, “não é o paraíso, mas estar longe de ser o inferno”.

### 3.6 A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS

O famoso navio *Clement* chega na capital paraense na tarde de sábado do dia 19 de novembro de 1910. Como vimos anteriormente, Belém não era uma capital qualquer. O seu porto havia acabado de ser inaugurado. Com uma estrutura moderna, estava repleto de embarcações de diversos lugares do mundo. Embora a capital paraense fosse desenvolvida, como em toda a capital haviam muitas pessoas doentes e em situações difíceis. Eles vivenciaram situações de miséria ao chegar no país, conforme relata Joanyr Oliveira:

Tudo era estranhíssimo para os dois suecos. As pessoas malvestidas, os leprosos a desfilar seus corpos mutilados, apresentando pungente espetáculo pelas ruas. Mas o Senhor de fato os enviara, e aqui estava para guardá-los do contágio e, logo, das agressões, ofensas e ameaças. Alguns dos alegres passageiros que chegaram ao porto de Belém nunca imaginaram que viriam a ser infectados, e logo depois teriam seus nomes no rol dos mortos (OLIVEIRA, 1997, p.36).

Embora a capital do Estado do Pará estivesse à frente de muitas capitais federais na época, tinha seus problemas, conforme o relato acima. Os missionários moravam nos EUA e, naturalmente, ficaram surpresos com a situação um tanto caótica de parte da população. No entanto, como missionários suecos, sabiam também que, de modo geral, o Brasil era um país bem mais avançado que a Suécia, sob muitos aspectos. Os primeiros momentos dos missionários em terras brasileiras foram um tanto apreensivos, ouviam idioma diferente, realidade completamente diferente. O historiador assembleiano Araújo nos fornece alguns detalhes:

Quando desembarcaram, não havia ninguém para recebê-los, mas acompanharam as pessoas que iam para a cidade e confiaram que Deus iria guiá-los. Passaram por um restaurante e, como estavam com fome, entraram e comeram uma autêntica comida brasileira. Depois eles seguiram seu caminho. Em todo o tempo esperavam que Deus os guiasse. Chegaram a um parque e se sentaram em um banco. Oraram a Deus, pedindo a sua ajuda e direção. Aí encontraram uma família que também tinha viajado no mesmo navio. Eles falavam inglês e lhe perguntaram se haviam encontrado algum hotel. Ao ouvirem que não, os convidaram para ir ao hotel onde estavam. Aceitaram. Ali encontraram outras pessoas que falavam inglês e lhes perguntaram se conheciam algum protestante naquela cidade. Disseram que sim, mas não sabiam a residência de nenhum. No dia seguinte os apresentaram a outra pessoa que também falava inglês, e que tinha uma revista em português editada por um pastor metodista. Procuraram na revista o endereço desse pastor, mas não o encontraram. Saíram depois para ver se podiam achar esse pastor, mesmo sem ter a mínima ideia de onde seria a sua casa. Depois de caminhar um pouco, alguém os orientou até o local onde havia um bonde, e embarcaram nele. Não sabiam onde deveriam descer, mas sempre confiavam na direção de Deus (ARAÚJO, 2011, p.4).

Conforme o relato acima, é possível perceber a coragem e a audácia dos dois missionários suecos. Vieram para o país apenas com a convicção de que estavam obedecendo a Deus. Após algum tempo em viagem no bonde, encontraram o mesmo cidadão que os havia encaminhado para o bonde. Esse cidadão os conduziu até a casa do pastor metodista, cujo nome era Justus Nelson, que era americano e que, portanto, facilitaria a comunicação com os missionários.

O pastor Justus os levou até a igreja Batista em Belém e os apresentou para o então pastor Jerônimo Teixeira de Souza, pastor da igreja batista. O pastor Jerônimo, que também falava inglês, conversou atentamente com os missionários. Após algum tempo de conversa, os missionários “perguntaram ao pastor Jerônimo se ele não sabia de um lugar onde pudessem morar e pagar menos, porque no hotel estavam pagando 16 mil réis (cerca de 4 dólares por dia)”. O pastor Justus “os convidou para morar na sua casa por dois dólares” (ARAÚJO, 2011, p.4). A nova residência dos missionários não era muito aconchegante,



Não podiam se orgulhar muito da nova moradia. Era um corredor bem escuro no porão, o chão de cimento grosso e sem nenhuma janela. Ali colocaram duas camas para eles. Naquele calor tropical tudo era quentíssimo e insuportável. Principalmente naquele porão. Os mosquitos zumbiam monotonamente e as lagartixas corriam nas paredes para cima e para baixo. Apesar de tudo, Vingren e Berg sentiam-se entusiasmados e felizes (ARAUJO, 2011, p.4).

A nova moradia não era muito agradável para os missionários, mas sabiam que haviam sido chamados por Deus para uma nobre tarefa e que, apesar de tudo, valeria muito a pena. Foi esse o clima dos primeiros dias dos missionários. Agora com “residência” fixa, poderiam começar a enfrentar novos desafios, que seria no primeiro momento específico para cada um dos missionários.

### **3.6.1 Daniel Berg**

O missionário Daniel Gustav Högberg nasceu no dia 19 abril de 1884, numa pequena cidade chamada Vargon, na Suécia, filho do casal Gustav Verner Högberg e Fredrika Högberg. No dia 12 de fevereiro de 1899, quando tinha 15 anos de idade, o adolescente Daniel Berg foi batizado nas águas ao lado do amigo Lewi Pethrus. De uma família pobre, ele sofreu na infância a marginalização de ser “pagão”, já que naquela época a igreja luterana batizava crianças e controlava as escolas.

Aos 18 anos de idade, Berg foi para a Inglaterra e depois chegou aos EUA, onde permaneceu durante sete anos e aprendeu a profissão de fundidor. Essa profissão o ajudaria mais tarde na missão para a qual Deus o designaria no Estado do Pará. Mas, antes de chegar ao Pará, Berg vai em 1909 para a Suécia visitar seus pais e tem a felicidade de encontrar o seu amigo Lewi Pethrus, que agora é pastor. Após alguns dias, Berg retorna para Chicago e, no caminho, recebe a promessa do batismo com o Espírito Santo, o que vai modificar profundamente sua vida. Em Chicago, ele participou de uma Conferência, na qual conheceu Gunnar Vingren e, a partir de então, essa amizade estaria selada.

Numa certa manhã, quando Berg caminhava para o trabalho, ele teria sentido uma forte vontade de ir para o campo missionário, mas antes, deveria procurar por Vingren. Ele não hesitou em seu coração, pediu demissão do seu trabalho e seguiu à procura de Vingren. Ao encontrá-lo, Berg contou o que havia ocorrido, os dois passaram três dias juntos, orando, lendo a Bíblia e cantando louvores, quando aconteceu a “revelação” do Estado do Pará para os missionários.

Quando Daniel Berg chegou ao Brasil, ele estava com 26 anos de idade. Permaneceu no país por aproximadamente 52 anos e exerceu a profissão de fundidor. Ele trabalhou na *Companhia Port Of Pará* para sustentar os estudos de português de Vingren. A vida de Berg e sua relação com as Assembleias de Deus tem sido questionada por alguns estudiosos. O fato de Berg nunca ter sido pastor presidente de umas assembleias de Deus no Brasil tem chamado a atenção dos estudiosos do pentecostalismo brasileiro. Alencar, por exemplo, afirma que Berg morreu no ostracismo (ALENCAR, 2010, p.55).

O que é possível afirmar com certeza é que Berg teve papel importantíssimo nas assembleias de Deus brasileira. Fez um significativo trabalho de evangelização. Ele trabalhou um tempo em Portugal, no Espírito Santo e em São Paulo. No ano de 1963, morre na Suécia. Os relatos afirmam que, com quase oitenta anos de idade, enfermo no hospital, Berg “percorria as enfermarias, não obstante as interdições médicas, a distribuir folhetos com a doce mensagem da cruz” (OLIVEIRA, 1997, p.19). Pode até não ter sido reconhecido devidamente em vida, mas com certeza a sua importância nas Assembleias de Deus ficará sempre nos registros históricos.

### **3.6.2 Gunnar Vingren**

Adolf Gunnar Vingren nasceu no dia 8 de agosto de 1879 em Ostra Husby, na Suécia. Gunnar Vingren era formado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista de Chicago. Já com formação, aos 24 anos foi para os Estados Unidos e iniciou seu ministério pastoral na Primeira Igreja Batista de Chicago.

O pastor Vingren tinha convicção de que trabalharia no ministério pastoral desde criança. Aos 18 anos de idade, Vingren foi batizado nas águas na Suécia e, naquele mesmo ano, assumiu a direção da Escola Dominical na igreja em que congregava. O jovem Vingren sempre foi dedicado às atividades eclesiais.

No ano de 1903, Gunnar Vingren vai morar com seu tio, Carl Vingren, nos Estados Unidos. No ano de 1904, vai morar em Chicago, onde fez quatro anos de estudos no Seminário. Em 1909, assumiu a direção da Primeira Igreja Batista de Menominee. Nesse mesmo ano, ele conhece Berg numa Conferência Bíblica na cidade de Chicago, onde foi batizado com o Espírito Santo. Passou um tempo ainda na cidade de South Bend, na casa do irmão Adolf Uldine, quando passava dias de oração com Berg. O irmão mencionado *profetizara* sobre a missão dos dois jovens em um lugar por nome “Pará”. Foi a partir daí que teve início a viagem para o Brasil.

Gunnar Vingren morou durante 22 anos no Brasil. Em terras brasileiras, diferente de Daniel Berg, ele foi pastor na igreja em Belém do Pará e na então capital da época, Rio de Janeiro. No dia 15 de agosto de 1932, aos 53 anos de idade, ele regressou à Suécia. E no dia 2 de junho de 1933, às duas horas e 45 minutos da tarde, faleceu. O seu filho Ivar Vingren afirma que, no dia da sua morte, Gunnar Vingren chamou a todos e “se despediu de cada um de nós, nos deu uma palavra, um conselho para cada um especificamente”. E ainda, de acordo com Frida, esposa de Vingren, suas últimas palavras foram “Jesus tu és maravilhoso. Aleluia! Aleluia!” (OLIVEIRA, 1997, p.18).

### 3.7 FUNDAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

Os dois jovens (Daniel Berg e Gunnar Vingren) chegaram em Belém do Pará e hospedaram-se na casa do pastor Jerônimo, então pastor da igreja Batista. No início, Berg vai trabalhar para sustentar os estudos do companheiro. Vingren, por sua vez, passava o dia estudando português e, à noite, quando chegava, ensinava o que aprendia para seu amigo Berg.

Nem Gunnar Vingren, muito menos Daniel Berg, pensaram um dia em fundar uma igreja. Esse não era o objetivo dos jovens pentecostais, como de resto também não era o objetivo de Jesus Cristo fundar o cristianismo, nem tampouco Lutero tinha o projeto de fundar o protestantismo. Todos esses acontecimentos vão seguir naturalmente, como consequência de uma série de outros fatos. Os missionários tinham como objetivo anunciar a mensagem pentecostal e afirmar que Jesus batiza com o Espírito Santo. No entanto, serão incompreendidos e os problemas começarão a surgir.

Os dois missionários são batistas desde que eram crianças. Gunnar Vingren foi pastor na igreja Batista americana. Eles tinham formação batista. Quando chegaram na capital paraense, agiram de forma íntegra e procuraram a denominação a que pertenciam no país de origem. Ali ficaram hospedados, congregando juntamente com os demais irmãos daquela comunidade. Havia inclusive a expectativa de que Vingren se tornasse pastor daquela comunidade. Ao retornar de uma viagem que haviam feito para o interior, o pastor Jerônimo havia deixado o pastorado. Conforme Araújo, havia uma expectativa de que Vingren assumisse como pastor naquela igreja:

Quando Vingren e Berg retornaram à capital nos primeiros dias de fevereiro de 1911, a Igreja Batista de Belém estava sem pastor, pois Jerônimo Teixeira havia deixado o pastorado na primeira sessão de janeiro de 1911. Desta data até o dia 3 de março de 1911 a igreja ficou sob a responsabilidade do Moderador José Batista de Carvalho, e foi substituído pelo diácono José Plácido da Costa.

Gunnar escreveu em seu livro, *Diário de um Pioneiro*, que os batistas esperavam que quando ele aprendesse o português e se tornaria o pastor deles. Porém, em nenhuma ocasião em que lhes foi permitido falar à igreja, esconderam a chama pentecostal que Deus havia acendido em seus corações. Vingren e Berg vieram ao Brasil pregar a mensagem pentecostal. Eles não tinham a intenção de abrir nenhuma nova igreja (ARAÚJO, 2011, p.5).

Nas palavras relatadas por Isael de Araújo, verifica-se que os missionários viviam uma vida de fidelidade na comunidade em que cresceram. Araújo reafirma que os missionários não tinham a intenção de abrir uma nova igreja. Os missionários estão vivendo uma vida de integridade e impactados pela mensagem pentecostal.

Na residência de Vingren e Berg, os irmãos se reuniam para orar e ler a Bíblia. Buscavam incessantemente pelo batismo no Espírito Santo. No meio daqueles que se reuniam no porão para orar com os missionários, havia uma irmã por nome de Celina de Albuquerque, professora de Escola Dominical, que queria muito receber a experiência do Espírito. Essa irmã ficou doente e precisou ausentar-se das reuniões no porão. Os missionários e mais alguns irmãos foram visitar irmã Celina na sua residência e começaram a fazer uma campanha de oração por ela. Ela se recuperou da enfermidade. Após estar reabilitada, Celina voltou a buscar o dom do Espírito. Na madrugada do dia 8 de junho de 1911, por volta de uma da manhã, na sua residência, a irmã Celina falou em línguas estranhas, tornando-se a primeira pessoa brasileira a receber o batismo com manifestação das línguas.

No mesmo dia em que Celina foi batizada, também Maria de Jesus Nazaré recebeu o batismo com o Espírito Santo. Nesse momento os problemas começaram a acontecer. O batismo com o Espírito Santo foi tema de discussão numa reunião da igreja Batista, que culminou com a exclusão de 13 membros dessa comunidade, no dia 13 de junho de 1911. No dia 18 de junho, num domingo, com 18 pessoas presentes na casa da irmã Celina Albuquerque, mais os dois missionários, nasceu a Missão da Fé Apostólica, e no dia “11 de janeiro de 1918 foi registrada oficialmente como Sociedade Evangélicas assembleias de Deus” (ARAÚJO, 2011, p.5).

### 3.8 ASSEMBLEIAS DE DEUS EM BELÉM DO PARÁ

As Assembleias Deus nasceram no dia 18 de junho de 1911, com o nome de “Missão da Fé Apostólica”, na casa da irmã Celina. Naquele dia, estavam reunidos os seguintes irmãos e irmãs:

1. Antonio Mendes Garcia
2. Celina Martins de Albuquerque

3. Emília Dias Rodrigues (irmã de Jesusa Dias Rodrigues)
4. Henrique Albuquerque (esposos de Celina Albuquerque)
5. Izabel Leonísia da Silva Athaydes (filha de Benvinda Silva)
6. Jesusa Dias Rodrigues (esposa de Manoel Maria Rodrigues)
7. João Domingos (João Dias Dominguez)
8. Joaquim Pereira da Silva
9. José Batista de Carvalho
10. José Plácido da Costa
11. Manoel Maria Rodrigues
12. Manoel Dias Rodrigues (irmão de Jesusa Dias Rodrigues)
13. Maria Benvinda Saraiva da Silva (esposa de Joaquim Pereira da Silva)
14. Maria de Jesus Nazareth Cordeiro de Araújo
15. Maria dos Prazeres da Costa (filha de Maria Piedade Costa)
16. Maria José Pinto de Carvalho
17. Maria Piedade Costa (esposa de José Plácido Costa)
18. Tereza Silva de Jesus (filha de Benvinda Silva) (ARAUJO, 2011, p.15-16).

Esse grupo de irmãos e irmãs que agora forma a mais nova comunidade de fé na capital paraense era composto por pessoas dedicadíssimas ao Reino de Deus. Eles certamente não imaginavam que o trabalho iniciado na casa de Celina, na Rua Sirqueira Mendes, 67, Cidade Velha, em Belém, tornar-se-ia a maior igreja evangélica do Brasil.

Não foram poucas as perseguições que eles sofreram nos primeiros dias de fé daquela comunidade. As igrejas católicas e as igrejas protestantes históricas perseguiram a “Missão da Fé Apostólica”. Aqui é necessária uma reflexão mais demorada, uma vez que a perseguição que os pentecostais sofreram por parte de católicos e evangélicos, logo no início da fundação aqui no Brasil, certamente influenciou na relação ecumênica. Araújo lembra que as assembleias de Deus brasileira sofreu inúmeras perseguições da parte “de igrejas já estabelecidas, como as batistas e presbiterianas”. E ainda: “oficialmente, as denominações tradicionais brasileiras fizeram reuniões contra as Assembleias de Deus, nas quais falavam contra a cura divina e o batismo com o Espírito santo”. E mais: “Manuel da Penha, que assumiu o pastorado da AD de São Luis (MA), em 1922, sofreu além da perseguição dos católicos, grande oposição dos evangélicos” (ARAUJO, 2014, p. 638). Assim, é claramente perceptível que as assembleias de Deus nasce num contexto extremamente antiecumênico e sem nenhum diálogo inter-religioso, já que as reuniões das religiões de matriz africana eram caso de polícia na capital paraense. Só com o passar dos anos é que a situação foi sendo amenizada e a relação entre católicos e assembleianos foi tornando-se uma relação harmoniosa e de respeito, como no caso das assembleias de Deus, localizado na Avenida

Nazaré com a Dr. Moraes, na capital paraense, que oferece ajuda voluntária na festa do Círio de Nazaré, conforme já mencionado.

### 3.8.1 A escolha do nome “Assembleias de Deus”

Como foi registrado anteriormente, no ano de 1914 aconteceu o 1º Concílio das Assembleias de Deus nos Estados Unidos da América. Mas foi em 1912 que o pastor Thomas King havia atribuído o seguinte nome à sua igreja em Findlay: Assembly of God.

Os membros da comunidade Missão da Fé Apostólica se reuniram durante um bom tempo na casa de Celina. A partir de novembro do ano de 1914, eles passaram a se reunir na Avenida São Jerônimo 224 e, três meses depois, já no início de 1915, passaram a se reunir na Travessa 9 de janeiro. Foi a partir desse período que começaram as discussões sobre o nome para a “Missão da Fé Apostólica”. O nome “Assembleias de Deus” já circulava entre os membros.

Quando Frida Vingren chegou ao Brasil, no dia 3 de julho de 1917, em carta enviada para a Suécia, ela afirma que estava escrito sobre a porta da congregação o nome “Assembleia de Deus”. Embora o nome já circulasse entre a comunidade e estivesse inclusive sendo usado no templo, só foi oficialmente registrado no ano de 1918, conforme informa Araújo:

Em 11 de janeiro de 1918, Gunnar Vingren registrou o Estatuto da igreja no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 1º ofício, em Belém, no livro A, Nº2, de Registro Civil de Pessoa Jurídicas e outros papéis, número de ordem 131 448, sob o nome Estatuto da Sociedade Evangélicas assembleias de Deus, número de ordem 21.320, do Protocolo Nº 2. (ARAÚJO, 2011, p.18).

Foi, então, no ano de 1918 que se registrou oficialmente as igrejas assembleias de Deus no Brasil. Apenas para conhecimento, registra-se o teor do Estatuto, mantendo a grafia da época:

A sociedade Evangélica Assembléa de Deus é uma Associação para fins religiosos sob a denominação de Assembléas de Deus (Pentecostal), com sede na Capital, à Travessa 9 de janeiro nº 75, reger-se á pelo disposto nos seus Estatutos e de acordo com o Código Cevil em vigor. Fazem parte da Sociedade além dos outros sócios fundadores, os missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG, ilimitadamente, outros sócios adeptos ao mesmo culto que a ela queiram pertencer e que aqui venham empregar suas atividades. A Sociedade será administrada pelos missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG e SAMUEL NYSTRÖM, que a representarão, activa e passivamente em juízo ou fora dele, os estatutos só poderão se reformados de acordo com os missionários da mesma fé e ordem. A Sociedade durará por tempo indeterminado, só podendo ser dissolvida quando assim entenderem os dois missionários fundadores. No

caso de Dissolução o Patrimônio da Sociedade ficará pertencendo aos três missionários ou seus sucessores. Belém, 4 de janeiro de 1918. (ARAUJO, 2011, p.19).

A partir de tal registro, a “pequena seita”, como era chamada, estava devidamente registrada e de acordo com as leis brasileiras em vigor. As perseguições aumentaram ainda mais, mas a igreja foi crescendo e os missionários anunciando a mensagem do Evangelho. No ano de 1926, a sede da igreja mudou-se para a Travessa 14 de março número 759, sob o pastorado de Samuel Nystron, onde vai permanecer até 1988. Nesse ano, o então pastor Firmino da Anunciação Gouveia inaugurou o templo atual na Travessa 14 número 1511, bairro Nazaré. Até o momento, a “Igreja Mãe” foi pastoreada pelos seguintes pastores: Gunnar Vingren, Samuel Nystron, Nels Julius Nelson, Francisco Pereira do Nascimento, José Pinto de Menezes, Alcebíades Pereira Vasconcelos, Firmino da Anunciação Gouveia e o atual pastor Samuel Câmara.

### 3.9 ASSEMBLEIA DE DEUS NAS REGIÕES BRASILEIRAS

A história das Assembleias de Deus saiu de Belém do Pará para todo o Brasil. Os missionários, juntamente com os demais membros da igreja, começaram a dirigir cultos nas regiões circunvizinhas de Belém e, aos poucos, em outros Estados. Nesse momento, a ideia é conhecer de forma sucinta como nasceram as Assembleias de Deus em cada região do país.

#### 3.9.1 Assembleias de Deus no Norte

**Amapá.** A mensagem do Evangelho espalhou-se pelo Norte do país rapidamente. No ano de 1916, mais especificamente no dia 26 de junho, desembarca na então capital do Amapá o evangelista Clímaco Bueno, trazendo consigo várias bíblias e folhetos. Com o objetivo de disseminar o Evangelho na Região, ele distribuiu os folhetos e as bíblias na capital. Tal atitude era frequente onde quer que Clímaco chegasse.

Como sempre aconteceu com a disseminação do Evangelho desde os tempos da igreja primitiva e ainda no início em Belém do Pará, a perseguição foi intensa também no caso do Estado de Amapá.

Os primeiros sucessos do irmão Clímaco em Macapá chegaram ao conhecimento do padre, e este iniciou imediatamente uma perseguição ao evangelista. Aliciando pessoas de boa fé e pouco esclarecidas, o padre nivelou-se a reles arruaceiros, instigou os seus partidários a apredrejarem o colportor e a roubarem-lhe os livros para, me seguida, queimarem-nos em praça pública (ARAUJO, 2011, p.88).

No entanto, a perseguição nunca foi motivo para impedir que o Evangelho fosse anunciado. Pelo contrário, em meios às perseguições foi que o anúncio do Evangelho mais cresceu. Assim também aconteceu em Macapá. O evangelista Clímaco retornou ao Pará e posteriormente voltou a Macapá para mais uma vez anunciar o Evangelho. Mas foi no ano de 1917 que o evangelista José de Matos começou os trabalhos naquela capital. No natal de 1917, foi realizado o primeiro batismo em águas dos primeiros cinco crentes daquela comunidade. Nesse mesmo dia, uma irmã chamada Raimunda Paula foi batizada com o Espírito Santo. Estava então iniciado o movimento do Espírito Santo naquela região (ARAUJO, 2011, p.89).

**Amazonas.** Neste Estado foi Severino Moreno de Araújo que, no ano de 1917, chegou em Manaus e iniciou os trabalhos das assembleias de Deus. O trabalho foi bem sucedido e muitos amazonenses estavam se tornando membros da comunidade pentecostal. No dia 1º de janeiro de 1918, na rua Henrique Martins, foram fundadas oficialmente as Assembleias de Deus em Manaus, pelo missionário Samuel Nystrom, que há pouco havia chegado da Suécia.

Para além do início das assembleias de Deus nas localidades supramencionadas, o evangelho foi espalhando-se por toda a região Norte. Os incansáveis missionários que tinham iniciado os trabalhos em Belém do Pará estavam com todo o vigor pregando o Evangelho nos demais Estados.

### **3.9.2 Assembleias de Deus no Nordeste**

**Ceará.** Na região Nordeste e especificamente no Estado do Ceará, registra-se um acontecimento interessante. A mensagem pentecostal chegou nas terras cearenses através de uma mulher. A irmã Maria de Jesus Nazaré foi a segunda pessoa a ser batizada com o Espírito Santo em Belém do Pará. Ela estava presente quando a irmã Celina fora batizada. Foi Maria de Nazaré quem fundou as Assembleias de Deus no Ceará. Conforme relatos, a irmã Maria de Jesus era uma mulher humilde, fervorosa e destemida.

A família de Maria de Jesus residia na pequena região da Serra de Uruburetama, município de São Francisco, no Ceará. Foi para lá que Maria se dirigiu no ano de 1914 com o objetivo de anunciar o Evangelho para sua família. Mas, infelizmente, a mensagem não foi recebida e Maria foi expulsa de sua casa.

Mas, como uma mulher destemida, Maria procurou a igreja Presbiteriana Independente, que na época era pastoreada pelo pastor Raimundo de Sales Gomes. Maria começou a falar da



mensagem pentecostal naquela comunidade e a mensagem foi recebida com alegria pelas pessoas ali presentes. Aquela igreja tornou-se pentecostal, e o pastor Raimundo tornou-se um dos obreiros das assembleias de Deus cearense no momento posterior.

No ano de 1914 o pastor Vingren foi visitar a igreja no Ceará e sentiu a necessidade de enviar um pastor para cuidar daquela comunidade. O pastor Adriano Nobre foi o escolhido. Ele trabalhou de forma brilhante e o trabalho cresceu muito naquele Estado.

**Alagoas.** Ainda no ano de 1914 o pastor Vingren fez uma visita ao Estado de Alagoas e pregou o Evangelho. Mas foi no ano de 1915 que a igreja em Belém do Pará enviou para aquele Estado o missionário Otto Nelson. No dia 25 de Agosto foi realizado o primeiro culto, quando (na linguagem assembleiana) Jesus batizou três pessoas com o Espírito Santo. O primeiro templo foi inaugurado no dia 22 outubro de 1922. Estava confirmada a mensagem pentecostal em mais um estado do Nordeste.

**Rio Grande do Norte.** Os primeiros pentecostais naquele estado teriam sido Manoel Luiz de França e seu irmão Florêncio Luiz, que estavam localizados no município de Pedro Velho. Esses irmãos vieram do Pará, onde receberam a mensagem do Evangelho. Chegaram no anonimato naquela região com o desejo de anunciar a mensagem do Evangelho. Araújo informa como foi difundida a mensagem pentecostal:

Em 1916, alguns norte-riograndenses que haviam ido ao Pará buscar uma melhor sorte retornaram a Natal. Entre eles, Antônio Felipe Bezerra e sua esposa Luízinha, ambos recém convertidos à fé pentecostal; e o ex presbiteriano Francisco César, este alcançado pelo batismo com o Espírito Santo. Todos tinham um desejo comum: evangelizar seus familiares (ARAUJO, 2011 p.32).

Por ocasião da chegada desses irmãos, a mensagem pentecostal já estava sendo anunciada. Mas foi consolidando-se cada vez mais. Foi então no ano de 1918 que o missionário Vingren envia o pastor Adriano Nobre, homem versado nas Escrituras e pregador eloquente, para oficializar a implantação da igreja no Rio Grande do Norte.

E a mensagem pentecostal foi chegando em outros Estados do Nordeste, como Sergipe, Bahia, Maranhão, Paraíba e Piauí. A região Nordeste vai tornar-se uma região importante na formação de grandes líderes das assembleias de Deus. Na atualidade o atual presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus brasileira é o cearense pastor José Wellington Bezerra da Costa.

### 3.9.3 Assembleias de Deus no Sudeste

A região Sudeste vai hospedar por muito tempo os missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg. Essa região se tornaria fundamental ainda para o desenvolvimento da igreja no país. No momento atual, por exemplo, as instalações da CPAD e a sede administrativa da CGADB encontram-se na capital fluminense.

**Espírito Santo.** Os pioneiros Francisco Galdino Sobrinho e família chegaram em Vitória no ano de 1922. Mas é no ano de 1924 que o missionário Daniel Berg vai chegar naquele estado para iniciar a missão pentecostal. O missionário Berg, no entanto, ficou apenas alguns meses por lá e o trabalho não ficou ainda oficialmente estabelecido. O que só vai acontecer de fato, no dia 8 de junho de 1930, quando o pastor João Pedro da Silva efetuou o primeiro batismo em águas e no dia 6 de julho, já estava sendo realizado mais um batismo. Assim, ficou oficialmente inaugurada a igreja na terra capixaba.

**Rio de Janeiro.** No dia 7 de julho de 1920 o pioneiro Gunnar Vingren chega ao Rio de Janeiro. Ele começou então a anunciar a mensagem pentecostal, falando sobre o batismo com o Espírito Santo e o falar em línguas como evidências. Araújo fornece o relato de Vingren sobre algumas coisas que estava acontecendo naquele período

O salão estava cheio, e dezesseis pessoas se entregaram ao Senhor. Senti liberdade no Espírito Santo e a força do seu poder durante o culto. No dia seguinte, vieram cinco jovens do asilo e pediram oração para receberem a promessa. O mesmo fez também um metodista. No dia 14 fui com o irmão Roberto ao Jardim Zoológico. Ali encontrei um estudante do seminário batista e lhe falei durante toda a tarde sobre o batismo com o Espírito Santo (ARAUJO, 2011 p.200-201).

O pioneiro anunciava com convicção a mensagem pentecostal na então capital federal. Mas no mesmo ano, Vingren retornou para Belém. Algumas pessoas da comunidade carioca continuaram realizando cultos pela cidade. Mas foi no dia 29 de junho de 1924, na praia do Cajú, que o pastor Vingren vai realizar o primeiro batismo em águas naquele estado. Entre as diversas pessoas que estavam sendo batizados, estava Paulo Leivas Macalão, que se tornaria anos depois um importante líder nas Assembleias de Deus brasileira.

**São Paulo.** No ano de 1923, Vingren retornava de Santa Catarina e fez uma visita à cidade de São Paulo. Nessa visita, aconteceu algo de interessante. O missionário Vingren pregou na Congregação Cristã do Brasil, cujo líder era o amigo do pioneiro Louis Francescon. Essa é uma relação difícil nos dias atuais, visto que a Congregação Cristã do Brasil, após a morte de Francescon, tornou-se uma igreja bastante sectária. Foi também nessa época que Vingren conheceu um membro daquela denominação, que se tornaria um dos principais historiadores das Assembleias de Deus brasileiras, a saber, Emílio Conde.

No entanto, os primeiros cultos das Assembleias de Deus em terras paulistas, aconteceram na cidade de Santos. A data é 5 de maio de 1924 (Araújo, 2011 p.220). Os primeiros membros, Vicente Limeira, Hermínia Limeira, Francelino Corrêa, entre outros, começaram a realizar os primeiros cultos na Avenida Rei Alberto. A quantidade de pessoas que iam se tornando membro da comunidade crescia a cada dia. As pessoas começavam a falar sobre a necessidade de um líder. Foi então que chegou na cidade praiana, o missionário Daniel Berg, que no dia 1 de novembro do ano de 1925 realizou o primeiro batismo em águas, batizando 5 novos convertidos. As Assembleias de Deus chegavam oficialmente na cidade de Santos para mais tarde espalhar-se por todo estado paulista.

**Minas Gerais.** Em fevereiro do ano de 1927, o incansável colombiano Clímaco Bueno Aza chegou a Belo Horizonte. Esse pastor havia se convertido no ano de 1913 na cidade de Belém do Pará. Esse missionário desembarcou em Belo Horizonte com sua família sem conhecer nenhum cristão pentecostal. A sua residência estava localizada na Rua Peçanha, esquina com a Rua Paraíso, onde foram realizados os primeiros cultos pentecostais nas terras mineiras. As primeiras pessoas começaram a aceitar a fé pentecostal e serem batizados com o Espírito Santo. As dificuldades como sempre vieram em forma de perseguição, para evitar o crescimento do movimento pentecostal, mas tinham, o efeito contrário e serviam de ânimo para os pioneiros. E também nas terras mineiras a igreja alcançou um vertiginoso crescimento.

### **3.9.4 Assembleias de Deus na região Sul**

**Paraná.** No dia 19 de outubro de 1928 chegava em Curitiba o pastor Bruno Skolimowski, que estava no Rio de Janeiro, quando sentiu um forte desejo de ir pregar o evangelho para o povo paranaense. No primeiro ano de sua estadia em Curitiba, Skolimowski dedicou-se a pregar exclusivamente aos seus compatriotas poloneses que residiam na capital. Depois passou a se dedicar em anunciar o Evangelho aos portugueses.

No dia 7 de agosto de 1929 os cultos começaram a ser realizados em português e é exatamente nessa data que se consolida as assembleias de Deus em Curitiba. Durante 10 anos o pastor Bruno permaneceu à frente da igreja paranaense. No ano de 1939, ele sentiu desejo de ir trabalhar em São Paulo. Veio para o seu lugar o missionário Clímaco Bueno Aza, que desenvolveu um excelente trabalho em Curitiba.

No ano de 1942 a igreja paranaense recebe o missionário Simon Lundgren, que encontrou um vasto campo para trabalhar com afinco. E no dia 30 de maio de 1948, esse missionário

inaugurou o templo das assembleias de Deus em Curitiba, situado na Avenida Cândido de Abreu 367.

Após o pastorado de Simon, veio para Curitiba novamente o pastor Bruno Skolimowski, sendo sucedido por Delfino Brunelli, Daniel Beltrão, Agenor Alves de Oliveira, José Pimentel de Carvalho, e o atual pastor Wagner Tadeu dos Santos Gaby.

**Rio Grande do Sul.** No dia 2 de fevereiro de 1924 chegava na cidade de Porto Alegre o casal Gustav Nordlund e Hedwig Elisabet. Embora já se tinha registro do anúncio da mensagem pentecostal em terras gaúchas, foi no dia 15 de abril de 1924 que foi realizado o primeiro culto das assembleias de Deus no estado do Rio Grande do Sul, com apenas um assistente, o ancião João Correia Rosa, aos 70 anos de idade, que decidiu tornar-se pentecostal naquela noite.

Mas foi em outubro de 1924 que oficialmente foi fundada as assembleias de Deus gaúcha, numa casa na Travessa Azevedo 30. No ano de 1925 as assembleias de Deus gaúcha inaugurou seu primeiro templo. Mas o templo definitivo foi inaugurado no dia 26 de fevereiro de 1939 na Rua General Neto 384 no bairro Floresta.

O líder que mais tempo ficou a frente da igreja gaúcha foi Nils Taranger, que liderou por 40 anos aquela igreja, sendo substituído por João Ferreira. Foi substituído pelo pastor Ubirtan Batista Job e atualmente (2016) a igreja é liderada pelo pastor João Oliveira.

### **3.9.5 Assembleias de Deus Centro-Oeste**

**Mato Grosso.** Foi um missionário por nome do Paul Aenis que iniciou o trabalho pentecostal na região mato-grossense. Na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, no ano de 1934 já haviam oito igrejas estabelecidas pelo missionário supracitado. Esse missionário não tinha uma ligação direta com as Assembleias de Deus. Era um missionário independente.

A igrejas assembleias de Deus tem seu trabalho iniciado em Cuiabá pelo pastor Juvenal Roque de Andrade, no dia 7 de maio de 1944, na sua própria casa, na Rua Comandante Costa. Esse trabalho permaneceu ligado ao Ministério Belenzinho (Igreja Sede de SP localizada no bairro Belém) e ao que consta, até os dias atuais permanece (Araújo, 2011, p.187).

**Goiás.** No ano de 1936, a capital goiana estava em fase de construção. A cidade de Goiânia recebia pessoas de todo o Brasil que tinham interesse em trabalhar naquele estado. Dentre as pessoas que estavam indo buscar trabalho naquela cidade, chegou um grupo de cristãos pentecostais vindo das assembleias de Deus do bairro de Madureira – Rio de Janeiro.

Foi nesse ano que os primeiros cultos foram realizados na casa do irmão Benedito, no bairro do Botafogo.

No ano de 1937, aconteceu o primeiro batismo em águas na cidade de Goiânia, que foi assistido por aproximadamente 30 pessoas. A partir daquele momento, a igreja espalhou-se por todo o estado do Goiás. Nos dias atuais, esse estado conta com pelo menos 3 grandes Convenções das Assembleias de Deus: A Convenção Geral (CGADB), a Convenção da Madureira e a Convenção das Assembleias de Deus de Anápolis.

### 3.10 CENTENÁRIO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS

Para fechar esse capítulo, faremos um breve relato dos acontecimentos relacionados ao primeiro centenário das assembleias de Deus brasileira. A comemoração do centenário das Assembleias de Deus no Brasil foi um evento que marcou o país. A CGADB, desde o ano de 2008, começou a se organizar para a realização do centenário. Foi nesse ano que aconteceu umas assembleias Extraordinária em Porto Alegre - RS, de 25 a 28 de fevereiro. Naquela ocasião foi apresentada a programação do Centenário (ARAÚJO, 2011, p.536).

Na ocasião, foram estabelecidos os objetivos principais das comemorações do centenário:

1. Mostrar, acima de tudo, o poder do Evangelho de Jesus Cristo na vida das pessoas, das famílias e da sociedade.
2. Robustecer a imagem das Assembleias de Deus como igreja santa, influente e idônea.
3. Apresentá-la como igreja preocupada com o bem-estar social, educacional e material das pessoas, sem afastar-se, contudo, de sua primordial e sublime missão, conforme as reivindicações da Grande Comissão: pregar o Evangelho de Cristo a todas as pessoas até aos confins da terra.
4. Inspirar as novas gerações quanto à herança teológica, espiritual e histórica que nos legaram os pioneiros que, há mais de 100 anos, trouxeram o evangelho pleno: Jesus Cristo salva, batiza no Espírito Santo, cura as enfermidades e em breve virá buscar a sua igreja (ARAÚJO, 2011, p.537).

A partir da reunião extraordinária em Porto Alegre, foi estabelecido que as comemorações do centenário iriam acontecer no período de quatro anos. De 2008 até 2011, uma série de eventos marcou as comemorações: semana nacional de oração, evangelismo, conferências pentecostais, congressos de jovens, congressos femininos, escola bíblica nacional, congressos e conferências de Escola Dominical, seminário para casais, ação social, missões, seminário de reflexão teológica sobre pentecostalismo, música e louvor (ARAÚJO, 2011, p.538). Todas as programações tinham o propósito de alcançar os objetivos especificados acima. Dentre os quatro principais objetivos das comemorações supramencionados, destaca-se o terceiro objetivo, a saber, “apresentar a igrejas assembleias

de Deus, como uma igreja preocupada com o bem-estar social, educacional e material das pessoas, sem afastar-se, contudo, de sua primordial e sublime missão: pregar o Evangelho de Cristo em todas as nações”. Esse é um propósito de uma igreja cristã, ecumênica e inter-religiosa. Nesse aspecto, portanto, é possível antecipar que as assembleias de Deus brasileira, diferentemente do que muitos pensam, é uma igreja comprometida com o bem-estar social, educacional e material das pessoas, o que está em consonância com o propósito de uma teologia cristã do diálogo inter-religioso. Assumindo esse propósito social, não deixa de lado o compromisso de pregar o evangelho. A missão é parte das igrejas assembleias de Deus, é comunicação recíproca do Evangelho e se expressa tanto num compromisso social como no compromisso do anúncio. Por essa razão, é uma igreja cristã, pentecostal, e pode ser ecumênica e inter-religiosa.

#### **4 O PARADIGMA DO PLURALISMO RELIGIOSO E O PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO**

No presente capítulo será apresentada uma síntese da teologia do pluralismo religioso e suas respectivas vertentes dentro da teologia cristã. A discussão que envolve o tema vai desde as questões sobre o fundamentalismo, a descrença moderna, o retorno do sagrado, os diversos modelos hermenêuticos até a proposição do paradigma do pluralismo religioso como o novo paradigma para se fazer teologia das religiões. Depois da descrição inicial (apresentação das perspectivas teológicas do pluralismo religioso), será apresentada a perspectiva pentecostal no que se refere ao tema específico do pluralismo religioso. Desde já deve ficar claro que a posição pentecostal está inserida dentro da perspectiva ortodoxa da fé cristã. Daí se confrontar com o pluralismo como paradigma teológico sem nunca abrir mão da unicidade e exclusividade da salvação de Jesus Cristo, dado fundamental da fé cristã.

Paradigma, como nos tornou familiar Thomas Kuhn, é um conceito proveniente do mundo das ciências. Trata-se de um modelo teórico global, a pré-compreensão segundo a qual se auto-organiza o conjunto. O paradigma do pluralismo está operando na cultura em geral, portanto nas religiões, entre elas, o cristianismo e também na teologia. O teólogo católico Claude Geffré afirmou que “não há teologia fora de uma inscrição na história e na cultura” (GEFFRÉ, 2013, p. 27). Já o teólogo protestante Paul Tillich, na última conferência antes da sua morte, em 12 de outubro de 1965, expressou o desejo de reescrever sua “Teologia sistemática” sob o paradigma do pluralismo religioso. Na esteira dessas duas grandes referências da Teologia, outros teólogos apontam para a chegada do pluralismo religioso como o mais novo paradigma para se fazer Teologia. Com razão alguns teólogos criticam duramente algumas vertentes (relativistas) dessa perspectiva. Contudo, considerando que se vive em uma cultura plural, é legítimo assumir esse novo paradigma na Teologia. O que não se pode perder de vista é o horizonte da fé. Por essa razão, desde agora, é bom colocar a importância dessa questão: a pesquisa aqui empreendida propõe que é possível o pentecostalismo trabalhar a partir do paradigma do pluralismo religioso, mas sem abrir mão em nenhum momento do seu principal fundamento, a saber, as Escrituras Sagradas. Contudo, antes de fundamentar essa proposta, apresenta-se o Estado da Arte desse tema.

Em termos epistemológicos, a teologia sofre deslocamentos em sua própria estrutura, é desconstruída e reconstruída no diálogo com seu tempo e lugar cultural. Se, por um lado, as teologias foram questionadas pelo pensamento contemporâneo, por outro lado, no momento

atual, confrontam-se com uma questão mais radical: reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo (GEFFRÉ, 2004, p. 133), como, por exemplo, o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé salvadora, questionada justamente agora pela pluralidade cultural e religiosa.

A teologia deve tomar cada vez mais a sério o horizonte do pluralismo religioso, o retorno religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs (GEFFRÉ, 2004, p. 132). Essa é uma verdade crucial para a Teologia pentecostal. A emergência cada vez mais clara do pluralismo, a ponto de se desenhar um novo paradigma, impele uma reflexão, ensaiando nova linguagem. A teologia elaborada do ponto de vista do paradigma emergente é concretamente uma teologia pluralista libertadora, a partir da perspectiva e da opção pelos pobres (SUSIN, 2007, p. 8). Para o teólogo francês Claude Geffré, a questão da coexistência com as grandes tradições religiosas colocada ao cristianismo é uma questão quase mais temível que a questão do ateísmo e da indiferença religiosa (GEFFRÉ, 2004, p. 132). Contudo, há de se afirmar que no tempo atual o ateísmo e a indiferença religiosa constituem com toda certeza um grave e crucial problema que a Teologia sempre deverá enfrentar.

O principal teólogo católico do século XX, Karl Rahner, em conferência dada em Baviera, em abril de 1961, falava na necessidade de um “catolicismo aberto”. Na ocasião já dizia que esse pluralismo não podia ser entendido apenas como “dado de fato”, mas que deveria ser levado a sério e situado na “unidade vasta e complexa da concepção cristã da existência”. Estava aberto o caminho para a compreensão da legitimidade das outras tradições religiosas no desígnio salvífico de Deus. O teólogo mineiro Faustino Teixeira lembra que, no campo da teologia protestante, também Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich haviam percebido essa nova perspectiva (TEIXEIRA, 2007, p. 26).

É evidente que toda mudança é demasiado difícil e espinhosa. Ao longo dos séculos, a teologia cristã esteve acostumada e acomodada com o paradigma exclusivista. Ainda em tempos contemporâneos, o magistério da Igreja Católica tem emitido documentos levando em conta esse paradigma. Portanto, evidentemente, a reflexão teológica realizada dentro do novo paradigma deverá enfrentar muitos obstáculos. Como corajosamente enfatizou Geffré, “o magistério romano tem horror ao pluralismo e o compreende sobretudo como uma ideologia que conduz ao relativismo” (GEFFRÉ, 2005, p. 111).



O diálogo ecumênico já iniciado há mais de cinquenta anos quebrou certo absolutismo católico e favoreceu o diálogo com as outras grandes religiões (islã, judaísmo e as religiões do oriente). É sabido que tal processo foi difícil e lento. Dessa forma, há de se concordar com Geffré quando afirma que é preciso de tempo para mudar os velhos hábitos de pensamento e compreender que um diálogo franco e aberto não conduz necessariamente ao relativismo (GEFFRÉ, 2004, p. 132).

Ao refletir sobre as vitalidades das religiões não cristãs, Geffré lembra que é preciso perguntar se a mesma se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a certo fracasso da missão cristã, ou se esse pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus (GEFFRÉ, 2004, p. 135). O pluralismo religioso é um sinal dos tempos, uma criação divina (SUSIN, 2007, p. 9). O pluralismo religioso é como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa (GEFFRÉ, 2004, p. 136). Dito assim, é preciso afirmar o pluralismo religioso como novo paradigma da teologia do século XXI, paradigma esse da qual a reflexão pentecostal não pode escapar. Contudo, é preciso situar o pluralismo religioso dentro da perspectiva cristã.

O teólogo brasileiro Faustino Teixeira afirma ser o pluralismo religioso um fenômeno incontestável da nossa época e um dos desafios fundamentais da teologia cristã, talvez o grande desafio do nosso tempo. Nas palavras de Teixeira, “é uma tarefa difícil, exigente e provocadora” (TEIXEIRA, 2007, p. 27). Por um lado, a responsabilidade da teologia cristã na era do pluralismo religioso e cultural é de promover um cristianismo que seja lugar de fecundação mútua e criadora entre os recursos de certa tradição cristã e as riquezas antropológicas; por outro lado, essa mesma teologia à luz do paradigma pluralista deverá visitar os grandes capítulos de toda a dogmática cristã.

#### 4.1 O FUNDAMENTALISMO COMO DESAFIO AO NOVO PARADIGMA

O novo paradigma que emerge cada vez com mais força no horizonte da reflexão teológica sempre enfrentou desafios ligados ao fundamentalismo. A presença desse fenômeno no universo teológico não pode mais ser desconsiderada e exige como nunca uma abordagem intelectual sincera e consistente. Nesse aspecto, faz-se necessário enfrentar o problema do fundamentalismo, por duas razões. Primeira: o pentecostalismo é tratado de forma pejorativa como uma tradição fundamentalista. A segunda razão é que é necessário tratar a questão de

forma conceitual, para evitar confusão. Seguindo as intuições do teólogo dominicano francês Claude Geffré, serão apontados alguns traços característicos desse grupo.

De um modo geral, o termo fundamentalismo vem sendo vastamente empregado nos mais diversos ambientes e com uma pluralidade de significados. Nesse caso, a opção pelo termo no plural se justifica. Desde os fundamentalismos mulçumanos até os fundamentalismos americanos, que em sua corrente protestante criacionista se opõem veementemente à hipótese da evolução, optando por uma interpretação literal do relato da criação, a questão tem sido vivenciada com muita intensidade e mesmo com violência.

Ainda uma rápida consideração sobre o termo é necessária. Embora sua origem histórica encontre-se no mundo religioso, é preciso destacar que sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política, educação, economia, entre outros espaços seculares, levando consigo, na maioria das vezes, um traço marcadamente ideológico.

O nascimento do movimento fundamentalista se insere no centro da modernidade. A modernidade, por sua vez, tornou possível a consolidação do espírito crítico e da autonomia da consciência. O novo ambiente constituído de pessoas com consciência histórica veio definitivamente para ficar e se tornar uma realidade da qual a razão não mais poderia escapar.

A origem histórica do fundamentalismo remete à especificidade do fundamentalismo americano fundamentado no puritanismo e nos diversos movimentos de santidade ou despertar. Tais movimentos são próprios das igrejas protestantes, pentecostais e batistas. De acordo com Geffré, aqui está a própria origem da palavra fundamentalismo (GEFFRÉ, 2004, p. 87). O outro caminho que o mesmo teólogo aponta como fator importante para o conhecimento do fundamentalismo foi por ocasião da teoria darwinista. Geffré lembra que essa teoria era rigorosamente proibida nas escolas públicas, sendo ainda hoje motivo de debates bem acirrados, sobretudo no sul dos Estados Unidos. Por um lado, os fundamentalistas ensinavam a teoria criacionista, segundo a qual Deus criou o mundo em seis dias e no sétimo descansou, destacando que no sexto dia foi criado o homem e de sua costela a mulher, contrariando a teoria darwinista, que acredita que o homem e a mulher são evoluções de um ancestral comum com os macacos, do *homo sapiens*. Não custa lembrar que esses debates ainda continuam acirradíssimos, e, em alguns ambientes protestantes e pentecostais, tanto americanos como brasileiros, a teoria darwinista é terminantemente inaceitável.

Após essa pequena síntese do surgimento histórico, é importante destacar algumas definições de fundamentalismo e alguns de seus traços característicos. O teólogo brasileiro Leonardo Boff apresenta uma definição para o conceito e diz:

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial, fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista (BOFF, 2002, p. 25).

Nesse caso, o fundamentalista é alguém interessado em guardar a letra da doutrina, sem que (a menos que seja com a finalidade de manter sua verdade essencial) tal doutrina precise e deva ser atualizada, para que não se tenha o risco de perder sua originalidade. Portanto, o fundamentalista acredita que as outras pessoas só poderão chegar ao conhecimento da verdade se trilharem seus caminhos. O próximo passo de tal compreensão é a intolerância e o desprezo de quaisquer outras maneiras de compreender a verdade, seguidas de violência e desrespeito. Nesse ponto, como será analisado de forma mais detalhada, o pentecostalismo rechaça a violência religiosa e toda atitude fundamentalista.

A questão das Escrituras está em jogo no fundamentalismo. A relação entre Escritura como palavra de Deus e escritura enquanto obra de um autor humano situado historicamente é uma questão central. Pace e Stefani lembram que a constante referência ao Livro sagrado demarca a prática fundamentalista. Os autores citam ainda quatro princípios essenciais para caracterizar esse fenômeno. São eles: o princípio da inerrância, o princípio da autoridade, o princípio da superioridade e o primado do mito da fundação da identidade de um grupo (PACE; STEFANI, 2002, p. 20-21). Tais princípios mostram a importância que os fundamentalistas dedicam ao livro sagrado. A expressão oriunda da Reforma *Sola Scriptura* é levada muito a sério e compreendida na sua literalidade. Destaca-se ainda em tempos contemporâneos a fidelidade desse movimento ao princípio de inerrância e infalibilidade das Escrituras.

No campo católico, o fundamentalismo é conhecido como integrismo ou integralismo. O termo “integrismo” surge no final do século XIX, na Espanha, a fim de designar uma corrente política que pretendia certo catolicismo intransigente (*non liquet* = não está claro) e recusava qualquer tipo de separação entre profano e sagrado, entre laico e confessional. O termo evoca uma rejeição integral ao liberalismo teológico, por isso, no final do século XIX, a Igreja católica vai se posicionar contra a modernidade. Por volta do ano de 1864, o então papa

Pio IX publica um conjunto de sentenças contra o mundo moderno. No ano de 1962 começa o Concílio Vaticano II, que seria mais tarde considerado um dos principais concílios da história da igreja. Após esse concílio, a igreja católica adotou certos valores modernos que haviam sido proibidos alguns anos antes nas sentenças de Pio IX. Como era de se esperar, a reação de algumas autoridades (fundamentalistas?) foi imediata, como evidencia o caso de dom Lefébvre.

Conforme Boff, o movimento integrista católico pode ser dividido em duas partes. O fundamentalismo doutrinário e o fundamentalismo ético-moral. O primeiro sustenta que a única igreja de Cristo é a igreja católica, sendo que as demais igrejas possuem apenas elementos da verdadeira igreja. Para esse integrismo, o catolicismo é a única religião verdadeira. O fundamentalismo ético-moral se caracteriza por orientar de forma fechada e conservadora a vida dos membros da comunidade. Esse é um ponto que teria caracterizado o pontificado tanto de João Paulo II como de Bento XVI. O atual papa (Francisco), no entanto, teria trilhado caminhos diferentes. Em recente entrevista concedida ao padre Antonio Spadaro, diretor da *Revista La Civita Católica*, o pontífice afirmou:

Não podemos insistir somente sobre questões ligadas ao aborto, casamento homossexual e uso dos métodos contraceptivos. Isto não é possível. Eu não falei muito dessas coisas e censuraram-me por isso. Mas quando se fala disto, é necessário falar num contexto. De resto, o parecer da Igreja é conhecido e eu sou filho da igreja, mas não é necessário falar disso continuamente (FRANCISCO, 2013)<sup>7</sup>.

Para Geffré, a diferença entre o fundamentalismo centrado nas escrituras e o integrismo é que

No caso do fundamentalismo escriturístico, haverá uma certa sacralização da letra da Escritura como testemunha fiel da palavra de Deus; no caso do integrismo doutrinal haverá uma quase sacralização da tradição dogmática da Igreja e uma recusa do que o Vaticano II chamava *hierarquia das verdades*, e portanto a vontade de colocar no mesmo plano todos os ensinamentos da Igreja, quer se trate dos ensinamentos que dizem respeito à fé como tal ou de um certo número de doutrinas que dependem mais de uma certa tradição teológica católica (GEFFRÉ, 2004, p. 88-89).

O fundamentalismo católico vem sendo superado aos poucos. Alguns aspectos mudaram desde o Concílio Vaticano II. O fundamentalismo da ética-moral ainda permanece com vigor, mas o fundamentalismo da Escritura vem aos poucos perdendo espaço, muito

---

<sup>7</sup> Disponível em:

<[http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro_po.html)> Acesso em: 09 out. 2015.

embora continue firme e forte em alguns ambientes. Ainda com o papa Pio XII, o magistério da Igreja reconhecia a legitimidade do discernimento dos gêneros literários na Escritura.

Seguindo as intuições apresentadas por Geffré sobre o fundamentalismo, sobretudo na teologia católica, o teólogo da Ordem dos Pregadores explora as causas do fundamentalismo em três direções, sendo elas: o contragolpe da renovação bíblica, uma experiência de conversão e uma necessidade angustiante de certeza (GEFFRÉ, 2004, p. 96).

A primeira causa, o contragolpe da renovação bíblica, segundo Geffré, serviu para contrabalançar o entusiasmo que era vivenciado em torno da redescoberta do texto bíblico. Foi mais precisamente após a segunda guerra mundial que os católicos encontraram importância na leitura do texto bíblico. Geffré chama atenção para o fato de tal despertar ter acontecido justamente antes do Vaticano II. A possibilidade de redescobrir Deus a partir dos atos e da vida de Jesus era uma possibilidade de libertação para muitos fiéis (GEFFRÉ, 2010, p. 97-98).

No entanto, nas palavras do próprio Geffré, “o fundamentalismo pode ser um efeito paradoxal da renovação da leitura bíblica e de uma primeira iniciação a uma leitura crítica dos textos” (GEFFRÉ, 2010, p. 98). Ora, o que, para alguns, foi possibilidade de libertação e redescobrimto, para outros, ler a Escritura de forma crítica tornou-se pedra de escândalo pelo fato do preconceito não crítico sobre a inerrância da Escritura inspirada por Deus. Essa é a razão de Geffré vincular o fundamentalismo a uma segunda causa, fenômeno que o autor denomina de “experiência de conversão”.

A terceira direção que Geffré aponta como causa do fundamentalismo é “uma necessidade angustiante de certeza” (GEFFRÉ, 2010, p. 101). Seria, por um lado, efeito da busca incessante de um fundamento seguro e, por outro, do medo de que sua própria fé tivesse perdido seus motivos de credibilidade. Geffré acredita que reside aqui um desconhecimento do caráter teológico da fé. Ele evoca Santo Tomás, para quem o motivo formal para crer é Deus mesmo se revelando. Finalmente, completa Geffré, “o motivo para crer é de ordem sobrenatural” (GEFFRÉ, 2010, p. 103).

Após algumas observações sobre origem, definição e causa do movimento fundamentalista, é bastante perceptível que tal movimento constitui grande desafio para o paradigma emergente, o paradigma do pluralismo religioso. É necessária uma nova relação com o texto sagrado. Entre o fato Jesus Cristo e os evangelhos aconteceu uma narrativa oral

(GEFFRÉ, 2010, p. 112). Para que se tenha uma compreensão mais profunda do texto, é preciso nova articulação.

A Escritura para Geffré é necessariamente plural. Nos textos sagrados haveria diversidades de pontos de vistas bem como diversidades de teologias, e ambas seriam simplesmente consequências das necessidades da comunidade, dos ouvintes, da origem e da personalidade do autor. A comunidade seria uma comunidade interpretante, e no cristianismo “os próprios textos já são uma interpretação que nos leva hoje a um novo ato de interpretação” (GEFFRÉ, 2010, p. 113).

Portanto, é preciso reconhecer que a mensagem de Jesus Cristo foi inicialmente guardada no formato de narrativa oral e só posteriormente, em outro momento histórico, foi escrita por essa mesma comunidade. Consciente desse fato, a religião cristã deve aceitar a narrativa dos evangelhos como plural, superando definitivamente o fundamentalismo que já causou tanto mal. O pluralismo, que foi sempre considerado desde uma perspectiva negativa pelos fundamentalistas, está se tornando cada vez mais uma realidade também dentro da Igreja, seja nas denominações Batista ou Presbiteriana dos anos 1920, seja no catolicismo depois dos anos 1960 e no final do Concílio. E o melhor, ao contrário do que imaginavam e pregavam os fundamentalistas, a possibilidade de interpretações multifacetadas no texto sagrado é um desígnio traçado pelo próprio Deus. Contudo, essa diversidade de interpretações não pode levar a incoerências no texto, muito menos a ensinamentos equivocados que colocam em risco a fé da comunidade.

No que se refere ao movimento pentecostal no Brasil, digamos que ele assume com todas as forças a defesa da fé e um genuíno compromisso com a Bíblia. Embora o termo “fundamentalismo” seja hoje considerado pejorativo em meio aos círculos cristãos, é fundamental entender que, para a teologia pentecostal, essa expressão não tem nada a ver com a violência ou com a intolerância religiosa. Para os pentecostais, ser fundamentalista é procurar viver de acordo com os fundamentos da fé. É viver uma vida cristã pautada nos fundamentos estabelecidos por Deus através das Escrituras, mantendo uma identidade firme e bem fundamentada. Por isso, qualquer movimento, doutrina ou teologia que coloque em xeque a identidade cristã pentecostal é de imediato rejeitado e taxado como heresia. São inaceitáveis para a comunidade de fé. Provavelmente seja por essa razão que os pentecostais não veem com bons olhos a perspectiva pluralista, que, quando mal explanada ou desde a perspectiva mais liberal, apresenta de fato elementos comprometedores no que se refere aos

fundamentos essenciais da fé cristã pentecostal. Por isso, quando um pentecostal é questionado sobre de que lado ele fica no que se refere à perspectiva fundamentalista e à perspectiva pluralista, ele não hesita em escolher a primeira. Essa escolha, contudo, não significa uma opção fundamentalista no sentido negativo, pejorativo, violento, do tipo que arremessa pedra em alguém de outra comunidade de fé. Trata-se de uma escolha pautada no firme propósito da defesa da fé, dos fundamentos bíblicos essenciais para a saúde da igreja. Nesse aspecto, a perspectiva pentecostal pode ser perfeitamente relacionada com uma perspectiva pluralista, aberta, dialógica, tão necessária no nosso tempo. É possível, sim, ser pentecostal, pautado nos fundamentos da fé, sem, contudo, ser violento, intolerante e preconceituoso; ser pentecostal e manter um diálogo profundo e enriquecedor com pessoas de outras comunidades cristãs e outras religiões. Esse é um caminho indispensável para uma identidade pentecostal sólida na atual sociedade, onde o diálogo é pressuposto irrevogável para uma expressão de fé que pretende ser relevante.

#### 4.2 O HORIZONTE DA DESCRENÇA MODERNA

A reflexão sobre o pluralismo religioso como novo paradigma da teologia deverá sempre considerar o horizonte da descrença moderna e indiferença religiosa. Nessa parte da pesquisa, também a base fundamental será a reflexão teológica de Claude Geffré. Para o referido teólogo, esse horizonte deve ser seriamente considerado (GEFFRÉ, 2010, p. 132).

Desde o fim da cristandade, a fé cristã não desfruta mais de situação cômoda. Considerando a fé enraizada numa subjetividade humana, essa fé tem uma história, e, na história da fé, a presença do discurso tradicional é determinante. Por conseguinte, a partir da crítica marxista da religião como ideologia, da crítica nietzschiana do cristianismo como doença do homem sob o signo do ressentimento e da crítica freudiana das ilusões da consciência, a fé cristã tornou-se problemática. O desafio é superar a linguagem tradicional e a ingenuidade religiosa.

Na Idade Média, estava presente uma linguagem clássica da fé extremamente condicionada à representação do mundo das naturezas, mundo estável e hierarquizado seguindo a escala dos graus do ser. Tal linguagem obviamente era (seria) parte intrínseca da teologia, uma vez que esta insere-se no contexto do mundo. Sendo assim, o homem é um ser particular que integra bem uma parte do universo hierarquizado (*non liquet*). Todavia, a

concepção de mundo sofreu (teria sofrido) mudanças radicais que atingem fortemente a concepção do homem moderno.

Se a primeira causa explicativa do mundo era o princípio transcendental, o mundo moderno é definido como história, como devir, como campo ilimitado da ação humana. Ele aponta para a liberdade humana. É o mundo desencantado, segundo interpretação de Max Weber, e que não tem mais interesse em Deus. A mudança paradigmática de natureza para história, por sua vez, provocou uma reviravolta em diversos campos da ciência, especificamente na teologia cristã.

Desde o século XVIII, com o processo de emancipação do homem, o que se sabe não concorda mais com o que se crê. A virada antropológica foi tamanha que o homem é a medida do homem e este, por sua vez, vive num mundo que não mais se identifica com parâmetros religiosos. Para muitos teóricos ateus e agnósticos, o Deus da Idade Média não apenas é desnecessário como também não tem mais nada a dizer ao homem pós-moderno. O ser humano atual não discute mais a existência de Deus, pode inclusive aceitá-la, mas, para ele, Deus e tudo que esteja ligado à questão religiosa se tornou inútil. Atualmente a reflexão da fé exige a consideração daqueles que são indiferentes à religião. A descrença é uma realidade que está ao lado da crença.

A atual sociedade é indiferente à questão religiosa e constitui um sério desafio tanto para a teologia cristã como para os cristãos de modo geral. A experiência de fé marcada pela cristandade, que fundamentou a teologia clássica, foi ruindo entre a descoberta da autonomia da história e a maioria humana. Portanto, nas palavras de Miranda, “entramos em águas tumultuadas em que não mais funcionam as bússolas e as orientações dos que nos precederam” (MIRANDA, 2006, p. 195).

A fragmentação do saber provocou a difusão do conhecimento. Logo, o processo da secularização retirou a religião de todos os setores onde esse conhecimento foi chegando. Assim, não estava mais nas mãos da religião o poder de resolver os problemas humanos. Em tal sociedade, o homem se perguntava: Deus tem alguma utilidade? Para que serve a religião? Ela ainda serve? Aos poucos se chegou à contundente constatação de que é possível ser humano sem Deus.

A situação descrita acima teve como consequência a queda do número de fiéis da religião cristã em diversos países, inclusive no Brasil, com mais força desde os anos 1980. A



sociedade da indiferença religiosa e da descrença moderna, após se desvincular totalmente da religião, trouxe ao homem uma oferta plural de crenças. Portanto, nessa sociedade que não tem mais uma religião majoritária, a teologia cristã deverá dialogar com a vida na sua concretude. Essa situação provocou mudança radical na situação atual do cristianismo.

Aos poucos, passou-se de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma sociedade onde até para o fiel mais devoto essa crença representa apenas mais uma possibilidade ao lado de muitas outras. E, para muitas pessoas, desde meados do século XVIII, a fé é uma opção inaceitável. Nas palavras do filósofo canadense Charles Taylor, “a fé não é mais axiomática. Existem alternativas” (TAYLOR, 2009, p. 15). O transcendente não ocupa mais todos os espaços. A descrença definitivamente atingiu a maioria e Deus pode estar completamente fora do mapa norteador de bilhões de pessoas.

A religião sólida e respaldada pela sociedade de outra época não está mais disponível. O que era um pressuposto tranquilo de fé hoje balança em meio aos questionamentos de uma metodologia cada vez mais crítica. A religião que cresceu rodeada de apoio dos grandes impérios desde o seu início, que tinha aceitação total por opção ou por coação, desde meados do século XVII até o momento presente está tendo que lidar com uma realidade completamente diferente.

Portanto, há de se concordar com Miranda que “a crise de fé é, sem dúvida, a crise mais profunda do cristianismo em nossos dias” (MIRANDA, 2006, p. 313). O advento da sociedade da indiferença religiosa constituiu um problema grave para um cristianismo que viveu séculos e séculos no aconchego da cristandade. Esse contexto abriu espaço para o atual cenário da indiferença e da descrença moderna. Um terreno em que a religião cristã ainda está aprendendo a caminhar.

A indiferença religiosa começa com um total desinteresse por todo significado da religião e tudo que esteja inicialmente ligado à mesma. A sociedade não mais se fundamenta e se estrutura tendo como fonte de sentido a religião. O quadro é completamente diferente. É uma espécie de niilismo religioso total. É uma situação de relativismo religioso que não admite mais uma única maneira de interpretação da sociedade. Seguindo a sucinta definição de Weiler, “a indiferença religiosa é definida aqui como a atitude daquele que não toma partido entre as diversas formas religiosas ou as considera todas de igual valor” (WEILER, 1983, p. 43).

Mas, como foi referido, a base fundamental dessa parte da reflexão é o pensamento do teólogo francês Claude Geffré. Como ele vê a questão da indiferença? Em suas próprias palavras, “trata-se de um destino permitido por Deus”. E continua de forma um pouco mais contundente: “a questão de Deus não é mais historicamente colocável por qualquer um e não importa onde”. No entanto, Geffré faz questão de lembrar os diversos momentos históricos em que, inicialmente, alguns acontecimentos eram apresentados como ameaças destruidoras para a fé cristã, mas, após algumas reflexões, mostrar-se-iam como fatores de libertação (GEFFRÉ, 1985, p. 96).

Para Geffré, tratar do fenômeno da indiferença religiosa não requer apenas evocar a secularização. É necessário fazer uma relação com a crise das ideologias que invadiu a Europa. Para esse autor,

A indiferença à fé cristã mais não é que um exemplo de indiferença mais generalizada em face dos programas teóricos dos diversos humanismos – quer se trate do humanismo burguês clássico ou do humanismo marxista. A indiferença religiosa prática das massas está perfeitamente coerente com uma cultura profundamente marcada pelo niilismo (GEFFRÉ, 1985, p. 81).

Na opinião do teólogo, é o sucesso das ciências humanas e sua intenção humanista a causa do “nihilismo”. Por isso Geffré acredita que o Ocidente está muito mais perto de Nietzsche do que de Marx (GEFFRÉ, 1985, p. 81). A indiferença religiosa é, portanto, caracterizada como um sintoma de uma crise que toma dimensões mais amplas, atingindo religiões e ideologias nas suas pretensões de darem uma explicação última do destino do homem e do curso da história. A situação é demasiado complexa e exige pensar novamente determinados pressupostos.

No entanto, na questão da maioria do homem moderno, que não mais poderia tolerar uma religião alienante, Geffré opta por seguir em uma direção interessante. Ele concorda que, na atual sociedade, de fato muitas pessoas não são mais cristãs, mas isso não significa que não sejam religiosas. Conforme o autor, o fato de não ser cristão não equivale a ser irreligioso. Por isso, o autor alerta que “uma simpática abertura às diversas manifestações do sagrado pode muito bem coexistir com uma perfeita indiferença à mensagem e às formas do cristianismo histórico” (GEFFRÉ, 1985, p. 83).

O teólogo francês está convencido de que o movimento da indiferença religiosa, que teve seu início com a *Aufklärung*, está estabelecido. A emancipação humana trouxe consigo o conflito da razão e da fé. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que essa nova

imagem do homem e do mundo resultante do progresso das ciências humanas provocou em muitas pessoas a sensação de um divórcio entre os novos estados de consciência da humildade e as afirmações tradicionais da fé cristã. Por isso, Geffré vai caminhar no sentido de apontar possibilidades para que a fé cristã ainda faça sentido no contexto da indiferença religiosa. Para ele, é fundamental que haja uma interação recíproca entre a exigência crítica de uma inteligência marcada pela suspeita moderna e a obediência da fé que em hipótese nenhuma poderá ser uma fé ingênua (GEFFRÉ, 1985, p. 84).

A fé crítica que, na concepção de Geffré, submete-se à indiferença religiosa, sempre permitirá uma nova interpretação do cristianismo. A fé possui instâncias hermenêuticas que não podem ser desconsideradas. Desde seu início, a fé cristã está submetida a interpretações diversas. Para Geffré, no horizonte da descrença moderna, é necessário tentar uma reinterpretção do cristianismo e uma atualização da mensagem evangélica (GEFFRÉ, 1985, p. 86). A saída que o teólogo francês aponta para uma fé que se tornou “planta frágil varrida pela ventania”, é se render à sua verdadeira natureza, a saber, de dom gratuito de Deus e de livre iniciativa do homem (GEFFRÉ, 1985, p. 86). A opção por esse caminho equivale assumir o viver a fé no caminhar, na não resposta a todas as perguntas, no balbucio. Esse é um convite que a sociedade da descrença moderna impõe àqueles que em outro tempo estavam acomodados e tranquilos.

Por fim, Geffré sugere que a fé cristã se fundamente na teologia da cruz. Para ele, essa teologia não apenas é uma exigência nessa situação de indiferença religiosa, como também é a única que pode enfrentar a situação da ausência de Deus. A interpretação teológica do destino de ausência de Deus, para Geffré, distante de qualquer teor paradoxal, permite igualmente a interpretação teológica da presença de Deus num mundo de indiferença religiosa. Nesse mundo, cada seguidor e seguidora de Jesus deverá viver uma espiritualidade que leva a sério o destino da ausência de Deus no mundo. Nas palavras do próprio teólogo dominicano, “o desafio teológico da indiferença religiosa é pensar como Deus está presente mesmo na sua ausência do mundo” (GEFFRÉ, 1985, p. 94).

### 4.3 O RETORNO DO SAGRADO<sup>8</sup>

Conforme foi visto no tópico anterior, o advento da modernidade com o avanço científico e tecnológico provocou a remoção das categorias religiosas do meio de uma sociedade cada vez mais secularizada. A dessacralização da sociedade, tal como se apresentou, trouxe reações e modificações diversas no homem moderno. Dessa forma, tal situação despertou o interesse dos estudiosos de diversas áreas que lidam com o comportamento humano, e novos estudos foram surgindo para verificar como se dava o divórcio entre a sociedade religiosa e a sociedade racionalizada. No novo cenário de descrença moderna, ciência e espiritualidade pareciam se distanciar definitivamente.

O avanço nos estudos sobre ciência e espiritualidade foi sem dúvida um dos principais aspectos que contribuiu para o tão geral e muito falado retorno religioso. Em *o retorno do sagrado*, Raissa Cavalcanti vê no esforço de vários cientistas a atitude que possibilita a ressacralização do mundo. A autora afirma que os estudiosos estão empenhados em corrigir a visão mecanicista e racionalista, que causou a fragmentação dos saberes e a perda da sacramentalidade da vida. Nesse caso, a autora recorre aos estudos da física para afirmar que, com os estudos do átomo, os físicos chegaram à conclusão da unidade e interligação de todas as coisas. O mundo, a partir de então, não deveria mais ser visto sob o paradigma da separação entre a espiritualidade e a racionalidade, mas como “uma complexa teia de relações entre as diferentes partes de uma totalidade unificada” (CAVALCANTI, 2000, p. 65).

A concepção de mundo como uma unidade traria consigo o surgimento do paradigma holístico, paradigma esse que vai contribuir para uma melhor compreensão do retorno do sagrado. Cavalcanti vai mostrar como isso acontece dentro do seu campo de estudos, a psicologia. Segundo a autora, tal ciência nasce com certo comprometimento com a dualidade. Isso começa a mudar a partir de Jung. De forma específica, Cavalcanti destaca dois campos preponderantes para a modificação, a saber: a psicologia sagrada e a psicologia transpessoal. Os estudos realizados nessas áreas, fundamentados no novo paradigma, encaminham-se para uma visão de unidade. É importante destacar aqui a definição do paradigma holístico:

Jan Christian Smuts, filósofo, general e estadista, foi o precursor do paradigma holístico atual. A palavra holismo – derivada do grego hólós, totalidade – foi concebida por Smuts como a atividade sintética, organizadora e reguladora do

---

<sup>8</sup>É interessante pontuar que embora é utilizado o termo “sagrado”, alguns autores falam do retorno do religioso. Um dos teóricos utilizados nessa pesquisa, que exemplifica é Vattimo.

universo, que explica todos os agrupamentos e sínteses estruturais nele existentes, desde o átomo e as estruturas físico-químicas até a personalidade humana, passando pelas células, pelos organismos e pela mente dos animais. No livro *Holis and Evolution* (1926), procurou definir a natureza da evolução com base na existência de um princípio subjacente – ou tendência holística integradora – fundamental no universo. O impulso de síntese da natureza é dinâmico, evolucionário e criativo e progride no sentido da complexidade, de uma integração e um aprofundamento espiritual cada vez maiores (CAVALCANTI, 2000, p. 98).

Essa concepção importante e fundamental foi se tornando objeto de estudos de representantes das diversas áreas do conhecimento. Aos poucos, buscaram de volta e colocaram à disposição da humanidade “a síntese entre ciência e espiritualidade, entre o oriente e o ocidente, entre o lado direito e o lado esquerdo do cérebro” (CAVALCANTI, 2000, p. 64). Nessa busca constante, reencontraram na natureza humana o relacionamento com o sagrado.

A autora segue aprofundando seu estudo sobre o retorno da sacralidade da vida outrora perdida pela concepção mecanicista. Cavalcanti recorre ao psiquiatra canadense Richard Bucke, que também pesquisava a relação entre ciência e espiritualidade. Bucke havia escrito dois livros que, segundo Cavalcanti (2000, p. 90), foram muito lidos, são eles: *A natureza moral do homem* (1879) e *Consciência cósmica* (1901). A autora descreve com certo entusiasmo a primeira obra:

No primeiro, utilizando a fisiologia, a filosofia, a teologia, a psicologia e a história, Bucke traçou observações pessoais na tentativa de explicar a natureza moral do homem. Segundo sua concepção, a natureza moral humana teria dois lados, um positivo e um negativo. O lado positivo é o amor e a fé; o negativo é o ódio e o temor. Mas o ponto fundamental de suas conclusões é que o ser humano estaria evoluindo moral e espiritualmente do temor e do ódio para o amor e a fé – em direção ao sentimento de que “Deus é amor” -, conforme atestado pela história das religiões. E assim conclui seu livro: “Isso é, portanto, o fim, a conclusão do assunto inteiro. Ame todas as coisas, não por que é seu dever fazê-lo, mas por que todas as coisas são dignas de seu amor. Não odeia nada. Não teme nada. Tenha uma fé absoluta. Quem fizer isso será sábio; mais do que sábio, será feliz (CAVALCANTI, 2000, p. 90).

Nas palavras de Bucke, citadas por Cavalcanti, percebe-se uma fecundação muito forte das ciências racionais e das questões religiosas, em proporções que certamente nem os mais otimistas esperavam. O ser humano, que antes havia perdido seu fundamento, nas palavras de Bucke, deve ter uma fé absoluta. Nesse contexto, a religião tem terreno fértil e retorna com todo vigor. Ademais, a partir do paradigma holístico, os excessos do pensamento racionalista serão duramente criticados, abrindo caminhos para a valorização e a necessidade do aspecto religioso. Ainda na mesma obra, Raíssa Cavalcanti cita o filósofo William James, segundo o

qual o mundo da experiência humana consiste sempre em duas partes, sendo uma objetiva e outra subjetiva. Embora a primeira possa ser mais extensa, a segunda nunca pode ser omitida nem suprimida (CAVALCANTI, 2000, p. 94).

O problema ecológico paradoxalmente contribuiu para esse retorno da religião. O físico Fritjof Capra, em seu famoso livro *O ponto de mutação*, denuncia que a excessiva ênfase no método científico e no pensamento racional, analítico, conduziu o homem por caminhos extremamente antiecológicos. O autor chega a afirmar que tal evolução unilateral levou o homem a práticas que beiram a insanidade. Ao destruir o planeta, evidentemente o homem se autodestrói. Os valores éticos, morais e espirituais foram aos poucos sendo dissolvidos numa sociedade hedonista. Para Cavalcanti, “o problema ecológico é também um problema espiritual” (CAVALCANTI, 2000, p. 63). Ela destaca na sua obra um evento de grande relevância mundial que confirma esse retorno da religião para a esfera pública<sup>9</sup>.

O quadro atual da sociedade é cada vez mais de efervescência religiosa. Ao mesmo tempo é também de intensa secularização. Embora paradoxal, são dois fenômenos que acontecem simultaneamente. Portela fala de uma “revitalização do religioso numa sociedade secularizada”. Geffré lembra que, em se tratando de religião, não se deve falar “apressadamente do grau zero a respeito do homem contemporâneo” (GEFFRÉ, 1985, p. 83). Para o teólogo francês, no fervilhar das muitas religiões, Deus retorna aos lugares inesperados. Em consonância com Geffré, Portela afirma que secularização não é um processo de menos religião, mas de menos instituição, de menos influência das tradições no seio da sociedade, do Estado, dos indivíduos. Religião é o que não falta na atual sociedade (PORTELA, 2013).

O filósofo italiano Gianni Vattimo cita a metáfora do êxodo para exemplificar o retorno da religião. Nas palavras de Vattimo,

Diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. Talvez não devido a uma natureza essencial qualquer; mas, de fato, em nossas condições de

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 62: Em 1990, houve em Moscou uma conferência que reuniu mais de mil cientistas, políticos e líderes religiosos de 83 nações em torno da questão da defesa do meio ambiente global. Nessa ocasião, Carl Sagan anunciou a necessidade de “uma dimensão religiosa bem como científica” na abordagem dos problemas da mudança global. Os cientistas presentes lançaram um apelo: “Os esforços para salvaguardar o meio ambiente e para cuidar dele precisam estar infundidos com uma visão do sagrado”. No final da conferência, mais de cem líderes religiosos juntaram-se para saudar o apelo dos cientistas como “um momento e uma oportunidade sem paralelo no relacionamento entre ciência e religião”. Embora Cavalcanti faça referência a Carl Sagan, vale destacar que o referido cientista ficou célebre por sua confissão de ateísmo, com a conhecida frase: “não basta desejar para que algo exista”.

existência (Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno (VATTIMO, 2000, p. 91).

O filósofo italiano está certo de que o retorno religioso não é algo acidental, que deveria ser posto de lado e desconsiderado. Pelo contrário, é preciso supor que o retorno do sagrado seja um aspecto essencial da experiência religiosa. No entanto, Vattimo questiona-se: o que será preciso observar para considerar as atuais modalidades concretas do retorno do religioso? Diz o filósofo:

De um lado, com presença mais patente na cultura comum, o retorno do religioso (como exigência, como nova vitalidade de igrejas, seitas, como buscas de doutrinas e práticas outras – a “moda” das religiões orientais, etc) é antes de mais nada motivado pela presença de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é da perda de sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo (VATTIMO, 2000, p. 91).

As questões apontadas por Vattimo, embora pertinentes, não são suficientes para que se considere de forma profunda as atuais modalidades concretas do retorno religioso. No entanto, há um grande consenso de que o retorno religioso alcançou dimensões nunca antes imaginadas. E Rubem Alves comemora: “Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso” (ALVES, 1986, p. 36). Nas palavras de Clodovis Boff, “enquanto nos dois últimos séculos, os intelectuais ficavam falando do fim da religião, o povo não deixou de pensar em Deus, de rezar aos santos, de visitar sua igrejas e santuários”. E mais: “a religião se mantém ainda na atualidade, e não só como fenômeno, mas também como força social” (BOFF, 2014, p. 427-428). Portanto, a religião continua firme e forte, sobretudo no meio do povo, que se sente representado e encontra sentido para a vida.

É importante lembrar que, diante do contexto em que acontece esse retorno da religião, também ocorre o avanço da incredulidade no mundo. Geffré adverte que esse “retorno de Deus” não deve deixar a teologia cristã iludida. A situação de incredulidade no mundo contemporâneo está em fase de crescimento há algumas décadas. Mas, por outro lado, outra situação bastante pertinente para a teologia cristã deve ser considerada. A presença de um pluralismo religioso cada vez mais intenso. A que se deve atribuir tal fenômeno? Fracasso

da missão cristã? Querer misterioso de Deus? É o que será desenvolvido a seguir. Sem nenhuma pretensão de esgotar a questão que já vem sendo desenvolvida, seguiremos as pistas do teólogo Claude Geffré.

#### 4.4 O PARADIGMA PLURALISTA E A QUESTÃO HERMENÊUTICA

A teologia de Claude Geffré insere-se no contexto de afirmação da hermenêutica no seu desenvolvimento teológico e filosófico. O teólogo apresenta o modelo hermenêutico de fazer teologia como proposta de substituição do modelo dogmático. Ele entende o termo dogmática como o uso dogmatista da teologia, ou seja, a pretensão de apresentar as verdades da fé de maneira autoritária, como garantidas pelo Magistério e corroborada por autoridades eclesiais e por textos bíblicos, sem nenhuma preocupação crítica. O teólogo acrescenta que, durante séculos, para a teologia católica, essa foi a maneira correta de fazer teologia. No entanto, a partir de uma virada paradigmática que prioriza a compreensão histórica, o teólogo francês propôs o modelo hermenêutico. O termo em si é dinâmico e evoca movimento de pensamento teológico, que relaciona passado e presente e busca uma nova interpretação para o cristianismo nos dias de hoje. O novo modelo proposto por Geffré, nas suas próprias palavras, “nos leva a uma concepção não-autoritária da autoridade, a uma concepção não-tradicional da tradição e a uma noção plural da verdade cristã (GEFFRÉ, 1985, p. 63-64).

É importante abrir um “parêntese” para mencionar que a teologia produzida por grandes teólogos como Agostinho e Tomás de Aquino sempre foi crítico-reflexiva. A crítica que Geffré faz é, portanto, passível de observações. E mais: a teologia sob pretexto de diálogo com a modernidade não pode fazer “terra arrasada” da dogmática cristã. O teólogo Clodovis Boff destaca que uma teologia responsável deve levar em consideração a pós-modernidade, assumindo suas legítimas solicitações. Contudo, como adverte Boff, “o diálogo com a pós-modernidade precisa operar com princípios”. Isso, por uma razão lógica, pois “uma fé subalternada aos tempos não é mais a fé da grande Tradição, mas uma fé alienada, feita à imagem e semelhança do devir temporã” (BOFF, 2014, p. 517).

Os condicionamentos históricos ao final da Idade Média, advindos com o avanço das ciências e com a Reforma Protestante, serão o motivo de certo fechamento e dogmatismo da Igreja. Nesse contexto, a teologia dogmática será desenvolvida até o Vaticano II. A teologia católica optou por não entrar em diálogo com a modernidade, preferindo desenvolver uma



teologia de caráter puramente apologético, tendo como fundamento a teologia patrística e a teologia escolástica. Esse modelo de fazer teologia, na concepção de Geffré, tornou-se demasiadamente perigoso. Nas palavras do próprio autor,

Em outros termos, o perigo para uma teologia segundo o modelo “dogmático” é que a relação com a verdade da mensagem seja determinada pela relação com a instituição hierárquica. Nesse caso a teologia corre o risco de se degradar em ideologia a serviço do poder dominante da Igreja. Como acontece com toda sociedade religiosa, a autoridade hierárquica muitas vezes é tentada a pedir à teologia que reproduza o discurso que legitima o monopólio que ela detém como única intérprete autêntica, rejeitando como marginais ou desviantes dos discursos inovadores. Como é previsível, essa dependência estreita da teologia em relação à Igreja-instituição consagra também um tipo de relação entre a Igreja e a sociedade em geral (GEFFRÉ, 1985, p. 67).

Conforme se pode perceber nas palavras do teólogo francês, a teologia dogmática traz consigo alguns perigos. O principal perigo dessa teologia seja talvez o de transformar-se em ideologia a serviço do poder institucional, em que os teólogos passam a trabalhar em função de legitimar as ideias da liderança da Igreja e por isso desenvolvem uma teologia centralizadora e fechada. Nas duras palavras de Geffré, “estamos, portanto, diante de um sistema autoritário, no qual a autoridade do magistério praticamente substituirá a autoridade da Escritura” (GEFFRÉ, 1985, p. 66).

Na contramão do modelo dogmático, Geffré propõe o modelo teológico hermenêutico de fazer teologia. O autor sustenta que a compreensão de teologia como hermenêutica possibilita o diálogo com o homem moderno e contribui para valorizar a originalidade da verdade cristã. O novo modelo é capaz de levar em conta a historicidade de toda a verdade, inclusive da verdade revelada, bem como a historicidade do ser humano que a interpreta. É um novo modelo que não se define como um conjunto de proposições imutáveis da fé, mas como “a pluralidade das escrituras compreendidas dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo”. E mais: o autor explica que o novo modelo de interpretação reconhece que “a primeira escritura, enquanto colocação por escrito do testemunho prestado ao evento Cristo, é, também ela, ato de interpretação da primeira comunidade cristã” (GEFFRÉ, 1985, p. 64-68). Por isso, insiste Geffré, “o trabalho do hermeneuta é interpretar uma interpretação” (GEFFRÉ, 1985, p. 48). A fim de facilitar a compreensão, o autor segue dando detalhes e afirma:

Em função da situação histórica nova, essa primeira escritura suscitou novas escrituras como atos de interpretação que testemunham inseparavelmente, sob a ação

do Espírito, a experiência cristã fundamental e uma nova experiência histórica da Igreja. A teologia como hermenêutica é, pois, sempre fenômeno de reescritura a partir de escrituras anteriores. Podemos defini-la como novo ato de interpretação do evento Cristo na base de correlação crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada pela tradição, e a experiência humana de hoje (GEFFRÉ, 1985, p. 68).

Em sintonia com Geffré, David Tracy afirma:

Toda teologia cristã é interpretação do cristianismo. Precisamente por ser interpretação da tradição, não pode haver nenhuma ingênua pretensão à imediatez nem à certeza. Mas pode e deve haver pretensões a uma genuína compreensão mediada e situada da própria tradição (TRACY, 1983, p. 50).

O novo modelo teológico (proposto por Geffré) identifica o *intellectus fidei* como um modo de compreender-se histórico, sendo uma compreensão do passado inseparável da interpretação de si e da atualização criativa voltada para o futuro. Esse é outro traço característico do novo modelo, a explicação atual da palavra de Deus. Nas palavras do autor,

Contrariamente ao método clássico da teologia dogmática, a teologia segundo o modelo hermenêutico não se contenta em explicar os dogmas imutáveis da fé católica, mostrando seu acordo com a Escritura, com os Padres e com a tradição. Muito mais: ela procura manifestar a significação sempre atual da Palavra de Deus, em sua forma escriturística, dogmática ou teológica, em função de novas experiências históricas da Igreja e do homem de hoje (GEFFRÉ, 1985, p. 69).

O novo fazer teológico é um ato de reinterpretação do evento Cristo, colocado como correlação crítica entre a experiência cristã fundamental testemunhada pela tradição e a experiência do homem moderno. Portanto, é a interpretação da Palavra de Deus que leva em conta o contexto sociocultural bem como a experiência produzida pela mesma na vida do ser humano. Nesse caso, o novo modelo é plural e “não teme aplicar-se a uma reinterpretação dos enunciados dogmáticos” (GEFFRÉ, 1985, p. 70), levando em consideração os resultados da exegese moderna, a fim de fazer uma leitura atual da Palavra de Deus.

O teólogo da Ordem dos Pregadores começa então a expor algumas consequências desse novo modelo hermenêutico, considerando que para o diálogo com a cultura moderna é preciso estar aberto a novos horizontes de compreensão. No primeiro momento, Geffré destaca a questão dos lugares teológicos. A atitude de cada teólogo em relação à Escritura e à Tradição mudou. Ambas são “objetos textuais mais na ordem, mais no sentido de referência do que de autoridades” (GEFFRÉ, 1985, p. 23). Por ser uma consequência relevante, o autor faz questão de explicitar bem e diz:

Quando se trata da Escritura, ela não é considerada, em primeiro lugar, como um dado, no sentido de conteúdo de verdade do qual basta apropriar-se. Ela é testemunho que remete a eventos históricos. Trata-se, portanto, de interpretação crente irremediavelmente histórica, isto é, relativa. Numa perspectiva estrutural, diríamos que não existe verdade do texto. A leitura é que produz significações diversas... A referência à origem do sentido, a do evento fundador, é essencial. Mas a transmissão da mensagem não é a repetição de um saber constituído uma vez por todas, mas a atualização sempre nova do que foi manifestado em Jesus. Por isso uma teologia viva é sempre uma teologia hermenêutica (GEFFRÉ, 1985, p. 24).

No que diz respeito a essa primeira consequência, a Escritura, por ser um livro que narra a experiência de fé de um povo e por ser, ao mesmo tempo, estímulo que suscita a fé de outras pessoas, deve ser constantemente lida e relida, tendo como base o círculo hermenêutico Escritura – Comunidade – Teologia.

A segunda consequência teológica seria a releitura da tradição. O atual conflito dos teólogos e do magistério constitui “uma oposição entre uma leitura histórica e uma leitura dogmática da Escritura”. E mais: o autor acredita que, na maioria das vezes, trata-se tão somente de leituras históricas diferentes. No entanto, Geffré denuncia: “aqueles que detêm o poder na Igreja se esforçam por legitimar sua própria leitura em nome da própria fé” (GEFFRÉ, 1985, p. 50). O autor acredita que é possível

fazer uma leitura de fé de documentos históricos sem cair numa leitura que chamo dogmatista, isto é, uma leitura não crítica que busca apenas na Escritura e na tradição apoios textuais, força de autoridade para confirmar uma posição, aliás já tomada. Acho que a tarefa de uma hermenêutica teológica é discernir a experiência histórica subjacente a algumas formulações teológicas e que foram mais tarde consagradas por definições dogmáticas. Este trabalho de discernimento histórico recorre ao que podemos chamar de hermenêutica crítica que se interroga sobre as condições de produção dos textos do passado (GEFFRÉ, 1985, p. 50).

A leitura proposta busca a reinterpretção de enunciados dogmáticos que possa conduzir a reformulações. Tais interpretações possibilitarão releituras fundamentais para a atualização constante do dogma, atualização que sempre estará condicionada aos significados semânticos das palavras e seguirá a orientação de possíveis mudanças de formulações. São caminhos hermenêuticos para reinterpretções das verdades da fé.

O teólogo dominicano destaca ainda a diferença entre a hermenêutica do sentido e uma hermenêutica da ação. A hermenêutica teológica em hipótese nenhuma deverá ser apenas hermenêutica de sentido, apenas interpretando o texto. Por isso, Geffré crê firmemente que “a razão teológica subjacente à teologia compreendida como hermenêutica também é uma razão

prática”. E ainda: a prática da verdade manifestada visa à transformação do agir humano. Por isso Geffré afirma que “a hermenêutica do sentido ou a hermenêutica dos textos conduz a uma certa prática social e até a uma certa prática política”. E mais: a teologia não pode ser apenas saber construído em termos abstratos, mas, acima de tudo, deve ser a práxis da fé e do amor fundamentados na vida de Jesus de Nazaré. O novo modelo como teologia da práxis é criador de novas possibilidades de existência. A teologia da libertação, conforme nosso autor, é um bom exemplo de teologia prática. É uma teologia cristã responsável que leva a sério os sujeitos concretos da história e “conduz a um certo fazer, isto é, a uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus” (GEFFRÉ, 1985, p. 54-55). O modelo hermenêutico exige mudança de paradigma teológico. A seguir apresenta-se um breve resumo dos paradigmas teológicos.

#### 4.5 MODELOS PARADIGMÁTICOS DE FAZER TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

Nesse momento, convém apresentar de forma sucinta alguns paradigmas em que se produziu teologia ao longo dos séculos. Os paradigmas escolhidos (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) foram adotados por alguns autores que temos como referência, no entanto, foram bastante criticados por outros autores. Os críticos acentuam que a utilização de modelos acaba por colocar a experiência das relações entre religiões em uma camisa de força, pois modelos não dão conta das mais variadas possibilidades de relações.<sup>10</sup> Sem ter a intenção

---

<sup>10</sup>É importante destacar em nota o posicionamento do teólogo brasileiro Luis Carlos Susin, no que se refere ao tema, tal como foi expresso em seu parecer escrito para a qualificação desta tese: “A meu ver, nem mesmo a atitude esforçada de Jacques Dupuis, com um pluralismo *moderado*, algo entre inclusivismo e pluralismo, soluciona. Pessoalmente, depois da crítica dura de Gottfried Brakemeier (*Preservando a unidade do Espírito no vínculo da Paz*. SP: ASTE, 2004, p116ss) desenvolvi duas maneiras de aproveitar esta tripartição sem que nenhuma delas esgote um assunto desta grandeza:

- Se é útil a distinção sem separação entre fé e religião (religião como expressão cultural da fé, fé como alma da religião e da cultura), pode-se constatar três momentos ou níveis intrínsecos: a) a *exclusividade da fé*; b) a *inclusividade da salvação*; c) o *pluralismo das religiões enquanto cultura, história, antropologia, instituição, sociedades*. Mas se pode também, comparando com a metáfora da experiência amorosa, dizer que: a) toda experiência religiosa é exclusiva, atingindo alguma forma de plenitude, ainda que precária, pois não seria experiência religiosa se não houvesse nela alguma plenitude que se basta, como a experiência amorosa que tem algo de plenitude sem necessitar outros amores. b) Isso não impede que outros tenham suas plenitudes de experiências religiosas (e amorosas), que também são exclusivas e sem necessidade de buscar amores paralelos, e que possam ser reconhecidos e louvados a partir de nossa própria experiência, o que dá num inclusivismo: é normal que um cristão veja um budista - que ele, como cristão, nunca será - a partir de sua ótica e leitura cristã, e que reconheça como legítima que o budista veja o cristão a partir de sua ótica budista, que ele também seja inclusivista, vendo o cristão algo como um „budista anônimo“... c) finalmente, pela relação de cultura e religião, em primeiro lugar há que reconhecer o pluralismo „de fato“ como caminhos que nenhuma tradição esgota ou compreende inteiramente, portanto reconhecer a alteridade e a „estranheza“ do outro caminho que não é e nem

de fazer o desdobramento aprofundado de cada modelo (não é esse o objetivo), apresentam-se apenas alguns traços característicos de cada um dos três modelos porque, mesmo tendo em conta as objeções e os riscos, continuam a ser úteis quando mantidos dentro de objetivos analíticos específicos, como é o nosso caso.

O principal paradigma em que se produziram as bases da teologia cristã foi o exclusivista, que foi até o início do século XX o paradigma por excelência. Com raras exceções, o exclusivismo dominou a reflexão teológica na maior parte da história do cristianismo. A partir da sentença *Extra Ecclesiam nulla salus* (Fora da Igreja não há salvação), a teologia cristã pensava todos os outros temas teológicos. O axioma atribuído a São Cipriano foi assumido pelo Concílio de Florença em 1442 em seu decreto sobre os Jacobitas. As palavras expressas em Florença, pela força como foram proferidas, devem ser citadas aqui.

(O Concílio) firmemente crê, professa e ensina que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio da unidade da Igreja Católica (DS 1351)<sup>11</sup>

Ainda no paradigma exclusivista, agora mais específico na teologia católica, o Papa Pio IX (1846-1878) afirmou algo interessante para essa pesquisa. Pio IX referiu-se a

esta ímpia e nociva ideia: que o caminho da salvação eterna pode ser encontrado em qualquer religião. Certamente devemos manter que é parte da fé que ninguém pode salvar-se fora da Igreja Apostólica Romana, que é a única Arca da Salvação, e quem não entra nela vai perecer no dilúvio. Entretanto, devemos da mesma maneira defender como certo que aqueles que se esforçam na ignorância da fé verdadeira, se esta ignorância é invencível, nunca serão acusados de nenhuma culpa por isso ante os olhos do Senhor (PIO IX, 2006).

---

será e nem precisa ser o que nos é dado como graça percorrer. Mas em termos culturais, rituais, simbólicos, literários, de sabedoria, etc, podemos aprender muito uns dos outros, além do respeito e da amizade num pluralismo „de princípio“, o pluralismo da biodiversidade e, no caso, de uma „*hierodiversidade*“, as diversas percepções do sagrado. Sem renunciar o cristocentrismo como praça de chegada e partida de muitos caminhos e visões, o „reino-centrismo“ do próprio Jesus“.

<sup>11</sup> É importante mencionar o fato de que tal expressão foi (e ainda é) interpretada muitas vezes fora do seu respectivo contexto. E é justamente essa interpretação fora do contexto que pode estar equivocada. A realidade da graça tem uma face invisível em que estão escondidos os santos e justos. Nesse aspecto, a igreja tem um caráter sacramental. Na medida em que pensamos a igreja desde a perspectiva institucional, existe salvação fora da igreja. Contudo, quando pensamos a igreja desde a perspectiva do Mistério, uma vez que toda graça é eclesial, de fato não há salvação fora da igreja. Portanto, o texto no qual se encontra a presente afirmação pode ser interpretado desde a perspectiva inclusiva.

O paradigma exclusivista na teologia cristã era exposto de forma clara. Só é admissível a salvação real e verdadeira no cristianismo. Apenas essa religião foi instituída pelo próprio Deus. Somente ela possui na sua mão a revelação verdadeira. Por conseguinte, qualquer outra religião está fora da verdade, da salvação e do acesso à revelação. As religiões não cristãs são deficientes, aberrantes, demoníacas, e devem ser eliminadas para que o cristianismo triunfe.

Embora esse modelo paradigmático tenha sido abandonado quase por completo, é necessário lembrar que ainda permanece em algumas Igrejas fundamentalistas pentecostais. O teólogo protestante mais influente do século XX foi sem dúvida Karl Barth<sup>12</sup>, que é um dos responsáveis pela expansão do exclusivismo no campo protestante. Ainda no século XXI, é possível encontrar indivíduos que, imaginando ser a sua religião a única verdadeira, demonizam as outras expressões religiosas. Em se tratando do Brasil, o caso emblemático de alunos evangélicos que se recusaram a fazer um trabalho escolar sobre a cultura afro-brasileira alegando questões religiosas corrobora essa afirmação<sup>13</sup>.

Segundo Vigil, não pode passar despercebido o fato de que o cristianismo

Durante quase 98% do período de sua existência, tenha pensado e afirmado, formal e oficialmente, de um modo consciente, solene, beligerante e até insolente, que as outras religiões estão fora da salvação. Não foi um erro pequeno de cálculo, nem foi equívoco de um momento, opinião de um setor majoritário ou simples erro num campo de menor importância. Foi um erro majestoso acerca de si mesmo e acerca do próprio Deus, que comprometeu a Igreja como conjunto e a seus órgãos diretivos mais altos, e de um modo contínuo. Foi um erro pelo qual anatematizamos muitas pessoas e depreciamos povos, culturas e religiões inteiras (VIGIL, 2006, p. 76).

Antes de seguir a reflexão sobre o referido paradigma, é importante destacar que a interpretação de Vigil não é majoritária dentro da teologia católica. Grandes teólogos e certamente a própria igreja consideram a crítica de Vigil como rasa, imprecisa e carente de fundamentos. O modelo exclusivista certamente não é o mais adequado para que se produza teologia no tempo atual. A pedra exclusivista onde o cristianismo tropeçou por muitos séculos talvez seja uma das razões proeminentes do seu insucesso na missão. Essa passa pelo diálogo, reconhecimento e aprendizado mútuo. Parafraseando o teólogo espanhol Andrés Torres

---

<sup>12</sup> Vale a observação de que por trás da teologia dialética de Barth está a *sola gratia*, que não é propriamente institucional. No exclusivismo, o peso institucional é muito grande. Contudo, teólogos como Paul Knitter o inclui no paradigma exclusivista.

<sup>13</sup> Disponível em:

[http://acritica.uol.com.br/noticias/Amazonas-Manaus-Cotidiano-Polemica-alunos-professores-trabalho-escolar-afro-brasileiro-evangelicos-satanismo-homossexualismo-espirtismo\\_0\\_808119201.html](http://acritica.uol.com.br/noticias/Amazonas-Manaus-Cotidiano-Polemica-alunos-professores-trabalho-escolar-afro-brasileiro-evangelicos-satanismo-homossexualismo-espirtismo_0_808119201.html) Acesso em 14/10/2014.

Queiruga, quando se examinam de perto as riquezas de outras religiões, como o budismo, hinduísmo ou mesmo a grandeza de Zaratustra, já não se pode mais continuar crendo que tudo fora da religião cristã são trevas ou que são de origem diabólica (QUEIRUGA, 1997, p. 43). No que diz respeito ao paradigma exclusivista, se em algum momento alguns grupos se apropriaram desse paradigma para fazer teologia, é certo que ele não é o ideal.

O inclusivismo aparece como novo modelo paradigmático para a teologia em meados do século XX. É a posição segundo a qual ainda que a verdade e a salvação estejam plenamente presentes numa determinada religião também se fazem presentes de modo mais ou menos deficientes ou imperfeitos nas outras religiões, todavia como participação na verdade presente na única religião verdadeira. No caso específico da teologia cristã, o inclusivismo cogita a possibilidade de que as religiões possam desempenhar um papel na salvação da raça humana, um papel preparatório para o Evangelho de Cristo.

A teologia católica deu o salto paradigmático rumo ao inclusivismo. Alguns anos antes do Concílio Vaticano II circulava nos meios católicos a teoria do cumprimento, segundo a qual, para todas as religiões, o cristianismo vem a ser seu cumprimento, ou seja, sua consumação, sua plenitude. De acordo com esse modelo, apesar de as outras religiões continuarem sendo naturais, elas exercem a função de preparação para o acolhimento do evangelho. Apesar de ter avançado com relação ao exclusivismo, a teoria do cumprimento afirma que “ser preparação evangélica” é o máximo que pode se reconhecer nas religiões não cristãs. Jean Daniélou é um dos grandes nomes dessa corrente. O mérito dessa corrente é não desvalorizar as religiões não cristãs como fazia Barth.

Seguindo ainda na concepção inclusivista, o teólogo alemão Karl Rahner elaborou a famosa teoria dos “cristãos anônimos”. Essa foi um pouco mais além e afirmou que as religiões não podem apenas ser consideradas como naturais, uma vez que possuem valores salvíficos positivos e, por meio delas, a graça de Cristo alcança seus membros. Nesse aspecto, para Knitter, fundamenta-se uma crença essencial: a misericórdia ilimitada de Deus é uma verdade fundamental em que não se podem fazer concessões (KNITTER, 2008, p. 83). Portanto, a ação salvadora de Deus alcança toda a história por meio da autocomunicação divina. Os que aceitam essa autocomunicação têm uma experiência original de Deus e entram para a categoria dos cristãos anônimos, independentemente de ser ateu ou mesmo de outra tradição religiosa. Ou seja, o ser humano pode ter uma experiência de Deus fora dos limites da igreja e da religião cristã. É sem dúvida um notável avanço.

A teoria dos “cristãos anônimos” foi aceita no Concílio Vaticano II, e, da mesma forma como foi destacado o texto de Florença sobre o exclusivismo, vale ressaltar importante texto de *Nostra Aetate*, que diz:

A igreja católica nada rejeita do que nestas religiões [não-cristãs] há de verdadeiro e santo. Considera com sincero respeito os modos de agir e viver, os preceitos e doutrinas que, embora discordem em muitos pontos do que professa e ensina, não poucas vezes refletem um brilho daquela Verdade que ilumina todos os homens... por conseguinte, exorta a seus filhos que, com prudência e caridade, mediante o diálogo e a colaboração com os adeptos de outras religiões, dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, guardem e promovam aqueles bens e morais, assim como os valores socioculturais, que neles existem (NA, n 02).

Nos atos solenes do Magistério da Igreja Católica, é a primeira vez que a teologia cristã se pronunciava de forma positiva sobre as religiões não cristãs. Apesar do avanço, o texto conciliar *Nostra Aetate* é muito tímido se comparado à forma contundente e violenta do texto de Florença. No entanto, essa posição inclusivista é hoje a posição dominante no cristianismo católico e protestante. A tese de Rahner, mesmo tendo sido um avanço, foi inicialmente criticada em primeiro lugar pelo seu discípulo Hans Küng, que a considerou uma forma de “conquistar mediante um abraço”. Mais recentemente, Paul Knitter consideraria a posição rahneriana como uma forma de introduzir os não cristãos na igreja pela porta de trás.

Em terceiro lugar, tem-se o paradigma do pluralismo. Esse é o modelo teológico segundo o qual todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si e a seu modo. Nesse caso, não existe uma única religião que esteja no centro do universo. No centro está apenas Deus, e todas as religiões, inclusive o cristianismo, gira ao redor dele. Se no exclusivismo não há salvação fora da igreja e no inclusivismo não há salvação fora de Cristo, no pluralismo, só Deus salva. E, como já é consenso, Deus, apesar de ser descrito em categorias cristãs, não pertence a nenhuma religião, mas deseja se doar ao máximo em todas elas.

O grande nome do paradigma pluralista é o teólogo britânico John Hick.<sup>14</sup> No ano de 1973, o inclusivismo estava nos seus anos iniciais, e Hick lança o livro *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy*, no qual propõe uma “revolução copernicana” bem como

---

<sup>14</sup>Embora falemos de Hick como uma grande referência no modelo do pluralismo religioso, é importante ressaltar que existem defensores do pluralismo religioso, que não estão de acordo com Hick e o consideram exagerado e relativista. Nesse aspecto, vale destacar que algumas literaturas recentes, diferenciam pluralismo religioso e relativismo. O primeiro não necessariamente conduz ao segundo. Contudo, isso pode acontecer, desde a visão extremista, de Hick, por exemplo.



um “novo mapa” do universo da fé. A audaciosa proposta do teólogo britânico propõe que o cristianismo é como uma religião a mais que gira em torno de Deus que está no centro. Para Hick, é preciso construir um novo mapa em cujo centro não esteja uma religião histórica e nem mesmo Cristo, mas apenas Deus. No modelo hickiano, a Igreja, Cristo, e as outras religiões giram em torno de Deus.

A ideia de tirar do centro a Igreja, o cristianismo ou qualquer outra religião histórica de fato não parece problema. A questão começou a encontrar dificuldade quando Hick propõe que também Cristo não pode ser o centro. Apenas Deus está no centro. Embora Hick reconheça a existência das propostas teológicas que buscaram desenvolver aproximações mais abertas, como, por exemplo, a teoria rahneriana dos “cristãos anônimos”, a “pertença à Igreja invisível” e o “batismo de desejo”, ele as considera como teorias artificiais.

Conforme já ficou claro, não será tratado de forma aprofundada dos três modelos paradigmáticos nessa parte, pois não é esse o objetivo. No entanto, é fundamental esclarecer alguns pontos importantes sobre esse modelo. Não se pode ter uma conceitualização simplificada do pluralismo. Ele não pode ser visto simplesmente como um modelo contrário do exclusivismo, como se defendesse que todas as religiões são idênticas. Dentro dessa questão, outra igualmente importante é a que o pluralismo não se limita à posição de John Hick. A posição deste está inserida em um conjunto de muitas outras posições pluralistas. Como afirma Vigil, “o pluralismo é maior que Hick e não depende dele” (VIGIL, 2006, p. 88).

Muitas vezes os detratores acusaram o pluralismo religioso de não respeitar a particularidade de cada religião, dizendo que para ele todas as religiões são iguais. No entanto, essa acusação não procede. O paradigma pluralista sensato reconhece e afirma a particularidade de cada religião. Nas palavras do teólogo pluralista José Maria Vigil, essa posição

Reivindica uma igualdade básica das religiões, não um igualitarismo que queira fazê-las praticamente idênticas. O que é essa igualdade básica? Em essência, é a negação da possibilidade do inclusivismo. Ou seja, o paradigma teológico pluralista sustenta que as religiões são basicamente iguais, no sentido – é só neste sentido – de não ser apenas delas a única verdadeira ou a depositária da salvação, da qual todas as demais seriam devedoras, subsidiárias ou participantes, mas sim que todas ocupam um estado salvífico basicamente igual (VIGIL, 2006, p. 88-89).

Portanto, é importante afirmar que o pluralismo aceita e reconhece as desigualdades das religiões concretas. Para o pluralismo, as religiões não são iguais, mas diferentes. Com

isso, afirma-se a relatividade das formas religiosas e não o relativismo diante das religiões. Por reconhecer a relatividade de algo que foi indevidamente absolutizado, o pluralismo não cai no relativismo. Tais esclarecimentos são fundamentais para que se tenha uma compreensão correta sobre o que é e o que propõe esse modelo teológico.

Tendo apresentado de forma sucinta os três modelos clássicos de se fazer teologia, na sequência, apresentaremos o terceiro modelo, pluralismo religioso, como o novo paradigma da teologia no atual século. Com as mudanças vivenciadas na história e com a vitalidade das grandes religiões, não é mais possível produzir teologia cristã sem levar em consideração as riquezas das outras tradições religiosas.

#### 4.5 O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA RELIGIOSO

O teólogo Claude Geffré foi bastante influenciado pelo teólogo alemão Paul Tillich. Para desenvolver o método hermenêutico de fazer teologia, Geffré tem como base o método tillichiano de correlação. O método hermenêutico desenvolvido por Geffré capacitou-o a ter uma nova percepção do pluralismo religioso presente na atual sociedade. Se no primeiro momento a teologia era construída tendo como base um saber constituído e seguro, nos dias atuais se faz teologia a partir de interpretação plural.

O teólogo dominicano era muito preocupado com questões de teologia fundamental, e estava consciente de que, em décadas passadas, as questões da descrença moderna e a indiferença religiosa norteavam a produção teológica. No entanto, sob a inspiração de Paul Tillich, Geffré acredita que o pluralismo religioso é o novo paradigma da teologia. Nas palavras do próprio teólogo,

Como já vimos, não há teologia sem tomar a sério a correlação entre experiência fundamental da primeira comunidade cristã, aquela que se traduziu nos textos fundadores do cristianismo, e nossa experiência histórica como homens e mulheres do século XXI. Ora, nesta experiência histórica é preciso mencionar como um fato importante a questão do pluralismo religioso. É à luz deste pluralismo religioso que somos convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo. Se podemos falar legitimamente de uma virada hermenêutica da teologia, é em grande parte porque o pluralismo religioso exerce praticamente a função de um novo paradigma teológico (GEFFRÉ, 2004, p. 131).

Para Geffré, as grandes tradições religiosas colocam questões cruciais ao cristianismo. Para esse autor, tais questões são mais temíveis do que as questões do ateísmo e da indiferença religiosa. Geffré faz uma pergunta fundamental: “como não cair num certo

relativismo, como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo?”(GEFFRÉ, 2004, p. 131). Uma das possibilidades é tomando a palavra relativismo no sentido de relacional e não como sendo o contrário de absoluto. Nesse aspecto, a verdade cristã como hermenêutica da palavra de Deus é sempre relativa. Sobre a unicidade do cristianismo, diz Geffré que “não é nem uma unicidade de exclusão nem uma unicidade de inclusão. Trata-se de uma unicidade relativa em sentido relacional” (GEFFRÉ, 2013, p. 40).

A legitimidade das religiões começa a se desenhar com as afirmações positivas sobre as outras tradições religiosas feitas no Vaticano II. Apesar da timidez dos pronunciamentos conciliares, ninguém pode negar que houve um grande avanço por um lado e, por outro, a abertura de novos caminhos teológicos. A partir do encontro de Assis, ocorrido em 17 de outubro de 1986, compreende-se melhor a nova situação histórica da teologia cristã. O pluralismo religioso não deverá mais ser visto como ideologia que relativiza os valores absolutos e prejudica a fé da Igreja. Pelo contrário, nos dias atuais, quando sabemos melhor que o futuro do cristianismo não se coloca mais principalmente no Ocidente, o pluralismo religioso é o destino da Igreja.

O paradigma do pluralismo como questão teológica deverá ser o horizonte de toda reflexão sobre Deus, cristologia, ecclesiologia e missão. O último concílio, o Vaticano II, abriu caminhos fecundos para que a teologia cristã possa aos poucos ser uma teologia relacional, que dialogue de igual modo (?) com outras teologias. O eurocentrismo da teologia cristã vem aos poucos dando lugar a uma reflexão policêntrica que pode ser terreno de fecundação mútua. O paradigma emergente do pluralismo religioso busca conscientizar a todos que todas as teologias devem dialogar entre si tendo como objetivo final a plenitude humana.

O pluralismo religioso está dividido em duas vertentes: o pluralismo de fato e o pluralismo de princípio. A primeira diz respeito à própria pluralidade ou diversidade de tradições religiosas existentes, todas elas. Tal diversidade existe de fato e não pode ser negada. No entanto, a existência desse pluralismo de fato leva o teólogo Claude Geffré a se questionar se “nós não somos convidados a pensar na possibilidade de um pluralismo de princípio que dependeria do próprio desígnio de Deus” (GEFFRÉ, 2004, p. 135).

O debate sobre a aceitação decidida de um pluralismo de princípio suscita divergência de opiniões no universo da teologia. Entre os teólogos que defendem essa corrente, é possível

encontrar nomes como E. Schillebeeckx, J. Dupuis, M. Amaladoss, Roger Haight e Geffré. Para o teólogo brasileiro Mário de França Miranda, defensor de um pluralismo de fato, esse debate é secundário, visto que as religiões “não estão aí para completar o que faltou em Jesus Cristo, mas sim o que falta em nossa apropriação desta verdade última sobre Deus e sobre nós, que é inevitavelmente contextualizada e histórica” (MIRANDA, 2002, p. 35). Geffré faz um questionamento que, devido à sua importância, merece ser citado:

A questão teológica que é preciso ser colocada é de se perguntar se essa vitalidade das religiões não cristãs é simplesmente devida seja à cegueira e ao pecado dos homens, seja a um certo fracasso da missão cristã, ou se esse pluralismo religioso corresponde a um querer misterioso de Deus (GEFFRÉ, 2004, p. 135).

Nas palavras citadas, podem-se observar três questões interessantes: 1) As pessoas que pertencem às outras tradições religiosas são “cegas”, limitadas e fechadas à revelação divina?; 2) A Igreja cristã em sua missão não consegue anunciar o mistério trinitário com competência?; 3) Ou o pluralismo religioso é um querer misterioso de Deus, um desígnio de Deus para a humanidade? Apesar de ter consciência de que, no primeiro momento, a Bíblia faz um juízo pessimista sobre as outras religiões, Geffré acredita que a diversidade dos fenômenos religiosos deve ser afirmada à luz de textos neotestamentários. Com base em textos como I Tm 2,4, “Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”, e em At 10, 34-35, “Verifico que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica justiça lhe é agradável”, Geffré vai optar pela terceira questão e afirmar que “o pluralismo religioso pode ser considerado como um desígnio misterioso de Deus cuja significação última nos escapa” (GEFFRÉ, 2013, p. 52).

Os dias atuais são desafiadores para a teologia cristã. Se “a atual crise do cristianismo é em grande parte uma crise de linguagem” (MIRANDA, 2004, p. 12), o paradigma do pluralismo religioso não admite linguagens desclassificadoras. É momento de sensibilidade e respeito pelas diversas tradições religiosas, que são caminhos constitutivos de salvação. Afirma Haight:

Em nenhuma outra época as pessoas tiveram tanto senso da diferença dos outros, do pluralismo das sociedades, das culturas e das religiões, bem como da relatividade que isso implica. Já não é possível a centralidade da cultura ocidental, a supremacia de sua perspectiva, ou o cristianismo como a religião superior, ou o Cristo como o centro absoluto em relação ao qual todas as demais mediações históricas são relativas (HAIGHT, 2003, p. 384-385).

O pluralismo religioso é uma questão que a teologia cristã deverá encarar com muita seriedade. Não se trata apenas de “acrescentar um capítulo ao edifício solidamente construído da teologia clássica” (GEFFRÉ, 2013, p. 27), mas assumir o risco de reinterpretações dos principais capítulos da teologia cristã com a finalidade de dialogar com o mundo de hoje, respeitando a consciência autônoma e histórica de cada indivíduo. De acordo com Schillebeeckx, a teologia cristã precisa reconhecer que “a certeza inabalável de que continuamos possuindo a verdade, enquanto os demais estão errados, não é mais uma possibilidade”. Ainda: “a multiplicidade de religiões não é um mal que precisa ser removido, mas antes uma riqueza que tem de ser bem vinda e por todos desfrutada [...] Há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas do que em uma religião determinada [...] isso se aplica também ao cristianismo” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 25). Em perfeita sintonia, Geffré afirma:

A pluralidade das religiões, longe de ser um mal que é preciso progressivamente eliminar, pode contribuir para uma manifestação mais perfeita da riqueza multiforme do mistério de Deus. Mas encontramos imediatamente a objeção: será que isso não leva, necessariamente, a relativizar o cristianismo, que tem a pretensão de ser a única religião, visto que ele só tem sentido em relação à manifestação completa e definitiva de Deus em Jesus Cristo? (GEFFRÉ, 2013, p. 73).

Para Geffré, a questão posta da manifestação de Deus em Jesus Cristo é de fundamental importância dentro do novo paradigma do pluralismo religioso. Ele critica os vários teólogos que buscam sacrificar o cristocentrismo em detrimento do teocentrismo. Para esse autor, não se pode aderir ao teocentrismo radical que exclui o cristocentrismo (GEFFRÉ, 2013, p. 80). Mas é cabível a pergunta do outro lado da moeda: é possível produzir teologia a partir do paradigma do pluralismo religioso abraçado em um cristocentrismo radical que exclui o teocentrismo? Geffré busca uma dialética mais geral e afirma:

Como já sugeri, em vez de apelar para um teocentrismo muito geral, é a partir da própria mensagem cristã, a saber, a manifestação de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré, que se deve provar o caráter não imperialista e necessariamente dialógico do cristianismo. É exatamente porque o cristianismo reivindica, a justo título, ser a religião da revelação final, que nenhum dos diversos cristianismos históricos, depois de vinte séculos, pode pretender definir a essência do cristianismo como religião da revelação última sobre Deus. Estamos, portanto, livres para negar o caráter absoluto do cristianismo como religião histórica (GEFFRÉ, 2013, p. 37).

A opção de Geffré é pelo pluralismo religioso de princípio e não apenas de fato. Ele opta por valorizar todas as tradições religiosas como estando dentro do misterioso desígnio de Deus. Nessa virada paradigmática, o pluralismo religioso querido e desejado por Deus admite que as outras tradições religiosas não são projeções das preparações de uma única verdade. Elas têm simplesmente o estatuto de uma verdade diferente. E é fundamental que haja por parte da revelação cristã o reconhecimento de que a própria revelação cristã é inadequada em relação à plenitude da verdade última que está unicamente em Deus. Sem dúvida, não é uma empreitada fácil. Nas palavras de Teixeira, “trata-se de uma tarefa difícil, exigente e provocadora” (TEIXEIRA, 2007, p. 25).

Portanto, o pluralismo religioso de princípio diz respeito à riqueza do mistério divino que não pode ser capturado somente por uma tradição religiosa. A diversidade cultural, por sua vez, reflete a beleza do ser humano como ser de criatividade, de modo que as diferentes religiões testemunham essa dimensão criativa na maneira de captar o mistério divino que transcende o humano. Por isso, é possível concordar com a belíssima afirmação de Dupuis: “o pluralismo religioso de princípio se fundamenta na imensidão de um Deus que é Amor” (DUPUIS, 1999, p. 528).

A teologia produzida tendo como paradigma o pluralismo religioso deverá sempre buscar ao lado dos membros de outras tradições religiosas a promoção do Reino de Deus. Se, nos outros paradigmas (exclusivista e inclusivo), os membros das outras religiões estavam excluídos ou sendo preparados respectivamente, no paradigma do pluralismo religioso os membros de outras tradições religiosas que respondem ao apelo de Deus são membros do Reino de Deus. Nessa virada paradigmática, “pode-se, portanto, fazer parte do Reino de Deus sem fazer parte da Igreja e sem passar pela sua mediação” (GEFFRÉ, 2013, p. 79).

Dessa forma, todas as vezes que homens e mulheres pertencentes às outras tradições religiosas trabalham em favor da paz, da justiça, da liberdade, da fraternidade, contribuem misteriosamente para o advento do Reino de Deus na história. Nesse aspecto, vale salientar que os conteúdos do Reino dizem respeito à humanidade de modo geral e não simplesmente à religião. Portanto, o caminho de Jesus não diz respeito a um centrismo fechado como considerado pela cristologia exclusivista, mas pode ser considerado como uma encruzilhada de muitos caminhos. Seguindo o horizonte do Reino de Deus, que estava no centro da mensagem e da vida de Jesus, o próprio pentecostalismo poderá dialogar com outras tradições religiosas e estas podem cooperar juntas para a promoção e proclamação de um mundo de paz

e justiça, onde o amor de Deus pelo Espírito Santo possa fluir livremente no coração de cada ser humano.

#### 4.6 A TEOLOGIA PENTECOSTAL ASSEMBLEIANA E O PARADIGMA DO PLURALISMO RELIGIOSO

Inicialmente, é preciso esclarecer algo sobre o que foi apresentado até aqui no presente capítulo. A descrição dos modelos de teologias do pluralismo religioso, apresentados por Geffré, Vigil, Haight, Queiruga, são apenas para efeito de informação e atualização do tema. Sendo eles de tradição católica, é necessário informar que suas perspectivas teológicas foram (e ainda são) criticadas e em parte rejeitadas pela igreja, conforme é possível perceber em diversos documentos, tais como *Dominus Iesus*, *Redemptoris Missio*, *Diálogo e Anúncio*, entre outros. Embora os documentos não façam citação nominal de nenhum deles, a posição da igreja no que se refere ao tema é divergente do que propõem os referidos teólogos.

A teologia pentecostal brasileira, tal como se apresenta de fato nos dias de hoje, não admite o método do pluralismo religioso, sob hipótese nenhuma. Nem mesmo o inclusivismo está sistematizado no terreno teológico dos pentecostais. A teologia pentecostal de modo geral, e a teologias assembleiana, de forma específica, trabalham com o método exclusivista. A partir de uma leitura literalista da Escritura, essa tradição cristã entende que as outras religiões não são oriundas de Deus, que não são inspiradas pelo Espírito Santo. Logo, todas necessitam, caso queiram encontrar a salvação, se arrepender dos seus caminhos de idolatria e voltar para o senhor Jesus Cristo. São religiões idólatras, que adoram outros deuses. Essa compreensão aplica-se inclusive a algumas tradições cristãs, como no caso do catolicismo. Mesmo para o diálogo ecumênico, os pentecostais não admitem uma possibilidade do mesmo, visto que os membros das outras igrejas cristãs (na sua maioria) são idólatras, pois não adoram o Deus verdadeiro. Sendo assim, eles precisariam “aceitar a Jesus” como salvador. Essa é a visão básica dos assembleianos brasileiros. Isso não impede que a próprias assembleias de Deus, a partir da sua própria matriz pentecostal, possa se abrir para um fecundo diálogo inter-religioso, em base aos próprios elementos já presentes dentro da sua própria doutrina.

A perspectiva atual dos pentecostais clássicos no que se refere ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso não é gratuita. As assembleias de Deus, nos seus anos iniciais no

Brasil, sofreu muitas perseguições de outras igrejas cristãs, sobretudo, da igreja Católica. Isael de Araújo dedica um longo espaço no *Dicionário do Movimento Pentecostal* para detalhar algumas perseguições que a igreja sofreu. Logo no início da definição da palavra “Perseguição”, Araújo afirma que se trata de um

conjunto de ações repressivas realizadas por um grupo específico sobre outro, o qual se demarca por determinadas características religiosas, culturais, políticas ou étnicas. O cenário mais comum consiste na opressão de um grupo minoritário por parte de uma maioria, já que o inverso é, na maior parte dos casos, muito improvável. A perseguição pode ser classificada em dois tipos: 1) perseguição aberta, em que a ação física e material infligida diretamente sobre quem e o que se deseja atacar; e 2) perseguição oculta, em que a ação velada e disfarçada, infligida, de forma indireta, por meio de leis, restrições, proibições e discriminações. Quando o Movimento Pentecostal moderno surgiu, no início do século 20, os pentecostais encontraram oposição e hostilidade em toda parte (ARAÚJO, 2014, p. 637).

As palavras do historiador das Assembleias de Deus não justificam o fechamento da denominação no que se refere ao tema do diálogo ecumênico e inter-religioso. Contudo, apresenta explicações importantes. Em momento posterior da presente pesquisa, as perseguições sofridas pelos pentecostais serão detalhadas. Por ora, é fundamental entender que a perseguição sofrida contribuiu muito para a postura atual da igreja, levando os pastores a ensinar que “ecumenismo é uma obra do diabo”<sup>15</sup>. O mesmo autor do artigo supramencionado escreveu outro artigo refletindo sobre o ecumenismo no site de notícias da denominação (CPAD News). Desta feita, Sanches utiliza-se do texto bíblico (2 Coríntios 6. 14-18) para afirmar que o ecumenismo é também jugo desigual. Nas suas próprias palavras, apesar de “os pregadores e ensinadores comumente usarem o termo jugo desigual para referirem ao casamento misto, o sentido da mensagem contida em 2 Co 6.14-18 é muito mais amplo e abarca todos e quaisquer tipos de comunhão com incrédulos”. E mais: “Jesus não veio ao mundo para pregar uma convivência ecumênica ou promover uma união de paz entre as religiões, por mais intolerante e politicamente incorreto que isso possa parecer” (SANCHES, 2015). O pastor Ciro Sanches, para o bem ou para o mal, é um dos escritores assembleianos mais lidos no meio pentecostal na atualidade. Seus livros sempre figuram na lista dos mais vendidos da Editora CPAD. A percepção do referido pastor no que se refere ao tema do ecumenismo (e diálogo inter-religioso) é basicamente a percepção da comunidade, dos pastores, líderes, etc.

---

<sup>15</sup>Esse é o título de um artigo do pastor Ciro Sanches Zibordi, publicado no Jornal Oficial das Assembleias de Deus – “Mensageiro da Paz”.



Para os pentecostais o ecumenismo e o pluralismo religioso são perspectivas inadequadas para o seguidor de Jesus. Existem dois problemas que devem ser destacados na compreensão pentecostal sobre o ecumenismo: o primeiro é que os pentecostais não fazem diferença entre o movimento que busca a unidade dos cristãos (ecumenismo) e a busca pela justiça, paz e a ecologia entre as religiões (pluralismo religioso). No artigo supramencionado, o pastor Sanches afirma que “o ecumenismo aparenta ser um bom caminho, em razão de pregar a tolerância à diversidade religiosa” (SANCHES, 2015). Percebe-se claramente a definição equivocada de ecumenismo. Tal definição adequa-se ao pluralismo religioso. A segunda questão, ainda mais grave, é o fato de que, para os evangélicos pentecostais (especificamente os assembleianos), os católicos não são cristãos. Aqui reside provavelmente o maior obstáculo para os assembleianos serem ecumênicos. A compreensão elementar é que os católicos são aqueles que precisamos “evangelizar”, “convertê-los”. Dessa forma, para os pentecostais brasileiros, não existe possibilidade de unidade nem ecumênica, muito menos inter-religiosa.

Essa tradição é proveniente da perspectiva fundamentalista norte-americana. Os missionários que vinham daquela região para contribuir com a igreja brasileira tinham uma perspectiva extremamente pessimista quanto ao assunto em questão. O historiador das assembleias de Deus brasileira, Israel de Araújo, no “Dicionário do Movimento Pentecostal”, definindo o verbete “Pentecostal Teologia”, explica a diferença entre a teologia escandinava e a norte-americana. Em determinado momento, diz Araújo:

Se os escandinavos fizeram um bom trabalho de base e de estabelecimento da identidade pentecostal, os norte-americanos fizeram um bom trabalho preventivo em relação a modismos. Antes que determinadas doutrinas que já eram populares nos EUA ganhassem força no Brasil, eles preveniam os obreiros sobre elas. Por exemplo, na Convenção Geral de 1962, em Recife, são o missionário Lawrence Olson e o pastor Raymond Carson, então presidente do Instituto Bíblico da AD em Minnessota, que viria a ser líder do Concílio Geral das ADs nos EUA, que previnem os obreiros, em estudo bíblico, sobre os perigos do ecumenismo, uma onda nova na época. Ao final daquela convenção, Olson, Bergstén e o pastor Alcebíades Vasconcelos, representando os obreiros brasileiros, assinaram um documento, em nome da CGADB, contra o ecumenismo (ARAÚJO, 2014, p. 561).

Como é possível perceber, a posição teológica pentecostal brasileira foi (e ainda é) bastante influenciada pelos norte-americanos. Eram eles que determinavam qual a perspectiva teológica que a igreja brasileira deveria seguir. Tanto no que se refere aos temas sobre ecumenismo e pluralismo religioso como em outras temáticas. Araújo lembra que “havia também os estudos norte-americanos sobre os erros do evolucionismo, o liberalismo teológico, a Teologia da Libertação etc.” (ARAÚJO, 2014, p. 561). A respeito de todos os temas supramencionados, a IEAD brasileira mantém suas convicções. No fundo, a

preocupação com a identidade cristã faz com que essa denominação e seus respectivos líderes continuem pregando e ensinando contra o pluralismo religioso.

A boa notícia é que nos últimos anos teólogos pentecostais vêm dedicando-se a estudar o tema do pluralismo religioso. Algo que em outro momento não era sequer imaginado. Embora esses estudiosos sejam oriundos de outros países, na sua maioria, americanos, são, sem dúvida um sinal muito positivo. O principal teólogo pentecostal que tem dedicado seus estudos sobre o tema é Amos Yong. Teólogo das Assembleias de Deus americanas, publicou no ano 2000 na Universidade de Boston sua tese doutoral intitulada “Discernindo os Espíritos – Uma contribuição Pentecostal Carismática para a Teologia Cristã das Religiões”<sup>16</sup>. Três anos depois (2003), Yong publicou a obra “Além do Impasse – Em direção a uma Teologia Pneumatológica das Religiões”<sup>17</sup>.

Logo na introdução da sua tese doutoral, expressando suas motivações para estudar o tema, Yong afirma: “Uma teologia das religiões está intimamente ligada ao diálogo das religiões e os pentecostais precisam estar envolvidos nessas conversas” (YONG, 2000, p. 24). Sobre o entendimento pentecostal a respeito das outras religiões, o teólogo americano afirma:

O entendimento pentecostal clássico de outras religiões apela para o testemunho evangelístico levando à conversão. Proselitismo, no entanto, é atualmente um termo pejorativo em círculos inter-religiosos. Isso não significa que os pentecostais devam desistir de suas atividades evangelísticas. Significa simplesmente que o anúncio deve ser realizado em tensão com outros modos de se relacionar com os de outras religiões. Isso pode incluir serviços organizados, debates, fóruns abertos, etc., o que chamamos de escuta, bem como falar. Diálogo inter-religioso no sentido mais amplo cobre esse amplo espectro de atividades. Considerando visualizações pentecostais anteriores de outras tradições não ter predisposto a engajar-se em mais do que testemunho kerigmática, o cultivo desta atitude mais flexível é agora uma tarefa urgente (YONG, 2003, p. 24-25).

O teólogo Amos Yong lembra que a abordagem dos pentecostais clássicos sobre as outras religiões sempre se deu com finalidades proselitistas. O termo proselitismo, de acordo com o próprio autor, tornou-se pejorativo nos dias atuais. Contudo, Yong faz questão de dizer que tal situação não pode conduzir os pentecostais a desistirem da evangelização, algo que para ele faz parte da identidade cristã e, por isso, sob hipótese nenhuma deve ser abandonado. O teólogo ainda elenca algumas atividades (debates, fóruns, serviços organizados) que podem envolver os pentecostais em conversas sobre o diálogo inter-religioso. Finalmente, Yong

---

<sup>16</sup>Discerning the Spirit(s) – A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions”.

<sup>17</sup>Beyond the Impasse – Toward a Pneumatological Theology of Religions.

afirma que a aproximação dos pentecostais no diálogo das religiões é agora uma tarefa urgente.

O referido teólogo pentecostal está atento às metodologias adotadas dentro da tradição cristã para a abordagem teológica das outras religiões. Ele lembra que “em meados da década de 1980, a discussão sobre a teologia cristã das religiões foi dominada pelas categorias de exclusivismo, inclusivismo e pluralismo” (YONG, 2003, p. 22). Longe de uma postura exclusivista, Yong reconhece que a perspectiva inclusivista é uma das mais adequadas. Nas suas próprias palavras, “a tese do cristianismo anônimo tem sido até agora a mais produtiva não só no avanço do pensamento católico em teologia das religiões, mas também em provocar contra repostas” (YONG, 2000, p. 42). A centralidade da salvação em Jesus Cristo é inegociável para a fé cristã de modo geral e especificamente para um pentecostal. Mesmo que a teologia passe do cristocentrismo para o teocentrismo, como querem os pluralistas, Yong acredita que não é suficiente, “uma vez que existem tradições, tais como Theravada e Zen Budismo e Taoísmo filosófico que são essencialmente não-teístas” (YONG, 2000, p. 45). Mas as críticas do teólogo americano à perspectiva pluralista se dão sobretudo no âmbito cristológico:

O que acontece com Cristo de Hick na "revolução copernicana"? Em conjunto com a sua perspectiva de pluralismo no início de 1970, Hick viu claramente que a cristologia ortodoxa teve que ser radicalmente reinterpretada. Sua própria contribuição para o mito do Deus encarnado que ele editou em 1977 sinalizou seu alijamento de pontos de vista cristológicos tradicionais, uma posição que ele tem em grande parte mantida até o presente. Jesus na teologia teocêntrica das religiões de Hick não é o Filho de Deus encarnado, mas sim um homem ungido pelo Espírito de Deus num grau maior do que outras pessoas. O conceito de encarnação é uma mera metáfora que chama a nossa atenção para a presença de Deus no homem Jesus ao destacar sua obediência à vontade divina (1989b, 1989c, 1995: 57-59). O que aconteceu na teologia pluralista das religiões de Hick (é claro,) é que o aspecto universal da relação divina com seres humanos tem sido enfatizada em detrimento do absoluto do núcleo cristológico da fé crista (YONG, 2000, p. 45-46).

Nas palavras de Amos Yong, a cristologia de Hick é aleijada, uma vez que Jesus não é o Filho de Deus encarnado, mas apenas um homem ungido pelo Espírito. A encarnação é apenas uma metáfora e não um fato histórico que mudou a própria história da humanidade, como sustentava o teólogo alemão Wolfharth Pannenberg. Como um bom teólogo pentecostal, Yong não admite esse reducionismo da pessoa de Jesus Cristo, como pressuposto para que os cristãos participem do diálogo inter-religioso. A sentença de Yong é clara: é inadmissível que o núcleo da fé cristológica seja relativizado em detrimento do aspecto universal da relação divina com os seres humanos. Deve ser justamente o contrário: é na

ênfase da fé em Cristo e no seu Espírito que melhor pode ser compreendido o aspecto universal da relação de Deus com os seres humanos.

No Brasil, a teologias assembleiana sempre se desenvolveu desde a perspectiva clássica, ortodoxa e conservadora. As grandes transformações pelas quais a sociedade passou (e vem passando) não foram suficientes para provocar mudanças no contexto teológico das assembleias de Deus. Dessa forma, a perspectiva no que se refere às religiões não cristãs sempre foi negativa, conforme já foi observado pelos textos do pastor Ciro Sanches. Ainda nos tempos atuais é comum você ouvir um líder de uma comunidade e até mesmo teólogos pentecostais se referirem às religiões não cristãs como “obras do diabo”.

Em passos lentos e ainda tímidos, teólogos assembleianos estão interessados no tema do pluralismo religioso. Já é possível encontrar reflexões teológicas no contexto da IEAD que objetivam repensar alguns temas, dialogar com outras perspectivas e até mesmo propor mudança de paradigma. Nesse aspecto, o teólogo paraibano Esdras Costa Benthó tem sido um dos principais proponentes de uma nova reflexão teológica pentecostal. Em artigo publicado no site de notícias da denominação (CPAD News), Benthó refletiu sobre o tema: “Teologia e novos paradigmas: desafios ao pentecostalismo contemporâneo”. O teólogo pentecostal destacou as propostas apresentadas por dois teólogos católicos, a saber, Andrés Torres Queiruga e Hans Küng. Em sintonia com Queiruga e Küng e espírito ecumênico, Benthó afirma que “no bojo dos novos paradigmas a modernidade trouxe duas dimensões da vida humana que é inútil combatê-las, cabendo-nos o compromisso de redirecioná-las: a autonomia e a historicidade” (BENTHO, 2013). A proposta em si já é bastante otimista. É um teólogo pentecostal, pastor das assembleias de Deus, que expressa o desafio de mudança paradigmática na teologia pentecostal. Após expor de forma resumida as propostas dos teólogos católicos, Benthó conclui seu texto com palavras provocadoras: “Nenhuma tradição é obrigada a aceitar tais proposições, mas é sensato considerá-las seriamente, se de fato há algum interesse em dialogar com a pós-modernidade e fazer a fé inteligível no mundo de hoje”. E deixa um conselho para a teologia pentecostal: “Cabe à teologia pentecostal encontrar seu próprio caminho num mundo que se fechou para ouvir as vozes teológicas fincadas em paradigmas ultrapassados” (BENTHO, 2013).

Dentro do contexto atual das assembleias de Deus, Benthó tem apresentado reflexões teológicas que tratam dos problemas da pós-modernidade, inclusive, o pluralismo religioso. No verão de 2013, ele publicou um artigo no site oficial de notícias da IEAD (CPAD News), cujo título é: “John Hick e a Teologia do pluralismo religioso”. Nesse artigo, Benthó apresenta aos seus irmãos pentecostais a perspectiva do teólogo inglês sobre o pluralismo

religioso. Após apresentação sintetizada, Benthó afirma que o problema que Hick tem que enfrentar é a exclusividade da pessoa de Jesus Cristo. Para isso, é necessário desconstruir a fé, tal como se encontra apresentada no Novo Testamento. Benthó lembra com razão que “essa posição dificilmente seria aceita pelos primeiros teólogos da igreja nascente, e provavelmente, seria condenada pelos primeiros concílios” (BENTHO, 2013). Já no verão de 2014, o teólogo paraibano, em outro artigo no mesmo site, perguntou: “Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?”. A partir dessa pergunta, Benthó mais uma vez apresenta uma reflexão pentecostal sobre o pluralismo religioso. Desta feita, ele mantém as críticas às posições que relativizam a pessoa de Jesus Cristo e reafirma sua posição teológica ao lado da perspectiva “que não apenas afirma que Jesus é a manifestação salvífica, mas o próprio realizador exclusivo, singular e definitivo da salvação” (BENTHO, 2014). O propósito do artigo supramencionado é refutar a perspectiva pluralista que reduz e atenua a revelação de Deus em Jesus Cristo e a singularidade da salvação por ele mediatizada e efetuada. Benthó aponta cinco pontos para refutar a proposta pluralista. Por questões metodológicas, destacam-se aqui o quarto e o quinto:

Quarto, aceitar novos mediadores na mesma categoria de Jesus Cristo é negar o núcleo da fé cristã. Jesus não é apenas mais alguém na história que revela mais alguma coisa de Deus na imperfeição própria da condição humana. Ele é o único Salvador, não somente mediação manifestativa ou normativa, mas constitutiva da salvação. Ele é o filho de Deus e por isso mediador único e universal da salvação e do próprio Deus. Jesus é uma pessoa concreta da revelação única e exclusiva de Deus e não uma expressão contextualizada dessa revelação. Quinto, a ação do Espírito Santo como testemunhada pelas Escrituras não se acha da mesma forma ou equivalente noutras religiões. Ele se manifesta fora do corpo visível da Igreja mas não atua nos adeptos dessas religiões, como ministra aos fiéis em Cristo, transformando-os em “outros Cristos” “filhos no Filho”, assumindo a natureza concreta de Jesus (BENTHO, 2014).

A perspectiva do teólogo pentecostal está pautada dentro da perspectiva clássica da fé cristã. Nada de abrir mão da singularidade da salvação de Jesus Cristo. Nada de reducionismos em relação à pessoa e à obra salvífica por Ele efetuada e realizada. São questões que dizem respeito ao núcleo central da fé cristã e, portanto, atingem diretamente a identidade cristã pentecostal. E isso, nem Benthó nem os pentecostais estão dispostos a colocar de lado. Contudo, isso não significa absolutamente que os pentecostais não queiram o diálogo com pessoas de outras religiões.

O mesmo teólogo Esdras Costa Benthó elaborou uma revista para a Escola Bíblica Dominical, que foi estudada em todas as igrejas das Assembleias de Deus no Brasil, durante o quarto trimestre do ano de 2015. A revista tinha como título “Estabelecendo relacionamentos

saudáveis – vivendo e aprendendo a viver”. A lição de número 8 (oito), no dia 22 de novembro, trazia como tema “O relacionamento com pessoas de uma fé diferente”. Logo no início da lição, Benthó afirma que “a fé cristã está fundamentada na revelação de Deus em Cristo, e nisto se distingue das demais crenças e religiões, embora reconheça o direito de todos expressarem livremente suas crenças” (BENTHO, 2015, p. 38). É uma perspectiva inovadora, que aponta para um futuro promissor nas Assembleias de Deus brasileiras. É uma revista de Escola Dominical dessa denominação, que ensina aos seus fiéis que “o relacionamento do cristão com pessoas de outras religiões deve ser com respeito, sincero e firme”. Rompendo com o exclusivismo, o teólogo pentecostal ensina a comunidade que “há salvação fora das instituições religiosas”, mas lembra que “não há salvação fora de Jesus”. E mais: “o diálogo com pessoas de crenças diferentes está presente em todos os relacionamentos cristãos onde a segunda pessoa professa um credo distinto ou procede de uma outra religião. Jesus (Jo 4.1-30) e Paulo (At 17) deram profundas lições no que concerne ao diálogo religioso” (BENTHO, 2015, p. 42). Portanto, é perceptível que a IEAD e seus fiéis estão vivendo um novo momento na história. Passado o seu primeiro centenário, essa igreja agora está, ainda que de forma bastante lenta, se abrindo para o diálogo inter-religioso, ensinando os seus membros que esse diálogo tem em Jesus o respaldo e que deve ser feito com respeito e sinceridade. Esse respeito, conseqüentemente, precisa ser com as pessoas de outras religiões e o fato de suas crenças. A questão fundamental para os pentecostais e para qualquer outro cristão é o núcleo da fé, que não pode ser negociado nem relativizado. Para os cristãos, principalmente para os pentecostais e para as pessoas de outras religiões em geral, ter uma identidade sólida é pressuposto indispensável para qualquer tipo de participação no diálogo inter-religioso.

## **5 A PNEUMATOLOGIA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DESCRITIVA**

No capítulo anterior, foi apresentado o estado atual da pesquisa sobre o pluralismo religioso e a perspectiva do pentecostalismo assembleiano brasileiro sobre o tema. Nesse capítulo será apresentado uma síntese da pneumatologia na teologia pentecostal assembleiana. A pneumatologia é o coração do pentecostalismo assembleiano. A teologia das ADs enfatiza essa doutrina, dando-lhe lugar de destaque na comunidade. Se, ao longo dos séculos, o Espírito de Deus foi negligenciado, esquecido e relegado para segundo ou terceiro plano, o Espírito, a partir do movimento pentecostal, aparece como um dos principais capítulos da Teologia cristã, de forma mais específica na Teologia pentecostal das assembleias de Deus.

Nesse capítulo, será analisada de forma mais detalhada a pneumatologia nas Assembleias de Deus, seus fundamentos teológicos, seus principais temas, bem como a forma como esse tema é tratado dentro da pastoral.

### **5.1 O ESPÍRITO SANTO NAS ESCRITURAS**

Os pentecostais, com razão, atribuem o sucesso do seu movimento ao livre acesso que eles tiveram à Bíblia. Ao longo do tempo, eles foram extraindo daí uma teologia do Espírito Santo. Apesar de a expressão “Espírito Santo”, tal como apresentada aqui, não estar presente na Bíblia hebraica, é possível a construção de uma teologia pentecostal desde o texto veterotestamentário. O teólogo Stanley Horton escreveu a obra “o que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo”, que mais recente foi reeditada pela CPAD com o título “A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento”. Seguindo os passos desse teólogo, apresenta-se de forma resumida a terceira pessoa da Trindade em diversas partes das Escrituras.

Logo no início da Bíblia, encontra-se a atuação do Espírito de Deus. O primeiro capítulo de Gênesis inicia da seguinte maneira: “No princípio criou Deus os céus e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Gn1.1-2). A Bíblia “atribui todas as obras de Deus, num sentido absoluto, a cada membro da Trindade, tanto individual como coletivamente. Cada uma das pessoas Divinas tem sua função específica. Todas elas, no entanto, operam em perfeita harmonia e cooperação em todo tempo” (HORTON, 1993, p. 15). Todas as pessoas

da Trindade, portanto, possuem os mesmos atributos divinos, menos os que caracterizam suas relações faciais. Sendo assim, o Espírito Santo é Deus, não sendo em absoluto aceita no pentecostalismo outra perspectiva. O teólogo pentecostal Eurico Bergstén, ao escrever uma revista para o primeiro trimestre de 2014 da Escola Bíblica Dominical para as Assembleias de Deus brasileiras, é categórico ao afirmar: “Muitos ignoram que o Espírito Santo é realmente uma pessoa. Acreditam que seja uma força impessoal, uma influência ou um sentimento positivo. Todavia, o Espírito Santo é uma Pessoa, a terceira pessoa da Santa Trindade, com todos os atributos divinos, assim como o Pai Celestial e seu Filho Jesus” (BERGSTÉN, 2004, p. 5). As palavras do teólogo americano estão inseridas num conteúdo de formação da comunidade. O teólogo Claudionor de Andrade, atual consultor doutrinário e teológico das ADs, afirma que “se não considerarmos o Espírito Santo como a Terceira pessoa da Santíssima Trindade incorreremos em grave pecado contra a ortodoxia” (ANDRADE, 2006, p. 84). Essa é a compreensão básica dos pentecostais no que se refere ao Espírito Santo.

A característica divina do Espírito Santo é sempre muito enfatizada nos textos de formação para os pentecostais. Com o propósito de evitar as possíveis confusões acerca do Espírito divino, a teologia pentecostal das ADs segue de perto o credo Niceno-Constantinopolitano. Na revista da Escola Bíblica para os jovens do primeiro trimestre de 2015, os jovens assembleianos estudaram ao longo de três meses o tema “Eu Creio: revelando ao mundo suas convicções cristãs”. Na terceira lição do trimestre, o teólogo Alexandre Coelho abordou o tema “Eu creio no Deus Espírito Santo”. Afirma Coelho:

Quando se fala da Trindade, deve-se levar em conta que estamos falando de um Deus em três pessoas, cada uma distinta da outra, mas atuando com o mesmo objetivo, em unidade. Elas podem ser identificadas separadamente, mas não podem ser separadas, pois têm a mesma essência. O Espírito Santo é a Terceira Pessoa da Trindade. O Espírito Santo é Deus. Se por um lado se revela como Deus Criador e Pai, o Filho se revela e age como o Salvador, o Espírito Santo se manifesta como aquele que conduz o homem a Cristo, o santifica e consola, preparando-o para a segunda vinda de Jesus e para a vida eterna. Como Deus, ele é eterno (Hb 9.14), onisciente (1 Co 2.10, 11), onipresente (Sl 139.7) e onipotente (Lc 1.35) (COELHO, 2015, p. 20).

Percebe-se a sintonia dos dois teólogos pentecostais, o primeiro americano e o segundo brasileiro, ambos enfatizando a essência divina do Espírito Santo. Não é possível compreender a pneumatologia pentecostal sem esse traço característico do Espírito. Desde as primeiras experiências na comunidade, os assembleianos já são ensinados a respeito do Espírito que é Deus.



De acordo com Horton, “alguns estudiosos judaicos e a maioria dos estudiosos liberais” concordam que a palavra “Espírito”, no versículo 2 do primeiro capítulo de Gênesis, pode ser traduzida como “vento poderoso”. A expressão hebraica para espírito é “ruach” e significa vento, fôlego. A questão que precisa ficar clara é que essa expressão pode ser utilizada para, pelos menos, 33 casos distintos. Horton exemplifica:

Em Êxodo 14.21 a palavra ruach é usada para identificar o forte vento oriental que soprou sobre o mar, até que os israelitas o atravessassem, em terra seca. A “viração do dia” (Gn 3.8) é o vento que se refere às brisas frescas da tarde. No deserto, “um vento do Senhor” trouxe codornizes do mar (Nm 11.31). Poeticamente, o salmista fala a respeito das “asas do vento” (Sl 18.10; 104.3). O Senhor também mandou “um grande vento” quando Jonas fugiu em direção a Tarsis (Jn 1.4). Gênesis 2.7 emprega uma palavra diferente para fôlego de vida (Hebraico, “vive”). Mas em 6.17 emprega ruach para fôlego, e em 7.22 combina as duas palavras entre si (“fôlego do espírito de vida”), o que demonstra o estreito relacionamento entre as ideias de espírito e de fôlego. Jó também emprega essa palavra quando fala na sua respiração (Jó 9.18) ou do seu hálito (Jó 19.17) (HORTON, 1993, p. 16-17).

A palavra *ruach*, portanto, tem significado amplo no Antigo Testamento, podendo ter vários sentidos, não somente o de Espírito, relacionado ao Espírito Santo. Por essa razão “é geralmente aceito, portanto, que no Antigo Testamento a personalidade separada do Espírito Santo não é plenamente revelada”. Existe uma compreensão de que o Espírito seja o poder e a presença pessoal de Deus em ação.

A criação do homem é outro momento em que o Espírito de Deus vai aparecer na criação. A partir da expressão do versículo 26 do primeiro capítulo do Gênesis, “Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança”, entende-se a ação do Espírito de Deus no momento da criação. Horton explica que “embora nada seja dito a respeito do Espírito Santo aqui, a Bíblia demonstra que a imagem e a semelhança têm a ver com a natureza espiritual e moral do homem”. Na carta aos Efésios (3.16;4.24), o apóstolo clama a Deus para que os irmãos de Éfeso sejam corroborados com o poder pelo seu Espírito no homem interior e convida-os para que eles revistam-se do novo homem (que é segundo a imagem e semelhança de Deus) que é criado em verdadeira justiça e santidade. A partir dessas observações, completa Horton, “é razoável, portanto, crer que o Espírito Santo era tão ativo em Gênesis 1.26-28 quanto Ele o era em Gênesis 1.2, ou talvez até mais” (HORTON, 1993, p.19).

O Espírito de Deus é revelado na vida de Moisés. Diante das dificuldades da caminhada do deserto, com o povo insatisfeito em constantes murmurações, por causa do alimento, Moisés fica perturbado, por ver suas forças exaurindo-se. Ele recorre a Deus e clama por ajuda. De acordo com o texto bíblico, Deus manda Moisés escolher 70 anciãos

entre os israelitas, que teriam a função de ajudá-lo na tarefa de liderar o povo. Após escolhê-los, Moisés deveria reunir-se com eles no Tabernáculo. E Deus desceria e tomaria parte do Espírito que estava sobre Moisés e colocaria sobre os anciãos (Números 11.17). Nessa perícopes, é possível perceber a presença do Espírito de Deus sobre a vida de Moisés e dos anciãos, ajudando a liderar o povo. Ainda nos dias atuais permanece nos pentecostais a plena convicção de que o Espírito de Deus capacita os líderes da igreja na condução das atividades pastorais.

Da mesma forma que o Espírito de Deus se fez presente na criação, atuando diretamente na história humana, assim também Ele acompanhou e ajudou Moisés. E sua ação ainda se faz perceber em todo o Antigo Testamento. Quando passamos os olhos pela História de Israel, encontramos o Espírito de Deus agindo na vida de Juízes, como Sansão, ou mesmo como Otniel. E, quem diria, na vida de uma mulher chamada Débora, que era não somente juíza, mas também profetisa. E o que dizer de Samuel, Saul e Davi, todos ungido pelo Espírito Santo? A presença e a ação do Espírito de Deus eram fortemente vivenciadas pelo povo de Israel.

Quando se analisam os livros proféticos, continua-se a perceber o Espírito de Deus com uma ação marcante. O texto clássico da teologia pentecostal sobre a ação do Espírito de Deus nos livros proféticos é certamente Joel 2.28-29, a profecia do derramamento do Espírito de Deus. A bênção destinada a todos sem distinção. O profeta Miquéias, como diz o capítulo 3.8, está “cheio do Espírito do Senhor”, para denunciar o pecado da liderança, dos cabeças. O profeta Isaías fala de um “servo” ungido pelo Espírito (41.8). Poderiam ser mencionados inúmeros outros textos dos profetas, em que a ação do Espírito é explicitamente perceptível.

Ao folhear os Evangelhos, logo percebe-se a ação do Espírito de Deus, gerando o Salvador no ventre de Maria. O teólogo Horton lembra que “a razão de Jesus ter sido milagrosamente concebido no ventre de Maria pelo poder do Espírito é provavelmente uma indicação de que o Espírito estava com Ele e habitava nele daquele momento em diante” (HORTON, 1993, p.92). A partir do ministério de João Batista, as pessoas são informadas de que estaria vindo um que batizaria com “o Espírito Santo”. Esse fenômeno, informa Horton, “é, naturalmente, o cumprimento da promessa do Espírito (Joel), porém, acrescenta um novo fator não mencionado no Antigo Testamento. O Espírito não somente seria derramado sobre eles, mas também ficariam imersos nele, saturados nele” (HORTON, 1993, p.93). O Espírito de Deus estaria agora em missão no ministério de Jesus, Este, por sua vez, dotado de plena humanidade, “se submeteu à orientação do Espírito Santo”. Jesus, em toda sua vida e ministério, é conduzido pelo Espírito de Deus. Ele realiza os milagres pelo Espírito, fala pelo

Espírito e é conduzido pelo Espírito. Portanto, o Espírito de Deus, diferente de quando vinha sobre os juízes, profetas e sacerdotes, esteve permanentemente na vida de Jesus, desde o nascimento até a morte. E, como testemunha a fé cristã, o Espírito o ressuscitou dos mortos.

A ação do Espírito de Deus será vista de forma *espetacular* no livro dos Atos. Horton destaca que, se nos evangelhos ouve-se pouco a respeito do Espírito Santo, sendo que a maior referência é ao Messias, nos Atos é o Espírito de Deus quem vai ser mais mencionado, visto ser Ele o Consolador, o Ajudador e o Mestre. Há uma relação entre o Filho e o Espírito, já que “o desejo de estender o Evangelho até os confins da Terra era de Cristo (1.8); Mas o poder para realizá-lo era do Espírito Santo, igual ao de Cristo”. Apesar disso, “percorre pelo livro uma nova consciência do Espírito Santo” (HORTON, 1993, p.147).

A promessa do derramamento do Espírito é cumprida. Se nos evangelhos o Espírito de Deus ficou permanentemente na vida de Jesus, a partir dos Atos dos Apóstolos, Ele fica continuamente com a Igreja. Sua ação contribui para a expansão da pregação do Evangelho. Os discípulos estão plenamente convictos e entusiasmados pelo Espírito, dando continuidade ao que Jesus havia iniciado. A mensagem do Evangelho é espalhada com o poder do Espírito. Por onde os discípulos passam, pessoas se tornam membros da comunidade e estão cheios do Espírito de Deus. Muitos estão sendo batizados pelo Espírito e estão falando novas línguas. É o novo tempo em que a ação do Espírito é experimentada pelos cristãos em Atos dos Apóstolos.

O Espírito de Deus sempre esteve presente na história salvífica narrada na Bíblia Sagrada, desde o primeiro momento da criação, passando pelos patriarcas, juízes, profetas e sacerdotes. Atuou na vida de Jesus de Nazaré e permaneceu na igreja primitiva. Sua ação continuou sendo perceptível nas Cartas paulinas e sua presença foi sentida por João na Ilha de Patmos. Ele não vinha apenas para momentos específicos, como acontecia no Antigo Testamento. Sua presença e sua ação permaneciam de contínuo na vida dos cristãos. O dia a dia de cada seguidor de Jesus tornou-se diferente a partir de Pentecostes. O Espírito Santo fazia parte da vida deles. Em alguns momentos, eles eram aconselhados a buscar o batismo com o Espírito, em outros momentos, os apóstolos exortavam-os a buscar os dons espirituais e ainda eram incentivados a cultivar o fruto do Espírito. Era um novo tempo. O tempo do Espírito, o tempo da graça, o tempo da colheita, o tempo de pentecostes, o tempo do avivamento, o tempo do despertar, o tempo de anunciar a salvação do Deus criador, no poder do Espírito. Para isso o Espírito esteve presente em toda a Escritura, Antigo e Novo Testamento.

## 5.2 A OBRA DO ESPÍRITO SANTO

A pneumatologia pentecostal sublinha que a obra do Espírito Santo é contemplada desde o primeiro livro da bíblia. O Espírito desempenhou um papel ativo na criação. Por meio de sua ação, o Espírito comunicava força e poder, demonstrando a possibilidade da criação (ANDRADE, 2006, p. 88). A obra do Espírito no primeiro livro da bíblia aparece também em outros momentos. Na criação do homem, Deus soprou o fôlego da vida e, nesse contexto, o Espírito aparece como aquele que promove a vida. O Espírito não participa apenas da criação do céu e da terra, mas também é o autor da vida. É aquele que efetua o mais importante de todos os dons: a vida. O Espírito continua a dar vida às criaturas de Deus (ARAÚJO, 2014, p. 285).

O teólogo norte-americano do século XVIII, Jonathan Edwards, lembra que a ação do Espírito de Deus sempre tem a intenção de glorificar a Jesus. Edwards afirma:

O fato de a ação produzir efeitos que engradeçam a estima das pessoas por aquele Jesus que nasceu da Virgem e foi crucificado fora dos portões de Jerusalém – parecendo confirmar e estabelecer ainda mais na mente humana a verdade declarada pelo evangelho de que ele é o Filho de e o Salvador dos homens – é sem dúvida uma comprovação de que tal obra é do Espírito de Deus [...] Portanto, se o Espírito que age em meio a um povo é claramente percebido como aquele que realiza uma obra que convence as pessoas acerca de Cristo e as conduz até ele – com a finalidade de confirmar em suas mentes a crença na história do Cristo que veio em carne e que ele é o Filho de Deus, enviado pelo Senhor para salvar os pecadores, o único Salvador de quem os pecadores têm imensa necessidade – e, ainda, se esse Espírito parece gerar nas pessoas pensamentos sobre Cristo superiores e mais honrosos do que elas costumavam ter, fazendo com que se voltem para Jesus, tudo isso, sem dúvida, é sinal de que esse é o Espírito verdadeiro e certo, por mais incapazes que sejamos de determinar se, para serem salvíficas, a convicção e a emoção sentidas pelas pessoas podem ter determinada forma ou grau (EDWARDS, 2010, p. 46-47).

Para o teólogo norte-americano, a obra do Espírito tem o propósito claro de enaltecer o nome de Cristo. Aliás, essa é uma premissa fundamental para verificar a autenticidade e a veracidade de que de fato determinado acontecimento é oriundo do Espírito de Deus. Além disso, a pneumatologia assembleiária enfatiza que esse mesmo Espírito está ativo na comunicação da mensagem de Deus ao seu povo. Ele estava instruindo os israelitas no deserto (Ne 9.20), inspirando os salmistas na composição dos cânticos (2 Sm 23.2), e os profetas eram inspirados pelo Espírito para transmitir as mensagens de Deus ao povo (Nm 11.29, Is 61.1-3). Era o Espírito, ainda, que capacitava a liderança do povo de Deus. Homens como Moisés, Gideão, Zorobabel, Bezalel e outros foram direcionados e fortalecidos pelo Espírito

Santo para realizarem o trabalho de Deus (ARAÚJO, 2014, p. 285). Percebe-se que o pentecostalismo entende a obra do Espírito de forma múltipla. Araújo lembra que

As diversas operações do Espírito são complementares entre si, e não contraditórias. Ao mesmo tempo, essas atividades do Espírito Santo formam um todo, não havendo plena separação entre elas. Alguém não pode ter (a) a nova vida total em Cristo, (b) um santo viver, (c) o poder para testemunhar do Senhor ou (d) a comunhão no seu corpo, sem exercitar estas quatro coisas. Por exemplo: uma pessoa não pode conservar o batismo no Espírito Santo se não vive uma vida de retidão, produzida pelo mesmo Espírito, que também quer conduzir esta mesma pessoa no conhecimento das verdades bíblicas e sua obediência às mesmas (ARAÚJO, 2014, p. 286).

O Espírito atua sempre no sentido de contribuir para que a comunidade se aproxime mais do Criador. O Espírito, para a teologia pentecostal, está a serviço da Igreja. É aquele que assiste a igreja em todos os momentos. Digno de destaque é que, para a pastoral pentecostal, é necessário reforçar a ideia de que o Espírito sempre esteve ativo, mesmo antes do dia de pentecostes (HORTON, 1996, p. 390). A promessa de Joel mostra que, além do Espírito já estar agindo no mundo, a comunidade do Antigo Israel manifestava uma fé inclusivista, na medida em que via escravos e mulheres estarem no alcance da promessa. Agora o Espírito de Yahweh não é derramado apenas sobre filhos, jovens e velhos, mas também sobre filhas e escravas, pessoas consideradas como bens de família (HORTON, 1996, p. 390). Dessa forma, a promessa do Espírito é viva, ativa e atuante em todo o Antigo Testamento.

A ação do Espírito Santo segue mais abundante no Novo Testamento, desde o nascimento de João Batista, passando pelo nascimento de Jesus e agindo na vida dos discípulos. Ele é quem convence do pecado (Jo 16.7-8), realiza o novo nascimento e torna as pessoas membros do corpo de Cristo (I Co 12.13). O Espírito age diretamente no processo de santificação dos cristãos. É Ele quem liberta do pecado, ajuda na adoração a Deus, na vida de oração, produz qualidades no caráter que glorifica a Cristo. O Espírito é o guia que conduz pelos caminhos da verdade (Jo 14.16,26) (ARAÚJO, 2014, p. 286).

O Espírito Santo na pastoral assembleiana é, portanto, aquele que santifica e consola, assim como preserva e convence do pecado (ANDRADE, 2006, p. 91). É o prometido ensinador (instrutor, mestre?) que guia em direção a toda a verdade. E, finalmente, é o Espírito que prepara o povo para o arrebatamento da igreja que acontecerá por ocasião da segunda vinda de Jesus (BERGSTÉN, 2004, p. 83). Toda a ação do Espírito Santo tem como finalidade última a preparação da igreja para o final dos tempos. Esse é o principal papel da Terceira pessoa da Trindade. Tal enfoque movimenta e influencia diretamente a pastoral assembleiana, que vive sempre na expectativa da *parusia*.

O teólogo já citado Jonathan Edwards lembra ainda que “o espírito que opera nos homens uma profunda consideração pelas Sagradas Escrituras, firmando-os ainda mais na verdade e divindade da Palavra do Senhor, certamente é o Espírito de Deus” (EDWARDS, 2010, p. 52). A obra do Espírito Santo, nesse aspecto, terá sempre como horizonte maior a consideração e o respeito pelas Escrituras, aceitando-as como Palavra inspirada e revelada por Deus. Nesse sentido, vale destacar que, para os pentecostais, essa é uma premissa fundamental, de forma específica quando o assunto é o ecumenismo, por exemplo. Sim, a rejeição dos pentecostais ao movimento ecumênico se dá muitas vezes por entender-se que existe certa dificuldade de determinados grupos em considerar a Bíblia como Palavra revelada por Deus. Com tais grupos jamais haverá diálogo ecumênico. Os pentecostais só estão dispostos a lutar pela unidade junto com as pessoas que consideram e honram a Sagrada Escritura. Nesse sentido, os pentecostais estão de acordo e primam pela unidade. Já em meados de 1967, após o Vaticano II e no auge do movimento ecumênico, aconteceu na cidade do Rio de Janeiro a primeira Conferência Mundial Pentecostal. Naquela ocasião, o pastor Thomas Zimmerman proferiu uma mensagem cujo título foi: “O Espírito Santo unificando a igreja”. Já naquele ano os pentecostais tinham uma posição favorável ao movimento ecumênico:

No mundo atual, fala-se muito na unificação das igrejas. Com este sentimento os Pentecostais concordam. Temos constantemente em mira a oração do Senhor Jesus registrada em João 17.21: “A fim de que todos sejam um; como és tu, ó pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós”. Mas, enquanto os nossos corações respondem ao profundo desejo do Espírito por unidade, devemos frisar que não estamos prontos a aceitar uma união que é produto da sabedoria humana. A verdadeira Igreja é composta de pessoas que reconhecem a autoridade absoluta das Escrituras. Crêem na sua inspiração, na sua infalibilidade e na sua inteira verdade. Crêem que é a mensagem de Deus aos homens. Assim, pois, a união pela qual lutamos tem de firmar-se sobre a aceitação mútua da autoridade absoluta das Sagradas Escrituras (ZIMMERMAN, 1967, p. 64-65).

Como é possível perceber, no auge das discussões teológicas no final da década de 1960, os teólogos pentecostais já estavam discutindo o tema em conferências pastorais, a nível mundial. O que os pentecostais fazem questão de destacar é que a Bíblia tem que ter primazia. Evidentemente, trata-se de uma leitura particular, pois as outras tradições cristãs também têm essa mesma preocupação com a Escritura. Contudo, as interpretações podem ser diferentes e até contraditórias. Embora o pastor Zimmerman evoque o texto clássico do movimento ecumênico, o mesmo faz questão de destacar a importância da Escritura para a comunidade. Pelo menos nesse contexto, o pastor pentecostal está em harmonia com uma quantidade

substancial dos teólogos ecumênicos. Assim, a obra do Espírito Santo no pentecostalismo é sempre no sentido de enaltecer a Cristo e a Escritura Sagrada.

### 5.3 BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Como já foi dito inúmeras vezes, esse é, provavelmente o tema que mais desperta o interesse dos pentecostais. Em todas as comunidades esse tema recebe uma especial atenção. A experiência no Espírito, como verificado no capítulo anterior, foi a razão da discórdia na comunidade batista de Belém do Pará, que teve como consequência o nascimento das assembleias de Deus. Compreender a centralidade desse tema para os pentecostais ajuda a entender melhor esse movimento. Toda pessoa, ao se tornar membro de uma comunidade pentecostal, em qualquer lugar do mundo, será incentivada a buscar essa experiência. Não se pode falar em pneumatologia no pentecostalismo sem abordar o tema do batismo no Espírito Santo. Afinal, o que é o batismo no Espírito Santo? Qual é a importância desse fenômeno para a vida cristã? O que caracteriza um cristão batizado com o Espírito Santo? As respostas para essas perguntas são fundamentais para compreender a pneumatologia assembleiana.

Inicialmente, é bom lembrar que a expressão “batismo no Espírito Santo”, assim nomeada não pode ser encontrada na Bíblia. Wyckoff explica que a referida expressão “tem a sua origem na fraseologia semelhante empregada pelos escritores bíblicos. Os três escritores dos evangelhos sinóticos relatam a comparação que fez João Batista entre o seu trabalho de batizar em águas e a obra futura de Jesus (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc3.16)”. E mais, “Lucas emprega a terminologia pela terceira vez em Atos 11.16 ao narrar como Pedro interpretou a experiência na casa de Cornélio. Explicando aos crentes em Jerusalém como Cornélio recebeu o Espírito Santo, Pedro lembra-lhes as palavras do Senhor: sereis batizados no Espírito Santo”. Prossegue: “Parece que a terminologia se encaixava no pensamento de Pedro como perfeita para descrever a experiência de Cornélio ao falar em línguas”. Dessa forma, Wyckoff afirma que “a única diferença entre a expressão ‘batismo no Espírito Santo’ e as que aparecem nas referências bíblicas citadas é que aquela emprega a forma substantiva ‘batismo’, ao invés das formas verbais” (WYCKOFF, 1996, p.433).

Ainda sobre a terminologia, existem outras empregadas de forma intercambiada, sobretudo no livro de Atos. Desde a expressão “batizado no Espírito Santo”, que aparece em Atos 1.5, ou mesmo o Espírito descendo, o Espírito sendo derramado (At 2.17-18), a promessa do Pai (At 1.4), promessa do Espírito (At 2.33,39), dom do Espírito (At 2.38), recebendo o Espírito (At 8.15-20), cheio do Espírito (At 2,4), entre outras expressões que

poderiam ser mencionadas, como expressões semelhantes e que, dependendo do contexto, recebem o mesmo significado. Sobre essa variedade de termos, o teólogo Anthony D Palma explica que

A variedade de termos indica que nenhum termo resume completamente tudo aquilo que está envolvido na experiência. Os termos não deveriam ser levados em conta literalmente, uma vez que escritores bíblicos aplicam muitos deles como metáforas para ajudar os leitores a compreender melhor a natureza e o significado da experiência. Expressões como “batizado”, “cheio” e “derramado”, por exemplo, não deveriam ser consideradas quantitativamente ou espacialmente, nem ninguém deveria tentar conciliar, por exemplo, ser imerso no Espírito (o Espírito sendo externo) como ser cheio do Espírito (o Espírito sendo nesse caso interno). Em vez disso, essas expressões enfatizam que é uma experiência pessoal na qual o crente é dominado e maravilhado pelo Espírito Santo. Elas sugerem que a experiência aumenta e intensifica a obra já atuante do Espírito (D PALMA, 2013, p.19).

O *Dicionário do Movimento Pentecostal* apresenta uma longa definição sobre o batismo no Espírito Santo:

A preposição “com” é a partícula grega em, que pode ser traduzida como “em” ou “com”. Da mesma forma, “batizados com água” pode ser traduzido “batizados em água”. Uma das doutrinas principais das Escrituras é o batismo no Espírito Santo. A respeito do batismo no Espírito Santo, a palavra de Deus ensina o seguinte: 1) O batismo no Espírito Santo é para todos que professam sua fé em Cristo; que nasceram de novo, e, assim, receberam o Espírito Santo para neles habitar. 2) Um dos alvos principais de Cristo na sua missão terrena foi batizar seu povo no Espírito (Mt 3.11; Mc1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). Ele ordenou os discípulos não começarem a testemunhar até que fossem batizados no Espírito Santo e revestidos do poder do alto (Lc 24.49; At 1.4,5,8). 3) O batismo no Espírito Santo é uma obra distinta e à parte da regeneração, também por Ele efetuada [...] 4) Ser batizado no Espírito Santo significa experimentar a plenitude do Espírito (cf. At 1.5; 2.4). Este batismo teria lugar somente a partir do dia de Pentecostes. Quanto aos que foram cheios do Espírito Santo antes do dia de Pentecostes (e.g. Lc 1.15,67), Lucas não emprega a expressão “batizados no Espírito Santo”. Este evento só ocorreria depois da ascensão de Cristo (At 1.2-5; Lc 24.49-51; Jo 16.7-14) (ARAÚJO, 2014, p.118-119)

A longa definição apresentada pelo *Dicionário do Movimento Pentecostal* revela a centralidade dessa experiência, quando logo no início afirma ser o batismo no Espírito Santo uma das principais doutrinas bíblicas. Em seguida, reafirma que um dos principais objetivos de Jesus em sua missão foi batizar o seu povo no Espírito Santo. Em sintonia com isso, Bergstén afirma que “o batismo com o Espírito Santo é a maior bênção que Deus preparou para os salvos”. E mais, “assim como para os não salvos o mais importante é receber a salvação; para os que já são salvos, o batismo com o Espírito Santo é a experiência mais importante” (BERGSTÉN, 2004, p. 5). É uma experiência central no pentecostalismo assembleiano. As ADs ficaram conhecidas especialmente pelo batismo com o Espírito Santo e o significativo valor que atribuem ao mesmo.



Se, para muitas pessoas, o batismo no Espírito Santo foi algo que ficou restrito aos apóstolos e aos fiéis das primeiras comunidades, sendo, portanto, uma experiência que não tem mais valor para os dias atuais, no mundo pentecostal, essa compreensão, adotada sobretudo por igrejas protestantes históricas, é considerada como heresia, basicamente uma blasfêmia contra o Espírito de Deus e sua ação. Tanto o batismo com o Espírito Santo como os dons espirituais são também para a atualidade. Nessa direção, afirma Coelho:

Os dons do Espírito Santo são para os nossos dias? A resposta é sim. E por que? Primeiramente, porque não há um versículo no Novo Testamento que diga que os dons do Espírito possuem uma data de validade, ou seja que tem uma data para não valer mais. Segundo, não há qualquer registro na Bíblia de que os dons do Espírito deixariam de ser usados com a morte do último apóstolo, conforme alegam alguns estudiosos. E terceiro, Deus não deixou de salvar e encher seu povo com seu Santo Espírito: “E disse-lhes Pedro: Arrependei-vos e cada de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos e a todos os que estão longe: a tantos quantos Deus, nosso Senhor chamar” (At 2.38-39). Portanto, negar que o batismo no Espírito Santo e a distribuição dos dons para os nossos dias é ir contra as Escrituras (COELHO, 2015, p. 22).

Para o pentecostalismo, o batismo no Espírito Santo é uma experiência que perpassou a vida dos apóstolos e sempre esteve presente na história da comunidade, desde os primeiros anos da fé cristã até os nossos dias. O batismo no Espírito Santo é atual. Aliás, um bom pentecostal vai dizer que é atualíssimo.

#### 5.4 EVIDÊNCIAS DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

É indiscutível que Charles Fox Parham foi uma figura central no nascimento do pentecostalismo nos Estados Unidos. Ele foi ainda o teólogo que sistematizou a doutrina das línguas como evidência inicial do batismo com o Espírito Santo. No ano de 1900, Parham já tinha sua concepção formada a respeito da teologia da santidade, da cura pela fé, evangelização mundial e escatologia pré-milenial<sup>18</sup> Esse teólogo anunciava com convicção que Deus tinha interesse em conceder o dom de línguas para os cristãos. No início de janeiro do ano de 1901, os alunos de Parham na Escola Betel foram batizados com o Espírito e falavam em outras línguas. O historiador Isael de Araújo afirma:

---

<sup>18</sup>A escatologia pre-milenial faz referência ao milênio, ou seja, o reinado de mil anos de Cristo mencionado em Apocalipse 20.1-8. Para os pentecostais assembleianos, esse reinado acontecerá tal como descrito no texto supramencionado.

Em sua análise sobre o batismo no Espírito, Parham cria que as línguas significavam o derramamento do Espírito Santo, constatado com o recebimento do batismo no Espírito e fornecia a habilidade de um grupo de elite de Deus – missionários no tempo do fim. Não obstante o pentecostalismo nos Estados Unidos não tenha nenhum fundador ou pai, Parham recebeu esse crédito por causa de seu ensino fundamental, devido ao fato de ele ter estabelecido o elo teológico entre o batismo no Espírito e as línguas que se tornaram a marca da teologia do pentecostalismo clássico (ARAÚJO, 2014, p. 294).

A partir das informações fornecidas por Isael de Araújo, entende-se que o ensinamento das línguas como evidência inicial do batismo com o Espírito teve seu início com Parham. Foi esse teólogo juntamente com seus alunos que, a partir dos estudos bíblicos no livro de Atos dos apóstolos, estabeleceu o falar em novas línguas como modelo paradigmático e evidente do batismo com o Espírito Santo.

Contudo, é importante ainda destacar, no que se refere às línguas como evidência do batismo no Espírito, que existem dois fenômenos considerados distintamente dentro do pentecostalismo. O primeiro é o fenômeno da *glossolalia*, em que o indivíduo fala em línguas totalmente desconhecidas pelos seres humanos. O segundo fenômeno é a *xenolalia*. Neste, o indivíduo fala um idioma (de algum país) sem nunca ter estudado antes. Isael de Araújo lembra que Parham “havia lido com grande interesse a história de M. Jennie Glassey, uma jovem que testemunhara ter recebido dialetos dos africanos ocidentais em sua preparação para o serviço missionário” (ARAÚJO, 2014, p. 294). Foi a partir do testemunho de Glassey que Parham abriu a então Escola Bíblica Betel, que era uma espécie de centro missionário. Esses dois fenômenos sempre foram considerados dentro da perspectiva pentecostal de forma distinta. Mesmo que atualmente o fenômeno da glossolalia esteja mais presente nas comunidades, ainda existem relatos de pessoas que recebem a *xenolalia*.

Embora já tenha sido destacada a tese de que as línguas estranhas são evidências físicas do batismo com o Espírito Santo, é importante refletir de forma mais detalhada sobre o assunto, visto que o referido tema é parte central do debate contemporâneo. Existem alguns pontos de vista que precisam ser no mínimo mencionados, ainda que de forma resumida. Há quem diga que falar em línguas não é a evidência do batismo no Espírito Santo. Essa é uma posição que tem nas igrejas evangélicas tradicionais seus principais adeptos. Outros afirmam que às vezes o batismo no Espírito Santo é evidenciado pelo falar em outras línguas. Alguns carismáticos adotaram essa perspectiva. A terceira perspectiva, na qual o pentecostalismo clássico está inserido, afirma categoricamente que o batismo no Espírito Santo sempre acontece com a evidência do falar em línguas. Sendo essa terceira perspectiva o nosso foco, vale a citação de Wyckoff:

A terceira opinião sobre as línguas como evidência do batismo no Espírito Santo é a posição teológica pentecostal tradicional. Os pentecostais usualmente sustentam que o falar em línguas é sempre a evidência inicial dessa experiência especial. Realmente, como observa J. R. Williams: “Os pentecostais têm ressaltado especialmente o falar em línguas como a ‘evidência inicial’ do batismo no Espírito”. A Declaração das Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus afirma essa posição no tema número 8: “O batismo dos crentes no Espírito Santo é testemunhado pelo sinal físico inicial de falar em línguas conforme o Espírito de Deus lhes concede que falem (At 2.4)”. Bruner tem razão ao observar: “É na maneira de entender a evidência dessa experiência subsequente que os pentecostais adotam uma posição isolada, e é essa evidência que destaca os seus defensores como pentecostais”. Os pentecostais acreditam que sua conclusão a respeito de serem as línguas evidência física inicial do batismo no Espírito Santo baseia-se nas Escrituras, especialmente em Atos dos Apóstolos. Nos três casos onde Lucas registra pormenores de como os indivíduos receberam o batismo no Espírito Santo, o falar em outras línguas fica claramente em evidência (WYCKOFF, 1996, p.447).

Para os pentecostais (pelo menos para a maioria), não há nenhuma dúvida: a *glossolalia* (línguas estranhas) é evidência do batismo no Espírito Santo. Essa evidência não aconteceu apenas no capítulo dois de Atos dos Apóstolos. Ocorre ainda em outros momentos no mesmo livro como, por exemplo, com os crentes samaritanos em Atos 8.4-24, com os da casa de Cornélio, em Atos 10, e os discípulos da cidade de Efésios. Todos eles, de acordo com os estudiosos pentecostais, teriam falado em línguas estranhas como os 120 de Atos 2. Anthony D Palma lembra que nenhuma outra evidência aparece mencionada em conjunção com o recebimento do Espírito pelas pessoas. Isso acontece apenas no caso glossolalia. Por essa razão “a doutrina pentecostal da evidência inicial é embasada por uma investigação das Escrituras”. E mais, “no momento do batismo no Espírito, o crente fala em línguas”. Por isso, no pentecostalismo está consolidada a “ideia de que falar em línguas é um acompanhamento imediato e empírico do batismo no Espírito” (D PALMA, 2013, p.81).

As línguas como evidência do batismo com o Espírito Santo são tratadas nos termos da teologia bíblica. Conforme Menzies e Menzies, “os pentecostais em geral apoiam a doutrina argumentando que os vários relatos de Atos apresentam um modelo normativo para a experiência cristã” (MENZIES & MENZIES, 2002, p. 151). A concepção pentecostal indica que Lucas formulou de forma consciente a narrativa sobre as línguas como evidência. Embora o próprio Menzies acredite que “é difícil argumentar que Lucas pretendia ensinar com sua narrativa essa doutrina tal como ela é apresentada pelos pentecostais modernos. Não parece ser essa a sua preocupação” (MENZIES & MENZIES, 2002, p. 152). Contudo, Menzies acredita que, a partir da Teologia Sistemática, é possível ir além das contribuições da teologia bíblica. E, nessa perspectiva, “o falar em línguas, contudo, por causa de seu caráter incomum e demonstrativo (o verdadeiro motivo que é em geral tão amaldiçoado quanto superestimado),

é particularmente bem adequado para servir como evidência” (MENZIES & MENZIES, 2002, p. 157). Portanto, ainda que Menzies entenda que existe certa dificuldade, ele argumenta que a “doutrina das línguas como evidência inicial, embora não encontrada de maneira explícita no Novo Testamento, é uma inferência correta do caráter profético do dom pentecostal e do caráter evidencial do falar em línguas” (MENZIES & MENZIES, 2002, p. 158). A formulação das evidências iniciais, embora com suas limitações, é consensual no ambiente pentecostal brasileiro, especificamente nas assembleias de Deus brasileira.

Para as ADs, não existe outra evidência do batismo no Espírito, senão o falar em outras línguas, seja pelo fenômeno da glossolalia ou pelo fenômeno da xenolalia. Eurico Bergstén, no seu comentário da Revista da Escola Bíblica do primeiro trimestre de 2014, lembra que existem pessoas que afirmam que a alegria, o amor, maior compreensão da Bíblia e mesmo um grande zelo pela evangelização, pode ser evidência do batismo. Contudo, o teólogo não hesita em dizer: “é evidente que nenhuma das outras evidências mencionadas acima teriam dado aos discípulos plena certeza de que haviam recebido o batismo com o Espírito” (BERGSTÉN, 2014, p. 39). Essa perspectiva faz parte das categorias inegociáveis do pentecostalismo assembleiano.

## 5.5 O PROPÓSITO DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Entendemos o que é o batismo no Espírito Santo e o que evidencia essa experiência. No entanto, uma importante pergunta precisa de resposta: qual o propósito do batismo no Espírito Santo? Para que finalidade os cristãos pentecostais desejam receber essa experiência? Nessa questão, não diferente das demais, existem divergências. Para alguns, o batismo no Espírito Santo tem a finalidade de nos unir a Cristo. Para outros, “não há prova bíblica em favor do argumento de que o falar em línguas é uma fonte especial de poder espiritual” (WYCKOFF, 1996, p. 455). Para Bergstén, o “grande objetivo do batismo com o Espírito Santo é suprir os crentes de poder do alto para serem testemunhas do Senhor” (BERGSTÉN, 2014, p. 41). Essa é uma compreensão básica, fundamental para um pentecostal.

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

1996, p. 454). O teólogo Wyckoff cita dois grandes teólogos pentecostais Myer Pearlman e Robert Menzies, para os quais o batismo no Espírito Santo é um revestimento de poder que capacita para o serviço. Wyckoff afirma:

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

O que é destacado com muita propriedade pelos estudiosos pentecostais é que a experiência do batismo no Espírito Santo tem como propósito a capacitação para o serviço. A finalidade não é fazer com que você fique falando em línguas durante todos os cultos para uma demonstração de espiritualidade superior aos demais. O propósito deve ser sempre de capacitação para testemunhar e servir, no sentido de que, assim, a igreja possa viver na dimensão do Espírito.

Para o teólogo pentecostal Anthony D’ Palma, os propósitos do batismo com o Espírito Santo estão muito claramente revelados na Bíblia Sagrada. Os propósitos elencados por Palma resumem a compreensão básica dos pentecostais clássicos no que diz respeito à finalidade do batismo com o Espírito Santo. A apresentação de tais propósitos é fundamental para uma compreensão mais clara a respeito dos propósitos do batismo com o Espírito Santo na comunidade.

### **5.5.1 Poder para testemunhar**

Palma começa a sua lista dizendo que “nos círculos pentecostais, nenhum aspecto dos propósitos do batismo no Espírito Santo tem recebido mais atenção do que a sua utilização para a evangelização do mundo”. E prossegue: “Isso é firmemente baseado em 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”. Para o autor, o livro dos Atos dos Apóstolos configura-se em um importante comentário a respeito desses dois temas. Por um lado, o Espírito reveste os discípulos com o poder, por outro lado, os discípulos testemunham Cristo para o mundo. O mesmo autor nos lembra:

A evangelização mundial pelos pentecostais, que aconteceu no século XX, é um testemunho da realidade da experiência pentecostal. Infelizmente, alguns historiadores e missiologistas da igreja moderna foram lentos ao reconhecer a tremenda contribuição do movimento pentecostal com relação à propagação do evangelho por todo o mundo. Os pentecostais não podem e não se atrevem a negar a obra maravilhosa e frequentemente sacrificial dos missionários ao longo da história da Igreja, que não experimentaram o batismo no Espírito como compreendido pelos pentecostais. Nós agradecemos a Deus por todos os corpos eclesiais e todas as agências missionárias que contribuíram para a empreitada missionária mundial. E como outros assuntos previamente discutidos, a diferença entre esses missionários e os pentecostais dizem que os outros não sabem nada sobre o poder do Espírito. A associação entre poder (do grego *dunamis*) e o Espírito Santo é frequentemente feita no Novo Testamento, onde os dois termos são intercambiáveis (por exemplo, Lc 1.35; 4.14; At 10.38; Rm 15; 1Co 2.4; 1 Ts 1.5). O poder do Espírito Santo concedido aos primeiros discípulos, no entanto, não pode ser restrito ao poder para evangelizar (D'PALMA, 2014, p. 86-87).

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

### 5.5.2 Poder para realizar milagres

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

Línguas – 2.4; 10.46; 19.6.  
 Profecia – 11.27,28, Ágabo e outros profetas; 13.1,2, profetas em Antioquia; 21.4, discípulo em Tiro; 21.11, Ágabo.  
 Palavra da ciência/ discernimento de espíritos – 5.3,4, incidente de Ananias e Safira.  
 Palavra da Sabedoria – 4.8-13, Pedro diante dos anciãos; 15.28, o Concílio de Jerusalém.  
 Declarações gerais sobre curas/milagres – 2.43, apóstolos; 5.15,16.  
 Curas – 3.1-10, o homem coxo na porta do templo; 9.33-35, Enéias, o paralisado; 14.8-10, homem coxo em Listra; 28.3-5, Paulo e a víbora; 28.8, o pai de Públio.  
 Milagres “ao contrário” – 5.1-11, Ananias e Safira fulminados até a morte; 12.23, Agripa I morto; 13.9-12, Elimas (Bar-Jesus) cego (D'PALMA, 2014, p. 88).

O pentecostalismo sempre enfatizou (e ainda enfatiza) a realização de “curas, milagres e exorcismos”. Isso fica muito claro sobretudo entre os pentecostais da chamada “segunda onda”, tais como os da igreja “Deus é Amor”. De modo geral, a ênfase na cura divina está relacionada com a pneumatologia, justamente pelo fato de ser um dos carismas do Espírito. Nenhum pentecostal, portanto, aceitaria a posição bultmanniana e dos demais racionalistas de

que os milagres são mitos. O Espírito Santo é aquele que reveste de poder para a realização de milagres na comunidade.

### **5.5.3 Ministrando para a Igreja**

O terceiro propósito para o qual o Espírito é concedido é a ministração para a comunidade. De acordo com Palma, “o livro de Atos fala do Espírito dando aos discípulos discernimento e liderança com relação a assuntos da Igreja”. Em outro momento, nos textos lucanos, houve ocasiões em que “o Espírito deu encorajamento, sabedoria e direcionamento para a Igreja”. E mais, para os pentecostais, é o Espírito que direciona os líderes da comunidade nas decisões que envolvem a vida da comunidade. Todos os líderes “são orientados pelo Espírito Santo” (D’PALMA, 2014, p. 88-89).

### **5.5.4 Abertura para manifestações espirituais**

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

o batismo no Espírito abre os receptores para a ampla gama de dons espirituais. Uma olhada na lista principal de dons espirituais (Rm 12.6-8; 1 Co 12.8-10, 28-30; Ef 4.11) revela que a maioria daqueles dons já tinha sido manifestada de algum modo tanto no Antigo Testamento quanto nos Evangelhos. Os próprios discípulos pré-pentecostes foram instrumentos de curas e de expulsão de demônios (Lc 10.9,17; Mt 10.8). E, mais, um estudo da história da Igreja demonstra que dons espirituais em suas muitas formas foram manifestados por cristãos de todas as épocas. Além disso, o Novo Testamento mostra que entre os primeiros discípulos houve uma maior incidência de dons espirituais depois do Pentecostes do que antes. Por exemplo, milagres eram realizados através de não apóstolos como Estevão (At 6.8) e Filipe (8.7), bem como pelos apóstolos. Tanto Pedro quanto Paulo foram instrumentos em casos sem esperança de cura em situações de ressurreição de mortos. Pedro certamente experimentou o dom da fé quando disse ao homem coxo para caminhar (3.6), bem como o dom da palavra da ciência ao expor o pecado de Ananias e Safira (5.1-10) (D’PALMA, 2014, p. 92).

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

### 5.5.5 Vida correta

O batismo com o Espírito Santo tem o propósito de contribuir para que o cristão viva uma vida pautada nos valores da justiça. Palma lembra que “o batismo no Espírito não pode ser separado de suas implicações no que se refere a uma vida dentro dos padrões de justiça”. É preciso entender que essa experiência configura-se como “uma imersão naquele que é chamado Espírito Santo”. Por essa razão, “alguém que é realmente cheio do Espírito Santo não viverá uma vida incorreta”. O mesmo autor faz um importante alerta para os pentecostais, afirmando que estes “precisam estar cuidadosos para não enfatizar o batismo no Espírito apenas como o falar em línguas e a evangelização mundial” (D’PALMA, 2014, p. 93). Nesse sentido, não é possível ser cheio do Espírito sem viver uma vida correta e íntegra. Não é possível ser cheio do Espírito sem viver uma vida de serviço íntegro ao próximo.

## 5.6 OS DONS ESPIRITUAIS

A pneumatologia pentecostal enfatiza vivamente os dons espirituais ou carismas. Assim como o batismo no Espírito Santo, o tema dos dons é muito importante e está permanentemente presente no dia a dia da comunidade. O teólogo John Stott lembra que, quando os escritores do Novo Testamento falam sobre a igreja, geralmente eles contrastam unidade com diversidade. Ele afirma que “as duas características são obra do Espírito Santo” (STOTT, 2007, p. 91). O pentecostalismo brasileiro sempre enfatizou de forma significativa os dons do Espírito. O Novo Testamento apresenta pelo menos quatro listas de dons. Na primeira carta aos Coríntios 12, Romanos 12.3-8, Efésios 4.7-12 e ainda 1 Pedro 4.10-11. De forma curiosa os dons que a comunidade mais conhece e mais ‘busca’ são os chamados “dons espirituais”, listados na primeira carta aos Coríntios. São eles: a palavra da sabedoria, a palavra do conhecimento, fé, dons de curar, operação de maravilhas, profecia, discernimento de espíritos, variedades de línguas e interpretação de línguas. Apesar de o texto neotestamentário falar de outros dons, o pentecostalismo desenvolveu em sua pneumatologia, de forma específica, os dons supramencionados. Contudo, recentemente (2014), as assembleias de Deus brasileira dedicou um trimestre para orientar seus membros em todo o país sobre os chamados dons espirituais e ministeriais. Em uma simples definição, pode ser dito o seguinte:



Do gr. Pneutikon, derivado de pneuma, “espírito” 1 Coríntios 12.1; 14.1,12. Uma das maneiras do Espírito Santo manifestar-se é através de uma variedade de dons espirituais concedidos sobrenaturalmente aos crentes (1 Co 12.7-11). Essas manifestações do Espírito visam à edificação e à santificação da igreja (1 Co 12.7; 14.26). Esses dons e ministérios não são os mesmos de Romanos 12.6-8 e Efésios 4.11, mediante os quais o crente recebe poder e capacidade para servir na igreja de modo mais permanente. Os dons aí tratados podem operar em conjunto, de diferentes maneiras (ARAÚJO, 2014, p.268).

Os dons espirituais, são, portanto, concedidos pelo Espírito de forma sobrenatural aos cristãos, com o objetivo de edificar a igreja. A comunidade pentecostal incentiva seus membros a ter uma a experiência do batismo no Espírito Santo, no primeiro momento. No segundo momento, essa mesma comunidade é incentivada a buscar os dons espirituais, que além de fortalecer a fé do indivíduo que possui o dom, também contribui para a edificação da fé dos demais.

Ao longo dos anos, muito foi discutido sobre a natureza dos dons. Para algumas pessoas, os dons são capacidades naturais, que não têm nada a ver com a questão da espiritualidade. Por exemplo, o atleta tem o dom de jogar futebol, o cantor tem o dom de cantar. É algo natural. Para outros, os dons não possuem absolutamente nada natural. É algo de completamente sobrenatural. Não há envolvimento humano, mesmo porque a carne é profana. Nesse caso, os dons seriam conquistados mediante méritos de uma espécie de santificação. Mas existe um terceiro grupo, que confere os dons espirituais como encarnacionais. Nesse terceiro aspecto da natureza dos dons, “Deus opera através dos seres humanos”, que entregam suas vidas a Ele. Dessa forma, “o Espírito, então, os capacita de 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” (LIM, 1996, p. 470).

Para o teólogo John Stott, no que se refere à natureza dos dons espirituais, o melhor ponto de partida a ser escolhido é justamente o do apóstolo Paulo. Na primeira carta aos Coríntios, capítulo 12.4-6, o texto neotestamentário afirma: “Ora, os dons são diversos, mas o Espírito é o mesmo. E também há diversidades nos serviços, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade nas realizações, mas o mesmo Deus é quem opera tudo em todos”. Stott explica que um determinado dom espiritual é, portanto, não a capacidade em si do indivíduo, mas a capacidade que qualifica uma pessoa para um ministério. Existe na concepção stottiniana uma relação recíproca entre o dom e o trabalho exercido pela pessoa. Contudo, a questão central a ser considerada na perícopé supramencionada é que, apesar da diversidade, há um só doador. Em cada momento da afirmação paulina, há uma explícita referência a cada pessoa da Trindade. O mesmo Espírito, mesmo Senhor e mesmo Deus (STOTT, 2007, p. 91). Dessa

forma, os dons, em suas diversas categorias, são concedidos diretamente pela Trindade (DA SILVA, 1996, p. 70). Assim, temos na manifestação dos dons uma ação trinitária.

Antes, porém, de elencar especificamente os dons espirituais, é interessante destacar a diferença existente entre “Dom” e “Dons”. O teólogo brasileiro Severino Pedro da Silva lembra que o “dom”, no singular, diz respeito ao batismo com o Espírito Santo. O autor fundamenta-se em diversas perícopes em que aparece a expressão referindo-se ao batismo, tais como Atos 2.38: “E disse-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para perdão dos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo”. O autor cita outros textos, como Atos 8.20 e Atos 10.45. Já os textos neotestamentários 1 Co 12.14, Ef 4.7 e 1Pe 4.10-11 fazem referência aos “dons” (DA SILVA, 1996, p. 73). Severino segue as pegadas de ninguém menos que John Stott, que afirma: “O cristão recebe primeiro o “dom” ou o “batismo” do Espírito, no começo da sua nova vida, e depois procura apropriar-se, de maneira contínua e crescente, da plenitude do Espírito, resultando na manifestação em sua vida” (STOTT, 2007, p. 91).

De forma bem resumida, registram-se a seguir os nove dons espirituais e suas respectivas definições. A citação é feita do *Dicionário do Movimento Pentecostal*:

1. **Dom da Palavra da Sabedoria (1 Co 12.8).** Trata-se de uma mensagem vocal sábia, enunciada mediante a operação sobrenatural do Espírito Santo. Tal mensagem aplica a revelação da Palavra de Deus ou a sabedoria do Espírito Santo a uma situação ou problema específico (At 6.10; 15.13-22). Não se trata aqui da sabedoria comum de Deus, para o viver diário, que se obtém pelo diligente estudo e meditação nas coisas de Deus e na sua Palavra, e pela oração (Tg 1.5,6).
2. **Dom da Palavra do Conhecimento (1 Co 12.8).** Trata-se de uma mensagem vocal, inspirada pelo Espírito Santo, revelando conhecimento a respeito de pessoas, de circunstâncias, ou de verdades bíblicas. Frequentemente, este dom tem estreito relacionamento com o de profecia (At 5.1-10; 1 Co 14.24, 25).
3. **Dom da Fé (1 Co 12.9).** Não se trata da fé para a salvação, mas de uma fé sobrenatural especial, comunicada pelo Espírito Santo, capacitando o crente a crer em Deus para a realização de coisas extraordinárias e milagrosas. É a fé que remove montanhas (1 Co 13.2) e que frequentemente opera em conjunto com outras manifestações do Espírito, tais como as curas e os milagres (Mt 17.20; Mc 11.22-24; Lc 17.6).
4. **Dons de Curas (1 Co 12.9, 28, 30).** Do gr. Charismata iamatón. Esses dons são concedidos à igreja para a restauração da saúde física, por meios divinos e sobrenaturais (Mt 4.23-25; 10.1; At 3.6-8; 4.30). O plural (“dons”) indica curas de diferentes enfermidades e sugere que cada ato de cura vem de um dom especial de Deus. Os dons de curas não são concedidos a todos os membros do corpo de Cristo (cf. 12.11,30), todavia, todos eles podem orar pelos enfermos. Havendo fé, os enfermos serão curados. Pode também haver cura em obediência ao ensino bíblico de Tiago 5.14-16.
5. **Dom de operação de Milagres (1 Co 12.10).** Trata-se de atos sobrenaturais de poder que intervêm nas leis da natureza. Incluem atos divinos em que se manifesta o reino de Deus contra Satanás e os espíritos malignos (Jo 6.2).
6. **Dom de Profecia (1 Co 12.10).** É preciso distinguir a profecia aqui mencionada como manifestação momentânea do Espírito, da profecia como dom ministerial na igreja, mencionado em Efésios 4.11. Como dom ministerial, a profecia é concedida a apenas alguns crentes, os quais servem na igreja como ministros

profetas. Como manifestação do Espírito, a profecia está potencialmente disponível a todo cristão cheio dele (At 2.16-18). Quanto à profecia, como manifestação do Espírito, observe o seguinte: a) Trata-se de um dom que capacita o crente a transmitir uma palavra ou revelação diretamente de Deus, sob o impulso do Espírito Santo (1 Co 14.24, 25, 29-31). Aqui, não se trata da entrega de sermão previamente preparado. b) Tanto no AT como no NT, profetizar não é primariamente predizer o futuro, mas proclamar a vontade de Deus e exortar e levar o seu povo à retidão, à fidelidade e à paciência (1 Co 14.3). c) A mensagem profética pode desmascarar a condição do coração de uma pessoa (1 Co 14.25), ou prover edificação, exortação, consolo, advertência e julgamento (1 Co 14.3,25,26,31). d) A igreja não deve ter como infalível toda profecia deste tipo, porque muitos falsos profetas estarão na igreja (1 Jo 4.1). Daí, toda profecia deve ser julgada quanto à sua autenticidade e conteúdo (14.29,32; 1 Ts 5.20-21). Ela deverá enquadrar-se na Palavra de Deus (1 Jo 4.1), contribuir para a santidade de vida dos ouvintes e ser transmitida por alguém que, de fato, vive submisso e obediente a Cristo (1 Co 12.3). e) O dom de profecia manifesta-se segundo a vontade de Deus, e não a do homem. Não há, no NT, um só texto mostrando que a igreja de então buscava revelação ou orientação através dos profetas. A Mensagem profética ocorria na igreja somente quando Deus tomava o profeta para isso (1 Co 12.11).

7. **Dom de Discernimento de Espíritos (1 Co 12.10).** Trata-se de uma dotação especial dada pelo Espírito, para o portador do dom discernir e julgar corretamente as profecias e distinguir se uma mensagem provém do Espírito Santo ou não (1 Co 14.29; 1 Jo 4.1). No fim dos tempos, quando os falsos mestres (Mt 24.5) e distorção do cristianismo bíblico aumentarão muito (1 Tm 4.1), esse dom espiritual será extremamente importante para a igreja.
8. **Dom de Variedades de Línguas (1 Co 12.10).** No tocante às “línguas” (gr. Glossa, que significa língua) como manifestação sobrenatural do Espírito, notemos os seguintes fatos: (a) Essas línguas podem ser humanas e vivas (At 2.4-6), ou uma língua desconhecida na terra, e.g., “línguas dos anjos” (1 Co 13.1). A língua falada através deste dom não é aprendida, e quase sempre não é entendida, tanto por quem fala (1 Co 14.14) como pelos ouvintes (1 Co 14.16). b) O falar noutras línguas como dom abrange o espírito do homem e o espírito de Deus, que, entrando em mútua comunhão, faculta ao crente a comunicação direta com Deus (i.e., na oração, no louvor, no bendizer e na ação de graças), expressando-se através do espírito mais do que da mente (1 Co 14.2,14) e orando por si mesmo ou pelo próximo, sob a influência direta do Espírito Santo, à parte da atividade da mente (1 Co 14.2, 15, 28; Jd 20). c) Línguas estranhas faladas no culto devem ser seguidas de sua interpretação, também pelo Espírito, para que a congregação conheça o conteúdo e o significado da mensagem (1 Co 14.3, 27, 28). Ela pode conter revelação, advertência, profecia ou ensino para a igreja (1 Co 14.6). d) Deve haver ordem quanto ao falar em línguas em voz alta durante o culto. Quem fala em línguas pelo Espírito, nunca fica em “êxtase” ou “fora de controle” (1 Co 14.27,28).
9. **Dom de Interpretação de línguas (1 Co 12.10).** Trata-se da capacidade concedida pelo Espírito Santo, para o portador deste dom compreender e transmitir o significado de uma mensagem dada em línguas. Tal mensagem, interpretada para a igreja reunida, pode conter ensino sobre adoração e a oração, pode ser uma profecia. Toda a congregação pode assim desfrutar dessa revelação vinda do Espírito Santo. A interpretação de uma mensagem em línguas pode ser um meio de edificação da congregação inteira, pois toda ela recebe a mensagem (1 Co 14.6,13-26). A interpretação pode vir através de quem deu a mensagem em línguas ou de outra pessoa. Quem fala em línguas deve orar para que possa interpretá-las (1 Cor (ARAÚJO, 2014, p.269-270).

Esses são os carismas ou dons espirituais que a comunidade pentecostal tem como fundamentais para a vida cristã e para a vida da comunidade. Cada um dos dons mencionados são “desejos vivos” dos pentecostais. Com certeza a vida dinâmica da comunidade está

intrinsecamente ligada a essa busca constante pelos dons espirituais. Os fiéis em todos os cultos são incentivados a buscar esses dons. A pastoral só se entende viva e atuante, na medida em que cultiva cada dom mencionado acima. A vivência constante e a prática desses dons são a razão de ser da vida da igreja. Todas as outras práticas acabam decorrendo dessa busca incessante pelos dons do Espírito Santo.

O teólogo assembleiano Elinaldo Renovato lembra que “os dons são recursos concedidos por Deus para fortalecer e edificar a igreja espiritualmente” (RENOVATO, 2014, p.11). É exatamente com essa percepção que os pentecostais das ADs optam por buscar constantemente os dons do Espírito, pois sabem que a vida da igreja de modo geral e de cada membro em particular depende da ação do Espírito. A igreja é carente dos dons do Espírito, justamente para realizar a missão. Nesse aspecto, Renovato adverte:

A igreja de Jesus Cristo tem uma missão a cumprir: proclamar o evangelho em um mundo hostil às verdades de Cristo e descrente de Deus. Diante desta tão sublime tarefa, a igreja necessita do poder divino. Os dons espirituais são um “arsenal” à disposição do corpo de Cristo para o cumprimento eficaz de sua missão na terra. Como já foi dito, o propósito dos dons é edificar toda a igreja, todo o corpo de Cristo para ser abençoado, exortado e consolado. Por isso, nunca devemos usar os santos dons de Deus em benefício particular, como se fosse algo exclusivo de certas pessoas. Somos chamados a servir a igreja do Senhor, e não utilizar os dons de Deus para nós mesmos (RENOVATO, 2014, p. 16).

A advertência do teólogo Elinaldo Renovato é importante, tendo em vista que é necessário que a igreja sempre contemple os dons do Espírito com um poderoso “arsenal” para a evangelização. Os dons do Espírito não são sinais de superioridade espiritual, muito menos para alimentar esse tipo de percepção. Embora existam comunidades que tenham essa concepção (de rivalidade) em sua prática cotidiana (o que também ocorria na igreja em Corinto), a Escritura e a liderança da igreja têm sempre chamado a atenção para o fato de que os dons são para capacitar a igreja para a realização de sua tarefa nesse mundo. Assim, os dons são na prática concedidos para o serviço, que pode ser entendido tanto como o serviço ao mundo como ao próximo.

Para o teólogo John Stott, é exatamente nessa direção que deve ser entendido o propósito dos dons espirituais que, na sua concepção, “não são dados para ajudar, confortar e fortalecer a nós mesmos (os receptores), mas a outros” (STOTT, 2007, p. 116). Renovato está plenamente de acordo com Stott quando diz que “sem o amor de Deus nos tornamos egoístas e acabamos por colocar nossos interesses em primeiro lugar”. E mais, “o propósito dos dons, que é edificar o corpo de Cristo, só pode ser cumprido se tivermos o amor de Deus em nossa vida” (RENOVATO, 2014, p. 15). Os dons, portanto, sempre devem ser exercidos com o

objetivo de servir (edificar) a comunidade. Devem sempre estar acompanhados do amor. Nas palavras de John Stott,

De fato, se amor e verdade andam juntos, e amor e dons também estão lado a lado, então amor e serviço também andam juntos, já que o verdadeiro amor sempre se expressa pelo serviço. Amar é servir. Ficamos, portanto, com estes quatro aspectos da vida cristã formando um anel ou um círculo que não pode ser quebrado: amor, verdade, dons e serviço. O amor produz serviço, o serviço emprega os dons, o dom mais elevado é o ensino da verdade, e a verdade, por sua vez, deve ser dita como amor. Cada um envolve os outros e, seja onde for que comecemos, todos os quatro são ativados. Entretanto, “o maior destes é amor” (13.13) (STOTT, 2007, p. 122).

A estreita relação entre dons, verdade, serviço e amor é fundamental na comunidade. Apenas nesse sentido os dons do Espírito Santo continuarão edificando e contribuindo para o crescimento qualitativo da comunidade. Essa será sempre animada pelo Espírito, na medida que exercer qualquer um dos dons, fundamentados no amor, no serviço e na verdade. É possível afirmar que, fora desses três aspectos, os dons tornam-se dispensáveis, pois terão efeito contrário, como aconteceu na igreja de Corinto. No lugar de promover edificação e crescimento espiritual, promoverá inveja, complexo de inferioridade ou superioridade, injúrias, vanglórias, e outros males. O amor, pelo contrário: “Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca falha” (1 Cor 13. 7).

## 5.7 FRUTO DO ESPÍRITO

A pneumatologia também deve refletir sobre o fruto do Espírito, que aparece como sendo uma nova maneira de viver e de se comportar no dia a dia. O cristão deve resistir à tentação de viver na *carne* e viver sob a direção do Espírito. Essa maneira de viver “se realiza no crente à medida ele permite que o Espírito dirija e influencie sua vida de tal maneira que ele (o crente) subjuguem o poder do pecado, especialmente as obras da carne, e ande em comunhão com Deus” (ARAÚJO, 2007 p.324). Assim como foram apresentados de forma resumida os dons espirituais, será descrito a seguir o fruto do espírito, dentro da concepção pentecostal, nas suas respectivas subdivisões. São elas:

- 1) “Caridade” (gr. agape), i.e., o interesse e a busca do bem maior de outra pessoa sem nada querer em troca (Rm 5.5; 1 Co 13. Ef 5.2; Cl 3.14).
- 2) “Gozo” (gr. chara), i.e., a sensação de alegria baseada no amor, na graça, nas bênçãos, nas promessas e na presença de Deus, bênçãos estas que pertencem àqueles que crêem em Cristo (Sl 119.16; 2Co 6.10).
- 3) “Paz” (gr. eirene), i.e., a quietude de coração e mente, baseada na convicção de que tudo vai bem entre o crente e seu Pai celestial (Rm 15.33; Fp 4.7; 1 Ts 5.23; Hb 13.20).
- 4) “Longanimidade” (gr. makrothumia), i. e., perseverança, paciência, ser tardio para irar-se ou para o desespero (Ef 4.2; 2Tm 3.10; Hb 12.1).

- 5) “Benignidade” (gr. chrestotes), i. e., não querer magoar ninguém, nem lhe provocar dor (Ef 4.32; Cl 3.12; 1 Pe 2.3).
- 6) “Bondade” (gr. agathosune), i. e., zelo pela verdade e pela retidão, e repulsa ao mal; pode ser expressa em atos de bondade (Lc 7.37-50) ou na repreensão e na correção do mal (Mt 21.12,13).
- 7) “Fé” (gr. pistis), i.e., lealdade constante e inabalável a alguém com quem estamos unidos por promessa, compromisso, fidedignidade e honestidade (Mt 23.23; Rm 3.3; 1 Tm 6.12; 2 Tm 2.2; 4.7; Tt 2.10).
- 8) “Mansidão” (gr. prautes), i.e., moderação, associada à força e à coragem; descreve alguém que pode irar-se com equidade quando for necessário, e também humildemente submeter-se quando for preciso (2Tm 2.25; 1 Pe. 3.15; para mansidão de Jesus, cf. Mt 11.29; Mc 3.5; a de Paulo, cf. 2Co 10.1; Gl 1.9; a de Moisés, cf. Nm 12.3 com Ex 32. 19-20).
- 9) “Temperança” (gr. enkrateia), i. e., controle ou domínio sobre nossos próprios desejos e paixões, inclusive a fidelidade aos votos conjugais, também a pureza (1 Co 7.9; Tt 1.8; 2.5) (ARAÚJO, 2014, p.324).

O fruto do Espírito “é a maneira de exercer os dons. Cada fruto vem acondicionado no amor, e qualquer dom, mesmo na sua mais plena manifestação, nada é sem amor” (LIM, 1996 p. 493). Os dons e o fruto do Espírito estão, portanto, de certa forma relacionados. Ambos têm sempre a dimensão do serviço, da edificação e da difusão do Evangelho de Cristo. Dentro do contexto da teologia pentecostal, no entanto, o que se percebe em muitos dos tratados pneumatológicos é uma ênfase no batismo e nos dons do Espírito Santo e, às vezes, uma menção tímida ao fruto do Espírito, o que geralmente acaba deixando a pneumatologia rasa. A pneumatologia deverá apresentar o fruto do Espírito com a mesma ênfase do batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais.

O fruto do Espírito “é uma realidade na vida daquele que está em comunhão com o Espírito Santo e deve ser a identidade do cristão” (BERGSTÉN, 2004, p. 58). Na medida em que a teologia pentecostal assumir na prática a perspectiva apontada por Bergstén, a pneumatologia poderá ser ainda mais significativa para a comunidade, bem como para a sociedade como um todo. Nas palavras de Isael de Araújo, “o ensino final de Paulo sobre o fruto do Espírito é que não há qualquer restrição quanto ao modo de viver aqui indicado. O crente pode e realmente deve praticar essas virtudes continuamente”. E finaliza, “nunca haverá uma lei que lhe impeça de viver segundo os princípios aqui descritos” (ARAÚJO, 2014, p. 324-325). O fruto do Espírito é uma riqueza especial para a vida cristã e fundamental para um poderoso testemunho de Jesus Cristo perante o mundo. Nesse sentido, ao cultivar o fruto do Espírito, o cristão contribui com o anúncio do Evangelho.

O fruto do Espírito é o amor, que conseqüentemente desencadeia uma série de outras importantes qualidades, tais como alegria, paz, longanimidade, benignidade, fé, mansidão, temperança. O evangelho de Jesus Cristo está sintetizado na prática do amor a Deus e ao próximo. Contudo, em dois momentos, Jesus foi mais sintético e afirmou que os seus

discípulos seriam reconhecidos se amassem uns aos outros da mesma forma que Ele os amava (João, 15.12; João 13.34-35). A questão de fundo a ser enfatizada é o amor enquanto elemento indispensável para a identidade cristã pentecostal. Eurico Bergstén tem razão ao afirmar que “o amor é a maior virtude do fruto do Espírito e imprescindível à vida do crente” (BERGSTÉN, 2004, p. 65). O pentecostalismo pode (e deve) aprofundar a teologia do fruto do Espírito, como elemento preponderante para o crescimento da comunidade.

Nesse capítulo, foi apresentada a pneumatologia pentecostal assembleiana, destacando seus principais elementos. Conforme pôde ser analisado, o Espírito de Deus tem lugar privilegiado na comunidade pentecostal assembleiana. A pneumatologia pentecostal brasileira entende que sua fundamentação está na Sagrada Escritura, conforme mostrado ao longo desse capítulo. A partir da leitura dos textos bíblicos, os pentecostais interpretam a ação do Espírito no meio da comunidade, tornando-a dinâmica e atuante no Reino de Deus. Foi perceptível ainda a ênfase na experiência do batismo com o Espírito Santo, que, na concepção pentecostal, é considerada uma das principais atividades do ministério de Jesus. Essa experiência tem como evidência inicial as línguas estranhas (glossolalia). O batismo com o Espírito Santo, além de tornar a igreja ainda mais dinâmica e viva, concede a cada fiel uma sólida capacidade de testemunhar a ressurreição de Cristo, bem como viver uma vida correta diante de Deus e dos homens. Por outro lado, o fruto do Espírito, apesar de pouco enfatizado, tem lugar específico na teologia pentecostal, podendo ser amplamente explorado em diversas facetas da pneumatologia assembleiana. O amor, como o fruto supremo do Espírito, é base e fundamento para uma pneumatologia genuinamente cristã. O Espírito e o amor estão envolvidos em uma relação intrínseca e, por serem dois elementos universais, tornam-se pontes para o diálogo e para a unidade entre os seres humanos, independentemente de suas convicções religiosas. Nesse aspecto, a pneumatologia é, portanto, fundamento para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo assembleiano brasileiro. Esse é o assunto do próximo capítulo.

## **6 A PNEUMATOLOGIA COMO FUNDAMENTO TEOLÓGICO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA AS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL**

Este é o principal capítulo da tese, no qual residem os elementos fundamentais para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo assembleiano brasileiro. A partir do que já se observou nesta pesquisa, a pneumatologia é a base da teologia pentecostal, tendo em vista que, quando se usa o termo “pentecostais”, imediatamente a referência é o livro de Atos dos Apóstolos, especificamente o capítulo 2, onde é narrada uma ação do Espírito de Deus, na qual os pentecostais se identificam. Sendo, portanto, a pneumatologia central para o pentecostalismo brasileiro, serão apresentados ao longo deste capítulo elementos pneumatológicos que podem ser fundamentos para o diálogo do pentecostalismo com as religiões.

A proposta do presente capítulo não trata especificamente de elaborar um compêndio de pneumatologia brasileira para o diálogo das religiões, mas sim de apresentar elementos extraídos da pneumatologia de teólogos protestantes, católicos e pentecostais, em vista de uma introdução do pentecostalismo brasileiro no diálogo das religiões. Como ficará evidente ao longo do capítulo, sobrepõem-se aqui as pneumatologias de Moltmann e Welker, que, sendo protestantes, apresentam uma perspectiva evidentemente bíblica e em sintonia básica com a tradição pentecostal e, por isso, podem oferecer elementos introdutórios para que pentecostais participem do diálogo das religiões.

Para alcançar o propósito estabelecido no capítulo, o texto inicia refletindo sobre a importância de uma teologia trinitária, que já, em si mesma, implica numa experiência dialógica. Em seguida, a reflexão destaca a presença universal do Espírito de Deus, como elemento fundamental no diálogo das religiões. O Espírito de Deus teve participação direta na criação. Portanto, o mundo, criado por Deus, é casa comum de todos os seres humanos e precisa do cuidado engajado de cada um, independentemente da religião a que pertence. A espiritualidade ligada diretamente ao Espírito está presente em todas as religiões, sendo, portanto, ponto comum para o diálogo. A justiça e a paz são objetivos de todas as pessoas, de todas as ciências e de todos os grupos de homens e mulheres do bem. A sociedade clama por justiça e paz. Cada religião pode (e deve) envolver-se integralmente na busca de uma sociedade com mais justiça e paz. Finalmente, o Espírito de Deus atua de forma maravilhosa e misteriosa, produzindo comunhão entre o homem com Deus e com todas as criaturas. Sem dúvida alguma, é possível viver em amizade e comunhão, respeitando o outro,



independentemente da religião que o outro professa. Assim, as palavras Pai, Filho, Espírito, criação, espiritualidade, justiça e paz e comunhão, estão profundamente relacionadas com a pneumatologia e com o diálogo das religiões.

## 6.1 POR UMA PNEUMATOLOGIA TRINITÁRIA

A experiência cristã de Deus é uma experiência essencialmente trinitária. A fé cristã está fundamentada em um único Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo. No jogo das palavras do teólogo brasileiro Luis Carlos Susin, Jesus é o caminho para conhecer o Pai; o Pai e o Espírito são paisagens para conhecer o Jesus como caminho (SUSIN, 2007, p. 11-12). Mas, afinal, o que o teólogo de Caxias do Sul está querendo dizer com essa afirmação? Para Susin,

O Espírito é o ambiente, a fama, mas também o dom, a inspiração, a sintonia fina, a energia comum, enfim, o seio em que o Pai gera o Filho. Por isso, para conhecer bem a Trindade, é bom não esquecer que: Jesus é o caminho, o Pai e o Espírito são a paisagem. Paisagem sem caminho pode ser bonita, mas não permite andar. Em termos religiosos, isso significa praticar muita religião como rituais, culto, leis e obrigações, mas não seguir um caminho, não ser discípulo de um Mestre. Caminho sem paisagem é caminhar no deserto, sem orientação para onde ir. Isso significa ter de se esforçar muito no caminho de Jesus, mas dando voltas sem contar com as referências e inspirações do Espírito e sem a destinação e o rumo certo do Pai (SUSIN, 2007, 14-15).

O mistério da fé cristã reside nessa relação trinitária, que, diga-se de passagem, é uma relação original. Nos evangelhos, as narrativas descrevem a experiência trinitária do próprio Jesus, quando foi batizado. Enquanto os sinóticos começam com uma cristologia do Espírito, Paulo e João pressupõem essa mesma cristologia, contudo, enfatizam uma pneumatologia cristológica. Essa relação está, portanto, eminentemente presente no Novo Testamento. Contudo, trata-se de uma relação um tanto ignorada, especificamente nas comunidades do Ocidente. É ninguém menos que Moltmann que vai registrar essa denúncia na sua clássica obra “O Espírito da Vida”. Diz o eminente teólogo:

O reconhecimento de uma mútua relação objetivamente determinada entre a cristologia pneumatológica dos sinóticos e pneumatologia cristológica de Paulo e João tem sido amplamente ignorada pelas tradições da Igreja Ocidental. Os inícios da cristologia do Espírito nos movimentos reformadores cristãos chegaram até mesmo a ser combatidos. O Cristo ressuscitado deveria ser o único Senhor da Igreja e do Império cristão; o Espírito de Deus deveria ser unicamente o Espírito do Senhor, a ser transmitido exclusivamente pela hierarquia “espiritual” da Igreja e pelas ungidas majestades apostólicas do Sacro Império. A recordação do Cristo do Espírito, de seu sermão da montanha e de sua não violência na paixão tinham que ser reprimidas como “recordações perigosas”. A forma de repressão mais simples é o historicizar desta história de Jesus para o tempo anterior à cruz e à ressurreição,

portanto, para um passado que se situa “antes” da presença do querigma da Igreja. Mas com isto, o sentido canônico dos evangelhos, ao lado dos escritos apostólicos, deixa de ser atingido. Na verdade eles estão lado a lado e completam-se mutuamente na imagem de Cristo (MOLTMANN, 2010, p. 66).

A denúncia de Moltmann, à parte um certo exagero, registra que de fato as Igrejas do Ocidente nem sempre reconheceram essa importante relação. Entre os orientais, contudo, desde os Padres capadócijs, essa relação já fora enfatizada. O teólogo pentecostal americano Stanley Horton, na sua obra *A doutrina do Espírito de Deus no Antigo e no Novo Testamento*, dedica dois capítulos para falar da presença do Espírito de Deus na vida, no ministério e no ensinamento de Jesus. Horton destaca que, “embora as referências ao Espírito Santo no ministério de Cristo sejam muito relevantes, o evangelho de Lucas menciona o Espírito mais frequentemente nos dois primeiros capítulos do que em todo o restante do livro” (HORTON, 1993, p. 87). No entanto, é importante perceber que, na pneumatologia pentecostal, essa relação não passou despercebida, apesar de Horton não desenvolver uma cristologia pneumatológica, nem tampouco uma pneumatologia cristológica.

O reconhecido teólogo Robert Menzies, no livro “Pentecostes”, publicado recentemente no Brasil, dedica uma pequena seção com o título “Jesus e o Espírito”. Contudo, ao longo de toda a referida seção, Menzies menciona apenas o fato de Jesus ter sido ungido pelo Espírito. Essa menção tinha como objetivo estabelecer a relação entre a presença do Espírito na vida de Jesus e na vida dos discípulos depois do dia de Pentecostes. Na teologia pentecostal brasileira, um dado é surpreendente: na revista da Escola Bíblica Dominical do primeiro trimestre de 2001, que tinha por título “A Pessoa e a obra do Espírito Santo”, estudado durante três meses, em nenhum momento a relação entre o Cristo do Espírito e o Espírito de Cristo foi mencionada. Isso demonstra a necessidade de resgatar uma pneumatologia trinitária no pentecostalismo brasileiro.

O teólogo pentecostal das assembleias de Deus americana Amos Yong é franco ao afirmar que apenas uma teologia pneumatológica pode ser uma teologia totalmente trinitária (Yong, 2003, p. 43)<sup>19</sup>. Essa abordagem, como já foi possível perceber, é absolutamente recente, principalmente no pentecostalismo. Porém, ao mesmo tempo que é recente, é urgente uma reflexão teológica séria e comprometida, que não deixe isolada a Terceira Pessoa da Trindade. Embora exista uma certa tendência entre os pentecostais em falar a respeito do Espírito de forma separada, esse não é o procedimento correto, de acordo com a Revelação da

---

<sup>19</sup>To put it bluntly, only a genuinely pneumatological theology is a fully trinitarian theology (tradução do autor).

Escritura. O fato é que é “impossível falarmos de Cristo, de sua pessoa e de sua ação sem ao mesmo tempo falarmos de sua experiência de Deus e de sua experiência do Espírito de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 76). É necessário reconhecer sempre a mutualidade trinitária existente entre Pai, Filho e Espírito. Trata-se de uma relação profunda. Nas palavras de Moltmann,

O Pai gera o Filho em virtude do Espírito Eterno. O Pai sopra o eterno Espírito na presença do Filho. O Filho e o Espírito, segundo a imagem da palavra e do alento, procedem simultaneamente do Pai. Não existe nenhuma pós-ordenação de um em relação ao outro. Estaremos falando do Espírito quando falarmos do eterno nascimento do Filho a partir do Pai. Então, será possível percebermos as relações recíprocas entre o Espírito Santo e Cristo, o Filho, em suas múltiplas interações. Não são dois atos distintos em que o Filho procede do Pai e o Espírito é soprado pelo Pai. Antes o eterno ser-gerado do Filho pelo Pai e o eterno proceder do Espírito do Pai, apesar de todas as diferenças, são perfeitamente uma só coisa, de modo que Filho e Espírito não estão um ao lado do outro nem um depois do outro. Se o Espírito procede do Pai, então este proceder pressupõe o Filho, pois o Pai só é Pai em sua relação com o Filho. Se o Filho é gerado do Pai, então o Espírito acompanha a geração do Filho e se manifesta através dele. Mas isto só pode ser imaginado se o Espírito não apenas repousa sobre o Filho e não apenas se manifesta em sua eterna geração, mas se já a geração do Filho a partir do Pai é acompanhada pelo proceder do Espírito a partir do Pai. O Espírito não pode ser imaginado sem o Filho, o Filho não pode ser imaginado sem o Espírito (MOLTMANN, 2010, p. 76-77).

Como é perfeitamente possível perceber, para Moltmann, a relação mútua entre as pessoas da Trindade é o fundamento da teologia cristã. O Pai participa da vida do Filho, que, por sua vez, é ungido pelo Espírito. O pentecostalismo reconhece essa relação. No entanto, precisa explorá-la ainda mais. Essa relação, por sua vez, deverá ser sempre recíproca, para que se evite, de um lado, o cristomonismo e, por outro, a pneumatomonismo. A necessidade de aprofundar cada vez mais uma pneumatologia trinitária se dá, em primeiro lugar, pelo fato de ser esse um dado central para a fé cristã; em segundo lugar, especificamente no contexto dessa pesquisa, porque a reflexão trinitária contribui para uma teologia pentecostal das religiões. Antes, porém, faz-se necessário lembrar que essa abordagem pneumatológica acontece devido ao que está sendo dito a respeito da teologia trinitária. Nas palavras do teólogo belga Jacques Dupuis, “Sendo o Espírito Santo imprescindível ponto de inserção de Deus na vida dos seres humanos e dos povos, a sua ação imediata – que passa por cima do evento pontual de Jesus Cristo – abre o caminho para um modelo diferente de teologia cristã das religiões, um modelo não mais cristocêntrico, e sim pneumatocêntrico” (DUPUIS, 1999, p. 275). É nesse aspecto que Yong destaca o que foi afirmado anteriormente. Existem, na concepção do teólogo pentecostal, inúmeras vantagens de uma reflexão pentecostal das religiões. Contudo, lembra Yong, a mais importante é que tal abordagem tanto revigora como

motiva a teologia trinitária (YONG, 2003, p. 42). Nesse contexto, portanto, o pentecostalismo entende a importância de tal reflexão, reconhecendo que a mesma apresenta aspectos positivos no diálogo com outras tradições religiosas.

O teólogo pentecostal referido lembra que Agostinho compreendia o Espírito como amor que existia entre o Pai e o Filho. Em outra metáfora, o Espírito é a respiração que medeia a fala do Pai e a palavra falada, que é o Filho. Yong menciona ainda Barth, para quem o Espírito revela-nos o que o Revelador revelou, a saber, o Filho (YONG, 2003, p. 42)<sup>20</sup>. Inclusive, Barth lembra que o Espírito é definido pelo símbolo Niceno como “Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai e do Filho e junto com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. O que isso significa? Barth responde:

Isto quer dizer: ele mesmo é Deus – o mesmo Deus uno que é também o Pai e o Filho, que age como Criador, mas também como Reconciliador, como Senhor da aliança, mas que agora, como este Deus, no poder iluminador de sua ação não só está entre os seres humanos, mas habita, habitou e habitará neles – o mesmo Espírito como aquele ar movente e aquela atmosfera movida em que os seres humanos podem (quanto ao mais, totalmente isentos de premissas) viver, pensar e falar como seres que são conhecidos por ele e o conhecem, como seres por ele chamados e a ele obedientes, como filhos gerados por sua palavra (BARTH, 2007, p. 38).

É possível perceber, pelas palavras do teólogo suíço, a centralidade da relação trinitária. A partir mesmo do Credo niceno, compreende-se que o Espírito é o mesmo Deus uno, que é o Pai e o Filho; que trata-se do Deus criador, salvador e vivificador. Portanto, nada justifica uma teologia pentecostal que deixe de lado essa relação tão fundamental. Nada justifica uma pneumatologia que fale do Espírito, de forma independente, desconectada do Pai e do Filho. Se gerações passadas enfatizaram o Espírito de forma isolada, a nova geração de pentecostais deverá seguir o caminho da Escritura que enfatiza e fundamenta essa relação. E, nesse particular, como tem sido observado, os pentecostais não estarão sozinhos, mas acompanhados pelos Pais da Igreja, pelos grandes teólogos da Idade Média, pelos mestres da Escolástica, pelos grandes teólogos orientais e por teólogos modernos, da grandeza de Barth.

O teólogo Amos Yong lembra a metáfora de Irineu sobre as duas mãos do Pai, para que se possa explorar uma teologia trinitária. Ele explica que a palavra representa de forma concreta Jesus Cristo, enquanto o Espírito representa o dinamismo do Cristo ungido. Para o

---

<sup>20</sup>Tradução nossa: Augustine, for example, understood the Spirit as the love that existed between Lover (Father) and Beloved (Son). For Barth, the Spirit reveals to us (i.e., is the “revealedness” of...) what the revealer (Father) has revealed (Son). Another trinitarian analogy includes the Spirit as the breath that mediates speaker (Father) and the spoken word (Son) (Gen. 1:1-3).

teólogo assembleiano, Deus faz todas as coisas através das suas duas mãos (YONG, 2003, p. 43)<sup>21</sup>. Yong explica a importância dessa relação na reflexão teológica:

Esta união da Palavra e do Espírito significa que as vantagens de uma abordagem pneumatológica em prol da tarefa teológica, assim, pode ser avaliada a partir de vários ângulos. Teologicamente, isso significa que a reflexão deve reunir o contexto e horizonte bíblicos com o contexto e horizonte contemporâneos. Doutrinariamente, isso significa que artigos de fé devem ser articulados em termos de fidelidade às testemunhas do passado e relevante para as necessidades e preocupações contemporâneas. O mais importante, no entanto, são as implicações metodológicas a respeito do fazer teológico envolvendo Escritura, tradição, razão e experiência, cada uma delas considerada como a conjunção de ambos Palavra e Espírito. Escritura, por exemplo, é a Palavra de Deus, mesmo como testemunha de Cristo como o Logos e, ao mesmo tempo, a Escritura, como um produto, é inspirada e iluminada pelo Espírito. A tradição é o intérprete da Escritura, ao mesmo tempo que é liderada pelo Espírito nesse processo de interpretação (por exemplo, como no processo canônico NT). A razão é tanto Logos (Jo 1) como Espírito, enquanto este é mente e intérprete de Deus (1 Cor. 2: 10b-11). A experiência é tanto concreta – de Cristo – quanto dinâmica – do Espírito – mesmo enquanto ser de Deus de forma última (Cristo como a representação do Pai e do Espírito como a presença do Pai) (YONG, 2003, p. 44).<sup>22</sup>

O importante teólogo Amos Yong destaca a fundamental importância da abordagem trinitária na teologia pentecostal. Conforme já tem sido destacado, a relação do Pai, Filho e o Espírito de Deus é algo que perpassa toda teologia, cristologia e, conseqüentemente, a

---

<sup>21</sup>Tradução do autor: I would suggest that one way to forge a robust trinitarianism is to revisit the patristic metaphor of Word and Spirit as “the two hands of the Father.” The origins of this metaphor go back to Irenaeus.<sup>21</sup> Briefly stated, the Word represents concreteness—as in, e.g., Jesus of Nazareth and the written Scriptures—historical particularity and the human experience of objectivity; the Spirit represents the dynamism of the anointed one—as in, e.g., the Christ, and the living, inspired, and illuminating word of God—cosmic relationality and the human experience of subjectivity. I will later (in chapter six) propose a metaphysical interpretation of the “two hands.” For the moment, however, I understand these first and foremost as theological categories that function heuristically and metaphorically. They enable us to envision the truth that God works all things with the divine hands: by and through *both* Word and Spirit. This means *not* that some things are to be considered manifestations of Word and other things of Spirit, but that Word and Spirit are inseparable features of *all* things. Thus, there is the universality of Word (e.g., the cosmic Christ) as well as a particularity of Spirit (e.g., that accentuates and values the differentiated order of determinate things) precisely because both aspects inhere—as in the patristic notion of *circumincessio* and the Greek notion of *perichoresis*—and inform each other.<sup>21</sup> If this is the case, then any assessment that neglects either aspect of what God does fails truly to capture the heart or essence of that work or reality.

<sup>22</sup>Tradução nossa: This togetherness of Word and Spirit means that the advantages of a pneumatological approach to the theological task thus can be assessed from a number of angles. Theologically, it means that reflection should bring together the biblical context and horizon with the contemporary context and horizon. Doctrinally, it means that articles of faith should be articulated in terms of faithfulness to past witnesses and relevance to contemporary needs and concerns. Most important, however, are the methodological implications regarding the doing of theology as involving Scripture, tradition, reason and experience, each considered as the conjunction of both Word and Spirit. Scripture, for example, is the Word of God even as it testifies to Christ as the Logos; at the same time, Scripture as a product is inspired and illuminated by the Spirit as well. Tradition is the interpreter of Scripture even as it is led by the Spirit in that process of interpretation (e.g., as in the NT canonical process). Reason is both Logos (John 1) and Spirit as the mind and interpreter of God (1 Cor. 2:10b-11). Experience is both concrete—of Christ—and dynamic—of the Spirit—even while ultimately being of God (Christ as the representation of the Father and the Spirit as the presence of the Father).

pneumatologia. Assim, é possível, a partir uma teologia trinitária, desenvolver uma teologia pentecostal brasileira do diálogo inter-religioso. Aliás, no final da sua tese doutoral na Universidade de Boston, Yong é categórico ao afirmar que “uma teologia pentecostal das religiões deve ser fundamentada em um trinitarianismo robusto que reconhece o Filho e o Espírito como as duas mãos do Pai”. E finaliza: “Tal teologia trinitária permite a ambas as abordagens, cristológica e pneumatológica, acesso ao fenômeno da religiosidade humana, ainda que em diferentes aspectos” (YONG, 2000, p. 311)<sup>23</sup>. Portanto, uma teologia trinitária, tal como a Escritura apresenta, é fundamento para uma teologia pentecostal brasileira das religiões.

## 6.2 A PRESENÇA UNIVERSAL DO ESPÍRITO DE DEUS

O tema da presença universal do Espírito de Deus é desenvolvido com clareza no versículo 7 do capítulo 1 do livro da Sabedoria. Contudo, pelo fato de esta pesquisa estar no horizonte pentecostal, a análise aqui desenvolvida ocorre a partir de outros fundamentos bíblicos, que igualmente demonstram antecedentes dessa presença universal, considerando que o sopro de Deus não estava restrito ao homem (cf. Gn 2.7), mas para todo ser vivente (cf. Jó 34.14-15). O Salmo 104.29-30 também faz referência ao Espírito como princípio criativo da presença de Deus. Considerando o sopro de Deus como sopro criador, o Espírito de Deus está agindo em toda parte (CONGAR, 2010, p. 288). Os pentecostais estão em pleno acordo com Yves Congar, na medida em que percebem perfeitamente o sopro de Deus em cada ser vivente. E mais: esse sopro é criador. Portanto, o Espírito de Deus, além da sua presença universal, é ainda criador. É o Espírito que proporciona vida. Por isso, é o Espírito da vida.

O teólogo pentecostal David Mesquiati de Oliveira, em seu livro “Diálogo e Missão nos Andes” dedica um capítulo (6) para tratar da “atuação universal do Espírito Santo” (OLIVEIRA, 2016, p. 137). O teólogo capixaba é assertivo ao afirmar que “o significado universal de Cristo e sua mediação única estão necessariamente relacionados com a atuação do Espírito, que não conhece fronteiras” (OLIVEIRA, 2016, p. 141). A presença universal do Espírito de Cristo é algo constatável desde os primeiros momentos da criação. E o Espírito na

---

<sup>23</sup>Tradução nossa: A Pentecostal-charismatic theology of religions should be founded on a robust trinitarianism that recognizes the Son and the Spirit as the two hands of the Father even while it avoids the tri-personalistic understanding of the Trinity rejected by Oneness Pentecostals. Such a trinitarian theology allows for both christological and pneumatological approaches to the phenomenon of human religiosity, albeit in different respects.

sua atuação, não conhece fronteiras. Nesse sentido, pessoas de outras religiões podem experimentar de forma autêntica a ação do Espírito Santo. Nas palavras do supracitado teólogo assembleiano, é possível considerar “que práticas de outras religiões podem conter autêntica ação do Espírito Santo. Isso é verdadeiro, dado que só assim pôde ser ela expressa naquele contexto cultural e religioso. Não é propriamente o ato concreto (cultural, ético etc.) que se constitui em ação do Espírito, mas o que motiva o homem a realizá-lo” (OLIVEIRA, 2016, p. 150). E ainda arremata:

A ação universal do Espírito se derrama sobre todo o mundo. Pode ser comparado às águas que fluem continuamente, como em Eclesiastes 1.7: “Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr”; ou com o vento, em João 3.8: “O vento sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito”; em Atos 2.17, ratifica sua vinda sobre a cada de Israel, e amplia para toda carne: “Sucederá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão”. O Espírito descenderá sobre as criaturas, convidando-as para a vida plena em Jesus Cristo (OLIVEIRA, 2016, p. 150-151).

O jesuíta espanhol Victor Codina também destaca os fundamentos bíblicos dessa perspectiva da universalidade do Espírito de Deus. Enquanto o Gênesis fala do Espírito que, nas origens, pairava sobre as águas, “como que a fecundá-las e dar-lhes vida, (Gn 1,2); os livros sapienciais descrevem a presença do Espírito do Senhor, cujo sopro enche o mundo” (CODINA, 2010, p. 215). E mais: “O Espírito, que nos profetas faz alusão à renovação do coração (Ez 36, 26-27), não se limita a esta dimensão interior, mas se orienta à prática do direito e da justiça” (CODINA, 2010, p. 216). Portanto, encontra-se na Escritura o fundamento bíblico para a presença universal do Espírito de Deus.

A ação do Espírito de Deus que opera em toda parte é uma forte convicção dos Pais da igreja. O eminente teólogo francês Yves Congar, citando Irineu de Lyon, lembra que o dom do Espírito “foi enviado para toda a terra”. E mais: “foi derramado nos últimos tempos sobre todo gênero humano”; e ainda: “que ele desceu sobre o Filho de Deus feito Filho do Homem; assim, com ele, afeiçoou-se a habitar no gênero humano, a repousar sobre os homens, a residir na obra modelada por Deus” (CONGAR, 2010, p. 288-289). Essa convicção dos Pais da Igreja era, de certa forma, consensual. Codina lembra que o Espírito guia secretamente a obra de Deus no mundo. Por essa razão, afirma o jesuíta, “Irineu compara o Espírito a um diretor de teatro que dirige secretamente o drama da salvação sobre o cenário da história do mundo” (CODINA, 2010, p. 217). A presença do Espírito Santo estava em toda parte. Assim, o Espírito de Deus nunca esteve confinado em um determinado espaço, em uma

determinada localidade, sob o domínio de um determinado grupo. Com essa convicção, os primeiros teólogos afirmavam a presença universal do Espírito de Deus em toda parte.

Essa visão bíblica da universalidade do Espírito foi recolhida também pelos teólogos da escolástica. Entre aqueles teólogos era perceptível a ideia de que o Espírito Santo é o princípio de todo o conhecimento verdadeiro. É Yves Congar quem destaca a máxima do Ambrosiáster (que era atribuída a Ambrósio): “*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*” (Toda verdade, seja ela dita por quem for, provém do Espírito Santo)” (CONGAR, 2010, p. 289). Essa convicção, de que todo conhecimento verdadeiro procede do Espírito, é dado crucial e fundamental para a fé cristã. Congar lembra que Tomás de Aquino chegou a citar o princípio pseudo-ambrosiano sem nenhuma justificativa. Contudo, o Doutor da Igreja fazia a distinção “entre a luz natural, que procede de Deus, e a que vem dos dons da graça, ou entre simples moções atuais do Espírito Santo movente, *sed non habito* e luzes dadas à fé viva”. Congar ainda cita Alberto Magno, “que admitia uma noção mais ampla de graça. Perguntando se toda verdade objeto de saber é inspirada pelo Espírito Santo, ele responde: sim, chama-se graça todo dom concedido gratuitamente por Deus. É o caso da própria existência” (CONGAR, 2010, p. 289). Conforme é possível perceber, os grandes teólogos medievais destacaram essa presença universal do Espírito de Deus, em permanente consonância com a própria Escritura e com os Pais da igreja. Assim, o Espírito de Deus, além de estar presente no universo, é ainda o princípio de todo conhecimento verdadeiro. Desde a perspectiva ambrosiana, é possível perguntar: sendo o Espírito Santo fonte de toda verdade, independentemente de onde ela venha, é esse mesmo Espírito que inspira essa verdade em outros lugares? Sendo a resposta positiva, o Espírito Santo é ponte para o diálogo entre irmãos e irmãs de diferentes comunidades religiosas.

Essa presença universal do Espírito de Deus, como fundamento para o diálogo, é digna de destaque, inclusive pelo próprio Congar. Ao mencionar o teólogo protestante Langdon Gilkey, que entende a relação dialogal oriunda da presença universal do Espírito de Deus como algo extremamente positivo, lembrando ainda que esses mesmos princípios se aplicam com aguda urgência ao nosso diálogo com as outras religiões, Congar afirma: “Aí nós estamos à vontade”. E sobre a fala de Gilkey, Congar lembra: “mesmo um homem de Igreja clássico e firme como Manning nos diria isso”<sup>24</sup>. Aqui reside um aspecto central e

---

<sup>24</sup>Manning escreve, na Dedicatória de *La mission du Saint- Spiritu*: “Pode-se dizer com toda verdade como santo Irineu: *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus...*, mas não seria verdadeiro dizer que o Espírito não está lá onde não está a Igreja. As operações do Espírito Santo nunca cessaram de penetrar em toda a raça humana desde a sua origem,



fundamental da presente pesquisa. Como é possível verificar, o autor caminha junto com a Escritura, com os Pais da igreja e com grandes teólogos da escolástica. Com esses grandes pensadores, parafraseando Congar, os pentecostais podem ficar à vontade, aprofundando sua pneumatologia e destacando a universalidade do Espírito Santo, como base para o diálogo com outras religiões.

O teólogo brasileiro Leonardo Boff afirma que o universo é o templo do Espírito (BOFF, 2013, p. 187). Enquanto Boff trabalha essa perspectiva, Congar menciona o texto de Irineu, para quem o Espírito é como um diretor de teatro:

Tudo nele (no espiritual) possui uma inquebrantável firmeza: - dirigido pelo único Deus todo poderoso, “de quem tudo procede” (1 Co 8,6), tem a fé integral; - dirigido pelo Filho de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, “por quem procede tudo que existe”, e por suas “economias”, pelas quais ele se fez homem, ele, o Filho de Deus, tem a adesão firme; - dirigido pelo Espírito de Deus, que dá o conhecimento da verdade, que publica as “economias” do Pai e do Filho, segundo cada geração, em vista dos homens, como o Pai quer (CONGAR, 2010, p. 291).

Ao mencionar as palavras de Irineu, o teólogo francês lembra que, “se o Espírito pode revelar as economias do Pai, é porque ele é o Amor e porque coloca nas criaturas o germe de amor e de esperança”. Prossegue Congar, “a ideia de que o Amor move o mundo anima o neoplatonismo. Aristóteles já falava do Primeiro Motor imóvel, mas movendo todas as coisas os *eromenon*, na qualidade de amado” (CONGAR, 2010, p. 292). Com Irineu, Congar e Boff, é possível, de forma categórica, afirmar que o Espírito de Deus conduz a obra de Deus no mundo. Consequentemente, deve ser consolador saber que a condução da obra de Deus está sob o controle do Espírito Santo.

No seu excelente texto, Congar destaca que o “Espírito enfeixa, numa doxologia, tudo o que existe para Deus no mundo” (CONGAR, 2010, p. 293). Ao comentar o texto joanino, em que Jesus dialoga com uma mulher samaritana, Congar lembra que somos chamados a ser verdadeiros adoradores. E sentencia: “De fato, Deus tem adoradores em todos os lugares” (CONGAR, 2010, p. 293). Se os profetas anunciaram que os povos deveriam subir a Jerusalém para adorar, em Pentecostes, “Jerusalém como que resplandeceu no mundo inteiro, e somente Deus conhece os seus”. Assim, afirma o teólogo francês, “não somos autorizados a entrar no caminho dos que experimentam e expressam as harmonias secretas da criação e da graça” (CONGAR, 2010, p. 294). Nesse contexto, Congar menciona um poema de Clemente de Alexandria:

---

e elas estão atualmente em pleno vigor, mesmo entre aqueles que estão fora da Igreja” (ap. CONGAR, 2010, 290).

Ora, então o Verbo de Deus  
 Abandonou a lira e a cítara,  
 Instrumentos sem alma,  
 Para afinar pelo Espírito Santo  
 O mundo inteiro condensado no homem;  
 Serve-se dele  
 Como de um instrumento de sons múltiplos  
 E, acompanhado de seu canto,  
 Desse instrumento que é o homem,  
 Ele toca para Deus! (CONGAR, 2010, p. 294).

No poema de Clemente de Alexandria, além da beleza e da profundidade, é possível destacar a singela presença universal do Espírito Santo, que, de fato, enfeixa tudo o que existe no mundo para Deus. O Espírito de Deus conduz a história e, de forma criativa e misteriosa, envolve toda a criação na relação com o Deus criador. Esse fato se dá, sobretudo, porque o próprio Espírito é criador e doador da vida. Nessa intrínseca relação, para usar uma imagem de Irineu, sempre estão presentes o Espírito e o Verbo. Nunca é demais repetir que “a missão do Filho e a do Espírito não se contrapõem, mas se complementam, se entrecruzam, se compenetraram. A mão do Espírito ajuda a compreender melhor a mão do Filho encarnado em Jesus de Nazaré e de sua missão, que continua na Igreja” (CODINA, 2010, p. 223). A respeito desse assunto, Comblin afirma que o “Espírito não cria palavras próprias: a sua palavra é Jesus Cristo. O Espírito não faz outra coisa a não ser pronunciar essa palavra, Jesus Cristo... Pois tudo o que diz o Espírito são aspectos da mesma e única palavra que é Cristo” (COMBLIN, 2009, p. 81). Assim, o Espírito está cada dia dirigindo a história e continuará a conduzi-la até sua consumação escatológica. E, nesse processo, de forma envolvente, todos os seres humanos, todas as culturas e religiões estão de alguma forma envolvidos e envolvidas. Foi o grande teólogo belga, Jacques Dupuis, que afirmou com precisão: “O Espírito de Deus sempre esteve universalmente presente na história humana, e ainda hoje continua agindo fora dos limites do rebanho cristão”. E concluiu: “É ele quem inspira, nas pessoas que pertencem às outras tradições religiosas, a obediência da fé salvífica, e nas mesmas tradições uma palavra dirigida por Deus aos seus seguidores” (DUPUIS, 1999, p. 275). Nesse contexto, cabe à teologia pentecostal ouvir o que o Espírito diz à igreja. O teólogo pentecostal Amos Yong destaca a universalidade do Espírito de Deus:

A presença e ação de Deus na criação fala da universalidade do Espírito Santo. Efetivamente, é importante ressaltar que todas as coisas são criadas pela Palavra e pelo Espírito de Deus. As narrativas da criação retratam claramente como Deus falando o mundo à existência (Gn 1,3ss). No entanto, por vezes esquecido é o fato de que a fala requer fôlego, e é o sopro de Deus que é primeiro dito ter "revoado sobre a face das águas" (Gn 1: 2). Em outros lugares, o Salmista exalta o poder criativo e sustentação de Deus através do Espírito, tanto para os céus- "Pela palavra

do Senhor foram feitos os céus, e todo o seu exército, pelo sopro [ruach] de sua boca" (Sl 33,6) – e na Terra – “Quando você esconder seu rosto, elas [as criaturas do mundo] estão consternadas; quando você tirar a respiração, morrem, e voltam ao pó. Quando você envia teu Espírito, e são criados; e você renovar a face da terra "(Sl. 104: 29-30). É este mesmo sopro de Deus que também confere vida a certas criaturas formadas de argila, permitindo assim *ha adam* tornar-se "um ser vivo" (Gn 2: 7; cf. Jó 33: 4). O reconhecimento da onipresença do Espírito decorre desta visão pneumatológica da criação e da providência. Certamente, não há lugar a que se possa ir para escapar do Espírito de Deus:

Onde posso fugir do teu Espírito?

Ou para onde fugirei da tua presença?

Se eu subir aos céus, você está lá (YONG, 2003, p. 36-37).<sup>25</sup>

O Espírito Santo tem sua presença marcante no universo. Essa é a verdade da Escritura, seguida pelos Pais da igreja, pelos grandes teólogos medievais e ainda pelos teólogos modernos e contemporâneos. Yong lembra que a vida de todas as pessoas, independentemente da religião, é animada pelo Espírito de Deus. Prossegue mencionando as palavras de Paulo no Areópago: “O Deus que fez o mundo e tudo que nele há, ele que é o Senhor do céu e da terra ..., ele mesmo dá a todos os mortais vida, respiração e todas as coisas” (YONG, 2003, p. 37)<sup>26</sup>. Portanto, de forma prática, as comunidades pentecostais, no Brasil, especificamente, as Assembleias de Deus, podem (e devem) extrair lições fundamentais para sua ação pastoral. Nessas comunidades, a dimensão eclesial do Espírito está presente e bastante desenvolvida. Contudo, com a perspectiva da universalidade do Espírito, é possível aprofundar a pneumatologia pentecostal e compreender o sopro do Espírito para além dos confins da igreja. Essa abertura da pneumatologia pentecostal, na verdade, nada mais é do que um reconhecimento de que a igreja não tem um fim em si mesma, mas se abre ao horizonte do Reino de Deus.

A pneumatologia pentecostal, na medida em que assume essa abertura para o Reino de Deus, assume um compromisso com o próprio projeto de Deus, que, nas palavras de Victor

---

<sup>25</sup>Tradução nossa: God’s presence and activity in creation speaks to the universality of the Holy Spirit. In fact, it is important to emphasize that all things are created by God’s Word *and* God’s Spirit. The creation narratives clearly portray God as speaking the world into existence (Gen. 1:3ff.). Yet sometimes overlooked is the fact that speech requires breath, and it is the breath of God that is first said to have “swept over the face of the waters” (Gen. 1:2). Elsewhere, the Psalmist extols the creative and sustaining power of God through the Spirit for both the heavens—“By the word of the Lord the heavens were made, and all their host by the breath [*ruach*] of his mouth” (Ps. 33:6)—and the earth—“When you hide your face, they [the creatures of the world] are dismayed; when you take away their breath, they die and return to the dust. When you send forth your Spirit, they are created; and you renew the face of the ground” (Ps. 104:29-30). It is this same breath of God that also bestows *life* to certain creatures formed of clay, thus enabling *ha adam* to become “a living being” (Gen. 2:7; cf. Job 33:4). Recognition of the Spirit’s omnipresence follows from this pneumatological vision of creation and providence. Certainly, there is no place one can go to escape the Spirit of God: Where can I go from your Spirit? Or where can I flee from your presence? If I ascend to heaven, you are there.

<sup>26</sup>Tradução nossa: The God who made the world and everything in it, he who is Lord of heaven and earth..., he himself gives to *all* mortals *life and breath* and all things.

Codina, “é configurar uma humanidade que viva em comunhão fraterna entre si, com a natureza e com Deus; é gerar uma *koinonia* inter-humana, cósmica e trinitária”. E prossegue o teólogo: “O Espírito do Senhor foi enviado e derramado pelo Pai, sobre toda carne (At 2,17) para que se possa realizar este projeto”. E sentencia: “Fechar o Espírito dentro da Igreja é se esquecer do Reino e do projeto do Pai; é truncar seu dinamismo e mutilar sua missão” (CODINA, 2010, p. 213). Assim, fica ainda mais evidente que a presença universal do Espírito Santo está em perfeita harmonia com o projeto de um Deus que ama todo universo, e que, por isso mesmo, tem atuado através do seu Espírito, para estabelecer o seu Reino. A igreja, conseqüentemente, precisará entender a voz do Espírito. E, especificamente nesse particular, Codina chama a atenção para um fato fundamental, lembrando que

É preciso acrescentar que, se a Igreja custa a detectar a voz do Espírito que fala através de seus filhos, muito mais lhe custa aceitar que o Espírito possa falar através da boca de cristãos de outras Igrejas, de crentes de outras religiões, de não crentes e de ateus. Pode o Espírito, por acaso, falar mediante esses “estrangeiros” e “forasteiros” em relação à Igreja? A grande crise atual da Igreja, o inverno eclesial que atravessamos, tem muito a ver com esta incapacidade da Igreja, em seu conjunto, para ouvir o que o Espírito lhe vai dizendo através dos diferentes movimentos e anelos do mundo de hoje, onde, apesar da globalização, vive-se um forte pluralismo cultural e religioso, pelo que é sumamente urgente redescobrir a presença do Espírito na história (CODINA, 2010, p. 214-215).

As palavras do teólogo espanhol refletem uma preocupação com uma eclesiologia que esteja atenta à voz do Espírito, no nosso tempo. Em concordância com Codina, o teólogo das assembleias de Deus americana, Amos Yong, destaca que “A atividade do Espírito através das dimensões de espaço – o Espírito está sendo derramado sobre todas as pessoas – e tempo – “nos últimos dias”, que se estende desde o dia de Pentecostes para a vinda do Reino de Deus – demanda ser entendido em um sentido universal que transcende (pelo menos os limites institucionais da) a Igreja” (YONG, 2003, p. 40)<sup>27</sup>. No Brasil, o também teólogo das Assembleias de Deus destaca que “os milhões de caminhos que o Espírito pode tomar rompem os limites de uma fé racionalista, litúrgica e institucionalizada” (OLIVEIRA, 2014, p. 55). Assim, a comunidade precisará estar sensível ao Espírito e reconhecer sua ação fora dos limites institucionais. Essa eclesiologia, atenta à voz do Espírito, será, conseqüentemente, uma eclesiologia comprometida com Cristo, portanto, cristocêntrica e, por isso mesmo, dedicada em ser um instrumento do Reino de Deus. Assim, a teologia pentecostal, que tem

---

<sup>27</sup>Tradução nossa: The Spirit’s activity across the dimensions of both space—the Spirit’s being poured out upon all people—and time—“in the last days,” stretching from the day of Pentecost to the coming of the Kingdom of God—begs to be understood in a universal sense that transcends (at least the institutional boundaries of) the Church.

como principal característica o aspecto pneumatológico, como demonstração prática do seu amor pelo Santo Espírito, deverá ser sensível à voz desse Espírito, acolher o seu convite para promover o Reino de Deus e anunciar a Cristo. Dizer sim ao Espírito é compreender sua presença e ação no universo, é entender que o Espírito age fora dos muros da igreja, pois sua voz e sua ação estão presentes em outras comunidades cristãs e em outras religiões.

### 6.3 O ESPÍRITO SANTO E A CRIAÇÃO: ELEMENTOS COMUNS PARA O DIÁLOGO DAS RELIGIÕES

A teologia pentecostal, especificamente no Brasil, não desenvolveu uma pneumatologia do cuidado com a criação, do meio ambiente. Nos principais compêndios teológicos pentecostais, embora a pneumatologia seja central, o aspecto da presença do Espírito na criação e, conseqüentemente, esse cuidado com o planeta, não está mencionado, tampouco sistematizado. Assim, a partir da Escritura e de grandes teólogos, a pesquisa aponta, desde a perspectiva pentecostal, uma pneumatologia a respeito da criação; e mais: uma pneumatologia da criação como ponto em comum com outras tradições religiosas no diálogo inter-religioso. E já se pode adiantar: na medida em que o Espírito de Deus está presente na criação, os cristãos devem ter um sólido compromisso de cuidar do planeta. Assim, independentemente da religião a que pertence, ou mesmo que não tenha religião, o planeta é a casa de todos e todas. Urge o pentecostalismo desenvolver uma pneumatologia do cuidado com o planeta e envolver-se nessa missão.

A fé cristã afirma o Deus criador. É consensual que o Deus Espírito participou diretamente da criação. Os estudiosos lembram que a concepção mais antiga do termo *ruah* certamente é aquela de cunho físico-cosmológico. Nesse aspecto, a *ruah* é principalmente um instrumento com o qual Iahweh realiza a salvação (SANTANA, 2015, p. 22). Assim, um significado que perpassa esse substantivo tem a ver com sopro. Esse sopro, conseqüentemente, é vital e criativo. O teólogo brasileiro Luiz Fernando Ribeiro Santana, sobre esse assunto, arremata:

Apoiados na revelação bíblica e no testemunho de alguns autores, tentaremos mostrar que o Espírito de Deus, desde a criação, já se apresenta como realidade dinâmica e operante; força capaz de gerar a vida, de operar em tudo o que existe e de manter em vida todos os seres. Por tudo isso, a *ruah* apresenta-se como uma realidade criativa sempre nova e atual. Conforme já assinalado, a noção e as categorias que o termo *ruah* pode sugerir ao longo do Antigo Testamento são inúmeras. Dentro desse grande leque, encontramos a *ruah* cósmica, que, por sua vez, também tem um vasto campo de compreensão, o qual se estrutura, basicamente, sobre a trilogia: sopro do vento, sopro do homem e sopro de Deus. Isso significa dizer que a noção de *ruah* cósmica abrange o conjunto dos elementos que

compreendem as esferas cósmico-antropológico-teológicas (SANTANA, 2015, p. 22).

Para Santana, é, sobretudo, na Revelação bíblica que encontramos o respaldo necessário para a fundamentação da presença do Espírito de Deus na criação. Conforme o mesmo teólogo, grandes teólogos seguiram essa mesma perspectiva. Assim, é no relato de Gênesis 1.2, mais especificamente na segunda parte, em que o autor afirma que “o Espírito de Deus pairava sobre as águas”, que reside o texto central sobre a presença do Espírito no mundo, na própria vida e em toda a criação. Seguindo nessa mesma perspectiva, Leonardo Boff destaca:

A tradição judeu cristã atribui ao Pai, mas particularmente ao Espírito do Pai, a criação e a ordenação do universo. Coloca-o no começo (Gn 1,1; 2.7) e no fim (Ap 22,17). Como se diz belamente no livro da Sabedoria, “o Espírito enche o universo” (1,7), e como “Sopro [*Spiritus* em latim] incorruptível está em todas as coisas” (12,1). O Espírito é vida e é *vivificans*, quer dizer, “gerador de vida” como se reza no Credo. Se assim é, então podemos dizer que aquela Energia poderosa e criadora que estava antes do “antes”, a energia de fundo e o Princípio alimentador de todo o Ser era uma manifestação do Espírito Santo (BOFF, 2013, p. 187-188).

O teólogo Boff destaca em especial a presença do Espírito na criação e na ordenação do universo. O mesmo teólogo lembra que, se o Espírito é gerador da vida, então ele sempre esteve presente, não apenas na vida dos seres humanos, mas também na vida “das bactérias, nas plantas, nos animais” (BOFF, 2013, p. 188). Essa presença do Espírito na criação demonstra que o amor de Deus envolve não apenas o ser humano, mas todos os seres vivos, incluindo o meio ambiente. Assim, o cuidado com o meio ambiente é um capítulo indispensável dentro de qualquer pneumatologia que se proponha bíblica.

Os Pais da Igreja seguiram a perspectiva bíblica da presença do Espírito na criação. Santana lembra que, para Atanásio, o Espírito foi o primeiro colaborador do Pai e do Filho. Já Irineu falou das duas mãos do Pai, a saber, o Verbo e o Espírito. Santana lembra ainda que Ambrósio afirma que “o Espírito Santo não somente colabora com o Pai e o Filho na criação do mundo, mas é o agente que, como um artista divino, ordena e cosmifica o mundo, tornando-o atrativo e belo (SANTANA, 2015, p. 27). Como já dito, esse panorama apresentado pelos Pais da Igreja está plenamente fundamentado na Escritura Sagrada.

O teólogo alemão Jürgen Moltmann foi um dos que mais desenvolveu o tema do Espírito e a criação. Na sua obra “O Espírito da vida”, Moltmann inicialmente critica o fato de que, tanto na teologia católica como na evangélica, existe uma tendência de se entender o Espírito unicamente como “Espírito de salvação, cujo lugar é representado pela Igreja e que

dá aos homens a certeza da bem-aventurança eterna de suas almas”. Diz mais: “Este Espírito de salvação é distinguido tanto da vida corporal como da vida da natureza. Ele faz com que os homens se afastem deste mundo e esperem por um mundo melhor no além” (MOLTMANN, 2010, p. 20). Essa maneira de perceber o Espírito acaba produzindo dificuldades em relacionar o Espírito com a vida cotidiana. Aliás, o teólogo alemão denuncia com precisão que a perspectiva supramencionada conduz a comunidade a falar do Espírito Santo “com referência a Deus, a fé, à vida cristã, à Igreja e à oração, mas raramente com referência ao corpo e à natureza” (MOLTMANN, 2010, p. 20). Dessa forma, a teologia acaba por tratar o Espírito apenas como o Espírito da Igreja e da fé, colocando certos limites ao Espírito no que se refere à comunhão com o próprio mundo. Por outro lado, o teólogo alemão alerta aos novos teólogos, apaixonados pelos movimentos carismáticos, que não fujam de suas responsabilidades políticas e ecológicas (MOLTMANN, 2010, p. 20). A visão moltmaniana é certa e precisa. Contudo, de onde vem essa tendência de relacionar o Espírito com a Igreja e a fé, deixando de lado a natureza e a ecologia? Moltmann aponta duas razões:

Uma razão está com certeza na platonização do cristianismo, que ainda perdura. Até hoje ela marca o que nas igrejas e nas comunidades religiosas é chamado de “espiritualidade”, ou seja, uma certa hostilidade ao corpo, um certo afastamento do mundo e uma preferência pelas experiências interiores da alma, em detrimento das experiências sensíveis da comunidade e da natureza. Outra razão, a meu ver, encontra-se nas consequências acarretadas pela adoção do *filioque*, que levou a entender o Espírito Santo só como “Espírito de Cristo” e não como igualmente “Espírito do Pai”. Como Espírito de Cristo ele é o Espírito da salvação. Mas ao Pai é atribuída também a obra da criação, de modo que o Espírito do Pai é também o Espírito da criação. Quando a redenção é colocada em descontinuidade radical com a criação, então o “Espírito de Cristo” não tem mais nada a ver com a *ruah Jahweh*. De acordo com esta concepção, a alma é salva deste vale de lágrimas e deste frágil invólucro do corpo para o céu dos espíritos bem aventurados. Ora, tais concepções da redenção não são concepções cristãs, mas sim gnósticas (MOLTMANN, 2010, p. 20).

O teólogo de Tübingen destaca a platonização do cristianismo como um dos fatores preponderantes na percepção do Espírito Santo desconectada com o mundo. É necessário concordar com Moltmann, uma vez que no próprio pentecostalismo, inegavelmente, tem-se valorizado a alma em detrimento do corpo. No Brasil, o teólogo pentecostal Fernando Albano, em sua dissertação de mestrado, chama a atenção para essa realidade (ALBANO, 2010). A obra de Platão influenciou o cristianismo de maneira geral e, particularmente, o pentecostalismo brasileiro. Essa influência é perceptível nas palavras de Pearlman: “Esse espírito é o centro e a fonte da vida humana; a alma possui e usa essa vida, dando-lhe expressão por meio do corpo” (PEARLMAN, 2006, p. 108). Nas palavras do teólogo

pentecostal americano, é perceptível que a antropologia pentecostal é vista desde uma perspectiva dualista. A pneumatologia precisa, definitivamente, superar essa visão, tal como apresentada nos manuais de teologia pentecostal. O corpo humano não pode ser considerado como mero instrumento da alma, como propôs Platão. O próprio pentecostalismo clássico tem enfatizado que o corpo é muito mais que isso. O corpo é, antes de qualquer coisa, o templo do Espírito Santo, conforme a Escritura (1 Co 6.19). Assim, o corpo é sagrado. Essa perspectiva modifica sobremaneira a visão sobre o próprio mundo, a natureza, a ecologia. Conforme já apontado no texto, o universo é também templo do Espírito. Assim sendo, tanto o corpo humano como o universo são moradas do Espírito. Portanto, tanto um como outro são sagrados. Olhar a realidade desde essa perspectiva proporcionará uma nova relação entre o pentecostalismo, o Espírito Santo e todas as coisas criadas por Deus. Essa não é apenas uma necessidade, mas uma urgência. Sobre esse assunto, Moltmann chama a atenção nestes termos:

A experiência da comunhão do Espírito necessariamente leva a cristandade a ultrapassar-se para a comunhão maior com todas as criaturas de Deus. Também a comunhão da criação, em que todas as criaturas existem umas com as outras, é comunhão do Espírito de Deus. Estas duas experiências do Espírito colocam hoje a Igreja de Cristo em solidariedade com o cosmos ameaçado de morte. Confrontadas com o “fim da natureza”, ou as igrejas irão descobrir a importância cósmica de Cristo e do Espírito, ou elas se tornarão cúmplices no aniquilamento da criação de Deus aqui na terra. O que em épocas anteriores, sob a forma de desprezo pela vida, hostilidade ao corpo e distanciamento do mundo, não passava de uma disposição interior, é hoje uma realidade diária no cinismo da progressiva destruição da natureza. A descoberta da amplitude cósmica do Espírito de Deus, ao invés, leva a respeitar a dignidade de todas as criaturas, nas quais Deus está presente por seu Espírito. Na situação atual, esta descoberta não é poesia romântica nem visão especulativa, mas sim a condição necessária para a sobrevivência da humanidade nesta terra de Deus, que é única (MOLTMANN, 2010, p. 21).

A reflexão teológica moltmaniana é significativa e de grande valor para a pneumatologia pentecostal, que sempre enfatiza a necessidade de aprofundar a comunhão com o Espírito. Nesse sentido, na medida em que o pentecostalismo incentiva a busca constante da comunhão com o Espírito, deverá, ainda com Moltmann, entender que comunhão com o Espírito leva necessariamente à comunhão com todas as criaturas. A partir desse aspecto, os pentecostais podem estabelecer uma relação de amizade e respeito com outras tradições religiosas, que também desenvolvem a perspectiva da comunhão com a criação de Deus. Assim, é possível afirmar que a pneumatologia da criação é fundamento teológico para o diálogo com as religiões, na medida em que tanto os pentecostais, através do Espírito Santo,



vivenciam essa comunhão, quanto os membros de outras religiões, através de suas próprias tradições. O cuidado com a criação deve unir todos e todas, segundo o referido teólogo:

Por causa dos perigos de natureza militar, ecológica e social que ameaçam o mundo, os povos estão entrando hoje na era da humanidade, à medida que vão percebendo que os perigos que ameaçam a todos só podem ser enfrentados pelo esforço comum de todos. É hora de as igrejas tradicionais entrarem também na era ecumênica, deixando para trás seus conflitos confessionais. Além disto constitui para elas uma ajuda perceberem a “comunhão do Espírito Santo” que supera os limites e confissões, e assumirem uma nova orientação para o Reino de Deus e a nova criação de todas as coisas. Até agora o Reino de Deus quase sempre foi entendido como estando orientado para a Igreja. Importa hoje orientar as igrejas para o Reino de Deus. Só então elas poderão realizar o passo mais importante: tomar consciência de si próprias não apenas como Igreja dos homens, mas como a Igreja do Cosmos, e entender as crises sociais e ecológicas como crises de seu próprio corpo (MOLTAMNN, 2010, p. 232).

A pneumatologia da criação aponta para uma relação libertadora junto a outras pessoas. É o que destaca Moltmann no texto supra. O teólogo brasileiro Marcial Maçaneiro está de acordo com Moltmann quando destaca que “no âmbito inter-religioso, a ecologia interpela a cosmovisão e a responsabilidade das religiões na administração dos bens naturais e na defesa da vida, considerada um valor sagrado” (MAÇANEIRO, 2016, p. 75). Aluno de Moltmann, o alemão Michael Welker também contribui nessa perspectiva. A proposta, elaborada por Welker, de superação das concepções metafísicas de Espírito dominantes no Ocidente, perpassa toda a obra daquele teólogo e se mostra como contribuição fundamental para a pneumatologia na tradição pentecostal assembleiana. Se, por um lado, o Ocidente foi influenciado pela compreensão de um Espírito que privilegia contextos próprios individuais e comunitários no sentido de autocerzeza, de ganho próprio e de constante progressão, por outro lado, o Espírito de Deus não testemunha a si próprio, mas o Crucificado, retraindo a si mesmo e se doando. O Espírito de Deus atua em diferentes contextos, estimulando a que diversas pessoas se sirvam mutuamente e alcancem progressos recíprocos. Se o espírito do Ocidente só pode crescer abusivamente acima de si mesmo e egoisticamente para si próprio, o Espírito de Deus, ao contrário, insere-se na comunidade solidária, na comunhão de responsabilidade e de amor entre as pessoas, fazendo-as aceitar sua própria finitude. Tornam-se pessoas que formam uma comunidade e se autorretraem em prol das criaturas.

Para Welker, na medida em que se tenta compreender a expressão “Deus é Espírito” a partir da metafísica de Aristóteles, a expressão bíblica é retirada do contexto das tradições bíblicas e adaptada ao espírito ocidental. É justamente Aristóteles que, a partir da sua compreensão de espírito divino, vai oferecer uma compreensão claramente reducionista da

alegria e da vida, bem como da realidade. Aí, o espírito e a vida estão relacionados apenas mentalmente. Prazer, realidade e vida são apenas autoposse cognitivas (WELKER, 2010, p. 241). A partir dessas críticas de Welker, é possível visualizar a forte influência aristotélica nas diversas pneumatologias no Ocidente, inclusive na pentecostal brasileira. São pneumatologias que ainda não enxergaram a espiritualidade da vida cotidiana e do corpo na sua totalidade. Trata-se, sem dúvidas, de uma forma simplória, reducionista e ingênua de ver a vida.

Em sua mais recente obra “Espiritualidade do diálogo inter-religioso”, Elias Wolff afirma que o ser humano desenvolve cinco atitudes em relação à criação: contemplação, pertença, relação, cuidado e uso responsável (WOLFF, 2016, p. 86-87). A partir desses elementos, Wolff destaca de forma incisiva que o meio ambiente possibilita a comunhão das criaturas. Sobre os compromissos elencados, afirma Wolff:

Esses compromissos comuns são mais do que uma manifestação de boa vontade. São propostas de ação que decorrem das convicções religiosas de cada credo. Expressam a consciência dos líderes religiosos sobre o vínculo existente entre a vivência religiosa e as atitudes socioambientais. Expressam também a consciência de, diante da gravidade dos problemas socioambientais, articular as diferentes tradições religiosas em projetos que visem à superação desses problemas. É de esperar a realização concreta de tais compromissos por parte de cada comunidade religiosa [...] (WOLFF, 2016, p. 95).

Essa perspectiva da criação apresentada por Wolff segue sempre no horizonte mais amplo do que o da ciência. É um processo de superação do modelo tecnicista. É o mesmo caminho percorrido por Welker, no que tange ao tema “Espírito”. Contra uma compreensão apenas numinosa do espírito, bastante influenciada pelo pensamento metafísico, que tem como foco a autoconsciência, Welker afirma que o Espírito de Deus “é tudo menos uma grandeza inacessível, difundida no indeterminado”. Para ele, quando o Espírito de Deus age na vida de uma pessoa, o acometido passa a viver em prol dos outros. Nas suas palavras: “As pessoas diretamente atingidas pela ação do Espírito, são tocadas de tal maneira e colocadas a serviço de forma tão poderosa, que igualmente passam a orientar-se pelos outros e a agir em prol dos outros” (WELKER, 2010, p. 245). Conforme o mesmo teólogo, o Espírito de Deus “fortalece, consola e ilumina as pessoas. O Espírito de Deus ajuda-as a perceber Deus em meio à criação, a experimentá-lo sob condições de vida terrena e a viver protegidas, fortalecidas e em dignidade na comunhão com ele” (WELKER, 2010, p. 273). O Espírito de Deus age na vida das pessoas para que a convivência humana seja melhor, para que as relações entre homens e mulheres sejam pacíficas e construtivas em meio à criação. Se, por um lado, o espírito ocidental possibilitou o desenvolvimento no Ocidente, por outro lado, foi esse mesmo espírito que produziu tipos de individualidade e sociabilidade que ameaçam o

planeta. O Espírito de Deus, por sua vez, possibilita libertação integral do ser humano, convivência de respeito e apreço entre pessoas de diferentes culturas e religiões, despertando em cada ser humano a alegria de viver.

#### 6.4 ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL: CAMINHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

A palavra espiritualidade está presente no coração do pentecostalismo brasileiro. Essa palavra está diretamente ligada ao Espírito. Nas palavras de Moltmann, “espiritualidade” quer dizer literalmente “uma vida no Espírito de Deus, um intenso convívio com o Espírito de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 87). Nesse aspecto, antes de elencar especificamente os aspectos da espiritualidade pentecostal, a partir dos quais é possível estabelecer diálogo com outras religiões, é fundamental analisar, com Moltmann, alguns desvios de uma verdadeira espiritualidade, que afetaram algumas tradições cristãs. O teólogo alemão afirma que a palavra “espiritualidade” faz lembrar algumas formas e figuras em que a vida se apresenta. Nas suas próprias palavras:

“Espirituais” são consideradas as experiências de vida dos monges e freiras, que renunciam à “vida no mundo”. A “espiritualidade” é marcada por aqueles que se consagram ao “estado espiritual”, que vivem no celibato e na pobreza, e que para o seu “caminho de perfeição” se consideram obrigados aos conselhos evangélicos, isto é, ao sermão da montanha. As experiências interiores de Deus que caracterizam sua vida estão muitas vezes ligadas à ascese, ao grande e ao pequeno jejum, bem como às horas tranquilas dedicadas à meditação e à contemplação. Se são estas pessoas e grupos que moldam o que nós chamamos de “espiritualidade”, com isto, ficam estabelecidas nítidas separações na vida de cada dia. O “estado espiritual” opõe-se aos leigos, à cristandade do mundo, às virtudes evangélicas, às virtudes dos cidadãos na sociedade. Por isso, muitas vezes gostamos de às experiências sensíveis contrapor as experiências espirituais. A mentalidade espiritualizada se ergue sobre a sensualidade carnal: aquela é interior, esta, exterior; aquela é profunda, esta superficial; aquela é reflexiva, esta não pensa em nada. A conversão real é substituída pela reflexão psíquica. Mas isto implica em que com esta espiritualidade se introduz na vida uma oposição que a divide e que lhe amortece a vitalidade (MOLTMANN, 2010, p. 89).

A concepção tradicional de espiritualidade no pentecostalismo é muito semelhante ao que Moltmann apresenta. No entanto, é preciso assinalar que tal perspectiva difere muito do que a Escritura apresenta a respeito de uma vida no Espírito. No Antigo e no Novo Testamento, o Espírito é a força da vida, produz vitalidade e proporciona possibilidades para que a vida seja vivenciada de forma intensa, amável e plena. A espiritualidade diz respeito ao amor pela vida. E aqui reside algo central pelo qual a espiritualidade é fundamento para o

diálogo das religiões. Nesse aspecto, o teólogo brasileiro Elias Wolff está correto ao afirmar que “espiritualidade, diálogo e religião” são três termos que se entrelaçam (WOLFF, 2015, p. 86). O Espírito de Deus é o Espírito da vida. O Espírito de Deus produz vitalidade, espiritualidade, amor pela vida. O amor pela vida, conseqüentemente, liga os homens entre si e a todos os demais seres vivos. A espiritualidade proporcionada pelo Espírito de Deus é, sobretudo, a afirmação plena e irrestrita da vida.

A espiritualidade é um tema central para a fé cristã e, conseqüentemente, para o pentecostalismo brasileiro. O objetivo nesse momento da pesquisa é demonstrar que a espiritualidade é fundamento para o diálogo das religiões. O caminho será o aprofundamento dos elementos elencados por Claudionor de Andrade, reconhecido teólogo pentecostal brasileiro. Através de um aprofundamento nos conceitos de “comunhão com Deus”, “serviço cristão” e “beleza da união entre os filhos de Deus”, bem como pela compreensão desses elementos em outras religiões (embora com linguagem diferente), a teologia pentecostal no Brasil poderá aprofundar ainda mais sua espiritualidade mediante o diálogo com outras religiões.

#### **6.4.1 Comunhão com Deus no diálogo inter-religioso**

Uma profunda comunhão com Deus é o caminho para uma verdadeira espiritualidade. Inicialmente, concordamos com Terrin que o termo “Deus” define a espiritualidade das várias religiões em qualquer nível. Para esse autor, é a partir do sentido que se atribui à transcendência, a Deus, ao Absoluto, que se diversificam os mundos religiosos (TERRIN, 2003, p. 92). A ‘comunhão com Deus’ é o que Otto chamaria de *fascinans*, o momento em a pessoa vive uma forte experiência da presença e da aproximação com o Outro. Para Terrin,

Todas as religiões conhecem não apenas o momento místico como momento resplandecente de alegria e de serenidade espiritual, mas também aspectos mais imediatos e simples de espiritualidade religiosa em consonância com o próprio Deus, no louvor dirigido a ele e na descoberta dele na profundidade do próprio espírito, onde desde sempre está presente o divino, o qual, porém, precisa ser descoberto, encontrado, reencontrado (TERRIN, 2003, p. 92).

De acordo com o autor, a busca pelo momento de “comunhão com Deus”, com o Transcendente, com o Absoluto, está presente em todas as religiões. Todas as religiões têm seus momentos místicos, que buscam uma aproximação maior do Transcendente, do sentido maior de sua existência. E aqui reside a riqueza e a beleza das diversas espiritualidades.

Quando se conhecem de perto essas riquezas, não é possível imaginar que as outras espiritualidades são obras do diabo. E, assim, é preciso ficar claro que Deus não pertence a nenhuma religião exclusivamente, mas se doa ao máximo em todas elas, a partir de uma busca sincera. Dessa forma, a pergunta de Andrade, “por qual Deus anseia a nossa alma?”, pode ser assim respondida, como ele sugere no primeiro momento: que a alma humana anseia pelo Deus que se revelou por intermédio de Jesus, fazendo apenas um acréscimo: que esse mesmo Deus pertence a todos os seres humanos e não a uma religião particular. É, portanto, possível “encontrá-lo” em outras culturas, religiões e espiritualidades.

Duas questões ainda podem ser destacadas aqui. Em primeiro lugar, a teologia cristã sempre deixou claro que a comunhão com Deus passa obrigatoriamente pela comunhão com o próximo, ainda que esse próximo seja o estrangeiro, o samaritano. Para ter comunhão com Deus, é necessário ter comunhão com o próximo. Em segundo lugar, como bem expressou Andrade, “aqueles que mantêm comunhão com Deus, agem em profunda atitude de oração”. A oração é um caminho para a espiritualidade. Por isso, a oração e meditação fazem parte das diversas religiões com suas respectivas espiritualidades. Nessa perspectiva, Andrade poderia, no comentário da revista que escreveu (de alcance nacional), convidar as ADs para orar pela paz entre os cristãos, pela paz entre as diversas religiões e pela paz no mundo.

#### **6.4.2 Serviço cristão como contribuição para o diálogo inter-religioso**

Nesse aspecto, é possível tomar a ideia de “Reino de Deus” que Andrade usou para enfatizar a importância do engajamento dos pentecostais em direção a uma espiritualidade verdadeira. O serviço cristão, que tem como objetivo a promoção do Reino, pode de fato ser uma valiosa contribuição para o diálogo inter-religioso. Para isso, apresentamos a definição de Reino de Deus, fornecida por Edward Schillebeeckx (1997, p. 151):

Reino de Deus é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida, que expelle tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (metanóia) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações libertadoras entre os homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação [...] Reino de Deus é ‘reino de homens’, reino humano, em contraposição aos reinos do mundo, que em Dn 7 são indicados por símbolos de animais como reinos do poder do mais forte. Reino de Deus é a eliminação do doloroso contraste entre governantes e governados (também quando Deus é visto como governante tirânico deste tipo) (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 151).

Essa definição do teólogo holandês pode aprofundar o conceito pentecostal de “Reino de Deus”, abrindo para uma política social e, conseqüentemente, ampliando os horizontes do serviço cristão, que comporta um serviço evangélico em favor de uma humanidade melhor. É o teólogo pentecostal brasileiro David Mesquiati quem destaca que o compromisso com o Reino de Deus “aparece concretamente como serviço, como diaconia. É ajuda desinteressada, motivada pelo genuíno amor ao semelhante. E mais que filantropia e ação social. É doação da própria vida” (OLIVEIRA, 2014, p. 50). O “Reino de Deus”, entendido profundamente, diz respeito a todos os seres humanos, todas as culturas e religiões. Dessa forma, todas as vezes que os cristãos e as pessoas de outras tradições religiosas trabalham juntos pela causa dos direitos humanos, da libertação integral dos que vivem oprimidos, estão trabalhando pela promoção do Reino de Deus e estão construindo juntos esse Reino na terra, mas cujo fim último é a felicidade plena de todas as pessoas na glória. Por isso, é possível afirmar com Jacques Dupuis que

Provavelmente nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diversas tradições religiosas caminham juntos – membros coparticipantes do Reino de Deus na história – rumo à plenitude do Reino, rumo à nova humanidade querida por Deus para o fim dos tempos, da qual eles são chamados a ser co-criadores com Deus (DUPUIS, 1999, p.474).

Por todas essas considerações, não é necessário negar nem tampouco desconsiderar a singularidade e a identidade do cristianismo e, em particular, do pentecostalismo. Mas é igualmente possível afirmar que, a partir mesmo do serviço cristão, compreendido como engajamento em prol do Reino de Deus, o pentecostalismo pode viver uma espiritualidade profunda que dialoga com outras tradições religiosas, pois, afinal, o Deus do Reino é símbolo de abertura e não de fechamento.

#### **6.4.3 A beleza da união como fundamento para a verdadeira espiritualidade**

A beleza da unidade é elemento fundamental para uma verdadeira espiritualidade no pentecostalismo. Sem a comunhão, afirma Andrade, “não pode haver cristianismo” (ANDRADE, 2008, p. 119). Embora a perspectiva de Andrade aponte exclusivamente para a união cristã e especificamente para o pentecostalismo, é possível aprofundar a análise deste conceito com a finalidade de se compreender como a união pode ser elemento promotor da comunhão entre diferentes religiões.

A busca pela unidade com outras tradições cristãs deve tornar-se uma decorrência da espiritualidade pentecostal. Esta igreja, que tanto enfatiza o poder do Espírito derramado sobre a primeira geração dos cristãos, deverá ter sempre em mente o convite para viver unidos “no ensinamento dos Apóstolos” (Atos 2,42). O sentido último da espiritualidade cristã é Cristo, fundamento da fé de todos os cristãos, e Este não está dividido. A espiritualidade pentecostal deverá estar enraizada na vida, comprometida com a vida para promover a vida, e vida plena, inclusive da graça. O contexto de sofrimento, pobreza, injustiça e exclusão incomoda a todos, inclusive e principalmente os cristãos. Qualquer espiritualidade que não se incomoda com o sofrimento humano é uma espiritualidade não cristã, além de cínica. A partir da compreensão de uma espiritualidade engajada, diferentes igrejas cristãs poderão dialogar. A “beleza da união” precisa ser ecumênica, ou jamais será bela e muito menos bíblica.

Como é perfeitamente perceptível, a espiritualidade cristã deve sempre ser compreendida em harmonia com a Sagrada Escritura. Conforme os pontos elencados acima, a espiritualidade, que não é reduzida a uma autoexperiência mística, mas precisa estar integrada à vida social, é dado constitutivo do diálogo inter-religioso. Nas palavras de Moltmann, “a alma do indivíduo, destacada do corpo e isolada da comunidade, primeiramente tem que se corporificar e socializar novamente para conhecer a Deus da maneira como Deus a conhece”. O mesmo teólogo ainda adverte: “Não existe uma mística da alma sem a mística de uma comunidade” (MOLTMANN, 2010, p. 97). A comunhão da comunidade consigo mesma e, conseqüentemente, com outras comunidades e outros irmãos e irmãs que não estão ligadas a nenhuma comunidade, é constitutiva de toda espiritualidade bíblica.

A espiritualidade, como se pode ver, está no coração de cada religião. Todas as religiões deverão perseguir incessantemente a beleza da unidade entre os humanos. Esse elemento fundamental para uma autêntica espiritualidade é também critério decisivo para a autenticidade da própria tradição religiosa. Por isso, por um lado, é digno de nota que o pentecostalismo valoriza tanto o tema da espiritualidade, por outro lado, é importante que o mesmo pentecostalismo comece a introduzir na sua compreensão de espiritualidade, e a partir de sua dinâmica interna, elementos ecumênicos e inter-religiosos. O diálogo com outras religiões não vai fazer com que o pentecostalismo perca sua identidade, mas, pelo contrário, vai contribuir para o aprofundamento da sua espiritualidade. Na diversidade das espiritualidades acontecem o crescimento espiritual, a beleza da unidade, a promoção da paz, que é um mandamento central no evangelho.

Na pneumatologia pentecostal reside um sólido convite a uma vida subordinada ao Espírito Santo. Ora, viver segundo o Espírito de Deus,

Implica lutar pelos meios da vida, pela saúde, pela terra para a produção, pela moradia, pelo saneamento básico, pela segurança, pela educação mínima. Não se pode ter verdadeiro amor à vida nem ser fiel aos sussurros do Espírito, sem defender essa causa e saber sofrer por ela, no espírito das bem aventuranças. Essa urgência não pode simplesmente ser relegada ao Estado e às suas políticas sociais. É um desafio a todos os humanos e muito mais aos que creem no Espírito da Vida (BOFF, 2013, p. 221).

Esse Espírito ao qual Boff se refere é o Espírito que atuava no meio do povo de Israel, é o mesmo Espírito que desceu sobre a comunidade no dia de Pentecostes, o mesmo Espírito que inspirou os jovens missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren a virem para o Brasil e realizarem uma missão que, anos mais tarde, se tornaria uma importante Igreja pentecostal brasileira, as assembleias de Deus. É esse mesmo Espírito que produz uma espiritualidade inserida na realidade histórica. A espiritualidade que reflete desde a perspectiva integral sobre a beleza da unidade, a comunhão e o serviço, será uma espiritualidade bíblica, uma espiritualidade promovida pelo Espírito Santo e, portanto, uma espiritualidade do compromisso com a vida, com a justiça, com o amor, com a paz. E, parafraseando Boff, esse é um desafio de todos os seres humanos e muito mais dos pentecostais, que creem fervorosamente no Espírito da vida. A espiritualidade pentecostal assume o mais sublime de todos os compromissos cristãos, a saber: o compromisso com a vida, espiritual, sim, mas também biológica. Moltmann assinala com razão: “Quanto mais forte se torna a vontade para a vida, tanto mais intensamente ela haverá de experimentar a resistência dos instintos da morte. Quanto mais sensíveis os homens se tornam para a felicidade da vida tanto mais eles sentem a dor pelos fracassos da vida” (MOLTMANN, 2010, p. 100). Embora o teólogo de Tübingen não destaque o lado dramático da vida, sua percepção demonstra o valor da espiritualidade. Ser espiritual é ser comprometido com a vida, dom de Deus, vida corporal, vida espiritual. Tem razão Elias Wolff ao afirmar que “a espiritualidade é uma chave ou um caminho imprescindível para o encontro das religiões” (WOLFF, 2015, p. 89). Ainda Wolff assinala:

Sendo a espiritualidade o vínculo das três dimensões constitutivas de uma religião, ela é também o elemento que possibilita o encontro mais profundo entre as religiões. As religiões procuram orientar o desenvolvimento espiritual de seus membros, discernindo o Espírito em seus espíritos. Como esse Espírito não se limita a nenhuma religião exclusiva, a espiritualidade pode ser fator de aproximação entre as religiões que n’Ele se reconhecem — ela tem uma dimensão relacional, ecumênica, inter-religiosa (WOLFF, 2015, p. 95).



Se outra coisa não for suficiente para que homens e mulheres de diferentes religiões possam dialogar, a espiritualidade, alinhada com o compromisso com a vida e a forte vontade de fazer a vida acontecer de forma plena, possa nos colocar em diálogo, independente das nossas convicções religiosas. Os pentecostais sabem que viver no Espírito é viver contra tudo que desumaniza o ser humano. Viver no Espírito é trabalhar todos os dias pela libertação integral daqueles que se encontram nas margens da sociedade. Vida no Espírito, sob essa perspectiva, é vida em diálogo com nossos irmãos e irmãs de outras comunidades cristãs e de outras religiões.

O diálogo inter-religioso, quando feito a partir da identidade da fé, é um elemento importante e indispensável para a espiritualidade pentecostal. Importante porque promove o crescimento, fortalece a identidade, produz a unidade, diminui a violência, promove a paz no mundo. Indispensável porque a verdadeira espiritualidade exige o diálogo, a cooperação e a convivência entre diferentes tradições religiosas. Não haverá espiritualidade integral e plena no pentecostalismo sem a riqueza do diálogo com as outras religiões.

#### 6.5 A JUSTIÇA E A PAZ: ELEMENTOS EM COMUM NO DIÁLOGO DAS RELIGIÕES

O que se tem demonstrado ao longo dessa pesquisa são elementos pneumatológicos que contribuem efetivamente para a participação dos pentecostais no diálogo das religiões. São elementos suscitados pelo Espírito de Deus que promovem a unidade entre pessoas de diferentes comunidades de fé na busca de uma sociedade melhor, de uma convivência harmoniosa, de respeito, tolerância, justiça e paz. Os dois últimos aspectos serão objetos de dedicação nesse momento da pesquisa. O teólogo protestante alemão Michal Welker, na sua obra “O Espírito de Deus – Teologia do Espírito Santo”, dedicou-se a analisar esses aspectos pneumatológicos.

Welker se dedica a refletir sobre “o prometido Espírito da justiça e da paz”. Ele lembra que o Espírito de Deus foi originalmente experimentado como uma força que supera a ruína do povo e sua impotência política. Por essa razão, o teólogo alemão vai enfatizar que o Espírito não é apenas numinoso, mas é sobretudo, um poder que transforma condições reais de vida. Isso é perceptível de forma ainda mais clara com as tradições que falam do Espírito como promotor da justiça e da paz. Fundamentando-se em textos bíblicos como Is 11.1ss; 42.1ss e 61.1ss, o autor analisa a ação do Espírito de Deus que se dá num contexto concreto e de forma concreta. O portador do Espírito é sim possuidor de poder e autoridade. Nesse sentido, Welker está de acordo com a teologia pentecostal assembleiana, como das demais

tradições cristãs, que também enfatiza a autoridade e o poder na vida do portador do Espírito. No entanto, Welker vai afirmar que esse poder e autoridade que o portador do Espírito possui

residem no fato de promover e difundir universalmente o direito, a misericórdia e o conhecimento de Deus. Todos os três textos, aliás, que tratam do descanso e da permanência do Espírito sobre o eleito de Deus não falam somente de direito, de misericórdia e de conhecimento de Deus, mas sobre a estreita relação entre essas três grandezas. Direito, misericórdia e conhecimento de Deus – ora, esses são os três elementos funcionais da lei de Deus (WELKER, 2010, p. 100).

O teólogo alemão enfatiza que o eleito de Deus é alguém que promove o direito, a misericórdia e a justiça. Aqui reside uma valiosa contribuição de Welker para a pastoral assembleiana, bem como para as demais igrejas que professam a fé em Cristo. Como já foi dito, a teologia pentecostal reconhece (embora nem sempre a enfatize) essa perspectiva do Espírito, como aquele que promove a justiça, o direito e a misericórdia. Falta essa ênfase da presença mais concreta do Espírito em meio à realidade da vida.

A teologia pentecostal das assembleias de Deus brasileira (não apenas desta, mas das outras igrejas cristãs) ganharia muito em assumir a “pneumatologia realista” de Welker e enfatizar o Espírito como promotor da justiça e da paz. A consciência de que uma piedade orientada pelo Espírito Santo não pode produzir relacionamentos públicos e comunitários sem a realização do direito e da misericórdia deve conduzir a pastoral das igrejas cristãs a explorar mais essa dimensão da realidade. A perspectiva de Espírito de Deus como promotor da justiça e da paz precisa aparecer com clareza nos manuais de pneumatologia das assembleias de Deus, bem como de todas as igrejas que professam a fé no Deus Espírito. Enfatizar essa perspectiva vai aprofundar a compreensão do Espírito de Deus e trazer uma enorme contribuição para a vida da comunidade. A relação com Deus depende dessa compreensão e vivência. Em última instância, como afirma categoricamente Welker, “um povo no qual não reinam nenhum direito e nenhuma misericórdia distorce e destrói a relação com Deus” (WELKER, 2010, p. 102). De fato, como é possível perceber já nas tradições proféticas, o culto é relativizado e esvaziado diante da injustiça e da ausência de paz. Os pentecostais possuídos pelo Espírito sempre procuram viver de acordo com os valores da justiça. Welker adverte:

O portador do Espírito traz justiça. Ele julga, decide o que é justo; justiça é o cinto dos seus lombos; ele julgará com justiça. Essa justiça é de um tipo especial. O portador do Espírito não julga segundo o que parece aos seus olhos, nem segundo o que ouve outros dizerem, mas julga com justiça os desamparados, decide a favor dos pobres da terra. Ora, isso significa que o portador do Espírito relaciona jurisdição com misericórdia. Não que ele colocasse misericórdia no lugar da jurisdição. Ele

julga e estabelece a justiça. O portador do Espírito não moraliza às custas da cultura legal, p.ex., ele não desenvolve, à margem do direito, uma série de regras de exceção em favor dos fracos. Deve-se fazer justiça aos fracos, e o direito deve estar preparado para oferecer proteção aos fracos. O portador messiânico do Espírito preserva e cuida da difícil relação entre direito e misericórdia. Justamente assim ele estabelece justiça. O portador do Espírito, no entanto, não traz justiça somente relacionando estreitamente diretamente direito com misericórdia. Is 11.6ss descreve um estado de paz universal, que até inclui os animais e termina com a promessa de que não se fará mais nenhum mal e não haverá mais nenhum delito, por estar a terra repleta do conhecimento de Deus (WELKER, 2010, p. 102).

A partir de uma reinterpretação cristã como esta, cada cristão precisa ter certa identificação com o portador do Espírito apresentado por Isaías. Nesse aspecto, cada membro do corpo de Cristo deverá se deixar dominar pelos traços característicos do portador messiânico do Espírito. Portanto, é cada vez mais necessária uma pneumatologia que explore e desenvolva as características apresentadas pelas tradições proféticas para referir-se aos que possuem o Espírito de Deus, sobretudo, àquelas que apontam para a dimensão da justiça e da paz.

O texto clássico do Antigo Testamento sobre o derramamento do Espírito Santo é Joel 2. 28-32:

28: E acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão, e vossos jovens terão visões;  
 29: Até sobre os servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias.  
 30: Mostrarei prodígios no céu e na terra: sangue, fogo e colunas de fumaça.  
 31: O sol se converterá em trevas, e a lua em sangue.  
 32: E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo; porque, no monte Sião e em Jerusalém, estarão os que forem salvos, como o Senhor prometeu; e, entre os sobreviventes, aqueles que o Senhor chamar (BÍBLIA SAGRADA, 2007).

O texto supramencionado é muito conhecido de todos os pentecostais. É tema de grandes eventos nas comunidades. Trata-se de um texto clássico sobre o derramamento do Espírito de Deus, que tem propósitos bem definidos. Já chama a atenção o Espírito que desce sobre “toda carne”. Para Welker, é “o que mais chama a atenção inicialmente” (WELKER, 2010, p. 130). Num contexto em que o Espírito descia preferencialmente sobre reis, profetas e sacerdotes, em Joel, homens e mulheres, servos e servas, jovens e idosos, são igualitários. Essa é uma ação direta do Espírito da justiça, que não privilegia alguns grupos em detrimento de outros. Welker chama a atenção para esse dado fundamental:

Esse traço fundamental da ação do Espírito, que nos é familiar, experimenta uma purificação e ampliação, uma vez que se potencializa a sensibilidade para com privilégios e discriminação em relação à diferença entre homens e mulheres de uma maneira especial e em relação à diferenças entre as gerações de uma maneira geral. Seria errado inferir da enumeração de homens e mulheres, idosos e jovens, filhos e

filhas, livres e servos nada além de um conceito abstrato de unidade (todos) e concluir que se quer apenas que, de alguma forma, reine “igualdade” na comunidade. É de suma importância reconhecer que a promessa encerra e leva a um enorme passo além de todas as comunhões, que tem, é verdade, interesse em “igualdade” nas quais, porém, só um determinado grupo define como a unidade e a igualdade devem ser entendidas na prática. Ora, a promessa não permanece menos sensível a diferenças naturais, mas abusivas entre as pessoas, do que a diferenças erigidas de forma injusta. Ela não ignora as múltiplas tensões e também não a transitoriedade. A comunhão do recebimento do Espírito deve emergir das diferentes experiências de Deus e percepções da realidade (WELKER, 2010, p. 131).

O teólogo alemão destaca um aspecto importante para essa pesquisa, que nem sempre os pentecostais enfatizam quando estudam o texto bíblico mencionado. Embora ainda deva ser analisado com mais detalhes, o recebimento do Espírito de Deus, além de promover justiça e igualdade, promove comunhão. Esta, lembra Welker, “deve emergir das diferentes experiências de Deus e percepções da realidade”. É basicamente esse aspecto que a pesquisa busca fundamentar, o Espírito de Deus como promotor da unidade, derrubando quaisquer tipos de divisão. A descida do Espírito de Deus “sobre toda a carne” diz respeito diretamente a esse projeto do Reino, cujo objetivo final será sempre a unidade. A descida do Espírito de Deus enfatiza ainda que “Deus” está sobre a vida frágil e desprovida de forças físicas, intelectuais, políticas e econômicas. É o Deus Espírito que está presente e dá voz àqueles que não têm voz. Esse projeto do Espírito envolve todas as pessoas. Onde houver alguém discriminado e rejeitado por não ter voz, espaço, ou possuir qualquer tipo de deficiência, a Igreja, no poder do Espírito, deverá trabalhar pela integral libertação e promoção da vida de tais pessoas.

É exigência do Espírito de Deus a sensibilidade da comunidade com as diferenças. Nesse aspecto, lembra Welker:

A sensibilidade para com diferenças entre pessoas é mais uma vez intensificada. Compreendem-se de maneira mais exata as desigualdades típicas e a gama de conflitos ligada a essas, pontos de partida para o estabelecimento e fortalecimento de condições injustas. Diante disso não se reclama uma igualdade abstrata, mas se aponta para a igualdade concreta e múltipla da carnalidade diante de Deus. Nessa carnalidade é revivificada (?), pelo Espírito, a comunhão profética, obrigatoriamente diversificada. Quando o Espírito de Deus é derramado, as diferentes pessoas e os diferentes grupos de pessoas vão desvendar entre si e para si a presença de Deus (WELKER, 2010, p. 132).

O Espírito de Deus sensibiliza as pessoas e as convida para um compromisso na luta contra as injustiças. Esse compromisso, por sua vez, deverá ser concreto, com os pés na realidade. Não se deve buscar a Deus nas nuvens, no numinoso, no abstrato. A presença de Deus é derramada quando diferentes pessoas engajam-se na luta pela paz e pela justiça. É essa

a realidade da qual trata o texto de Joel. O Espírito de Deus é parceiro nesse projeto. É justamente por isso que todos os pentecostais brasileiros deverão participar de forma ativa e concreta de atividades que tenham como finalidade a promoção da justiça e da paz, pois trata-se de um projeto do Reino de Deus.

A presença de Deus por meio da ação do Espírito, conforme a profecia de Joel, demonstra ainda que a ação do Espírito não está atrelada a local de culto e reunião cultural. Na ação do Espírito, “Israel é reunido dentre os povos; pela ação do Espírito são curados os desanimados e os de coração quebrantado. Pela ação do Espírito, filhos e filhas, idosos e jovens, servos e servas são capacitados para a profecia em Israel” (Welker, 2010, p. 135). É no cotidiano da vida que a ação do Espírito vai sendo realizada. Em meio aos conflitos da vida diária, a presença do Espírito tem como finalidade unir pessoas e criar relações harmoniosas entre elas. Mas, afinal, o que significa essa presença do Deus Espírito, a que Joel está fazendo referência?

A presença prometida e concentrada de Deus em meio à realidade revelada profeticamente de forma pluralista, segundo a promessa de Joel, significa em primeiro lugar: toda pessoa que se tornou co-participante do derramamento do Espírito está em condições de receber e transmitir o conhecimento profético, pode perceber e mostrar a outros a desunião, a miséria das pessoas, bem como suas correspondentes causas. Toda pessoa que se tornou coparticipante do derramamento do Espírito pode ver e fazer ver o que Deus faz junto aos desunidos membros do seu povo, a fim de não curá-los só a si próprios, mas juntá-los em apoio recíproco e vivificá-los de forma nova. A presença concentrada e prometida de Deus em meio à realidade revelada profeticamente de forma pluralista significa em segundo lugar: com base na ligação entre a presença de Deus e uma determinada plenitude e pluralidade dos testemunhos proféticos inspirados pelo Espírito, a reunião, edificação e vivificação de toda a comunidade ricamente diferenciada e de seus membros não saem mais de foco (WELKER, 2010, p. 135).

Como Welker observa, essa presença de Deus revelada de forma pluralista faz com que as pessoas percebam a desunião. Ao perceber esse fato, a missão é lutar contra toda forma de desunião. Não importa qual a procedência. Qualquer tipo de desunião será sempre contra o Espírito de Deus. A convivência harmoniosa, que promove justiça e paz entre as pessoas será sempre o objetivo final do Espírito de Deus e, conseqüentemente, de cada membro do corpo de Cristo. A união e a convivência harmoniosa entre as pessoas, com o objetivo de promover a paz e a justiça, não deverá deixar de ser o foco do pentecostalismo brasileiro.

A justiça e a paz são elementos eminentemente pneumatológicos que dizem respeito a todos os seres humanos. O texto de Isaías 11 destaca que a justiça trazida pelo portador do Espírito é constituída e reconhecida universalmente (WELKER, 2010, p. 104). Em outro momento, o mesmo Welker lembra que “o portador messiânico do Espírito, sobre quem

repousa o Espírito de Deus, visa um estado de paz universal, trazendo o cumprimento da lei, instituindo o direito (...) não só em Israel, mas também entre os povos” (WELKER, 2010, p. 112). Não apenas a teologia, mas todas as outras ciências trabalham para uma sociedade onde reinem verdadeiramente a justiça e a paz. É uma busca constante de cada ser humano, independentemente da religião que professa. É a luta constante das ONGs, das comunidades, de todas as pessoas do bem. Quem se atreveria a rejeitar um convite para ingressar na luta contra a violência e contra a injustiça? Rejeitar esse convite é dizer não à vida e aos maiores desejos e necessidades da sociedade atual. Qualquer religião, organização, ciência ou quaisquer outros grupos que se recusam a participar da luta por justiça e paz dificilmente poderiam justificar sua existência no mundo. Portanto, a paz e a justiça, na medida em que são elementos pneumatológicos, são valores teológicos para que todos os cristãos, inclusive os pentecostais, de que aqui tratamos, se engajem no diálogo das religiões.

Uma “pneumatologia realista”, como a de Welker, pode enriquecer a pastoral na medida em que entende que ser possuído pelo Espírito Santo é ser comprometido com a justiça, com a misericórdia e com a paz. A igreja torna-se então uma comunidade empenhada com a autotransformação e a auto-renovação. Será uma comunidade cheia do Espírito Santo porque é comprometida com a justiça e com a paz, com a misericórdia e com o direito. Sem esses elementos, não é possível pensar o convívio humano. Por isso, não é também possível pensar a relação com Deus. São dimensões que estão profundamente relacionadas.

## 6.6 A COMUNHÃO DO ESPÍRITO HÁ DE SER COM TODOS

Poderia haver certo receio de se tratar da questão da “comunhão” nesta pesquisa. Surgiriam perguntas tais como: será possível pentecostais viverem em comunhão com pessoas de outras comunidades religiosas? Até que ponto pentecostais e irmãos de outras religiões podem viver em comunhão? A dúvida, contudo, vai-se esvaindo ao perceber que numa fórmula cristã de bênção antiga era usada a expressão “A comunhão do Espírito Santo esteja com todos vós” (2 Co 13.13). Se a graça é atribuída a Cristo e o amor ao Pai, ao Espírito coube a “comunhão”. Nesse contexto, seria até mesmo contraditório imaginar que não é possível pentecostais, que são por natureza comprometidos com o Espírito de Deus, viverem em comunhão com pessoas de outras comunidades. Moltmann destaca que, “para a compreensão do Espírito mesmo, como também para a compreensão teológica da comunhão, é de decisiva importância se partimos de um conceito trinitário ou de um conceito unitário da comunhão do Espírito” (Moltmann, 2010, p. 207). No início deste capítulo, já foi

desenvolvida a compreensão de uma perspectiva trinitária do Espírito. Nesse momento, não poderá ser diferente. O Pai, o Filho e o Espírito vivem em estreita relação, logo, não se pode falar de comunhão do Espírito, desde o conceito unitário. É convicção pentecostal que o Espírito assume os homens em sua comunhão com o Pai e o Filho. Inicialmente, é interessante perceber a forma como Moltmann descreve a palavra comunhão:

“Comunhão”, assim podemos dizer ao escutarmos esta palavra, não faz violência nem toma posse, mas pelo contrário liberta e assume os outros nas relações próprias do seu ser. A “comunhão” abre uns para os outros, produz a participação de um no outro e cria respeito um pelo outro. A comunhão vive em participação mútua e do reconhecimento mútuo. “Comunhão” surge onde seres diferentes possuem algo em comum, onde coisas comuns são compartilhadas por seres diferentes. Existem comunhões baseadas numa relação objetiva comum, são as comunidades de interesse e de trabalho. Existem comunhões baseadas nas relações comuns das pessoas, são as comunhões de vida. Esta, certamente, é apenas uma distinção ideal e típica, como aquela entre sociedade e comunidade. Em toda comunhão concreta as relações objetivas e pessoais estão ligadas entre si. Mas os enfoques centrais podem variar. “Comunhão” existe não apenas entre iguais ou semelhantes, mas também entre desiguais e diferentes. Neste caso a mutuidade das relações não fica situada no mesmo plano. A fórmula da “comunhão do homem com Deus” designa uma comunhão entre desiguais e diferentes. Se for verdade que em si “os iguais só gostam de associar-se aos iguais”, como disse Aristóteles, então não pode haver uma comunhão do homem com Deus no sentido literal (MOLTMANN, 2010, p. 207-208).

As palavras do teólogo de Tübingen, que estão de acordo com a Escritura, removem toda dúvida que pairava sobre a necessidade de se trabalhar o tema da comunhão nesta pesquisa. Se, de fato, “comunhão surge onde seres diferentes possuem algo em comum”, então, a premissa de que pentecostais podem (e devem) viver em comunhão com pessoas de outras comunidades cristãs e de outras religiões, é correta. O que faz essa premissa correta? Ao longo deste capítulo têm sido apresentados diversos elementos pneumatológicos que são comuns a todos os seres humanos e, por isso, tais elementos nos colocam em relação com pessoas de outras religiões. Ao se afirmar que os pentecostais podem viver em comunhão com irmãos de outras religiões, dentro desse contexto, fica claro e evidente que não se trata de pentecostais participarem da Eucaristia com os irmãos católicos e nem de participar de um culto com os irmãos da Umbanda ou do Candomblé. O diálogo das religiões não tem esse objetivo. Lembrando Moltmann, “comunhão surge onde coisas comuns são compartilhadas por pessoas diferentes”. E, nesse aspecto, é evidentemente possível e necessário a comunhão entre pentecostais e irmãos de outras comunidades religiosas, pois há muito em comum.

A comunhão é a própria essência do Espírito Santo, pois esse entra pessoalmente em comunhão com os homens que creem. E não apenas isto; além de estabelecer comunhão entre homens e mulheres, o próprio Espírito é o laço de comunhão do Pai e do Filho. Nessa relação

entre o Pai, o Filho e os seres humanos, é possível compreender a comunhão como sendo trinitária. Dessa forma, Moltmann tem razão ao afirmar que “o Deus uno e trino, na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, é ele próprio uma comunidade aberta e acolhedora, na qual a criação inteira encontra espaço” (MOLTMANN, 2010, p. 208). O Jesus joanino orou: “Para que eles também estejam em nós” (Jo 17.21). A comunhão, portanto, não diz evidentemente respeito a um aspecto unitário essencial, mas deve ser compreendida de forma trinitária. Compreendida dessa forma, a comunhão perpassa o próprio Deus e se faz presente na vida humana.

A comunhão não é, sob nenhum aspecto, alguma coisa vivenciada no abstrato, mas trata-se, essencialmente, de uma experiência fundamental na vida. Experiência de comunhão “é experiência de vida, pois toda vida consiste na mútua troca de meios de vida e de energias, e não mútua participação”. E ainda: “Não existe vida que não tenha suas relações de comunhão específicas. Uma vida isolada e sem relações, isto é, uma vida individual no sentido literal, uma vida não compartilhada, é uma contradição em si mesma” (MOLTMANN, 2010, p. 208). Nesse aspecto, é possível afirmar que uma vida que não se relaciona, que não vive em comunhão, acaba morrendo. Relacionamento, comunhão, vida, diálogo, pentecostalismo, Espírito, são palavras que estão profundamente relacionadas. Assim, conforme Moltmann,

A ausência total de relações é a morte total. Por isso a “comunhão do Espírito Santo” é apenas outra expressão para o “Espírito vivificante”. Deus Espírito cria na comunidade consigo, através de suas energias criadoras, a rede das relações de comunhão onde a vida surge, floresce e se torna fecunda. Sob este ponto de vista, a “comunhão do Espírito Santo” é a atividade criadora de comunhão do Espírito Santo. Vida surge da comunhão, e onde surgem comunhões que tornam a vida possível e a promovem, aí o Espírito de Deus está atuante. Onde surge comunhão de vida, aí há também comunhão com o Espírito vivificante de Deus. Criar comunhão é, manifestamente, a meta do Espírito vivificante de Deus no mundo da natureza e do homem (MOLTMANN, 2010, p. 209).

As palavras do teólogo alemão ecoam como um convite poderoso para todos os pentecostais ao diálogo das religiões: “Vida surge da comunhão, e onde surgem comunhões que tornam a vida possível e a promovem aí o Espírito de Deus está atuante”. O Espírito de Deus é o Espírito da vida, que deseja entrelaçar os humanos numa relação de comunhão, amizade e convivência harmoniosa. A vida depende dessa relação, pois “todos os seres criados existem não por si, mas em outros e por isso eles dependem uns dos outros. Eles vivem uns com os outros e uns para os outros e subsistem uns nos outros” (MOLTMANN, 2010, p. 209). Considerando que a proposta do Evangelho é de produzir “vida com



abundância” e também que essa vida abundante passa pela comunhão, é tarefa do pentecostalismo brasileiro engajar-se na relação com outras pessoas. Ao fazer isso, os pentecostais estão enaltecendo o mais sagrado de todos os dons: a vida. E, “quanto mais ricas e complexas se desenvolverem as relações comunicativas entre os seres vivos e os homens, tanto mais viva e mais rica se demonstra a vida” (MOLTMANN, 2010, p. 209). Portanto, é preciso que fique desde já evidente que, quando pleiteamos a necessidade de pentecostais viverem em comunhão com outras pessoas e seres vivos, trata-se da ideia fundamental de compartilhar o que se tem em comum, com o propósito de promover a vida, tornando-a mais viva e mais rica. Nesse aspecto, ninguém poderá sentir-se autorizado a dizer não ao convite do Espírito para viver em comunhão e promover a vida.

Para melhor fundamentar a comunhão como elemento essencial na participação dos pentecostais no diálogo inter-religioso, vale ressaltar um conceito que é bem presente no dia a dia nas comunidades pentecostais, a saber, o conceito de “experiência”. Desde os primeiros anos, em classes de Escola Bíblica Dominical, os membros são incentivados a buscarem intensamente a experiência com Deus. O teólogo de Tübingen demonstra como esse conceito está profundamente relacionado com a comunhão com outras pessoas. Afirma Moltmann:

Experiência de Deus são feitas não apenas individualmente, no encontro solitário da própria alma de cada um consigo mesma, mas também ao mesmo tempo socialmente, no encontro com os outros. A autoexperiência, conforme ficou dito, não é sem importância para a experiência de Deus, mas ela não tem nenhuma precedência especial em relação à experiência do próximo. A experiência social está na mesma correlação com a experiência de Deus que a autoexperiência. Foi um infeliz unilateralismo do Ocidente a partir de Agostinho relacionar o conhecimento de Deus unicamente com o conhecimento de si próprio, como o fez também a teologia da Reforma. Quem conhece a Deus conhece a si mesmo, quem conhece a si mesmo, conhece a Deus. Isto também vale exatamente da mesma maneira para o próximo: “Amarás a Deus e amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Na experiência da afeição dos outros experimentamos a Deus. No ser amado sentimos a proximidade de Deus, no ódio a distância de Deus. No amor somos possuídos pelas energias criadoras do Espírito divino, no ódio somos consumidos pelos venenos da morte. Isto é o Deus Espírito: a divindade comunitária (MOLTMANN, 2010, p. 210).

Com Moltmann, os pentecostais são convidados a aprofundarem o conceito de experiência de Deus, enquanto deve ser entendido não apenas individualmente, mas no encontro com os outros. A experiência de Deus só poderá ser vivenciada de forma autêntica e genuína na comunhão com outras pessoas. Se é no amor que “somos possuídos pelas energias criadoras do Espírito divino”, e se não podemos amar a Deus sem amar o próximo, como lembra o texto joanino, então, não é possível viver a experiência de Deus sem amar o

próximo. O Espírito de Deus envolve os seres humanos na relação uns com os outros e, conseqüentemente, com o Pai e com o Filho. A isto se dá o nome de comunhão trinitária.

Apesar de já ter sido trabalhado o tema da criação, aqui é importante enfrentar a questão mais uma vez. Moltmann é uma das principais autoridades nesse assunto e é com ele que encontramos informações importantes a esse respeito. Moltmann diz que a experiência de Deus vai além da autoexperiência e da experiência social, chegando a ser experiência da natureza, uma vez que o Espírito de Deus é o Espírito criador e renovador de todas as coisas. Nesse aspecto, afirma o teólogo alemão: “as experiências corporais, as experiências dos sentidos e as experiências das outras criaturas da natureza possuem a mesma dignidade na experiência de Deus como a autoexperiência ou a experiência social do amor”. E mais: “Elas estão inseparavelmente unidas e são seu elemento constitutivo”. E decreta: “Quem desvaloriza esta comunhão da criação em favor de uma comunhão das almas está amortecendo o Espírito criador de Deus e negando-lhe a comunhão que este procura com todos os seres criados para redimi-los (MOLTMANN, 2010, p. 210). Esse sentido de comunhão precisa estar presente na pneumatologia pentecostal, sob o risco de deixar de lado aspectos bíblicos fundamentais. A pneumatologia pentecostal, ao assumir todas essas dimensões da comunhão, estará comprometendo-se com a comunhão trinitária do Espírito Santo, que é a comunhão plena e integral do Criador de todas as coisas. Por essa razão, Moltmann chama a atenção:

É importante, não por último para a plena compreensão da “comunhão do Espírito Santo”, que se olhe não apenas para as pessoas humanas e as comunidades humanas, mas que se tenha em vista também as comunidades naturais, pois todas as comunidades humanas estão embutidas nos ecossistemas das comunidades naturais e vivem do intercâmbio de energia com elas. “Comunhão” é não apenas a peculiaridade do Espírito redentor de Cristo, como pensava Schleiermacher, mas também o próprio Espírito da criação de Deus Pai. Todas as criaturas são aptas à comunhão e foram criadas em forma de comunidades. Formar comunidades é o princípio de vida das criaturas. A criação não consiste de “partículas elementares” individuais, estas são apenas o produto final das divisões com que o homem intervém na natureza, mas ele vive no conjunto de relações comunitárias cada vez mais ricas. Tem sentido, portanto, falarmos da comunhão da criação e reconhecer a atuação do Espírito divino criador de vida na formação das comunidades das criaturas (MOLTMANN, 2010, p. 214).

A pneumatologia de Moltmann é importante e significativa contribuição para a teologia pentecostal brasileira, sobretudo, pelo seu penetrante olhar para a realidade concreta. É uma pneumatologia fundamentada nos princípios bíblicos, pois contempla o mundo de forma integral. É a partir desse olhar integral para a realidade que a teologia do Espírito Santo torna-se fundamento essencial no diálogo com outras religiões. A pneumatologia trabalha essa

relação das pessoas humanas com todas as comunidades naturais. Ao mesmo tempo que a natureza proporciona meios para a sobrevivência física das pessoas, também os seres humanos precisam cuidar da natureza, mantendo com ela uma relação de comunhão e amizade. Essa relação é proporcionada pelo Espírito de Deus, que é o Espírito criador de todas as coisas e promotor da vida, da comunhão e da amizade. Sendo assim, é necessário “ouvir o que o Espírito diz às Igrejas” sobre a importância de viver em comunhão com todas as pessoas e com a natureza, que também foi criada por Deus.

A comunhão é uma questão de confiança. A comunhão com Deus demonstra, certamente de forma clara, esse axioma. O ser humano se relaciona com Deus porque confia. Deus confia no ser humano e por isso insiste em que este corresponda a essa relação. É fácil compreender essa questão quando se percebe que “a comunhão da confiança mútua não pode ser cega, ela acontece de mente e olhos abertos”. E mais: “Assim como a fé cristã em Deus não é uma confiança cega e temerária, mas passou pelo conhecimento das destruições da vida, assim a firme confiança no próximo só surge quando reconhecemos a nós próprios e a ele, com suas fraquezas e defeitos” (MOLTMANN, 2010, p. 225). Na relação com o outro, a confiança é um dado muito importante. Confiança exige reciprocidade, respeito, entrega, dedicação. A confiança não pode ser abusiva, sob o risco de se perder. Na comunhão com o diferente, há de se ter clara a importância da confiança. Com Moltmann, é possível afirmar:

A confiança é a arte de conviver não apenas com o que se tem de comum, mas também com as diversidades; não apenas com os iguais, mas também com os diferentes. Na medida em que na comunhão cristã a confiança comum surge do amor de Cristo e a comunhão do Espírito leva à unidade os diferentes, ela passa a ser uma fonte de força que habilita à comunhão nas relações naturais da vida. Existem limites, não resta dúvida. Nem toda comunhão é boa, nem toda separação é má. Quando a comunhão sufoca as pessoas, então a separação é melhor, pois sem o livre desenvolvimento das pessoas não pode haver verdadeira comunhão. Nem toda confiança é boa, nem toda desconfiança é má: Quando há abuso da confiança, é melhor ter cuidado, porque a confiança entre as pessoas só pode subsistir na reciprocidade, e por isso a confiança precisa ser respondida com a confiança (MOLTMANN, 2010, p. 225).

A arte de conviver a que Moltmann se refere é de fato algo fundamental para uma vida de comunhão autêntica. É também fundamental no tema do diálogo das religiões. É bom lembrar que ninguém gosta de dialogar com quem não confia. Diálogo, sob quaisquer perspectivas, sempre será uma questão de confiança no outro. É verdade que nem sempre é fácil confiar na diversidade e no diferente. Contudo, é preciso compreender que no caminho da comunhão é necessário passar pela confiança e, nesse sentido, é possível acreditar no Espírito de Deus e deixar-se dominar por Ele. Ele possibilita que cada um desenvolva esse

senso de confiança no outro, ainda que o outro seja diferente. Assim, o Espírito de Deus é parceiro na confiança, na comunhão, no diálogo, tendo sempre em vista a promoção do Reino de Deus, que é o horizonte último de cada comunidade cristã. A confiança é princípio fundamental para a comunhão e, conseqüentemente, para o diálogo. Onde houver confiança, haverá comunhão e haverá diálogo. Onde houver diálogo, ali está a atuação do Espírito de Deus.

Finalmente, os pentecostais podem vivenciar uma pneumatologia da amizade. Nos evangelhos encontramos a expressão de Jesus: “Não vos chamareis mais de servos, mas de amigos” (Jo 15.15). A simplicidade do texto demonstra o interesse de Jesus em desenvolver uma relação de amizade com cada um dos seus discípulos. A amizade envolve o ser humano. Nas palavras de Moltmann,

A amizade existe e envolve todo homem de todos os lados. Não se tem que procurá-la nem que fazê-la, apenas é preciso descobri-la. Ela está aí no sorriso de alguém que passa, no balanço do vento ou no murmúrio de um regato. É a suave força de atração da participação que mantém unidos todos os seres vivos e todas as coisas: a simpatia do mundo. É uma atmosfera vulnerável da vida. Podemos viver nela e nem sequer percebê-la. Podemos viver dela e estar constantemente a destruí-la. A amizade aberta transforma o mundo em “pátria”. Por isso, sempre que nos sentimos distantes e alienados, buscamos os sinais de um mundo mais amigo. A amizade não é um comportamento exigente. O amigo ou amiga não possui nenhum título oficial, nenhum papel estabelecido ou função na sociedade. Irmãos e irmãs temo-los por natureza e temos que conviver com eles. As amizades, ao invés, surgem dos encontros livres. Amizade é uma relação pessoal entre pessoas humanas que se gostam. A amizade une o afeto ao respeito (MOLTMANN, 2010, p. 238-239).

Nas palavras do eminente teólogo alemão, é possível perceber perfeitamente a necessidade de se pensar a dimensão teológica da amizade, a amizade que une afeto e respeito; a amizade que não quer transformar as pessoas, mas respeita o outro como ele é. Nesse processo de união entre afeto e amizade, por um lado, “o afeto dirige-se ao ser do outro, o respeito à sua liberdade” (MOLTMANN, 2010, p. 239). A amizade não quer tomar posse de ninguém. Na amizade a liberdade tem amplo espaço. A confiança ganha cada vez mais terreno e barreiras são derrubadas. Uma teologia comprometida com essa dimensão não olha para outras teologias de baixo para cima e nem de cima para baixo. A teologia pentecostal não precisa inclinar-se para nenhuma outra nem sentir-se superior. O Espírito de Deus é o amigo que promove a amizade entre homens e mulheres, entre pentecostais e católicos, entre cristãos e judeus, entre islâmicos e budistas, e assim sucessivamente. A amizade enriquece a vida e a torna cada vez mais possível. Se a confiança é dado fundamental para a comunhão, a amizade desenvolve o senso de fidelidade. Nas palavras de Moltmann,

A amizade não é nenhum sentimento passageiro de afeto. Ela une afeto com fidelidade. No amigo ou na amiga a gente pode confiar. Como amigo ou como amiga nós nos tornamos confiáveis aos outros. Simplesmente, estamos aí, como uma estrela está no céu. Amigos permanecem mesmo na desgraça. Entre amigos não existe preconceitos que prendam, como também não existem modelos ideais que pretendam modificar. Por isso também a gente não sente a constante necessidade de angustiadamente certificar-se da amizade. A verdadeira amizade não é uma ligação para utilidade comum como entre “amigos de esporte” ou “amigos de negócios”, mas uma ligação entre pessoas por causas delas mesmas. Entre pessoas amigas reina a confiança de que se há de acompanhar e ser acompanhado com amor e de se estar aí um para o outro, portanto uma fidelidade que não se dirige ao que se faz ou ao que se tem, mas sim à pessoa e ao seu caminho de vida (MOLTMANN, 2010, p. 239).

A pneumatologia da amizade é excelente parceira no caminho da comunhão com Deus, com o próximo, com a natureza e com outras comunidades religiosas. A amizade é um dado central na vida humana. E, justamente por se tratar de algo fundamental para a existência da vida, é que se faz necessário esse compromisso com a dimensão pneumatológica da amizade. A amizade compartilha alegria e felicidades. Não abandona em momentos difíceis. Como lembra Moltmann, “amigos permanecem mesmo na desgraça”. A alegria de compartilhar momentos de felicidades faz parte da vida de todos os seres humanos. Todos os seres humanos precisam uns dos outros para enfrentar momentos difíceis. Nessa relação, o que está em jogo não são os interesses pessoais de cada um, mas a alegria e o valor da verdadeira amizade, que dignifica a vida, produz comunhão, confiança e fidelidade. Tais valores são fundamentais e necessários para que a vida aconteça de forma plena e abundante. Sendo assim, deverá ser compromisso de toda pneumatologia séria desenvolver a dimensão da amizade, justamente porque ela é crucial para a felicidade da vida. Sendo o Espírito de Deus o Espírito da vida, a amizade diz respeito a todos e une ideias e valores fundamentais entre os seres humanos, independentemente da religião que cada um professa. Mais uma vez: não é uma questão de interesses pessoais, mas uma questão da vida, e, por isso, toda religião que promove a vida deverá engajar-se e lutar para estreitar caminhos, derrubar muros e buscar viver dia a dia um relacionamento de verdadeira amizade.

A comunidade cristã pentecostal, guiada pelo Espírito de Deus, caminhará sempre no caminho da amizade e do respeito pelo outro. Uma amizade que nunca será fechada em seu próprio mundo, mas aberta e dialógica, pela própria natureza da amizade. Será uma amizade acolhedora. E, nesse sentido, a comunidade está cumprindo com uma determinação paulina, que diz: “Acolhei-vos uns aos outros, como Cristo vos acolheu a vós” (Rm 15.7). Se Cristo acolheu o ser humano como amigo e a Igreja tem a tarefa de continuar o projeto de Jesus, é missão da comunidade seguir promovendo a vida e difundindo-a nesse mundo. Nas palavras de Moltmann, “a lei fundamental da comunidade de Cristo é a aceitação dos outros em seu

ser-outro, pois é só esta experiência do próximo que corresponde à experiência cristã de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 241). Aqui o pentecostalismo pode caminhar firme no diálogo das religiões, na medida em que viver essa relação de amizade aberta com os outros. Essa amizade que não apenas suporta o outro, mas o vê com simpatia. O exemplo máximo é o do próprio Jesus Cristo, que, guiado pelo Espírito, abriu-se amplamente para “os outros”. Viver uma relação de amizade e comunhão com o outro é ouvir a voz do Espírito e seguir verdadeiramente a Cristo.

O Espírito da vida é o Espírito de Jesus Cristo que promove a comunhão com Deus. A pneumatologia pentecostal brasileira vem enfatizando a importância de viver em comunhão plena com o Criador. O desafio do pentecostalismo brasileiro deverá ser integrar a comunhão com Deus relacionando-a com o próximo, com a criação, com os irmãos de outras comunidades cristãs e de outras religiões. Nesse processo de integração, o Espírito de Deus desenvolve papel preponderante. No Espírito Santo, a relação de comunhão e amizade com Deus vai se desenhando na realidade da vida concreta, no cuidado com o planeta, na amizade com o outro e no relacionamento fraterno com as outras religiões. Esse relacionamento deverá ser pautado pelo amor, sem o qual é impossível o cristianismo acontecer de fato.

Já “caminhando” para finalizar o capítulo, é necessário fazer uma importante observação: como fica perceptível, Moltmann trata com certa paridade a experiência com Deus, com o próximo e com a natureza. Contudo, é preciso destacar que, dentro da perspectiva pentecostal, para não dizer cristã, a experiência com Deus tem importância primeira, revelada no mandamento “amarás o senhor teu Deus” de todo teu coração. É a partir dessa experiência (e motivado por ela) que as outras experiências encontram seu espaço e seu equilíbrio. No pentecostalismo, como foi dito no início desse tópico, a comunhão e a experiência com o Espírito de Deus está em primeiro lugar. Por essa razão, os pentecostais, logo nos primeiros anos de fé, buscam o batismo com o Espírito Santo, os dons do Espírito e procuram desenvolver o fruto do Espírito, que vai se traduzir na relação com o próximo, através de uma vida de paz, justiça, amor e amizade. E ainda: motivados por uma profunda comunhão com o Espírito de Deus, os pentecostais podem viver em comunhão com o próximo e com toda a criação. Portanto, a partir do Espírito de Deus, é possível viver em comunhão com o semelhante, independentemente de sua religião.

A comunhão do amor é o caminho para uma vida cristã de relacionamento profundo com Deus e todas as suas criaturas. Uma vida sem amor, sem comunhão, sem amizade, sem relação de afeto e respeito com o outro, não é vida com Deus, não é vida no Espírito, portanto, é vida fora do propósito do Deus criador. O Espírito de Deus propõe vida abundante que só é

possível na relação com o outro, na comunhão, no afeto, na amizade, no amor. Esse é o caminho traçado pelo próprio Espírito Santo para que a fé cristã pentecostal seja cada vez mais evangélica, dialógica, humanizadora e libertadora. Conduzidos pelo Espírito, os pentecostais brasileiros podem participar sem medo do diálogo das religiões, com a firme convicção de que estão cumprindo com a missão de Jesus Cristo.

A pneumatologia pentecostal, desde a perspectiva das assembleias de Deus brasileira, tal como apresentada nesta pesquisa, mostra elementos fundamentais clássicos de uma doutrina do Espírito de Deus, fundamentada na Revelação. Desde os primeiros capítulos, foi demonstrado que a pneumatologia está no coração dos pentecostais brasileiros. O Espírito Santo é Deus que guia a comunidade no caminho de Jesus Cristo e em comunhão perfeita com Deus Pai. Dentro da pneumatologia, é possível identificar diversos elementos que contribuem para um relacionamento mais cordial e edificante entre pentecostais e membros de outras religiões. Nesse capítulo foram apresentados alguns desses elementos.

Começando por uma teologia trinitária, já é possível verificar o processo relacional que existe dentro da própria natureza da fé cristã. Se o próprio Deus é relação, evidentemente, o pentecostalismo também precisa desenvolver e aprofundar cada vez mais a relação no cotidiano da fé. Nessa caminhada, os pentecostais têm a presença do Espírito de Deus, que está universalmente presente no mundo, atuando nas diversas culturas e religiões.

A espiritualidade precisa ser vivenciada na experiência da vida concreta, no chão duro da realidade cotidiana, no cuidado sincero com todas as coisas sagradas, principalmente, a criação. A pneumatologia pentecostal deve desenvolver cada vez mais elementos que possibilitem e incentivem o cuidado com o mundo, a casa comum de todas as pessoas. Não é possível pensar uma espiritualidade divorciada do cuidado com a terra. Cuidar do meio ambiente é tarefa de todas as pessoas, independente da religião que professa (ou que não professa), especialmente dos pentecostais que confessam a fé no Deus criador.

O Brasil é um país eminentemente religioso. Contudo, qualquer religião precisa justificar sua existência. Nesse contexto, um traço característico das religiões precisa ser o compromisso com uma sociedade justa e pacífica. O Espírito de Deus é conhecido como o Espírito da justiça e da paz. A paz inclusive é um fruto do Espírito. Nessa estreita relação, os pentecostais, unidos com outras religiões, podem trabalhar juntos, cooperar umas com as outras, em prol de um Brasil onde reine absolutamente a justiça e a paz.

A comunhão, a amizade, o amor, são elementos que definitivamente estão presentes na pneumatologia. O Espírito de Deus, que vive em comunhão com o Pai e o Filho, promove a comunhão da Igreja com Cristo, e desenvolve o amor, que é o fruto apresentado no texto de

Gálatas entre a comunidade. Nesse processo, pessoas de diferentes religiões, que têm em comum o cuidado com o planeta, a busca da justiça e da paz, podem caminhar juntas, de mãos dadas, vivendo uma espiritualidade profunda, em amor.

Todos os elementos apresentados neste capítulo já se encontram na pneumatologia pentecostal brasileira. Alguns mais desenvolvidos e outros menos; e, certamente, alguns ainda esquecidos e ainda por ser explorados. Contudo, não há como duvidar que, sendo esses elementos eminentemente pneumatológicos, a pneumatologia pode constituir um fundamento seguro para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro.



## 7 CONCLUSÃO

Ao concluir a presente pesquisa de tese doutoral, é possível afirmar teologicamente que a participação dos pentecostais assembleianos brasileiros no diálogo inter-religioso não é apenas algo que contribui para a própria fé, mas também que se trata de uma necessidade intrínseca à própria fé pentecostal. É algo que vem de dentro. Portanto, os assembleianos brasileiros podem dialogar com outras comunidades cristãs, porque são conduzidos pelo Espírito de Deus, que promove a unidade, essa traduzida em diálogo.

O capítulo primeiro apresentou a perspectiva do pluralismo cultural e religioso no Brasil. Como ficou evidente, foi uma apresentação descritiva da situação cultural e religiosa no país. Com ressalvas necessárias e pontuadas dentro do próprio capítulo, foi possível entender que o Brasil é um país pluralizado religiosamente. Esse pluralismo vem crescendo ano após ano. Novos grupos religiosos chegaram a esse país. Ainda que os dois maiores grupos religiosos sejam cristãos (católicos e protestantes), convivem juntamente as religiões de matriz afro-brasileira, islâmicos, budistas, judeus, entre outros, que, por direitos garantidos na Constituição, podem expressar livremente suas crenças. Nesse aspecto, o diálogo será cada vez mais uma palavra que deverá fazer parte concretamente do dia a dia das religiões.

A cultura brasileira é plural. O reconhecimento do pluralismo cultural é não apenas algo que pode contribuir para quaisquer grupos, mas algo que parte de dentro da própria cultura brasileira, que não é homogênea nem etnocêntrica. Cada vez mais é necessário o reconhecimento do pluralismo cultural, que valoriza a riqueza e a singularidade de cada cultura em particular. E ainda: nenhuma cultura está sozinha, mas estão em relacionamento umas com as outras. A relação entre culturas, quando assumida de forma respeitosa, dialógica e fraterna, promove mais cidadania, harmonia e paz. Por essa razão, será necessário não apenas o reconhecimento da diversidade cultural, mas, sobretudo, uma relação entre as culturas. É na relação que o crescimento acontece de forma concreta.

O primeiro capítulo demonstrou que o pluralismo cultural e religioso é uma realidade brasileira. E a imagem desse país cheio de pessoas de diferentes culturas e religiões não pode ser vista como perigosa, fantasiosa, ou alguma coisa do mal. Certamente, um país em que as pessoas glorificam alegremente suas culturas e religiões e descaracterizam e menosprezam as religiões e culturas do outro, isso sim soa como um perigo. Portanto, é absolutamente necessário o reconhecimento do pluralismo cultural e religioso no Brasil.

O segundo capítulo apresentou de forma resumida o nascimento das Assembleias de Deus no Brasil e suas primeiras relações com outras comunidades. Ficou claro, na apresentação do terceiro capítulo, que as Assembleias de Deus, desde seu nascimento, priorizariam a pneumatologia, especificamente o batismo com o Espírito Santo, como um tema central. Os jovens missionários tiveram a experiência do batismo com o Espírito nos Estados Unidos e, posteriormente, vieram para o Brasil, para anunciar a Cristo. Em um dos cultos realizado na Igreja Batista, conforme relatos, uma pessoa teria sido agraciada com o dom do Espírito. Foi exatamente esse episódio que provocou a saída dos jovens com mais 18 pessoas da comunidade. Posteriormente, eles começaram a se reunir na casa de um dos irmãos da comunidade.

As reuniões estavam acontecendo, e os jovens pregando sobre o dom do Espírito. E, assim, cada vez mais, a doutrina do Espírito de Deus ia sendo incorporada na comunidade, tornando-se uma doutrina central para todos os pentecostais. Na medida em que a Igreja estava crescendo e expandindo-se para todas as regiões do Brasil, as notícias eram sempre semelhantes: Jesus está salvando e batizando com o Espírito Santo. A pneumatologia ganhou cada vez mais o coração dos assembleianos, tornando-se uma das principais marcas do pentecostalismo brasileiro.

As Assembleias de Deus em poucos anos já estavam espalhadas por todo o Brasil. No entanto, o relacionamento dessa nova comunidade com as outras Igrejas já presentes não era de cordialidade e fraternidade, conforme foi apresentado no capítulo três. As comunidades que já estavam presentes mantiveram certa distância e inclusive um tratamento áspero com os assembleianos, nos anos iniciais. Em geral, não havia nenhum tipo de relacionamento ecumênico entre cristãos nas décadas de 1940, 1950. No mundo, o ecumenismo estava dando seus primeiros passos. Assim, as Assembleias de Deus brasileiras, tendo sofrido perseguição nos seus anos iniciais, estariam se mantendo mais distantes e evitando relacionamento com outras comunidades, posteriormente. Há um certo consenso entre estudiosos das Assembleias de Deus, que aponta para as perseguições iniciais como a principal causa do afastamento assembleiano do mundo ecumênico e inter-religioso. No entanto, os pentecostais estavam atentos ao movimento ecumênico e discutiam de forma positiva esse tema em suas conferências, a nível mundial. Essa igreja foi amadurecendo cada dia mais e ampliando sua rede de relacionamentos com outras comunidades.

O capítulo três foi momento de apresentar o tema do pluralismo religioso sob diversas perspectivas teológicas e confrontá-lo com o pentecostalismo brasileiro. Momento importante para situar a perspectiva teológica desta pesquisa. Foram apresentadas as três perspectivas

clássicas no que se refere ao tema do diálogo das religiões, a saber, o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. O exclusivismo não se encaixa dentro da perspectiva do diálogo, uma vez que tem uma visão mais unilateral e menos coletiva. A partir de alguns grupos cristãos, essa perspectiva reconhece que apenas dentro da igreja cristã existe salvação, e que todos aqueles que não fazem parte da comunidade estão excluídos.

O inclusivismo, por sua vez, reconhece que existem sementes da verdade nas outras religiões, contudo, a verdade plena foi revelada em Jesus Cristo. O avanço dessa perspectiva é o reconhecimento de elementos verdadeiros nas outras religiões, e esse reconhecimento é absolutamente importante e inovador para o diálogo com outras religiões. O cristianismo é, pela sua própria natureza, uma religião inclusivista, dialógica, e, portanto, promotora da paz, da harmonia e da justiça. Esse foi o caminho traçado por Jesus de Nazaré, pelos seus discípulos, pela primeira comunidade, pelos Pais da igreja, pela teologia escolástica, medieval, pelos grandes teólogos da modernidade e ainda é a perspectiva do cristianismo (com ressalvas), na atualidade.

A terceira perspectiva é conhecida como pluralista. Essa perspectiva, da forma como propõem os defensores, é incompatível com a identidade cristã. Não é possível admitir que a exclusividade e universalidade da salvação de Jesus Cristo seja constitutiva apenas para cristãos. A perspectiva pluralista é incoerente teologicamente, uma vez que a revelação máxima de Deus se deu plena e definitivamente em Jesus Cristo. Assim, o pluralismo de direito abre espaço para o relativismo, que desemboca em axiomas tais como “todas as religiões se equivalem” ou “todos os caminhos levam a Deus”. Assumir tais como axiomas como verdade é perder a identidade cristã. Essa perspectiva não é apropriada para o cristianismo, e, conseqüentemente, também não é para o pentecostalismo brasileiro.

A perspectiva pentecostal para o diálogo das religiões não é a exclusivista nem a pluralista. O pentecostalismo brasileiro, a partir da pneumatologia, assume o inclusivismo como perspectiva para dialogar, conviver de forma harmoniosa e trabalhar juntos pela promoção do Reino de Deus, em diálogo com outras tradições religiosas. Para os pentecostais, somente a perspectiva inclusivista é teologicamente correta, admitida e aceitável. Os pentecostais reconhecem que existem elementos verdadeiros nas outras religiões, compreendem a necessidade de diálogo e de convivência harmoniosa. Contudo, não abrem mão da exclusividade e da universalidade da salvação de Jesus Cristo. Não admitem, sob hipótese nenhuma, qualquer proposta teológica que desemboque no relativismo. Portanto, confrontando as perspectivas apresentadas no capítulo dois, a perspectiva inclusivista é a que pode ser assumida pelo pentecostalismo brasileiro.

O quarto capítulo trouxe de forma sintetizada a doutrina do Espírito Santo nas Assembleias de Deus. Foram apresentados os principais temas, tais como o batismo com o Espírito Santo, os dons do Espírito, o fruto do Espírito, os símbolos do Espírito, entre outros temas dentro da pneumatologia. A pneumatologia está no coração das Assembleias de Deus brasileiras, sendo um dos principais temas dessa comunidade. Desde os primeiros anos, na comunidade, os membros são incentivados a viver uma experiência com Deus, que, geralmente, é evidenciada na experiência do batismo com o Espírito Santo, na manifestação dos dons do Espírito e no cultivo do fruto do Espírito.

A pneumatologia das Assembleias de Deus reconhece o Espírito Santo, como Deus criador, em profunda relação com o Deus Pai e com o Filho. O Deus trinitário que vive em relação e de relação. Nesse aspecto, já é possível perceber o que no capítulo cinco seria retomado como fundamento trinitário para o diálogo das religiões. O Espírito que vive em relação com o Pai e com o Filho e que envolve os seres humanos nessa relação. A teologia trinitária do pentecostalismo brasileiro é, portanto, um aspecto fundamental para o diálogo das religiões.

A experiência com Deus, evidenciada no batismo com o Espírito Santo, é outro aspecto importante, que foi retomado no capítulo cinco como fundamental para a introdução dos pentecostais no diálogo com os membros de outras religiões. A experiência com Deus, reconhecida como experiência primeira, pois está relacionada com o primeiro mandamento, desdobra na experiência com o outro e com a criação. É justamente a partir da experiência com Deus, evidenciada numa relação profunda com o Espírito Santo, que os pentecostais são motivados pelo próprio Espírito a viver em relação harmoniosa com a criação e com pessoas de outras religiões. Juntos, podem promover uma sociedade com justiça, paz e amor. Esse último, sendo o fruto do Espírito, é ponte mediadora para relações saudáveis e buscas comuns.

O quinto capítulo trouxe de forma mais específica os fundamentos pneumatológicos para a introdução dos pentecostais no diálogo inter-religioso. A partir de elementos presentes dentro da pneumatologia bíblica, em diálogos com teólogos como Moltmann, Welker, Congar, Codina, Yong, entre outros, o pentecostalismo brasileiro pode participar do diálogo com as outras religiões, sempre dentro da perspectiva da fé e no horizonte da Revelação de Deus. Os elementos apresentados no último capítulo não tiveram a pretensão de ser uma pneumatologia pentecostal das religiões, mas apenas introduzir os pentecostais no diálogo das religiões, a partir daquilo que é central para os próprios pentecostais, a saber, o Espírito de Deus.

O que se buscou demonstrar no capítulo cinco foi que o diálogo com o “outro religioso” não é apenas algo que se acrescenta à fé pentecostal no Espírito, mas algo que vem de dentro dela, como exigência intrínseca da mesma. Uma vez que é o Deus Espírito que impulsiona para uma experiência profunda com Deus, para o cuidado com o meio ambiente, para a prática da justiça, da paz, do amor e da comunhão, e que essas práticas envolvem pessoas de diversas religiões, a participação no diálogo inter-religioso é algo da própria natureza da fé pentecostal.

O quinto e último capítulo da tese, portanto, fundamentou a introdução dos pentecostais assembleianos no diálogo das religiões. Esse diálogo será sempre assumido desde a perspectiva da fé cristã e em consonância com a Revelação de Deus. As Assembleias de Deus no Brasil podem, evidentemente, entrar em diálogo com as outras religiões, com o objetivo de viver profundamente a experiência do Espírito criador, cuja orientação é em direção ao Reino de Deus.

A partir desta pesquisa, inédita no Brasil, as Assembleias de Deus poderão seguir apresentando o tema do diálogo inter-religioso no Brasil para sua liderança e para seus membros. Na formação de pastores, nas convenções, nas conferências pentecostais, nas revistas da Escola Bíblica Dominical, no discipulado, nos seminários, nas faculdades, em cada espaço possível, para orientação e incentivo da participação da comunidade no diálogo com outras tradições religiosas. Essa participação sempre se dará dentro do horizonte da fé. Seria até contraditório propor a participação dos pentecostais no diálogo das religiões (desde uma perspectiva pluralista/relativista), a partir da doutrina do Espírito de Deus. Sendo assim, concretamente, esta pesquisa pretende ser uma introdução pentecostal ao diálogo das religiões no Brasil.

As Assembleias de Deus brasileiras, ao participarem de debates, simpósios, congressos e outras atividades envolvendo o diálogo com as religiões, estarão contribuindo para o aprofundamento do debate sobre a sociedade e a intolerância religiosa. E, nesse aspecto, sendo o Espírito de Deus um Espírito promotor da paz, o pentecostalismo brasileiro não pode ficar de fora desse debate. Na medida em que os pentecostais assembleianos trabalham em parceria com outras religiões, com a finalidade de erradicar a violência (provocada pela religião ou não), estão agindo na força do Espírito, que é o Espírito da paz.

Ao participar de atividades envolvendo o diálogo das religiões, os pentecostais assembleianos estarão envolvidos com outras comunidades pela promoção da justiça. É a própria Escritura que chama o Espírito de Deus de Espírito da justiça. Onde houver algum ser humano, sofrendo injustiça, será fundamental um pentecostal, na força do Espírito, lutar em

prol do injustiçado. Nada justifica a injustiça ou a violência. Com o Espírito da paz e da justiça, os pentecostais podem deixar uma valiosa contribuição no diálogo das religiões.

Os pentecostais assembleianos, em parceria com as outras religiões (e ainda os que não pertencem a nenhuma religião), poderão dialogar sobre como contribuir de forma mais efetiva no cuidado com o meio ambiente. A casa comum de todos exige o cuidado de todos. E também nesse tema, como no tema da paz e da justiça, o Espírito de Deus, na medida em que é o Espírito criador, que está presente em todo ser vivente, é o fundamento teológico. É a própria experiência com o Espírito de Deus que motiva o pentecostal no cuidado com o meio ambiente e, por essa razão, juntos com outras religiões, podem fazer mais pela casa comum.

A comunhão com Deus, relacionada diretamente ao primeiro mandamento, constitui um dado importante para a fé pentecostal. O Espírito de Deus tem o objetivo de conduzir os pentecostais para uma profunda comunhão com o Deus Pai e o com o Deus Filho. Essa é a comunhão motivadora, na qual o pentecostal está firmado para relacionar-se com o próximo e com toda a criação. Nesse aspecto, o pentecostal assembleiano, a partir da comunhão com Deus, viverá em comunhão com o próximo, numa relação fraterna, de amizade e respeito com as outras religiões, afim de promover paz, justiça e cuidado com o meio ambiente. O Deus Trindade, criador de todas as coisas e que está presente em cada ser vivente, é o motor pulsante e motivador da participação de cada assembleiano no diálogo das religiões.

Ao participar do diálogo inter-religioso, os membros da maior igreja evangélica do Brasil (hoje, com aproximadamente 15 milhões de membros) estarão apresentando significativas contribuições para a sociedade brasileira. Como foi mencionado, o combate à intolerância religiosa, problema que incomoda o país, precisa ser enfrentado de forma efetiva. A violência de caráter religioso, com traços de intolerância, vez ou outra é notícia nos meios de comunicação. E o fato é que a essência da religião não é a violência e sim a paz; não é a intolerância, mas o respeito. Nesse aspecto, as Assembleias de Deus brasileiras em diálogo fraterno com as outras religiões estarão contribuindo de forma significativa.

A participação das Assembleias de Deus no diálogo inter-religioso efetivamente contribui para um Brasil mais sustentável. A discussão sobre o cuidado com o meio ambiente, o uso adequado da água, entre outros temas ecológicos, está cada vez mais em pauta nas discussões. Esse é um tema que diz respeito à vida no presente e às próximas gerações, portanto, os assembleianos podem (e devem) fazer muito nesse processo. Certamente uma comunidade com mais de 15 milhões de membros, e que cresce cada dia mais, tem capacidade de contribuir significativamente no cuidado com a casa comum.

As Assembleias de Deus brasileiras confessam de forma convicta a fé no Deus criador. Portanto, é contraditório confessar a fé em Deus e não cuidar do mundo que Ele criou. Assim, o cuidado com o meio ambiente será cada vez mais um tema presente na formação de líderes, na Escola Dominical e em todos os espaços de formação da comunidade assembleiana. A fé no Deus criador é concretamente assumida também no cuidado com o espaço no qual habitamos. O Brasil é o habitat de todos os grupos religiosos (ou não). E cada religião, cada grupo, cada pessoa individualmente, assumindo a responsabilidade e fazendo a sua parte, estará contribuindo concretamente para um Brasil melhor.

De modo efetivo, relevante e significativo, a participação dos pentecostais assembleianos no diálogo inter-religioso contribui para um Brasil com menos violência e mais paz. Deus é conhecido, desde as tradições mais antigas, como um Deus pacífico. Jesus Cristo é o príncipe da paz. A paz é um fruto do Espírito. Portanto, é tarefa de cada pentecostal promovê-la, lutar por ela, anunciá-la, divulgá-la e vivê-la no cotidiano de um Brasil onde a sombra da violência atormenta a todos.

A paz é um desejo de todos os seres humanos. Para que a vida aconteça de forma plena é preciso que exista paz abundante. A violência cresce cada dia mais no Brasil. Os números preocupam. A sociedade tem medo. É lamentável e chega a ser assustador. Na busca por uma sociedade pacífica, as religiões podem fazer muito. Juntas, podem caminhar de mãos dadas, promovendo, exigindo e lutando dia após dia pelo estabelecimento da paz nesse país. O pentecostalismo brasileiro precisa aprofundar e divulgar insistentemente esse tema entre os seus líderes e suas respectivas comunidades. É preciso assumir como tarefa urgente a promoção da paz. É uma exigência que vem de dentro da fé pentecostal, do próprio Deus, do próprio Cristo, do Espírito.

O Espírito de Deus, como ficou evidente ao longo da pesquisa, é o Espírito da justiça. Engajar-se no diálogo com as religiões com a finalidade de combater toda sorte de injustiças e promover um Brasil mais justo é, portanto, missão das Assembleias de Deus. No dia a dia, lamentavelmente, assistimos inocentes sendo culpados e culpados sendo inocentados. Injustiças acontecem debaixo dos nossos olhos, a exemplo de pessoas privadas de direitos básicos fundamentais para a subsistência humana. Qualquer religião, grupo ou pessoa individual que faz vista grossa aos altos está, para dizer o mínimo, deixando-se levar pelo cinismo.

O Brasil que todas as pessoas de bem almejam é um Brasil onde a justiça reine absolutamente. E esse Brasil só será possível mediante a dedicação e a participação de cada pessoa. Mediante atividades criativas e efetivas das religiões. Não há tempo para discussões

irrelevantes e atividades improdutivas. É urgente a necessidade de construir um país com sustentabilidade, paz e justiça. E, definitivamente, os pentecostais brasileiros, em parceria com outras religiões, na medida em que estão dialogando, deixam suas significativas contribuições para a vida, promovendo a justiça.

Finalmente, mediante o diálogo das religiões, os pentecostais assembleianos estarão desenvolvendo uma relação de amizade fraterna. Dessa relação, é possível que pessoas de diferentes grupos religiosos, que lutam por ideias semelhantes, estabeleçam uma relação de comunhão. A sociedade precisa de relações saudáveis. Os pentecostais brasileiros podem estabelecer essa relação de amizade e comunhão com pessoas de outras comunidades religiosas e com o meio ambiente. Essa relação, como foi visto, é consequência da relação com Deus. É um pressuposto da fé pentecostal. Trata-se de uma necessidade intrínseca à fé. É possível e necessária a convivência harmoniosa entre pessoas de diferentes religiões. A vida pede comunhão. A vida pede amizade. Esse é também o desejo do Espírito da Vida.

Esta pesquisa buscou contribuir concretamente para a própria identidade da comunidade pentecostal, para o debate acadêmico e também para a sociedade brasileira. O Brasil é um país com altos índices de violência, injustiças, intolerância religiosa, e ainda enfrenta dificuldades nas relações de sustentabilidade. Portanto, a participação dos assembleianos no diálogo das religiões será uma contribuição concreta e efetiva para a construção de um Brasil com mais sustentabilidade, paz, justiça e relações de fraternidade. Tais elementos, sendo da natureza pneumatológicos, são também fundamentos para a introdução dos pentecostais das Assembleias de Deus no diálogo das religiões. Sendo assim, os pentecostais assembleianos podem caminhar juntos com outras religiões para construir um Brasil sustentável, pacífico, justo, em que a relação entre os seres humanos e o meio ambiente seja cada vez mais fraterna. Sim, na força do Espírito de Deus, os pentecostais, em diálogo com outras religiões, podem afirmar: um outro Brasil é possível.



## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Assembleia Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011**. Tese Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Assembleias de Deus: Origem, implantação e militância**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ÁLVAREZ, Carlos Mendonza. **Deus ineffabilis: El lenguaje sobre Dios em tiempos de pluralismo cultural y religioso**. In: OLIVEIRA, Pedro a. Ribeiro de. (org) **Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALVEZ, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1988.

AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org) **Diálogo de pássaros**. Edições paulinas, 1993.

ANDRADE, Claudionor de. **As verdades centrais da fé cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

ARAÚJO, Isael. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

\_\_\_\_\_. **100 acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

AZEVEDO, Marcelo. **Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

BARROSO, Luis Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo- a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BENTHO, Esdras. “**Teologia e novos paradigmas: desafios ao novo paradigma contemporâneo**” (2015). Em: <http://cpadnews.com.br/blog/esdrasbentho/cultura-crista/83/teologia-e-novos-paradigmas:-desafios-ao-pentecostalismo-contemporaneo.html>

Consulta em 07/07/2016.

\_\_\_\_\_. “John Hick e a teologia do pluralismo religioso” Em: <http://cpadnews.com.br/blog/esdrasbenthocultura-crista/65/john-hick-e-a-teologia-do-pluralismo-religioso.html> Consulta em 07/07/2016.

\_\_\_\_\_. “Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?” Em: <http://www.cpadnews.com.br/blog/esdrasbenthocultura-crista/91/jesus-cristo-obstaculo-ao-dialogo-religioso.html> Consulta em 07/07/2016.

\_\_\_\_\_. Estabelecendo relacionamentos saudáveis – vivendo e aprendendo a viver (Revista da Escola Bíblica Dominical). Rio de Janeiro: CPAD, quarto trimestre de 2015.

BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. 3ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Livro do sentido**: Volume 1: crise e busca de sentido hoje. São Paulo: Paulus, 2014.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Espírito Santo**: Fogo interior, doador da vida, e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOSI, Alfredo. **Cultura Brasileira**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

CABRAL, Elienai. **Movimento pentecostal** – as doutrinas da nossa fé. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

CAMPELO, Zildomar. <http://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2013/noticia/2013/10/evangelicos-distribuem-agua-para-devotos-do-cirio-de-nazare.html>.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Comentário**. (in) BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CAVALCANTI, Raissa. **O retorno do Sagrado**. *A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

COELHO, Alexandre. **Eu Creio** – Revelando ao mundo suas convicções cristãs (Revista da Escola Bíblica Dominical). Rio de Janeiro: CPAD, primeiro trimestre de 2015.

COMBLIN, José. **O Espírito Santo no mundo**. São Paulo: Paulus: 2009.

DA COSTA, José Welington Bezerra. (in): DA SILVA, Severino Pedro. **A existência e a pessoa do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DA SILVA, Severino Pedro. **A existência e a pessoa do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

DUCCINI, Luciana, RABELO, Mirian. **As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010**.(in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo e as religiões**. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

EDWARDS, Jonathan. **A verdadeira obra do Espírito Santo**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

EUSTÁQUIO, José Diniz. **O processo de mudança de hegemonia religiosa no Brasil**. Revista da UFRJ, p. 1-20, 2012. Disponível: [http://www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/a\\_mudanca\\_de\\_hegemonia\\_religiosa\\_no\\_brasil\\_02abr12.pdf](http://www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/a_mudanca_de_hegemonia_religiosa_no_brasil_02abr12.pdf)  
Acesso em 18/10/2015.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. **Os números de católicos no Brasil – mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo**. (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FERRARO, Benedito. **O desafio da fé cristã num mundo plural**. Dominus Iesus: problemas pendentes janelas abertas. IN VIGIL, José Maria (org) **O atual debate da teologia do pluralismo religioso depois da Dominus Iesus**. Livro digitaiskoinonia v. 1. 2005.

FOULLOUX, Etienne. **Integrismo católico e direitos humanos**. In: ACAT, *fundamentalismos, integrismos*. São Paulo: Paulinas, 2001.

FREIRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª Ed. São Paulo: Global, 2006.

- \_\_\_\_\_. **Brasil, Brasis, Brasília.** Rio de Janeiro: Record Editora, 1968.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. **De Babel a pentecostes:** Ensaio de teologia inter-religiosa. Tradução de Margarida Maria Cicchelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Crer e interpretar.** A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso.** In: *Concilium*, n 311, p. 13-28. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Como fazer teologia hoje.** São Paulo: Paulinas, 1998.
- \_\_\_\_\_. O destino da fé cristã num mundo de indiferença. In: **Concilium**, n 185, p. 80-107. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino. (org) **Diálogo de pássaros.** São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- GILBERTO, Antônio. **Verdades pentecostais.** Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O Fruto do Espírito.** Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- GRIN, Monica, GHERMAN, Michel. **Judaísmo e o Censo de 2010.** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2003.
- HAMMES, Érico J. **“Filii in Filio”. A divindade de Jesus como Evangelho da filiação: um estudo em J. Sobrino.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- HAMMES, Érico J. **Fé e cultura - temas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004
- HICK, John. **A Metáfora do Deus encarnado.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOFFMAN, Paul. Direito e diversidade. In: **Fórum social Mundial. Secretaria Internacional.** (2003: Porto Alegre-RS) Fórum Social 2003, v.1. Rio de Janeiro: Ibase, p. 60-78, 2003.
- HORTON, Stanley. **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento.** Rio de Janeiro: CPAD, 1993.

- HUBER, Wolfgang. Direitos humanos: um conceito e sua história. In: **Concilium**. Petrópolis, n. 144, p.371, 1979.
- HURTADO, Manuel. **A encarnação**. O debate cristológico na teologia das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KASPER, Walter. **Jesus, El Cristo**. Salamanca: Sígueme, 1989.
- KESSLER, Hans. **Cristologia**. In: SCHNEIDER, Theodor. **Manual de Dogmática**. V. 1. Petrópolis: Vozes, 2008
- KNITTER, Paul. **Introdução à Teologia das Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Jesus e os outros nomes**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.
- KUNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LACOSTES, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976.
- LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Os Carismas da Igreja no terceiro milênio**: discernimento, desafios e práticas. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Qual o futuro do cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Olhando para o futuro**: perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Crer num mundo de muitas crenças e poucas libertações**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- \_\_\_\_\_. **As lógicas da cidade**: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Eu creio, nós cremos: Tratado da fé**. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Escatologia cristã**: o novo céu e a nova terra. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Fé e política**: autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.

MAÇANEIRO, Marcial. (in) MURAD, Afonso (org). **Cuidar da casa comum**: chaves de leituras teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016.

\_\_\_\_\_. (org). **Teologia em questões**. Aparecida –SP. Editora Santuário, 2014.

MARIZ, Cecília, GRACINO, Paulo. **As igrejas pentecostais no Censo de 2010**. (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento. O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MENZIERS, Robert P. **Pentecostes**: Essa história é a nossa história. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

MENZIERS, William. **No poder do Espírito**: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo. São Paulo: Editora Vida, 2002.

MIRANDA, Mário França de. **Um homem perplexo**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **As religiões na única economia salvífica**. In: Atualidade teológica. Rio de Janeiro. Ano 6, n 10 Jan/2002.

\_\_\_\_\_. **A salvação de Jesus Cristo**. *A doutrina da graça de Deus*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **A inculturação da fé**. Um enfoque teológico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. In: **Concilium**, n. 228 p. 135-152, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ciência e sabedoria**: *um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Esperança**: *estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2005.

\_\_\_\_\_. **Experiências de Reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. **A fonte da vida**: *O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia: Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O caminho de Jesus Cristo:** cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da vida:** uma pneumatologia integral. Petrópolis, Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Chiesa nella forza della Spirito: contributo per una ecclesiologiamessiânica.** Brescia: Queriniana, 1976.

\_\_\_\_\_. **Die Quelle de Lebens – Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens.** Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 1997.

MURAD, Afonso (org). **Cuidar da casa comum:** chaves de leituras teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016.

MORIN, Edgar. **O Método. A humanidade da humanidade - a identidade humana.** V.5. (Trad. Juremir Machado) Porto Alegre: Sulina, 2005.

NOVAES, Regina. **Jovens sem religião: sinais de outros tempos.** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Eis-me aqui Senhor!** Disponibilidade como chave missionária: São Leopoldo: Sinodal, 2014.

\_\_\_\_\_. **Diálogo e Missão nos Andes:** um estudo de teologia da missão latino-americana. São Paulo: SP: Garimpo, 2016.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013.

OLIVEIRA, Joanyr. **As Assembleias de Deus no Brasil: histórico ilustrado.** Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

PACE, E. STEFANI, P. **Fundamentalismo religioso contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2002.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus, aproximação histórica.** Petrópolis: Vozes, 2010.

PANNENBERG, Wolfharth. **Teologia Sistemática.** V. 3. São Paulo: Paulus. 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Cadê a nossa diversidade religiosa?** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010.** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PINTO, Paulo Gabriel. Islã em números – Os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010. (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PINNOCK, Clark. **A Wideness in God's Mercy** – The finality of Jesus Christ In A word of Religions.Zondervan (March 31, 1992).

PISSOLATO, Elisabeth. **“Tradições indígenas” nos censos brasileiros – Questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião.** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PORTELA, Rodrigo. **A religião na sociedade secularizada:** urdindo as tramas de um debate. In: **Numen** – Revista de estudos e pesquisa da religião, v 11 n 1 e 2, p. 33-53.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio.** (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Faustino. **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

RABUSKE, Edivino. **Antropologia Filosófica.** 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RENOVATO, Elinaldo. **Dons Espirituais e Ministeriais** — Servindo a Deus e aos homens com poder extraordinário (Revista da Escola Bíblica Dominical). Rio de Janeiro: CPAD, segundo trimestre de 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros. Teoria do Brasil.** Petrópolis RJ: Vozes, 1978.

SANCHIS, Pierri. **O campo religioso contemporâneo no Brasil.** (in) ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e Religião.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura.** São Paulo: Paulus, 2003.

SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das Religiões.** São Paulo: Paulinas, 1997.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da fé.**Introdução ao conceito de cristianismo.São Paulo: Paulus, 1997.



RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros: a teoria do Brasil**. São Paulo: Editora civilização brasileira, 1978.

RICHIE, Tony. **Speaking by the Spirit**. A Pentecostal Model for Interreligious Dialogue. Emeth Press: United States, 2011.

SANCHES, Ciro. “**Ecumenismo, uma armadilha de Satanás**.” <http://cirozibordi.blogspot.com.br/2012/04/ecumenismo-religioso-uma-armadilha-de.html> Consulta em: 06/07/2016.

\_\_\_\_\_. “**O ecumenismo religioso e o jugo desigual**” <http://cpadnews.com.br/blog/cirozibordi/apologetica-crista/146/o-ecumenismo-religioso-e-o-jugo-desigual-.html> Consulta em -06/07/2016

SANTANA, Luis Fernando Ribeiro. **Liturgia no Espírito**. Rio de Janeiro: Editora PUCRio, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Reconhecer para libertar – Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus, a história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **A história humana – Revelação de Deus**. São Paulo: Paulus. 1997.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho não pode estar sujeito à arbitrariedade**. In: *Concilium*, n 190, p. 27-32. Petrópolis: Vozes, 1983.

STOTT, John. **Batismo e plenitude do Espírito Santo**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

SUESS, Paulo. **Cultura e Religião**. In SUESS, Paulo. (org). **Cultura e Evangelização**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. **Refletindo o percurso**. Um clamor e uma luz que vem de toda parte. In: *Concilium*, n. 319 Petrópolis: Vozes, 2007.

SUSIN, Luis Carlos. Diálogo e interculturalidade. In: *Viritas* – v. 48, n. 2, p. 155, junho de 2003.

\_\_\_\_\_. **Deus: Pai, Filho e Espírito Santo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

TRACY, David. **A imaginação analógica. – A teologia cristã e a cultura do pluralismo**. [Tradução de Nélio Schneider]. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. In: **Concilium**, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento. O censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. Londres: Harper Torchbooks, 1871.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos Viver Juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 1998.

USARSKI, Frank. **As “religiões orientais” Segundo o Censo Nacional de 2010**. (in) TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento. O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ULLMANN, Reinhold. **Antropologia Filosófica**. 2.ed. Porto Alegre: EST, 1983.

WALDENFELS, Hans. **Léxico das Religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995.

WILFRED, Félix. **Tornar-se cristão inter-religiosamente**. In: **Concilium**, n 340, p. 61-70. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo cristológico**. Algumas reflexões. In: **Concilium**, n 326, p. 90-102. Petrópolis: Vozes, 2008.

WEILER, Anton. **As causas da indiferença religiosa**. **Concilium**, n. 185, p. 39-54, Petrópolis: Vozes, 1983.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura Brasileira**. São Paulo: Loyola, 2002.

VATICANO. **Diálogo e Anúncio**. Em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html) Consulta em 15/11/2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1973.

VINGREN, Gunnar. **Diário de um pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

YONG, Amos. **Beyond the impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions**. Baker Academic; 1st edition (March 1, 2003).

\_\_\_\_\_. **Discerning the Spirit (s)** A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions. Bloomsbury T&T Clark; 1 edition (November 1, 2000).

\_\_\_\_\_. **The Spirit Poured Out on All Flesh:** Pentecostalism and the Possibility of Global Theology. Baker Academic; Edition Unstated edition (July 1, 2005).

WELKER, Michael. **O Espírito de Deus.** A Teologia do Espírito Santo. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WOLFF, Elias. **Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso.** In: *Pistis e Praxis*, número 1, volume 7, p. 81 – 111 jan – abr 2015.

\_\_\_\_\_. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso.** Contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016.

ZIMMERMAN, Thomas. **O Espírito Santo unificando a Igreja** (in): CONDE, Emílio. O Espírito Santo glorificando a Cristo. Rio de Janeiro: CPAD, 1967.