

AZUSA – REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS

**Volume IX - Número 1
jan./jun. 2018**

Revista Semestral da Faculdade Refidim

Joinville

ISSN - 2178-7441

Azusa – Revista de Estudos Pentecostais. - v. IX, n. 1
(jan./jun. 2018) - Joinville: REFIDIM, 2018.

Semestral.

220 p.

Editor: Claiton Ivan Pommerening

ISSN: 2178-7441

I. Pommerening, Claiton Ivan. II. Título.

Editor:

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Editor Executivo:

Prof. Me. Valdinei Ramos Gandra, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Conselho Editorial:

Prof. Dr. Gedeon Freire de Alencar, PUC/SP

Prof. Dr. Bernardo Campos - Perú

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim, Joinville, SC

Prof. Dr. Daniel Chiquete Beltrán - México

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade, Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador, SC, Brasil

Prof. Dra. Kathleen M. Griffin - Argentina

Prof. Dr. Luis Alberto Orellana Urtubia - Universidad Arturo Prat (Chile)

Prof. Dr. Sidney Moraes Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira, Faculdade Unida de Vitória (UNIDA)

Comissão Científica *ad hoc*

Prof. Dr. Adriano Souza Lima, PUC/PR

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim - Joinville/SC, Brasil

Prof. Dr. Fernando Albano, Faculdade Refidim - Joinville/SC, Brasil

Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira, Faculdade Unida de Vitória/ES, Brasil

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade, Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador, SC, Brasil

Prof. Me. Regina Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Dr. Sidney Moraes Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Me. Valdinei Ramos Gandra, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Prof. Ma. Andréa Nogueira dos Santos, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Revisão:

Equipe de Pesquisa da Faculdade Refidim

Diagramação:

Prof. Me. Joel Montanha

Capa:

João Batista (JB)

Traduções Abstracts:

Raphaelson Steven Zilse

Órgão Semestral editado pela

FACULDADE REFIDIM

Rua Cerro Azul, 888 - Bairro Nova Brasília - 89.213-480 - Joinville – SC

Fone/Fax (47) 3466 0058

E-mail: ceeduc@ceeduc.edu.br - Site: www.ceeduc.edu.br

Diretor Geral: Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening

Solicita-se permuta.

Biblioteca: Cristiane Salazar

biblioteca@ceeduc.edu.br - (47) 3466 0058

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores e não refletem, necessariamente, a opinião dos editores.

SUMÁRIO

Editorial 07

ARTIGOS

- 1 ***O sentido e alcance da imunidade constitucional para templos de qualquer culto***
Edilson Jair Casagrande
Valdinei Ramos Gandra 11
- 2 ***A experiência trinitária de Jürgen Moltmann em diálogo com as duas primeiras fases da pesquisa do Jesus histórico de Albert Schweitzer e Ernst Käsemann***
Fernando Cardoso Bertoldo 35
- 3 ***Missio Dei: A missão de Deus para a transformação do mundo através de mim e da comunidade cristã***
Josemar Valdir Modes
Merlise dos Santos 49
- 4 ***Falar em línguas como meio de graça para edificação pessoal***
Luciano Azambuja Betim 69
- 5 ***As diferenças doutrinárias do calvinismo e do arminianismo***
Jeverson Nascimento 81
- 6 ***Pentecostalismo, liturgia e fé: Análise da mensagem de futuro presente nos hinos da harpa cristã***
Paulo Jonas dos Santos Júnior
Elon Saúde Caires
Clodoaldo Sanches Fófano 109

7	<i>A ação missionária cristã entre os povos indígenas no Brasil: O caso do povo terena</i>	
	Iago Freitas Gonçalves.....	127
8	<i>Lutero e a reforma: Reflexões sobre a crítica ao sistema financeiro e organização econômica das igrejas locais</i>	
	Pedro Jônatas da Silva Chaves	
	Emanuel Freitas da Silva	151
9	<i>Os sentidos da participação de jovens em grupos de expressão artística em um contexto religioso</i>	
	Priscila Adriana Batistel Ramos	
	Allan Henrique Gomes	171
10	<i>Contribuições sociológicas para o pentecostalismo brasileiro: Tipologias propostas e um breve ensaio sobre uma nova perspectiva do futuro</i>	
	Moyses Naftali Leal Quitério	195

RESENHA

	MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. <i>Religião: crítica e criatividade</i> . São Paulo: Fonte Editorial, 2012	
	Marcelo Lopes	213

EDITORIAL

Com muita alegria iniciamos o ano com o primeiro número da Azusa – Revista de Estudos Pentecostais (jan./jun. 2018). A presente edição reforça o compromisso interdisciplinar da equipe editorial da revista na análise e reflexão dos pentecostanismos e temas correlatos, tendo em vista que os leitores (as) encontrarão nesta edição temas e autores das mais diversas áreas.

O primeiro artigo, “*O sentido e alcance da imunidade constitucional para templos de qualquer culto*”, de autoria de Edilson Jair Casagrande e Valdinei Ramos Gandra, apresenta uma reflexão a partir da área do direito. Encontra-se nele, conforme os autores, um debate sobre “o sentido e o alcance da imunidade tributária dos templos de qualquer culto estabelecida pelo art. 150, VI, b da Constituição Federal de 1988, bem como o efeito prático destas em relação às entidades abrangidas, tal qual as igrejas”. A importância deste texto decorre do fato de que vez por outra o assunto sobre a tributação dos templos religiosos vem à tona.

Fernando Cardoso Bertoldo, autor do segundo artigo, “*A Experiência Trinitária de Jürgen Moltmann em diálogo com a duas primeiras fases da pesquisa do Jesus Histórico de Albert Schweitzer e Ernst Käsemann*”, desenvolve, como o próprio título sugere, um interessante diálogo entre a experiência trinitária de Moltmann, com ênfase na cristologia, e o Jesus Histórico conforme contribuições de Schweitzer e Käsemann. O artigo contribui para a compreensão de que o conhecer a Deus se dá entre a humanidade de Deus em Jesus de Nazaré e a nossa

humanidade, sinalizando à possibilidade de abertura para com o próximo no mundo.

“Missio Dei: A Missão de Deus para a transformação do mundo através de mim e da comunidade cristã” é o título do artigo escrito por Josemar Valdir Modes e Merlise dos Santos. Encontra-se no texto uma abordagem missiológica da responsabilidade comunitária e, conseqüentemente, individual, em relação ao anúncio do Reino de Deus. O acento está na compreensão de que a missão é de Deus (*Missio Dei*) e que a igreja é convidada a participar, na graciosidade do Cristo crucificado e ressurreto, bem como na presença sempre criativa do Espírito Santo.

Luciano Azambuja Betim, de tradição reformada, contribui com a exegese do texto de 1 Coríntios 14.4. Por conta disso o sugestivo título: *“Falar em línguas como meio de graça para edificação pessoal”*. Evidencia-se na análise que o Apóstolo Paulo, autor da epístola, combate os abusos na experiência deste carisma, mas não o proíbe, ao contrário, aponta para sua importância na edificação pessoal, particularmente na oração.

Jeverson Nascimento colabora com o artigo *“As diferenças doutrinárias do calvinismo e do arminianismo”*. Nele o autor descreve os principais pontos teológicos divergentes entre estas duas linhas do pensamento teológico, algo relevante dado os frequentes embates públicos por parte de seus seguidores.

No artigo *“Pentecostalismo, liturgia e fé: análise da mensagem de futuro presente nos hinos da Harpa Cristã”*, os autores, Paulo Jonas dos Santos Júnior, Elon Saúde Caires e Clodoaldo Sanches Fófano, discorrem sobre os elementos escatológicos, particularmente da *“imminente vida nos céus”*, a partir da análise de um dos principais canais de sentido do

imaginário assembleiano, a Harpa Cristã. Proposta instigante, já que busca compreender a escatologia da referida instituição por meio de sua hinologia.

A relação entre missão cristã e povos indígenas no Brasil é abordado no artigo “*A ação missionária cristã entre os povos indígenas no Brasil: o caso do povo Terena*”. O autor, Iago Freitas Gonçalves, apresenta uma análise histórica de como o povo Terena transitou entre o cristianismo jesuíta e o cristianismo de vertente pentecostal, procurando apontar questões para entender a relação entre os aspectos histórico-culturais desta etnia e o pentecostalismo.

Ainda sobre o impacto dos 500 anos da Reforma Protestante, os autores, Pedro Jônatas da Silva Chaves e Emanuel Freitas da Silva, colaboram com o artigo “*Lutero e a Reforma: reflexões sobre a crítica ao sistema financeiro e organização econômica das igrejas locais*”. O texto discorre sobre a teologia econômica de Lutero e sua iniciativa de criar caixas comunitárias visando desde o sustento dos pastores ao atendimento dos necessitados. Prática que problematizaria as possíveis tentações de acúmulo de riquezas por parte de igrejas locais.

A partir da psicologia, Priscila Adriana Batistel Ramos e Allan Henrique Gomes participam desta edição com o seguinte artigo: “*Os sentidos da participação de jovens em grupos de expressão artística em um contexto religioso*”. A partir de um trabalho de pesquisa qualitativa os autores buscam compreender os sentidos que permeiam os jovens de uma igreja evangélica (Onda Dura – Joinville SC), particularmente na relação entre religiosidade e arte. Relação que não é nova, mas sempre se reinventa em múltiplas subjetividades.

Moyses Naftali Leal Quitério retoma as tipologias sociológicas que tentam estabelecer certa ordem no campo religioso pentecostal. Assim, no artigo “*contribuições sociológicas para o pentecostalismo brasileiro*:

tipologias propostas e um breve ensaio sobre uma nova perspectiva do futuro”, reflete sobre os limites e as dificuldades de tal empreendimento, situação que impõe, segundo ele, “*olhares cada vez mais aguçados da academia*” em relação aos pentecostalismos.

Por último, e não menos instigante, Marcelo Lopes fecha a edição com uma oportuna resenha do livro “*Religião: crítica e criatividade*”, escrito por Antônio Carlos de Melo Magalhães e publicado pela Fonte Editorial em 2012. Segundo Marcelo Lopes: “*Trata-se de um escrito ensaístico acerca da religião, construído em oito tópicos, nos quais o autor trabalha – brilhantemente, sublinhe-se – justamente a questão da crítica feita à religião, mormente a crítica moderna, mas também aborda a questão da criatividade da religiosa, sobretudo o aspecto de sua potencialidade crítica.*”

Assim, a partir destes breves relatos, a equipe editorial da Revista Azusa deseja uma leitura proveitosa de todos os textos que compõem mais esta edição.

Fraternalmente,

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening

Editor

O SENTIDO E ALCANCE DA IMUNIDADE CONSTITUCIONAL PARA TEMPLOS DE QUALQUER CULTO¹

*The meaning and reach of the constitutional immunity for
temples of any worship*

Edilson Jair Casagrande²

Valdinei Ramos Gandra³

RESUMO

O presente artigo, com cunho expositivo e explicativo, tem por escopo debater o sentido e o alcance da imunidade tributária dos templos de qualquer culto estabelecida pelo art. 150, VI, *b* da Constituição Federal de 1988, bem como o efeito prático destas em relação às entidades abrangidas, tal qual as igrejas. A pesquisa tem como fontes a doutrina do âmbito jurídico, sobretudo no ramo do direito tributário e busca subsídios também na Jurisprudência, com destaque para o Supremo Tribunal Federal, apresentando, inclusi-

¹ O artigo foi recebido em 12 de fevereiro de 2018 e aprovado em 12 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); Especialista em Direito Processual Civil; Graduação em Direito. Atualmente é advogado e professor da área do direito. E-mail: edilson@casagrande-advogados.adv.br.

³ Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade - MPCS pela Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE (2013); Licenciando em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI); Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana - FTSA (2007), Graduação em Processos Gerenciais pela Faculdade Internacional de Curitiba FACINTER (2006). Atualmente professor e coordenador do Curso Bacharel em Teologia da Faculdade Refidim. E-mail: gandra@ceeduc.edu.br.

ve, tópico crítico em relação à atual posição de nossa Corte Suprema sobre a abrangência de tal imunidade, com explicitação, ao fim, dos principais reflexos da imunização quanto à tributação dos imunizados.

PALAVRAS-CHAVE: Imunidade tributária; templo; culto; religião.

ABSTRACT

The present article, with expository and explanatory nature, has as scope debating the meaning and the reach of the tributary immunity of temples of any worship established by the art. 150, VI, *b* of the Federal Constitution of 1988, as well as the practical effects of this in relation to the entities reached, such as the churches. The research has as source the doctrine of juridical sphere, overall in the branch of tributary law, and seeks subsidies also in the Jurisprudence, with highlights to the Federal Supreme Court, presenting, including, critical topics in relation to the current position in our Supreme Court on the reach of such immunity, with explication, at the end, of the main reflexes of the immunity as to the tributes of the immunized.

Keywords: Tributary immunity; temple; worship; religion.

INTRODUÇÃO: CONCEITO, FINALIDADE E CARACTERÍSTICAS DAS IMUNIDADES TRIBUTÁRIAS

Embora se afigure o tributo como instituto vital à manutenção da vida coletiva pelo Estado, ente metafísico que tem nas prestações pecuniárias dos particulares submetidos à sua soberania a fonte primordial de recursos para sua manutenção, realização de suas atividades e serviços públicos,⁴ o poder de tributar deve ser limitado. Há que se destacar que em regimes democráticos, a legitimidade da atividade impositiva de tributação está imediatamente reportada à Constituição, no intento de cercar de

⁴ “[...] o tributo é um dever imperativo, correspondente a uma necessidade vital. Se fosse suprimido, acarretaria o fim da vida coletiva e a paralisação da vida individual, tendo em vista o elevado grau em que os serviços públicos, cujo funcionamento é assegurado pelo tributo, fazem parte de economia contemporânea. O tributo é, portanto, uma despesa individual tão essencial como a que é consagrada à habitação, à alimentação e ao vestuário”. (NOGUEIRA, Barbosa Ruy. *Curso de Direito Tributário*. 15ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.p.124-125).

segurança os contribuintes em face da tendência quase que natural do poder estatal ao arbítrio. Nessa esteira, relevante é a lição de Ruy Barbosa Nogueira:⁵

Em razão da soberania que o Estado exerce em seu território, dentre outros poderes, tem ele o poder de tributar. Porém, no Estado democrático de Direito, onde todo poder emana do povo, cabe aos contribuintes como representantes deste juridicizar o exercício do poder, de tal sorte que, no caso da tributação, o **poder** de tributar se convola em **direito** de tributar, ou seja, no caso da Federação, cada esfera de governo somente poderá instituir o tributo para a qual recebeu da Constituição a respectiva competência, competência esta que deve ser exercida dentro das limitações ao poder de tributar.

Assim, nossa Carta Política não permite, em sede tributária, o surgimento de obrigações sem assento na Lei, veiculada por quem ela outorga competência⁶ e que, de qualquer forma, deve também atentar para as hipóteses de restrição de uso de tais competências, quando a mesma Constituição as restringe ou condiciona, como nas hipóteses de imunidades, na primeira hipótese, ou da anterioridade da lei tributária, na segunda.

Em consequência disso, não obstante o fato de a Constituição Federal atribuir à União, Estados, Municípios e Distrito Federal o poder para instituir tributos sobre determinados fatos e situações específicas, como por exemplo, o Imposto de Renda, o IPTU e o imposto

⁵ NOGUEIRA, 1999, p. 119-120.

⁶ Neste sentido Roque Antônio Carrazza leciona que “a delimitação das competências da União, dos Estados, dos Municípios e do Distrito Federal é reclamo impostergável dos princípios federativo e da autonomia municipal e distrital, que nosso ordenamento jurídico consagrou. Para consagrar esta asserção basta uma superficial análise da Lei Maior, que, confirmando o caráter federal do Estado brasileiro e a posição de pujança que nele ocupam o Município e o Distrito Federal, elencou e distribuiu, cuidadosa e exaustivamente, as várias competências de cada uma das pessoas políticas”. (CARRAZA, Roque Antônio. *Curso de direito constitucional tributário*. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 1999, p. 425-426).

sobre transmissões *causa mortis* e de doações (ITCMD) - o que decorre da competência tributária -, no desenho constitucional de tal parcela de poder estão compreendidas limitações que pode-se chamar de **imunidades tributárias**, tornando os respectivos entes tributantes incompetentes para a instituição de tributos sobre determinados fatos, situações e pessoas.⁷

Ora tratada como uma incompetência tributária, ora tratada como uma restrição ao poder constitucional de tributar (entre outros conceitos), refere-se a uma espécie de benefício fiscal assim como o são a isenção, o diferimento, a subvenção e as hipóteses de desoneração parcial como é o caso das reduções de alíquota e de base de cálculo, concessão de créditos e amortizações. Porém, diferentemente dos citados institutos as imunidades têm estatura constitucional e delimitam o próprio poder de tributar do Estado (competência tributária), imunizando certos fatos, situações e pessoas em razão de finalidades a serem atingidas pela ordem jurídico-social.

É de relevo mencionar que se trata de verdadeiro direito e garantia fundamental alçado a um nível constitucional como meio de o Estado promover ou estimular atividades que o constituinte entendeu serem fundamentais e que visem preservar o Estado de Direito, o Regime Federativo e a liberdade de expressão cultural e religiosa.⁸

Ademais, o Estado também admite que, para a realização de algumas atividades, necessita do auxílio dos privados, a exemplo da educação, saúde e assistência social. Para que tudo isto seja possível, restringe o poder de tributar em relação a estas instituições ou bens, como estabelece o

⁷ CARVALHO, Paulo de Barros. *Curso de Direito Tributário*. 24. ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 236.

⁸ ÁVILA, Humberto. *Sistema Constitucional Tributário*. Saraiva: São Paulo, 2004, p. 209.

art. 150, VI da Constituição Federal,⁹ atendidos, quando exigidos, os requisitos postos no artigo 14 do Código Tributário Nacional.¹⁰

Com efeito, todas estas hipóteses se constituem em direto fundamental do contribuinte, alçadas à qualidade de cláusula pétrea pelo Supremo Tribunal Federal, portanto, não podem ser alteradas nem por emenda à Constituição, conforme estabelece o art. 60, § 4º, IV do texto constitucional.¹¹

⁹ Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: [...] VI - instituir impostos sobre:

- a) patrimônio, renda ou serviços, uns dos outros;
- b) templos de qualquer culto;
- c) patrimônio, renda ou serviços dos partidos políticos, inclusive suas fundações, das entidades sindicais dos trabalhadores, das instituições de educação e de assistência social, sem fins lucrativos, atendidos os requisitos da lei;
- d) livros, jornais, periódicos e o papel destinado a sua impressão;
- e) fonogramas e videofonogramas musicais produzidos no Brasil contendo obras musicais ou literomusicais de autores brasileiros e/ou obras em geral interpretadas por artistas brasileiros bem como os suportes materiais ou arquivos digitais que os contenham, salvo na etapa de replicação industrial de mídias ópticas de leitura a laser.

¹⁰ Art. 14. O disposto na alínea c do inciso IV do artigo 9º é subordinado à observância dos seguintes requisitos pelas entidades nele referidas:

I – não distribuírem qualquer parcela de seu patrimônio ou de suas rendas, a qualquer título; (Redação dada pela Lcp nº 104, de 2001).

II - aplicarem integralmente, no País, os seus recursos na manutenção dos seus objetivos institucionais;

III - manterem escrituração de suas receitas e despesas em livros revestidos de formalidades capazes de assegurar sua exatidão.

§ 1º Na falta de cumprimento do disposto neste artigo, ou no § 1º do artigo 9º, a autoridade competente pode suspender a aplicação do benefício.

§ 2º Os serviços a que se refere a alínea c do inciso IV do artigo 9º são exclusivamente, os diretamente relacionados com os objetivos institucionais das entidades de que trata este artigo, previstos nos respectivos estatutos ou atos constitutivos.

¹¹ “[...] as imunidades têm o teor de cláusulas pétreas, expressões de direitos fundamentais, na forma do art. 60, § 4º, da CF/88, tornando controversa a possibilidade de sua regulamentação através do poder constituinte derivado e/ou ainda mais, pelo legislador ordinário”. (RE 636941, Relator (a): Min. LUIZ FUX, Tribunal Pleno, julgado em 13/02/2014, ACÓRDÃO ELETRÔNICO REPERCUSSÃO GERAL - MÉRITO DJe-067 DIVULG 03-04-2014 PUBLIC 04-04-2014).

Quanto às características das imunidades tributárias previstas na Constituição Federal de 1988, estas podem ser:

Objetivas: Quando se leva em consideração o fato gerador como causa da imunização, recaindo, portanto, sobre bens, tais quais os livros, jornais e periódicos e o papel para sua impressão, conforme alínea *d* do art. 150, VI da CRFB/88.

Subjetivas: Quando se contempla o sujeito passivo da relação tributária como causa da imunização, a exemplo do caso dos partidos políticos, sindicatos, entidades assistenciais e educacionais, bem como as igrejas, nos termos das alíneas *b* e *c*, do art. 150, VI da CRFB/88.

Condicionadas: Quando para a fruição deve se atender aos requisitos estabelecidos em Lei, como é o caso do disposto no art. 150, VI, *c* da Constituição, que condiciona a concessão da imunidade às entidades abrangidas ao cumprimento dos requisitos estabelecidos no art. 14 do Código Tributário Nacional.

Incondicionadas: Quando autoaplicáveis, independentemente de legislação posterior as regulamentar.

Importante referir ainda que as imunidades expostas no art. 150, VI da CRFB/88 dizem respeito exclusivamente a tributos na espécie de imposto, porém, existem outras imunidades previstas no texto constitucional que versam sobre outras espécies tributárias, como são os casos da CIDE nas receitas de exportações, art. 149, §2º, I da Constituição, Taxas judiciais ou de solicitações de registros e certidões para carentes constantes do art. 5º, XXXIV, LXXIII, LXXIV, LXXVI, LXXVII da CRFB/88 e ainda da Contribuição Social de entidade beneficente de assistência social disposta no art. 195, §7º da Carta Magna.

Nessas condições, indo ao encontro do objeto do presente artigo, é possível classificar a imunidade dos *templos de qualquer culto*, prevista na alínea *b* do art. 150, VI da CRFB/88, como **subjetiva, incondicionada**

e concernente apenas aos impostos, não exonerando os entes imunizados dos demais tributos e do cumprimento de obrigações acessórias e deveres instrumentais previstos na legislação tributária.

Não obstante, a definição do que se considera *templo de qualquer culto* para fins de proteção pelo manto imunizante da Constituição Federal é causa de relevantes debates doutrinários e jurisprudenciais, perfazendo-se a importância de breve exposição da interpretação devida às normas imunizantes, para que se alcance com maior facilidade o conteúdo e alcance da referida expressão, bem como avaliar o teor das construções pretorianas e da doutrina a seu respeito.

1 INTERPRETAÇÃO DAS IMUNIDADES

A interpretação das normas tributárias infraconstitucionais não é idêntica à aplicável aos termos da Constituição, devendo a imunidade ser interpretada extensivamente. Se assim não fosse, ensina Ives Gandra da Silva Martins,¹² as outorgas constitucionais poderiam ser mutiladas pelas entidades federativas. O autor transcreve ainda a seguinte ementa, dando realce à interpretação das imunidades:

PAPEL DE IMPRENSA. ATO INEXISTENTE. INTERPRETAÇÃO LITERAL. Não são as dimensões (variáveis segundo o método industrial adotado) que caracterizam o papel para impressão. Ao contrário da isenção tributária, cujas regras se interpretam literalmente, a imunidade tributária admite ampla inteligência.

Com razão Humberto Ávila¹³ ensina que não se pode tolerar, num Estado democrático de Direito, uma ‘justificação’ que, a pretexto de fun-

¹² MARTINS, Ives Gandra da Silva. *Imunidades tributárias de editora vinculada a instituição de educação e assistência social*. Revista de Direito Constitucional e Internacional. São Paulo, v. 35, abr./jun. 2001, p. 258.

¹³ ÁVILA, Humberto. *Argumentação jurídica e a imunidade do livro eletrônico*. Revista de Direito Tributário. V79, (79):163-183, São Paulo: Malheiros, 2001, p. 183.

damentar uma interpretação, termine por encobri-la. E com a maestria que lhe é peculiar, José Joaquim Gomes Canotilho,¹⁴ relativamente ao assunto, assim se manifesta:

Interpretar a constituição é uma tarefa que se impõe metodicamente a todos os aplicadores das normas constitucionais (legislador, administração, tribunais). Todos aqueles que são incumbidos de aplicar e concretizar a constituição devem: (1) encontrar um resultado constitucionalmente justo através da adopção de um procedimento (método) racional e controlável; (2) fundamentar este resultado também de forma racional e controlável (Hesse). Considerar a interpretação como tarefa, significa, por conseguinte, que toda a norma é significativa, mas o significado não constitui um dado prévio; é, sim, o resultado da tarefa interpretativa.

Enfim, no dizer de José Souto Maior Borges,¹⁵ a imunidade não se rege pelos cânones hermenêuticos restritivos, pretensamente aplicáveis à isenção. Ou seja, a interpretação da imunidade deve ser ampliativa. Afinal, já que a imunidade decorre da Constituição e a isenção tem previsão legal, justifica-se que a interpretação de tais institutos se faça de forma distinta.

O fato é que em se tratando de imunidade não deve prevalecer o aspecto literal da interpretação, passando a ter significado maior a interpretação teleológica. Nesse sentido, o ensinamento de Geraldo Ataliba:¹⁶

Na interpretação constitucional, o conteúdo político deve ser levado em consideração e aí, mais do que em qualquer outro setor, a interpretação teleológica se impõe. [...] a interpretação estrita da lei importa, no caso, violação da norma, do desígnio, do princípio constitucional.

¹⁴ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 5. ed. Coimbra: Almedina, 2002, p. 1191.

¹⁵ BORGES, José Souto Maior. *Imunidade tributária dos produtos de informática*. Repertório IOB de jurisprudência. Nº 24. São Paulo. 1996, p. 544.

¹⁶ ATALIBA, Geraldo. Manifestação na aula magna proferida pelo Min. Aliomar Baleeiro. In: *Imunidades e isenções tributárias*. *Revista de Direito Tributário*, São Paulo, v. 1, jul./set. 1977, p. 87.

A interpretação extensiva de hipóteses imunizantes foi assim motivada pelo então Ministro do STF Sepúlveda Pertence:¹⁷

[...] é o que se afina melhor à linha da jurisprudência do Tribunal nos últimos tempos, decisivamente inclinada à interpretação teleológica das normas de imunidade tributária, de modo a maximizar-lhes o potencial de efetividade, como garantia ou estímulo à concretização dos valores constitucionais que inspiram limitações ao poder de tributar. São exemplos marcantes dessa tendência a aplicação liberal que a Casa tem dado à imunidade de livros, jornais e periódicos (v.g., RE 141441, 04.11.87, Sanches, RTJ 126/216; ERE 104563, Pleno, 09.06.93, Néri, RTJ 151/235), assim como à do papel destinado à sua impressão (RE 174476, Pleno, 26.09.96, M. Aurélio; RE 203859, Pleno, 17.12.96, Corrêa). (Grifou-se).

Ainda atinente à interpretação e alcance das imunidades, consolidando a posição já desvelada, firma-se para fins do presente trabalho o entendimento de que as imunidades devem ser interpretadas de forma a não frustrar suas finalidades e em função das mesmas. Logo, à imunidade não está sujeita a interpretação exclusivamente literal, pois tem foro constitucional. Feitas tais considerações, passa-se à análise específica da imunidade dos templos de qualquer culto, imposta pelo art. 150, VI, b da CRFB/88 que constitui o escopo da presente pesquisa.

2 IMUNIDADE DO ART. 150, VI, “B” DA CRFB/88: DA EXTENSÃO DA EXPRESSÃO “TEMPLOS DE QUALQUER CULTO”.

Averbou-se alhures que a Constituição Federal de 1988, dentre os preceitos imunizantes constantes de seu art. 150, VI, prevê na alínea

¹⁷ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário n. 237.718-SP*. Relator: Ministro Sepúlveda Pertence. 29 de março de 2001. DJ 06-09-01, p. 21. Ementário v. 2.042-3, p. 515. Disponível em: <<http://www.stf.gov.br>>. Acesso em: 8 fev. 2003 – Grifos nossos.

b, a imunidade dos templos de qualquer culto. Tal imunidade, segundo consenso na doutrina e jurisprudência, tem por escopo garantir a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos religiosos, direitos fundamentais que são, segundo o art. 5º, VI e VIII da CRFB/88.¹⁸ Com efeito, segundo Baleeiro, “a imunidade só produzirá todos os frutos almejados pela Constituição se for interpretada sem distinções sutis e mesquinhas”.¹⁹

Entende-se assim que, quanto à liberdade religiosa, “o livre exercício só é maximamente garantido quando proibida a instituição de impostos relativamente aos templos de qualquer culto”.²⁰ (ÁVILA, 2004, p. 220). Ademais, tal premissa coaduna-se à diretriz da laicidade do Estado brasileiro, garantida, sobretudo pelo disposto no art. 19, I da Constituição Federal, que veda o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas pelos entes federativos, bem como que estes tenham aliança ou embarcem o funcionamento de quaisquer cultos religiosos.²¹

Contudo, a despeito do aparente consenso acerca da finalidade e do alcance da referida imunidade, surgem diversas divergências quanto à definição do que se considera *culto religioso* para os fins de enquadramento no preceito imunizante em questão, sendo de relevo, em

¹⁸ Art. 5º [...]VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias [...]. VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (grifou-se).

¹⁹ BALEEIRO, Aliomar. *Limitações constitucionais ao poder de tributar*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998. p. 311.

²⁰ ÁVILA, 2004, p. 220.

²¹ Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público [...].

um primeiro momento o estudo do que se considera *qualquer culto* para os fins constitucionais, para, posteriormente, discorrer sobre a amplitude da expressão *templo*.

2.1 Extensão da expressão “qualquer culto”

Considerando o tema em questão, Paulo de Barros Carvalho é a favor de uma interpretação bastante lassa do vocábulo culto religioso, assim entendendo “*todas as formas racionalmente possíveis de manifestação organizada de religiosidade, por mais estrambólicas, extravagantes ou exóticas que sejam*”.²² A essa posição, Leandro Paulsen parece demonstrar resistência ao afirmar que a imunidade não admite extensão, por exemplo, a cultos satânicos, para tanto, cita interessante construção de Saraiva Filho acerca do tema:²³

Embora a imunidade dos templos e dos cultos seja, em regra, incondicionada, deduz-se, diante do próprio texto constitucional, que tal imunidade não abrange os templos de inspiração demoníaca, nem cultos satânicos, nem suas instituições, por contrariar a teologia do texto constitucional e em homenagem ao preâmbulo da nossa Constituição, que diz ser a mesma promulgada sob a proteção de Deus.

Diante do conflito acima descrito, bastou uma interpretação sistêmica para que se encontrasse a solução mais ajustada à liberdade de crença, à laicidade do Estado, e aos fins da imunidade em destaque. No entanto, a questão se afigura mais complexa quando se está diante de outros cultos, que creem e estimulam a crença em um Deus, mas que não são tradicionalmente tradados como religião. É o caso da maçonaria.

²² CARVALHO, 2012, p. 201.

²³ SARAIVA FILHO, Osvaldo Othon de Pontes, 2008, p. 250-251 Apud PAULSEN, Leandro. Curso de Direito Tributário. 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

Foi, aliás, em um julgado que discutia o enquadramento ou não de uma loja maçônica á imunidade do art. 150, VI, *b* da Constituição, que o Supremo Tribunal Federal (RE 562.351/RS) discutiu com maior profundidade o que é considerado *culto religioso* para os fins da norma em questão.

No julgado em análise, a maioria da Primeira Turma do STF votou no sentido de que a *“imunidade tributária conferida pelo art. 150, VI, b, é restrita aos templos de qualquer culto religioso, não se aplicando à maçonaria, em cujas lojas não se professa qualquer religião”*.²⁴ O argumento, em síntese, foi o de que a maçonaria apresenta-se como *“uma confraria que, antes de mais nada, professa uma filosofia de vida, na busca do que ela mesmo denomina de aperfeiçoamento moral, intelectual e social do Homem e da Humanidade. Daí porque, não incidentes, à espécie, as hipóteses previstas no art. 150, VI, ‘b’ e ‘c’, da CF”*. Foi o que entendeu o Ministro Relator Ricardo Lewandowski ao corroborar as razões do acórdão do Tribunal a *quo*.

²⁴ Ementa: CONSTITUCIONAL. RECURSO EXTRAORDINÁRIO. IMUNIDADE TRIBUTÁRIA. ART. 150, VI, C, DA CARTA FEDERAL. NECESSIDADE DE REEXAME DO CONJUNTO FÁTICO-PROBATÓRIO. SÚMULA 279 DO STF. ART. 150, VI, B, DA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA. ABRANGÊNCIA DO TERMO “TEMPLOS DE QUALQUER CULTO”. MAÇONARIA. NÃO CONFIGURAÇÃO. RECURSO EXTRAORDINÁRIO CONHECIDO EM PARTE E, NO QUE CONHECIDO, DESPROVIDO. I – O reconhecimento da imunidade tributária prevista no art. 150, VI, c, da Constituição Federal exige o cumprimento dos requisitos estabelecidos em lei. II – Assim, para se chegar-se à conclusão se o recorrente atende aos requisitos da lei para fazer jus à imunidade prevista neste dispositivo, necessário seria o reexame do conjunto fático-probatório constante dos autos. Incide, na espécie, o teor da Súmula 279 do STF. Precedentes. III – **A imunidade tributária conferida pelo art. 150, VI, b, é restrita aos templos de qualquer culto religioso, não se aplicando à maçonaria, em cujas lojas não se professa qualquer religião.** IV - Recurso extraordinário parcialmente conhecido, e desprovido na parte conhecida. (RE 562351, Relator (a): Min. RICARDO LEWANDOWSKI, Primeira Turma, julgado em 04/09/2012, ACÓRDÃO ELETRÔNICO DJe-245 DIVULG 13-12-2012 PUBLIC 14-12-2012).

A posição do Relator foi seguida pelos demais Ministros, Ayres Britto, Carmen Lúcia e Dias Toffoli, que concordaram com o entendimento de que por se tratar de instituição que, embora tenha simbologia própria, doutrinação própria, rituais próprios e acreditar em um ser superior criador do universo, a saber, o “Grande Arquiteto do Universo”, não tem cunho religioso, constituindo-se em filosofia de vida aos seus participantes, visto que a própria maçonaria não se coloca como religião.

Em seu voto ainda, o Relator observou que, inobstante o fato de as imunidades comportarem interpretação extensiva, a imunidade dos templos, quando a seu enquadramento, deve ter interpretação restrita aos templos de culto religioso, reconduzindo ao fim visado pela norma de garantir a liberdade de crença, ainda que tenha exposto opinião de relevantes doutrinadores no sentido de que a referida imunidade poderia abranger outros cultos em virtude da proteção da liberdade de consciência encampada pelo mesmo art. 5º, VI da CRFB/88.

Entretanto, o Ministro Marco Aurélio votou em sentido contrário por entender que o conceito de *templo de qualquer culto* comporta interpretação extensiva, sob o fundamento da pluralidade do art. 1º, V da CRFB/88, abrangendo não apenas os cultos religiosos, mas também as seitas que buscam a elevação espiritual, expressando em certa medida alguma religiosidade, ainda que não contidas no conceito tradicional (e plurissignificativo de religião).

Para expressar com maior autenticidade a posição do ministro quando aos conceitos de culto, religião e no que se refere à abrangência da imunidade em questão, colaciona-se o seguinte trecho de seu voto:

A Constituição não restringiu a imunidade à prática de uma religião enquanto tal, mas apenas ao que for reconhecido como templo de qualquer culto. Com essa premissa maior, passo ao exame da menor, que consiste em qualificar a maçonaria como religião – ou, ao menos, como prática que ex-

pressa religiosidade, podendo ser designada como culto.

Estão em jogo três conceitos: de religião, de culto e de templo. Sabemos que o primeiro deles – o de religião – é objeto de disputa no campo da sociologia, da antropologia e, até mesmo, da própria teologia. Na busca de uma definição mais singela, verifica-se que religião é:

1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada (s) como criadora (s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s).
 2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos.
- (...)

8. Qualquer filiação a um sistema específico de pensamento ou crença que envolve uma posição filosófica, ética, metafísica, etc. (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999).

Numa perspectiva menos rígida do conceito de religião, certamente se consegue classificar a maçonaria como uma corrente religiosa, que contempla física e metafísica. São práticas ritualísticas que somente podem ser adequadamente compreendidas no interior de um conceito mais abrangente de religiosidade. Há uma profissão de fé em valores e princípios comuns, inclusive em uma entidade de caráter sobrenatural capaz de explicar fenômenos naturais – basta ter em conta a constante referência ao “Grande arquiteto do Universo”, que se aproxima da figura de um deus. **Está presente, portanto, a tríplice marca da religião: elevação espiritual, profissão de fé e prática de virtudes.** Existe notícia de que a maçonaria já chegou a ser qualificada como uma religião civil (Pamela M. Jolicoeuer e Louis L. Knowles. “Fraternal associations and civil religion: scottish rite freemasonry”. *Review of Religious Research*, Vol. 20, No. 1, 1978, pp. 3-22).

Em tal contexto, revela-se descabido fechar os olhos ao denominado fato do pluralismo nas sociedades contemporâneas, marcadas por desavenças quanto aos elementos mais basilares da vida comunitária. **Evidentemente, pressuponho um conceito mais largo de religião, até mesmo em deferência ao disposto no artigo 1º, inciso V, da Carta Federal, que consagra o pluralismo como um valor basilar da República Federal do Brasil. Ao contrário dos teólogos e cientistas sociais,**

preocupados apenas com a ciência que praticam, o pluralismo impede que o Poder Judiciário adote uma definição ortodoxa de religião. Exige-lhe leitura compreensiva das práticas sociais a fim de classificá-las como religiosas ou não, haja vista que tanto o direito como a religião são subprodutos da cultura.

Assim, a meu ver, **certas práticas que poderiam ser consideradas “seitas”, e não “religiões”, não escapam à imunização ao poderio tributário do Estado. [...]**

Ora, há inequívocos elementos de religiosidade na prática maçônica. **No mais, atentem para a norma constitucional: ela protege o culto. E este consiste em rituais de elevação espiritual, propósitos intrincados nas práticas maçônicas, que, se não podem ser classificadas como genuína religião, segundo a perspectiva das religiões tradicionais – e o tema é controverso –, estão dentro do escopo protetivo da Constituição de 1988. [...]** (grifou-se)

De fato, uma concepção literal dos dispositivos até então trabalhados permitiria a afirmação de que a imunidade do art. 150, VI, *b* da CRFB/88 abrange outros cultos para além daqueles relacionados à religião, haja vista que o dispositivo faz referência apenas à expressão *templos de qualquer culto*, não referindo-se expressamente a *cultos religiosos* como fazem os artigos 5º, VI e 19, I do texto constitucional, ou mesmo *crença religiosa*, como consta do art. 5º, VIII.

Poder-se ia concluir então que, quando o legislador constitucional quis se referir a *cultos religiosos* o fez expressamente, ao passo que, quando na alínea *b*, do art. 150, VI fala apenas em *templo de qualquer culto*, abrange também outros cultos que expressam algum conteúdo filosófico ou metafísico que tem por escopo a elevação espiritual de seus adeptos, por meio de um arcabouço valorativo, de liturgias, simbologias e da crença em um ser superior, ainda que tal crença não esgote por si os fins institucionais da entidade. Nessa linha, tal tese ganharia peso diante do brocardo jurídico de que a lei não contém expressões inúteis, especialmente se estivermos falando do texto constitucional.

Com efeito, sem desconsiderar o foco principal da imunidade dos *templos de qualquer culto* de proteger a entidades religiosas de fanatismos e perseguições, garantindo assim a liberdade de crença religiosa, tem-se, diante de uma interpretação progressista e finalística do texto constitucional, tal imunidade compreenderia também *outros cultos* como o dos templos positivistas e mesmo da maçonaria, como exposto no voto do Ministro Marco Aurélio no RE 562.351/RS.

2.2 Da extensão da expressão “templo”

Neste ponto, o conflito é entre (i) a concepção de templo como **local** em que se realiza a celebração do culto, não estendendo a imunidade aos anexos necessários à manutenção dos fins da entidade imunizada; (ii) concepção de templo como **atividade** que compreende não apenas o local de realização da celebração, mas todos seus anexos e o complexo de relações jurídicas que se orientam para a consecução dos fins da entidade; (iii) e a concepção de templo como **entidade**, compreendendo-se aí toda a organização religiosa em suas diversas ramificações e manifestações na dimensão correspondente ao culto, *independentemente de coisas e pessoas objetivamente consideradas*.²⁵

Inobstante as três posições acima descritas, considera-se que o definição dos limites da expressão *templo* é obtida mediante a conjugação do disposto na alínea *b* do art. 150, VI, com o disposto no § 4º do mesmo artigo, que condiciona a imunidade de impostos sobre patrimônio renda e serviços das respectivas entidades à realização das finalidades protegidas pelo preceito imunizante, a saber, a preservação da liberdade de culto e crença em suas mais variadas manifestações, perfazendo-se adequada, portanto, a in-

²⁵ SABBAG, Eduardo. *Manual de Direito Tributário*. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 334.

interpretação mais abrangente possível, dada a diversidade de formas de manifestação e de elevação espiritual por meio de cultos e crenças.

Isso por que, segundo Eduardo Sabbag,²⁶ o art. 150, § 4º faz referência tanto a rendas e serviços, que são possuídos pela entidade e não pelo templo em si, quanto trata textualmente do vocábulo **entidade**, e ainda relaciona ambos à finalidade essencial do culto.

Entende-se, por conseguinte, com esteio na posição já manifestada pelo STF e corroborada pela doutrina majoritariamente, que a imunidade alcança todas as atividades relacionadas com as finalidades essenciais da entidade religiosas (art. 150, § 4º da CRFB/88).²⁷

Neste ínterim, as imunidades previstas no art. 150, VI não possuem existência sem finalidades, de modo que não se mostra razoável, por exemplo, que uma entidade religiosa venda camisas de alta costura, almejando lucro, não existindo finalidade alguma de promoção de suas crenças. Nessas condições é que o STF reconhece a imunidade de cemitérios pertencentes a entidades religiosas, residência ou escritório de padres e pastores,²⁸ tudo em consonância à finalidade da imunidade de contribuir para a

²⁶ SABBAG, 2013, p. 336.

²⁷ Art. 150 [...] § 4º As vedações expressas no inciso VI, alíneas “b” e “c”, compreendem somente o patrimônio, a renda e os serviços, relacionados com as finalidades essenciais das entidades nelas mencionadas.

²⁸ RECURSO EXTRAORDINÁRIO. CONSTITUCIONAL. IMUNIDADE TRIBUTÁRIA. IPTU. ARTIGO 150, VI, “B”, CB/88. CEMITÉRIO. EXTENSÃO DE ENTIDADE DE CUNHO RELIGIOSO. 1. Os cemitérios que consubstanciam extensões de entidades de cunho religioso estão abrangidos pela garantia contemplada no artigo 150 da Constituição do Brasil. Impossibilidade da incidência de IPTU em relação a eles. 2. A imunidade aos tributos de que gozam os templos de qualquer culto é projetada a partir da interpretação da totalidade que o texto da Constituição é, sobretudo do disposto nos artigos 5º, VI, 19, I e 150, VI, “b”. 3. As áreas da incidência e da imunidade tributária são antípodas. Recurso extraordinário provido. (RE 578562, Relator (a): Min. EROS GRAU, Tribunal Pleno, julgado em 21/05/2008, DJe-172 DIVULG 11-09-2008 PUBLIC 12-09-2008 EMENT VOL-02332-05 PP-01070 RTJ VOL-00206-02 PP-00906 LEXSTF v. 30, n. 358, 2008, p. 334-340).

não obstrução da liberdade da manifestação e exercício de qualquer culto ou crença.

3 DOS EFEITOS PRÁTICOS DA IMUNIDADE DO ART. 150, VI, “B” DA CRFB/88 PARA AS ENTIDADES IMUNIZADAS.

Na mesma linha do exposto nos tópicos anteriores, não apenas o local onde são realizados efetivamente os cultos é imune à incidência de impostos, mas toda e qualquer atividade econômica cujos resultados sejam revertidos para os fins do culto ou crença em função dos quais a entidade se estrutura, abrangendo de modo ampliativo, portanto, o patrimônio, renda e serviços das entidades, desde que destinados às finalidades que lhes são subjacentes, nos termos do art. 150, § 4º da CRFB/88.

Aliás, analisando o citado dispositivo constitucional, Eduardo Sabbag (2013, p. 334) faz interessante divisão para o estudo dos efeitos práticos da imunidade em questão, primeiro analisando-a em relação a sua incidência sobre o patrimônio, renda e serviços da entidade e, posteriormente, em função da vinculação de tais recursos aos fins visados.

Quanto ao fato de a imunidade recair sobre o patrimônio, renda e serviços, reflete o citado autor:

À guisa de exemplificação, levando-se em conta que os signos “patrimônio”, “renda” e “serviços”, fácil é perceber que não deve haver a incidência dos seguintes impostos sobre o templo: IPTU sobre o prédio utilizado para o culto, ou sobre o convento; IPVA sobre o veículo do religioso utilizado no trabalho eclesial, ou sobre o chamado *templo-móvel*; ITBI sobre a aquisição de prédio destinado ao templo; IR sobre as doações, dízimos ou esmórtulas dos fiéis, ou sobre as rendas oriundas de aplicações financeiras do templo; ISS sobre o serviço religioso (batismos e convenções); etc.²⁹

²⁹ SABBAG, 2013, p. 335.

Jungido a tal premissa encontra-se a vinculação do patrimônio e rendas auferidos e serviços prestados à finalidade essencial destas entidades, que fazem da alínea *b* do art. 150, VI uma imunidade relacionada, porquanto se refere a patrimônio, rendas e serviços direta ou indiretamente explorados. É o que sustenta o ilustre tributarista:

A imunidade relacionada, por sua vez, abrange também os bens de aproveitamento indireto: o prédio alugado a terceiros; o imóvel dedicado ao lazer etc. Sendo assim, se há um imóvel, de propriedade de entidade assistencial, locado a terceiras pessoas, com aluguéis sendo usados como fonte de custeio para cumprir as finalidades essenciais, não se tem este bem como vinculadamente imune, mas relacionadamente imune.³⁰

Destarte, são estabelecidos dois requisitos para o gozo de tal imunidade relacionada, quais sejam, (i) o *reinvestimento* dos valores auferidos com as atividades econômicas diretas e indiretas nos objetivos institucionais da entidade imunizada e (ii) a inexistência de prejuízo para a livre concorrência, quando praticadas atividade tipicamente econômicas e mercantis, não adstritas ao âmbito eminentemente religioso,³¹ capazes de vulnerar o primado da livre concorrência, sob as quais recairá o específico ônus fiscal, tal qual para os demais particulares.³²

Observados tais requisitos, a imunidade dos *templos de qualquer culto* abrange atividade como a **locação de imóveis**³³ em relação ao IPTU incidente sobre estes, bem como o IR decorrente da renda auferida, a manutenção de **cemitérios**, quanto ao IPTU incidente sobre o respectivo ter-

³⁰ SABBAG, 2013, p. 337.

³¹ SABBAG, 2013, p. 338.

³² PAULSEN, 2012, p. 102.

³³ O culto não tem capacidade econômica. Não é fato econômico. O templo não deve apenas ser a igreja, a sinagoga ou o edifício principal, onde se celebra a cerimônia pública, mas também a dependência acaso contígua, o convento, os anexos por força de compreensão, inclusive a casa ou residência do pároco ou pastor, desde que não empregados em fins econômicos. (MATTOS, Samuel Silva. *Imunidades Tributárias e sua Interpretação*. In: Revista da ESMESC, ano 07, volume 11. Florianópolis: ESMESC, 2001).

reno,³⁴ residência ou escritório de padres, pastores e outras formas de representantes da religião ou crença em relação ao IPTU, **estacionamento** das entidades religiosas ainda que abertos a terceiros em relação ao ISS e IPTU,³⁵ **ventas** de mercadorias produzidas pelos templos quanto ao ICMS³⁶ (o que não se dá nas operações de compra) e outras diversas hipóteses em que a atividade econômica ou simples utilização de bem móvel ou imóvel guarde relação com a finalidade da entidade religiosa.

³⁴ EMENTA: RECURSO EXTRAORDINÁRIO. CONSTITUCIONAL. IMUNIDADE TRIBUTÁRIA. IPTU. ARTIGO 150, VI, “B”, CB/88. CEMITÉRIO. EXTENSÃO DE ENTIDADE DE CUNHO RELIGIOSO. 1. Os cemitérios que consubstanciam extensões de entidades de cunho religioso estão abrangidos pela garantia contemplada no artigo 150 da Constituição do Brasil. Impossibilidade da incidência de IPTU em relação a eles. 2. A imunidade aos tributos de que gozam os templos de qualquer culto é projetada a partir da interpretação da totalidade que o texto da Constituição é, sobretudo do disposto nos artigos 5º, VI, 19, I e 150, VI, “b”. 3. As áreas da incidência e da imunidade tributária são antípodas. Recurso extraordinário provido. (RE 578562, Relator (a): Min. EROS GRAU, Tribunal Pleno, julgado em 21/05/2008, DJe-172 DIVULG 11-09-2008 PUBLIC 12-09-2008 EMENT VOL-02332-05 PP-01070 RTJ VOL-00206-02 PP-00906 LEXSTF v. 30, n. 358, 2008, p. 334-340).

³⁵ AÇÃO DE REPETIÇÃO DE INDÉBITO – IPTU (2007) e taxa de lixo - Exercícios de 2007, 2008, 2009, 2010 e 2011 – Município de Campinas — Templos de qualquer culto - Sobre a taxa, à luz do artigo 1º da Lei Municipal nº 7.486/1993, benefício condicionado à isenção – Taxa devida - **Porém, imposto indevido – Sucumbência recíproca - Julgada parcialmente procedente em primeiro grau – Estacionamento da sede do templo religioso, atendendo as finalidades essenciais da autora – Demonstração suficiente nos autos - Imunidade a templos de qualquer culto** – Aplicação do artigo 150, inciso VI, alínea b, da Constituição Federal de 1988 – Repetição devida - Sucumbência bem aplicada – Sentença mantida – Apelo da municipalidade improvido. (TJ-SP - APL: 00004350620128260114 SP 0000435-06.2012.8.26.0114, Relator: Silva Russo, Data de Julgamento: 11/08/2015, 15ª Câmara de Direito Público, Data de Publicação: 18/08/2015).

³⁶ O Plenário do Supremo Tribunal Federal, ao apreciar o RE 210.251 - EDv/SP, fixou entendimento segundo o qual as entidades de assistência social são imunes em relação ao ICMS incidente sobre a comercialização de bens por elas produzidos, nos termos do art. 150, VI, c da Constituição. Embargos de divergência conhecidos, mas improvidos. (STF - RE: 186175 SP, Relator: Min. ELLEN GRACIE, Data de Julgamento: 23/08/2006, Tribunal Pleno, Data de Publicação: DJ 17-11-2006 PP-00048 EMENT VOL-02256-04 PP-00642 RT v. 96, n. 857, 2007, p. 185-187 LEXSTF v. 29, n. 337, 2007, p. 227-232 RDDT n. 137, 2007, p. 166-168).

Mas alerta Sabbag³⁷ que “*a imunidade deve cessar a partir de momento em que o templo passa a exercer atividade econômica em caráter empresarial, ou seja, aquela que coloque em risco o regime de livre concorrência*” a ponto de deixar de se tornar uma atividade em função do fim da entidade e se tornar atividade principal com vista ao lucro por si só, o que violaria a isonomia, livre concorrência e livre iniciativa (arts. 1º, IV, 5º, II, 170, IV e 173, § 4º da CRFB/88).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das construções doutrinárias a jurisprudenciais sistematicamente organizadas no presente trabalho com o fim de expor o sentido e o alcance da imunidade tributária dos templos de qualquer culto contemplada pelo art. 150, VI, *b* da CRFB/88, pode-se concluir que:

a) as imunidades tributárias constituem limitações constitucionais ao poder de tributar do estado à medida que contribuem para o desenho constitucional da competência tributária (aptidão para instituir tributos) dos entes federativos, tornando-os, desde logo, incompetentes para a criação de determinados tributos em relação a um rol de fatos, situações e pessoas definidos pela norma;

b) tal limitação à competência tributária das entidades tributantes tem por escopo garantir a intangibilidade de valores caros à ordem constitucional estabelecida, tal qual o Estado de Direito, o Regime Federativo e a liberdade de expressão cultural e religiosa, contempladas pelos preceitos imunizantes constantes do art. 150, VI da CRFB/88;

c) para o cumprimento de tal desiderato, faz-se necessária uma interpretação extensiva e teleológica (finalística) dos preceitos imunizantes, obser-

³⁷ SABBAG, 2013, p. 340.

vados os valores os que visam realizar e todos os desdobramentos de uma possível tributação em relação aos fatos, situações e pessoas imunizadas;

d) dentre as imunidades conferidas pelo 150, VI da CRFB/88, está a imunidade dos *templos de qualquer culto*, com o escopo de garantir a liberdade de crença e de culto, nos termos dos arts. 5º, VI e VIII e 19, I da CRFB/88;

e) pode-se classificar a imunidade dos *templos religiosos de qualquer culto*, prevista na alínea *b* do art. 150, VI da CRFB/88, como **subjéitiva, incondicionada e concernente apenas aos impostos**, não exonerando os entes imunizados dos demais tributos e do cumprimento de obrigações acessórias e deveres instrumentais previstos na legislação tributária;

f) a posição atual do STF explicitada no RE 562.351/RS é no sentido de que apenas os cultos estritamente religiosos gozam da imunidade prevista na alínea *b* do art. 150, VI da CRFB/88, sendo que outras seitas e cultos, ainda que instiguem a fé e a crença religiosa, manifestando alguma religiosidade, não são abrangidas pela norma, porquanto não se apresentam como religião;

g) por outro lado, o voto vencido do Ministro Marco Aurélio traz relevante discussão, ao expor que o dispositivo imunizante em questão não abrange apenas os cultos religiosos, mas outras seitas, porquanto conduzem à elevação espiritual, mediante rituais, doutrinas, preceitos éticos e crenças próprias, fato que, sobre a diretriz da pluralidade (art. 1º, V da CRFB/88) deve ser considerada para o enquadramento na respectiva imunidade;

h) tal argumento ganha em relevância quando se observa que o dispositivo referência apenas a expressão *templos de qualquer culto*, não se referindo expressamente a *cultos religiosos* como fazem os artigos 5º, VI e 19, I do texto constitucional, ou mesmo *crença religiosa*, como consta do art. 5º, VIII. Logo, considerando que a que a lei não contém expressões inúteis, especialmente se estivermos falando do texto constitucional, pode-

se chegar à conclusão de que a imunidade do art. 150, VI, *b* da Constituição abrange outros cultos não estritamente religiosos, tal qual a maçonaria e os templos positivistas;

i) no que concerne dos efeitos práticos da imunidade em questão, pode-se concluir que alcança não apenas o local onde são realizados efetivamente os cultos é imune á incidência de impostos, mas toda e qualquer atividade econômica cujos resultados sejam revertidos para os fins do culto ou crença em função dos quais a entidade se estrutura, abrangendo de modo ampliativo, portanto, o patrimônio, renda e serviços das entidades, desde que destinados às finalidade que lhes são subjacentes, nos termos do art. 150, § 4º da CRFB/88;

j) são requisitos para o gozo de tal imunidade (i) o *reinvestimento* dos valores auferidos com as atividades econômicas diretas e indiretas nos objetivos institucionais da entidade imunizada e (ii) a *inexistência de prejuízo para a livre concorrência*, quando praticadas atividade tipicamente econômicas e mercantis, não adstritas ao âmbito eminentemente religioso, capazes de vulnerar o primado da livre concorrência, sob as quais recairá o específico ônus fiscal, tal qual para os demais particulares.

k) observados tais requisitos, a imunidade recai sobre impostos de diversos tipos, como IPTU, ISS, ITCMD, IR, ICMS e outros, tornando imunes assim, imóveis mantidos pelas entidades para os fins institucionais, serviços prestados com relação à finalidade do culto, doações recebidas e revertidas para a promoção do culto, rendas obtidas com atividades econômicas que não afetem a livre concorrência e circulação de mercadorias produzidas pela entidade, desde que não afetem a livre concorrência e tenham seu resultado revertido em prol das finalidades essenciais da entidade.

REFERÊNCIAS

ATALIBA, Geraldo. Manifestação na aula magna proferida pelo Min. Aliomar Baleeiro. In: *Imunidades e isenções tributárias. Revista de Direito Tributário*, São Paulo, v. 1, jul. /set. 1977. p. 87.

ÁVILA, Humberto. *Argumentação jurídica e a imunidade do livro eletrônico*. Revista de Direito Tributário.V79, (79):163-183, São Paulo: Malheiros, 2001. p.183.

_____. *Sistema Constitucional Tributário*. Saraiva: São Paulo, 2004. p.209.

BALEEIRO, Aliomar. *Limitações constitucionais ao poder de tributar*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998. p. 311.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário n. 237.718-SP*. Relator: Ministro Sepúlveda Pertence. 29 de março de 2001. DJ 06-09-01, p. 21. Ementário v. 2.042-3, p. 515. Disponível em: <<http://www.stf.gov.br>>. Acesso em: 8 fev. 2003 – Grifos nossos.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 5. ed. Coimbra: Almedina, 2002. p. 1191.

CARRAZA, Roque Antônio. *Curso de direito constitucional tributário*. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 1999. p. 425-426).

CARVALHO. Paulo de Barros. *Curso de Direito Tributário*. 24. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 236.

BORGES, José Souto Maior. *Imunidade tributária dos produtos de informática*. Repertório IOB de jurisprudência. Nº 24. São Paulo. 1996. p.544.

NOGUEIRA, Barbosa Ruy. *Curso de Direito Tributário*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 1999. p. 124-125).

MARTINS, Ives Gandra da Silva. *Imunidades tributárias de editora vinculada a instituição de educação e assistência social*. Revista de Direito Constitucional e Internacional. São Paulo, v. 35, abr./jun. 2001. p. 258.

SABBAG, Eduardo. *Manual de Direito Tributário*. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 334.

A EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA DE JÜRGEN MOLTSMANN EM DIÁLOGO COM AS DUAS PRIMEIRAS FASES DA PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO DE ALBERT SCHWEITZER E ERNST KÄSEMANN¹

*The Trinitarian experience of Jürgen Moltmann in dialogue
with the first two phases of the research of the Historical Jesus of
Albert Schweitzer and Ernst Käsemann*

Fernando Cardoso Bertoldo²

RESUMO

Segundo Jürgen Moltmann o ser humano em sua experiência de Deus deve também conhecê-lo. Justificado com base na capacidade divina de sofrer, tendo em vista que Deus se faz, carne, fraco e vulnerável para que nós possamos conquistar nossa liberdade, como também aceitarmos nossa mortalidade e humanidade. Isto porque a história do mundo tratasse da entrega de Deus em sua totalidade. Diante disso, buscamos encontrar sustentação para essa perspectiva de experiência nas pesquisas sobre o Jesus Histórico da primeira e da segunda fase tomando por base os autores Albert Schweitzer e Ernst

¹ O artigo foi recebido em 13 de novembro de 2017 e aprovado em 16 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorado em andamento em Teologia pela EST (2017). Mestre em Teologia pela PUCRS (2017). Bacharel em Psicologia pela PUCRS (2013). Bolsista CAPES. Email: nandobertoldo@hotmail.com.

Käsemann. Então, para que se possa sustentar a capacidade divina de sofrer como também de Deus experimentar a nós, faz-se necessário refletir sobre as contribuições de Schweitzer quando afirma que para podermos conhecer a Deus devemos servir ao próximo, como também a partir das contribuições de Käsemann que desenvolveu suas pesquisas sobre o Cristo da fé, afirmando ser o relato e a experiência de fé a condição necessário para se manter vivo ao longo da História o Cristo da fé, onde buscou reconciliar o ato de servir ao próximo de Schweitzer e a autocompreensão de Rudolf Bultmann.

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Moltmann, Albert Schweitzer, Ernst Käsemann, Experiência Trinitária, Método Histórico Crítico.

ABSTRACT

According to Jürgen Moltmann, the human being in his experience of God must also know him. Justified on the basis of God's ability to suffer, in view of what God is doing, flesh, weak and vulnerable so that we can conquer our freedom, as well as accept our mortality and humanity. This is because the history of the world deals with the surrender of God in its totality. In view of this, we seek to find support for this perspective of experience in the research on the Historical Jesus of the first and second phases, based on the authors Albert Schweitzer and Ernst Käsemann. Then, in order to sustain God's ability to suffer as well as God's ability to experience us, it is necessary to reflect on Schweitzer's contributions when he states that in order to know God we must serve others, as well as from the contributions of Käsemann, who developed his research on the Christ of faith, claiming that the story and experience of faith is the necessary condition to keep alive throughout history the Christ of faith, where he sought to reconcile the act of serving Schweitzer's neighbor and self-understanding by Rudolf Bultmann.

KEYWORDS: Jürgen Moltmann; Albert Schweitzer; Ernst Käsemann; Trinitarian Experience; Critical Historical Method.

INTRODUÇÃO

Jürgen Moltmann produziu uma vasta obra teológica, carregada de aspectos autobiográficos que vão desde sua juventude, quando foi recrutado pelo exército alemão para lutar na Segunda Guerra, até as consequências de sua prisão na Inglaterra. Moltmann descreve o impacto que esses fatos tiveram em sua obra, refletindo também sobre o que ele entende como o esvaziamento de sentido da sociedade contemporânea. Esses aspectos podem ser vistos nas obras “Teologia da Esperança” (1964), “O Deus

crucificado” (1972) e “Trindade e Reino de Deus” (1986), dentre outras obras.

Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo. Seu trabalho teológico é muito expressivo. Ele é uma das figuras mais representativas da teologia protestante contemporânea, depois de grandes líderes anteriores como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer.³ Moltmann é de confissão cristã reformada, nascido em 18 de abril de 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha.⁴ Aos dezessete anos, após ver a sua cidade destruída em julho de 1943, foi convocado para o *front* alemão como soldado recém-incorporado. Depois de seis meses em guerra, foi feito prisioneiro e levado ao campo de concentração de Northon Camp.⁵ Essas experiências foram extremamente dolorosas para Moltmann, causando-lhe muito sofrimento e lhe sugerindo que a condição humana é marcada pela ausência de perspectivas, mas repleta de desesperança. Em seus relatos autobiográficos Moltmann, escreve que

Qualquer pessoa que teve de gritar a Deus face à mutilação e morte de tantas outras que tinham sido companheiras, amigas e parentes, não mais poderá fazer uma abordagem reservada e individual da teologia. O problema é: como se pode falar de Deus “depois de Auschwitz”. Mas, mais ainda: como se pode não falar de Deus depois de Auschwitz.⁶

Tais experiências não levaram Moltmann à amargura e à descrença de sentido na existência humana. Elas o conduziram a repensar o sentido da esperança em uma sociedade que, para ele, simplesmente havia se perdido

³ MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. p. 28.

⁴ KUZMA, C. A. A esperança cristã na “teologia da esperança”: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009. p. 446.

⁵ KUZMA, C. A 2009. p. 446.

⁶ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 13.

em meio ao caos. Assim, essas experiências o levaram a desenvolver uma concepção teológica que tenta dar conta das necessidades do mundo contemporâneo, levando em consideração os elementos conflituosos que estão conduzindo a humanidade a uma suposta crise global que, para ele, expande-se em todos os sentidos: ecológico, econômico, social, etc.

Diante desses questionamentos, Moltmann começou a se perguntar o que conduziu a sociedade a essa crise de sentido. Logo, o tema da esperança passou a ocupar uma posição central em sua obra. Ele realizou uma releitura do pensamento do filósofo marxista Ernst Bloch, autor que buscou através da esperança humanizar o marxismo e libertar os homens da alienação. Uma obra de Bloch que causou grande impacto em sua teologia foi “O princípio esperança” (1954-1959). Ela levou Moltmann a se questionar sobre o papel da esperança para a teologia, perguntando-se o que teria restado da esperança do cristianismo primitivo nos dias atuais – questionamento que o autor aborda com maestria na obra “Teologia da esperança”.

1 A CRISTOLOGIA EM MOLTSMANN E O SOFRIMENTO DE DEUS

A evolução da cristologia de Moltmann culmina em uma visão do Deus Trino que sofre – não como uma divindade imóvel e impassível, mas em uma dinâmica de real relação entre o Pai e o Filho, cuja cruz é a base da argumentação teológica cristã.⁷ Essa capacidade divina de sofrer implicaria na quebra do estereótipo teológico onde Deus é apático ao sofrimento humano, contrariando assim a “guinada antropológica” que retrata a ordem cosmológica focando-se somente na humanidade, sem nenhum traço de divindade. De acordo com Moltmann, o homem que atinge a maturidade

⁷ ALBUQUERQUE, B. S.; CORTES, R. J. M. Espírito Santo: caminho da liberdade: elementos de pneumatologia da libertação em Basílio, Gutiérrez, Boff e Codina. *Pós-Escrito*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 3-20, 2012. p. 4.

cristã torna-se a medida de si mesmo e um espelho da própria divindade.⁸ Deus torna-se prova subjetiva, necessária para conferir consistência à subjetividade humana. Dessa forma, a prova cosmológico-objetiva seria substituída por uma existencial-subjetiva.⁹

Ainda segundo Moltmann, o futuro de Deus é a origem criadora de todas as coisas na contingência da sua existência, e é, ao mesmo tempo, o último horizonte para o significado definitivo; é, portanto, a essência de todas as coisas e acontecimentos.¹⁰ Para o autor, “Reino de Deus significa originariamente reino em promessa, fidelidade e cumprimentos. A vida neste reino significa, portanto, peregrinação histórica, movimento e obediente prontidão frente ao futuro”.¹¹

Na obra de Moltmann, a fé é transpassada pela esperança assim como a esperança é transpassada pela fé. Uma vez que os homens abandonam projeções, ídolos e tabus, eles conseguem encontrar o caminho da esperança, que seria a finalidade da teologia e da escatologia. Entra aqui a dimensão histórico-salvífica de Jesus, que ascende para uma compreensão escatológico-soteriológica de sua missão.¹²

Para Moltmann, nossa fé se alimenta da esperança em Deus, que é “aquele que vem” (Ap 4,8): “nós vivemos no tempo do advento de Deus”.¹³ De acordo com a definição cristã, a escatologia aborda Jesus e seu futuro; conhece a realidade da ressurreição de Jesus e anuncia seu futuro.¹⁴ Mais

⁸ ALBUQUERQUE, B. S.; CORTES, R. J. M., 2012. p. 27.

⁹ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 28.

¹⁰ PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 3. Santo André, SP: Academia cristã, 2009. p. 698.

¹¹ MOLTSMANN, J., 2005, p. 273.

¹² SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2007. p. 144.

¹³ MOLTSMANN, J. *Vida, esperança e justiça*: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo, SP: Editeo. 2008. p. 13.

¹⁴ MOLTSMANN, J., 2008, p. 31-32.

ainda do que a fé, é a esperança cristã que está direcionada para contemplar e fruir o cumprimento da promessa de Deus. A esperança pergunta à sua própria maneira pelo entendimento do porquê e do quê da sua esperança.¹⁵ A esperança nessa vinda significaria o movimento do amor de Deus ganhando espaço na vida, na morte e na ressurreição de Jesus, para a qual fomos chamados e encontramos a nossa salvação.¹⁶

2 O JESUS HISTÓRICO E A EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA EM MOLTSMANN: POSSÍVEIS TESSITURAS

Assim buscamos encontrar sustentação para essa perspectiva de experiência nas pesquisas sobre o Jesus Histórico da primeira e da segunda fase tomando por base os autores Albert Schweitzer e Ernst Käsemann, uma vez que os mesmos viabilizaram uma concepção sobre o Jesus Histórico que busca sustentar essa concepção de experiência trinitária proposta por Jürgen Moltmann como pode ser visto a seguir.

As primeiras pesquisas sobre o Jesus histórico foram consagradas através da obra *A busca do Jesus Histórico* que partem da publicação dos fragmentos de Reimarus, por Lessing, em 1778. Essa pesquisa é publicada em 1906, onde Schweitzer chega à conclusão de que nada se pode saber sobre o Jesus Histórico, mas na verdade a conclusão que ele chega trata-se de que para conhecer Jesus enfoca o fato de servir ao próximo, conclusão a que Schweitzer chega ao fim da obra, como finalidade para conhecer Deus e conseqüentemente tornando possível nossa aproximação com a experiência trinitária de Moltmann.

¹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2004. p. 53.

¹⁶ KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. *Manual de dogmática*, v. 1. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 389-390.

No início da obra *Teologia da Esperança*, Moltmann faz importantes afirmações sobre a redescoberta da escatologia como também a inefetividade dessa descoberta tendo em vista que apesar das conclusões de “Schweitzer desprovidas de qualquer referência teológica e filosófica e assim se juntando a todas imagens liberais do séc. XIX”,¹⁷ também abrem espaço para um grande giro da escatologia, onde ocorre a destruição do escatologismo após 2000 anos sem parusia, mas também abrindo precedentes para discutir a escatologia de um ponto de vista transcendental, aspecto que vai estar presente ao longo de toda obra de Moltmann, como também, como o próprio Moltmann comenta na *Teologia da Esperança*, toda Teologia após Schweitzer passa a sentir a necessidade de ser escatologia, ou seja, Moltmann relata que a Teologia que não for escatologia não será considerada cristã.

Já Ernst Kasemann teve um importante papel na consolidação da Teologia de Moltmann um vez que as pesquisas sobre o Jesus Histórico de Kasemann mostram que toda tentativa de chegar ao Jesus Histórico acabam por somente chegar ao Kerigma da Igreja primitiva, mas também faz importantes afirmações quando tenta construir uma ponte entre a primeira escola do Jesus histórico e a teoria de Rudolf Bultmann, demonstrando que Cristo sempre foi interpretado pela fé ao longo da História por meio do relato e da experiência religiosa. Ao longo das obras de Moltmann, o autor faz importantes referências a Kasemann tais como “Da participação na Ressurreição não se fala no tempo perfeito, mas no tempo futuro”.¹⁸

Essa ponte entre a primeira busca e a escola bultmanniana permite dar sustentação para o fato de que Deus também experimenta a nós, podendo ser observado na capacidade divina de sofrer, pois, para que seja possível o sofrimento divino, faz-se necessário que Deus tenha uma natureza também

¹⁷ MOLTSMANN, J. 2005, p. 29.

¹⁸ KASESMANN. E. apud MOLTSMANN, J. 2005, p. 184.

humana, que pode ser observada no ato de servirmos a nosso semelhante como também experimentarmos Deus, tanto quanto ele nos experimentar por meio de nossa experiência de fé, assim como por meio do relato da experiência religiosa, tendo em vista que “A realidade da nova vida fica de pé ou cai, com o *promisio* de que Deus permanecerá fiel e não abandonará a sua obra”.¹⁹

Portanto, acreditamos que existe a necessidade de um diálogo entre o método histórico crítico e a experiência trinitária, tendo em vista a importância de ser repensada a relação da humanidade com Deus, e assim pressupomos que a humanização do divino implica em repensarmos a relação que existe entre a cristologia e a experiência trinitária, partindo do pressuposto que não é possível dissociar o Jesus Histórico da entrega total de Deus ao mundo, e assim trazermos importantes questões com relação ao nosso papel e também nossa relação com o divino em um mundo em franca crise religiosa.

Para Moltmann, a esperança é uma questão fundamental nos dias de hoje. Ele acredita que no fim de tudo está Deus. A história, interpretada como promessa redentora, pode ser lida como uma manifestação de Deus enquanto futuro por vir. Assim, a finalidade da existência humana é, para Moltmann, a espera na Parúsia,²⁰ pois “no fim estará a nova criação de Deus (Lc 21, 28; Ap 21, 1), prometida e confirmada na história de Jesus Cristo”.²¹ Através da esperança, a Parúsia libertaria a humanidade de todo sofrimento.

A esperança só seria possível, segundo Moltmann, através da maturidade cristã, estado de espírito capaz de desviar o ser humano das

¹⁹ KAESEMANN, E. apud MOLTSMANN, J. 2005, p. 184.

²⁰ Parúsia: segunda vinda de Jesus Cristo.

²¹ MOLTSMANN, J. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 130-140.

ilusões e das desesperanças do mundo. Estar em paz com Deus, conseqüentemente, seria estar em desarmonia com o mundo. “A verdadeira esperança perscruta além dos horizontes apocalípticos de nosso mundo moderno, vendo a nova criação de todas as coisas no reino da glória de Deus”.²²

Se a esperança não trazer essa inquietude e esse anseio pelo reino vindouro, não passará de uma falsa esperança, segundo a definição de Moltmann, e frustrará o ser humano já em seu presente. O indivíduo torna-se, nessa perspectiva, um prisioneiro do passado, sem qualquer projeção de futuro.²³ Moltmann acredita que a verdadeira esperança traz à tona um motivo pelo qual viver em uma contemporaneidade destituída de sentido:

Moltmann nos insere dentro do contexto de sua obra. Como ele mesmo diz, ele não é apenas o único autor, mas como todos os leitores, ele foi influenciado por ela [sua própria obra]. Em algumas vezes, durante os anos que se seguiram pós-obra, ele mudou de posturas em relação à esperança, fato que ocorreu pelo retorno que sua obra lhe trouxe quando entrou em contato com outros horizontes e com outras visões hodiernas da teologia.²⁴

A ressurreição de Cristo seria, assim, uma antecipação da glória futura prometida desde os profetas, glória que já estaria consumada em Cristo, fonte de toda a esperança como uma plenitude escatológica.²⁵ Pois a esperança da cristandade é uma esperança rememorada, escatológica: uma anti-história contra a morte e uma anti-imagem contra o ato violento da crucificação. A memória torna presente e assegura a esperança, e a

²² MOLTSMANN, J. 2004, p. 47.

²³ KUZMA, C. A. A esperança cristã na “teologia da esperança”: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009. p. 457.

²⁴ KUZMA, C. A., 2009, p. 447.

²⁵ TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a revelação*: a revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995, p. 253-255.

esperança mantém o passado presente.²⁶ De acordo com Moltmann, o amor é a práxis do reino vindouro de Deus e de sua justiça neste mundo.

A consequência desse movimento de Deus em direção à humanidade e a toda a criação, compreendido por nós neste trabalho como o futuro de Deus, pode ser visualizada de forma concreta a partir do conteúdo do Reino de Deus. Reino que, segundo E. Schillebeeckx, vem a ser Deus.²⁷ As promissões de Deus, porém, não devem ser concebidas “historicamente apenas porque sucederam na história e necessitam ser interpretadas de maneira sempre nova na história, mas também porque inauguram uma determinada história”.²⁸ Moltmann diria que os cristãos que seguem a missão de Cristo seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo.²⁹ Sua mensagem sobre o Reino de Deus, de acordo com o testemunho da tradição sinótica, estava presente no centro de sua vida.³⁰

3 DEUS, CRISTO E HOMEM, DIALOGANDO COM O JESUS HISTÓRICO

Nossa crítica parte do pressuposto de que Cristo é Deus e homem, demonstrado sua humanidade e, portanto, justamente por sua manifestação em nossas vidas, percebemos que Deus se manifesta em nosso sofrimento, não sendo uma figura apática e insensível ao sofrimento. Segundo Enio Mueller,

Na pessoa de Jesus Cristo temos um duplo aspecto, como a teologia cristã tem reconhecido desde sempre e o belo hino de

²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. 2004, p. 57.

²⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. 2007, p. 150.

²⁸ MOLTSMANN, J. 2004, p. 90.

²⁹ MOLTSMANN, J. 2005, p. 407.

³⁰ WACKER, M-T. O Reino de Deus. In: EICHER, P (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 765-767. p. 767.

Fp 2. 5-11 expressa de forma inigualável. Sendo Deus, Jesus esvaziou-se assumindo forma humana e assumindo em si mesmo a condição humana de pecado, até as últimas consequências, a morte na cruz. Temos assim, em Jesus Cristo, o próprio Deus assumindo sobre Si o drama humano: sofrendo os efeitos do pecado até a morte, e ressuscitando ou sendo ressuscitado depois para a vida eterna.³¹

Jesus é entendido, simultaneamente, como o Deus que se esvazia de poder, que assume o caminho da cruz no mais profundo desamparo, e também como o homem que retrata a autêntica humanidade, em um desamparo amparado, portanto concordamos com Moltmann ao assumir que a ressurreição não esvazia a cruz,³² mas a preenche de significado.³³ A partir dessa perspectiva, percebemos que a relação com o pai não é mais marcada pela onipotência, mas pela entrega e solidariedade no abandono, ou seja, a relação não é mais marcada pela disputa da onipotência, não é mais medida e orientada pelo narcisismo e pela privação enquanto renúncia de instintos exigida pelo Deus da ilusão com vista a uma retribuição enquanto justiça final, mas pela analogia.

Diante disso procuramos encontrar sustentação nas pesquisas da primeira e segunda fase da pesquisa do Jesus histórico, mais especificamente nos autores Albert Schweitzer e Ernst Käsemann. Como citamos inicialmente com relação as questões referentes a inefetividade da descoberta da escatologia como também seu impacto na obra de Moltmann, podemos ver que a interpretação de Reimarus por Schweitzer chega à conclusão de que “se quisermos chegar a uma compreensão histórica dos

³¹ MUELLER, E. R. “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 1, p. 5-27, 1997. p. 8.

³² Cf. TAMEZ, E. TAMEZ, E. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.

³³ Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011.

ensinamentos de Jesus, devemos deixar para trás o que aprendemos no catecismo acerca da metafísica Filiação Divina, a Trindade, e conceitos dogmáticos semelhantes, e mergulhar num mundo mental totalmente judaico”.³⁴ Assim ao longo da importante pesquisa de Schweitzer ele em suas últimas frases conclui que:

Ele se nos chega como Um desconhecido, sem um nome, como antes, ao lado do lago, quando Ele chegou junto àqueles homens que não O conheciam. Ele nos fala a mesma palavra: “Siga-me!” e nos estabelece as tarefas que Ele tem de cumprir para o nosso tempo. Ele ordena. E para aqueles que O obedecem, quer sejamos sábios ou simples, ele revelará a si mesmo nas obras, nos conflitos, nos sofrimentos que eles passarão em sua companhia, e, como um ministério infável, eles aprenderão em suas próprias experiências Quem Ele é.³⁵

Corroboramos com Kasemann uma vez que segundo ele o Jesus histórico puro nunca existiu, mas sempre foi interpretado pela fé. Käsemann acredita que o relato era condição para manter firme a experiência de fé dos primeiros discípulos. Em suas palavras,

a história não se faz historicamente importante pela tradição como tal, senão pela interpretação; a mera constatação de uns atos não basta, senão que se necessita a compreensão dos acontecimentos do passado, que se fizeram objetivos e se permaneceram fixados nos atos. A variação do *kerigma* neotestamentário prova que a cristandade primitiva manteve a confissão de sua fé através das mudanças de épocas e situações, ainda quando aquelas transformações a obrigaram a uma modificação da tradição que havia recebido. Ter somente consciência da história (Historie) que vamos arrastando detrás de nós não dá a esta, enquanto tal, nenhuma significação histórica, mesmo que seja completa de maravilhas e milagres [...] A história (*Geschichte*) não possui uma significação histórica

³⁴ SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 29.

³⁵ SCHWEITZER, Albert. 2003. p. 477.

mais do que na medida das questões e suas respostas, fala em nosso tempo presente, encontrando, portanto, uns intérpretes que entendam essas questões e essas respostas para nosso tempo e as apresentem.³⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que para se possa sustentar a capacidade divina de sofrer como também de Deus experimentar a nós, faz-se necessário refletir sobre as contribuições de Schweitzer quando afirma que para podermos conhecer a Deus devemos servir ao próximo, como também a partir das contribuições de Käsemann que desenvolveu suas pesquisas sobre o Cristo da fé, afirmando ser o relato e a experiência de fé a condição necessária para se manter vivo ao longo da História o Cristo da fé, tornando assim possível a aproximação do método histórico crítico com a perspectiva da experiência trinitária em Moltmann, onde Deus se faz carne, se faz fraco, vulnerável e impotente para que nós possamos assumir nossa humanidade, liberdade e mortalidade, e assim nos colocamos em espera, prontidão e ato diante do futuro por vir.

³⁶ KÄSEMANN, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Sígueme, 1978, p.164-165.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, B. S.; CORTES, R. J. M. Espírito Santo: caminho da liberdade: elementos de pneumatologia da libertação em Basílio, Gutiérrez, Boff e Codina. *Pós-Escrito*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 3-20, 2012.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição Rev. e Ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- KÄSEMANN, Ernst. *Ensayos Exegéticos*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. *Manual de dogmática*, v. 1. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 389-390.
- KUZMA, C. A. A esperança cristã na “teologia da esperança”: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009.
- MOLTMANN, J. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2004.
- _____. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011.
- _____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2008.
- MUELLER, E. R. “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 1, p. 5-27, 1997.
- PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 3. Santo André, SP: Academia cristã, 2009.
- TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a revelação: a revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2007.
- SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- TAMEZ, E. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- WACKER, M-T. O Reino de Deus. In: EICHER, P (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 765-767.

MISSIO DEI: A MISSÃO DE DEUS PARA A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO ATRAVÉS DE MIM E DA COMUNIDADE CRISTÃ

*Missio Dei: God's mission to the world transformation through
me and the christian community¹*

Josemar Valdir Modes²

Merlise dos Santos³

RESUMO

A presente pesquisa trata da missão de cada um, como consequência da missão da igreja, apoiada na ordem de Jesus de anunciar o Evangelho a todas as nações e promover Seu Reino de justiça e de paz. O propósito de Deus ao instituir a igreja no mundo, como testemunha viva do seu amor, é justificado pela palavra missão. Fazer missões é compreender o compromisso e a responsabilidade pessoal e coletiva de anunciar o

¹ O artigo foi recebido em 03 de outubro de 2017 e aprovado em 12 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Formado em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira. Tem uma especialização na área de Liderança e Gestão de Pessoas pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, um mestrado livre na área de Missão Integral da Igreja pelo Seminário Teológico Batista Independente e um mestrado em Teologia Pastoral pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. É Doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo, na linha de pesquisa de Cultura e Patrimônio. Trabalha como Pastor na Igreja Batista Emanuel, como Coordenador de Graduação na Faculdade Batista Pioneira e é membro da Comissão Consultiva da Revista Ensaios Teológicos da Faculdade. E-mail: dinho@batistapioneira.edu.br.

³ Formada em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira e Pós-graduanda em Aconselhamento Pastoral pela UMESP. E-MAIL: merlisesantos@yahoo.com.br.

Evangelho, onde o senhorio de Cristo ainda não penetrou. Para tanto, Deus convoca a igreja para trabalhar nessa missão e lhe concede um poder especial, que é a sua constante presença através do Espírito Santo. A igreja é convidada a participar da obra missionária de Deus no mundo, chamada de *Missio Dei*.⁴ Essa missão é sinônimo de incumbência e denota a tarefa pela qual a igreja é chamada para o cumprimento da vontade de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Missão; discípulo; Jesus; Igreja.

ABSTRACT

This research evokes the missions of each christian and thereafter the church's mission based on Jesus command to preach the gospel to all nations and to promote his Kingdom of justice and peace. God's purpose to establish the church in the world as a living witness of his love, is justified by the word: mission. Doing missions is to understand the commitment, personal and collective responsibility to proclaim the Gospel where Christ's lordship has not yet been announced. Therefore, God calls the church to work on this mission granting it a special power, which is His permanent presence through the Holy Spirit. The church is invited to participate in the missionary work of God in the world, called *Missio Dei*. This mission is synonymous with responsibility and denotes the task for which the church is called to fulfill God's will.

KEYWORDS: Mission; disciple; Jesus; church.

INTRODUÇÃO

Uma correta interpretação da teologia cristã de missões tem início com o entendimento adequado da dependência que o ser humano tem de Deus em relação ao chamado individual e coletivo. Mas, se existe uma *Missio Dei*, onde cada indivíduo se encaixa, que chamado/missão é esta que Deus deu para a igreja a partir de cada indivíduo? Qual a ligação do cristão com essa missão de todos em cada um? Estes são questionamentos que se procurará responder ao longo deste trabalho.

⁴ *MISSIO DEI* é uma expressão de raiz latina que começou a ser usada a partir de 1932 na Conferência Missionária de Brandemburgo, Alemanha. Tornou-se um paradigma missiológico para a igreja contemporânea. Entre outras implicações, o termo *MISSIO DEI* diz que Deus é pessoal e com características particulares. FERNANDES, Tomé A. *Igreja, missão e missões*. Rio de Janeiro: UFMBB, 2014, p. 14.

O termo “missão” deriva do Latim “*mitto*” que significa “*enviar*”. O Novo Testamento apresenta missão como “*apostello*” e pode-se destacar que só existe missão porque Deus ama o mundo e tem interesse em se relacionar com o homem reconciliado. A missão engloba todo o trabalho da igreja e pode ser enfatizada em três dimensões: a igreja, o discípulo e a comunidade.

1 A *MISSIO DEI* E A IGREJA

A igreja existe necessariamente por causa de Deus. Ela precisa ser uma comunidade de constante louvor e adoração pela obra criadora de Deus e redentora de Jesus. A razão da existência da igreja é a adoração, baseada no amor à Deus, tendo como objetivo a divulgação e glorificação do Seu poderoso nome, Seus propósitos e princípios.⁵ Seu propósito é cumprir as ordens de Jesus, preparando servos conscientes, em atitude de submissão à Deus, e capazes de transmitir o privilégio de adorar. Esta adoração caracteriza um dos aspectos da *Missio Dei* para a igreja.

A adoração pode ser externada de diversas formas: pela leitura da Palavra de Deus, cantada, através de orações e meditações, visando à valorização do caráter de Deus, e, com isso, proporcionando uma reação em cadeia, produzindo no adorador um coração grato de tal maneira a abranger toda a igreja. Jesus afirma que “está chegando a hora, e de fato já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade”.⁶ Mas o grande desafio para todo o cristão é encontrar uma definição de adoração, pois muitos acreditam que adoração se refere ao simples fato de estar presente no culto. Segundo o dicionário da Bíblia

⁵ SEVERA, Zacarias A. *Manual de teologia sistemática*. Curitiba: AD Santos, 1999, p. 403.

⁶ EDITORA VIDA, *Bíblia de estudo NVI*. São Paulo: Vida, 2003, p. 1795.

[...] apesar de haver vários sentidos específicos para a adoração na Bíblia, o sentido básico é o de “serviço”. As palavras *bhōdhâ* (hebraico) e *latreia* (grego) têm como significado original o trabalho dos escravos ou empregador. Os senhores recebiam “adoração” de seus servos quando estes se prostravam diante deles e reconheciam sua superioridade.⁷

Basden complementa, afirmando que a adoração a Deus conduz a uma verdadeira declaração da supremacia incontestável de Deus na vida do cristão, como consequência, ele reconhece a Sua autoridade, e aceita da mesma forma a autoridade de outras pessoas, demonstrando obediência, ou seja, a adoração envolve indivíduos, suas expectativas, mas tem relação direta com a vida e o caráter de Deus.⁸ A adoração requer algumas condições: o adorador reconhece na totalidade a sua submissão ao Senhor e condiciona a adoração somente a Deus. Esse relacionamento existe desde o princípio com a criação da humanidade, desenrola-se até o Novo Testamento, e chega aos dias de hoje, sendo usado inúmeras vezes para a interligação entre Deus e os homens. É uma entrega de maneira integral do ser humano a Deus, podendo experimentar uma transformação no caráter, emoção, vontade, corpo e alma.⁹ Em outras palavras, a igreja experimenta o viver em comunidade que pode se entender como uma das dimensões da missão de Deus, na medida em que entende a comunhão como a prática do amor e a marca que a distingue. Aí transparece uma segunda marca da *Missio Dei* para a igreja.

A comunhão se constitui como a melhor forma promover o crescimento entre os cristãos. A palavra de Deus é muito clara quando se

⁷ DOUGLAS, J. D. *Novo dicionário da Bíblia*. Trad. João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 35.

⁸ BASDEN, Paul. *Estilos de louvor: descubra a melhor forma de adoração para a sua igreja*. Trad. Emerson Justino. São Paulo: Mundo Cristão, 2000, p. 21.

⁹ HUSTAD, D. P. *Jubilate! A música na igreja*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 84.

refere a ela, pois sem uma interação entre irmãos, é impossível a expansão do Reino de Deus.¹⁰ Para isto, a igreja é o plano que Deus usa para pôr em prática esse modelo. A igreja é formada por diversos tipos de pessoas, com diferentes pensamentos e modos de ação, mas o que deve imperar é a unidade e a multiformidade dos seus membros.¹¹

Manter a comunhão, não é tarefa fácil. Sem o envolvimento e o amor isso se torna inviável. Esse é o princípio básico para que a comunhão se torne algo real. Manter a comunhão é compartilhar experiências reais vividas, e estar aberto a aprender algo diferente, aplicando na sua vida, com o objetivo de auxiliar o crescimento espiritual dos irmãos e cumprir a vontade de Deus para a igreja. Só pode existir este tipo de comunhão mediante regras e disciplina clara, o que também é *Missio Dei*.

Muitas pessoas associam a palavra disciplina a um mero sistema de regras, aplicado de forma bruta e opressora. Mas a disciplina faz parte das Escrituras, e na falta dela a igreja corre sérios riscos. Desde o princípio da humanidade, Deus foi muito claro e específico com relação às ordens dadas, ou seja, elas servem para que o homem ande pelo caminho certo, tenha uma vida correta diante de Deus e mantenha distância do pecado. A disciplina é uma necessidade, ou um meio pelo qual a ordem é mantida.¹² Na igreja não deve ser diferente, para que haja um crescimento saudável, é necessário que ela seja aplicada de forma a expressar o amor de Deus também através da disciplina.

¹⁰ SCHWARZ, Christian A. *Aprendendo a amar: a revolução do coração*. Trad. Fred R. Bornschein. Curitiba: Evangélica Esperança, 1998, p. 111.

¹¹ WEYEL, Hartmut. *Meu sonho de igreja: características da igreja de Jesus Cristo, estruturas bíblicas e perfil moderno*. Trad. Werner Fucks. Curitiba: Evangélica Esperança: 2003, p. 63.

¹² BERGSTÉN, Eurico. *Introdução à teologia sistemática*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 277.

Segundo Severa, a palavra surge do latim e tem por significado a instrução.¹³ A missão da igreja tem por propósito a promoção do desenvolvimento do caráter de seus membros de maneira que eles possam alcançar o nível de maturidade cristã a partir da instrução.¹⁴

A instrução que o cristão que segue a Cristo deve receber não é ganha por revelação mística. Pelo ministério da palavra lida e pregada, pela exortação e exemplos de detentores do poder na igreja local, sendo o pastor, os dirigentes da escola bíblica, e os membros destacados que mais influenciam seu pensamento e prática cristãos, o recém- convertido adota hábitos tradicionais de sua comunidade.¹⁵

Desta forma é esclarecida a união existente entre a disciplina e a instrução, e sem dúvida, a partir dessa junção, a igreja será capaz de atingir seus propósitos da *Missio Dei*. Além da instrução, a disciplina tem a intenção de convencer o indivíduo de seu erro, usando métodos específicos, manifestando o fruto do Espírito.¹⁶ A partir dela o cristão é capaz de fazer uma autoanálise de sua vida, reconhecer o erro, passar a ter uma nova visão e mudar. A disciplina é uma forma de compromisso firmado, onde o discípulo e o discipulador passam a estar em conformidade de opiniões e um meio de prevenção. Ela deve acontecer antes da correção, de forma a ajudar no processo de desenvolvimento do cristão, tornando-o capaz de tomar decisões coerentes e, dessa forma, preparar o discípulo para a sua missão.

Mas a *Missio Dei* para a igreja começa no indivíduo, embora se fale dela geralmente no aspecto coletivo primeiramente.

¹³ SEVERA, Zacarias Aguiar. *Manual de teologia sistemática*. Curitiba: AD Santos, 1999, p. 387.

¹⁴ SOBRINHO, João Falcão. *A túnica inconsútil: um estudo sobre a doutrina da igreja*. Rio de Janeiro: JUERP, 1998, p. 127.

¹⁵ SHEDD, Russell P. *Disciplina na igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 14.

¹⁶ EDITORA VIDA. *Bíblia de estudo NVI*. Org. Kenneth Barker; Co-org. Donald Burdick. São Paulo: Vida, 2003, p. 2013.

2 A *MISSIO DEI* E O DISCÍPULO

Em se tratando de missões, a ordem de Jesus é clara ao convocar cada discípulo para anunciar seu Evangelho por todo o mundo, pregando para todas as nações e promovendo Seu Reino entre todos os povos. Sua convocação é baseada na promessa de Sua presença constante. É impossível fazer da missão uma realidade de vida sem a atuação do poder de Deus, através do Espírito Santo. O Espírito Santo é quem dá o direcionamento, motivação, e leva a igreja a cumprir seus propósitos missionários. Diante dessa missão, o papel do cristão no mundo de hoje é fundamental, e sua responsabilidade pesa sobre seus ombros. Blauw afirma que “Missão é a convocação da Soberania de Cristo”.¹⁷

Segundo Stott “Jesus fez mais do que traçar um paralelo vago entre sua missão e a missão do cristão. Precisa e deliberadamente, ele fez de sua missão um modelo para a nossa, dizendo: ‘assim como o Pai me enviou, eu também vos envio’”.¹⁸ O dicionário Web apresenta uma definição de missão: “ato de enviar ou ser enviado; encargo, incumbência, desempenho de um dever; negociação diplomática; sermão ou série de sermões destinados a avivar a fé; local onde se estabelecem missionários”.¹⁹ Portanto, missão é algo pessoal e diz respeito a todos aqueles que servem a Jesus.

Esta missão pessoal, uma parte da *Missio Dei*, é representada pela multiplicação de discípulos. O termo discípulos foi muito usado por Jesus para identificar seus seguidores. Discípulo é um aluno ou seguidor, aquele que se submete aos ensinamentos de alguém, que trilha os mesmos caminhos,

¹⁷ BLAUW, Johannes. *A natureza missionária da igreja*. São Paulo: ASTE, 2012, p. 109.

¹⁸ SSTOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Trad. Meire Portes Santos. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 27.

¹⁹ *DICIONÁRIO de Português online*. Disponível em: <<http://www.webdicionario.com/missao>>. Acesso em: 24 set. 2014.

que usa as mesmas ideias do mestre. Ele procura conhecer, praticar e aplicar o mesmo modo de vida e a filosofia de vida do seu senhor. Solonca descreve o discípulo como alguém que está “disposto a deixar-se moldar tanto por seus pensamentos quanto por suas ações”.²⁰

“Jesus chamou os doze discípulos e lhes deu poder e autoridade para expulsar todos os demônios e curar doenças. Então os enviou para anunciarem o Reino de Deus e curarem os doentes” (Lucas 9.1,2).²¹ O verdadeiro discípulo está interessado no aprendizado constante, está atento aos acontecimentos a sua volta, tendo seu mestre como modelo. Ele deseja ampliar seus conhecimentos e acima de tudo desenvolver seu caráter e sua mente. Aguilera apresenta o discípulo como aquele que é ensinado, treinado para alcançar outras pessoas fazendo com que obedeçam todas as ordens que o mestre ensinou.²² A maior virtude do discípulo é a obediência. Jesus demonstra essa obediência desde seu nascimento até a morte: “E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz!” (Filipenses 2.8).²³

Em Mateus 28.18-20, Jesus sabendo que seria a última vez que estaria junto com seus discípulos, deixa sua ordem final: “[...] portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo que eu lhes ordenei”.²⁴ Seu mandamento é claro “vão e façam discípulos”, isto é, ensinem outras pessoas a obedecer às ordens de Jesus, andem com elas, acompanhem suas vidas até o amadurecimento de seu caráter, a fim de que sejam capazes de gerar mais seguidores.

²⁰ SOLONCA, Paulo. *Manual do discípulo*. Florianópolis: Discípulo, 1993. p. 27.

²¹ SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia NTLH*. São Paulo: SBB, 2005, p. 57.

²² AGUILERA, J. M. *Dinamizando a igreja para cumprir a grande comissão*. São Paulo: Abba Press, 1995. p. 17.

²³ SOCIEDADE BÍBLICA INTERNACIONAL. *Bíblia Sagrada: português-inglês*. São Paulo: Vida, 2003, p. 1319.

²⁴ SOCIEDADE BÍBLICA INTERNACIONAL, 2003, p. 1131.

Se a missão é a razão da existência de algo ou papel desempenhado por alguém, cada cristão tem uma razão de ser e um papel a desempenhar. No entanto, o que se pode ver é um pequeno envolvimento dos membros das igrejas. Por acreditarem que fazer discípulos é obra da igreja e do pastor se isentam dessa responsabilidade, sem perceber que a igreja são os membros. Essa responsabilidade está erradamente sob os ombros do líder e da liderança, quando deveria pesar sobre cada um. Essa é uma das barreiras da missão.

O século XXI é marcado como a era da tecnologia, computadores ultra-velozes, internet sempre à mão nos celulares, aumento significativo de redes sociais, que promovem uma comunicação rápida e eficaz. No entanto, o que se pode ver são pessoas cada vez mais cansadas para a missão de Deus, porém, pró-ativas e inclinadas para as novidades do mundo tecnológico. É bem verdade que a Palavra de Deus pode e deve ser instrumentalizada por esses meios de comunicação, mas, muitas vezes as redes sociais tem sido um obstáculo para a missão de Deus. Um empecilho, no sentido que as pessoas passam horas a fio, ocupados na frente do computador e se esquecem da sua missão. A missão é particular e um desafio para cada cristão que entendeu o sacrifício de Jesus na cruz e que acredita que “esse agir só pode ser salvador”.²⁵ O “eu” está intimamente ligado a missão, como cooperador, participante e incansável, naquela que é a obra continuada de Deus, na “ideia urgente de que somos cooperadores de Deus”.²⁶

Existe um abismo entre alguém comprometido com a obra missionária e alguém envolvido com ela. À primeira vista parecem palavras parecidas, porém seus significados são totalmente opostos. Uma pessoa comprometida é, segundo Cabral:

²⁵ ZWETSCH, R. E. *Missão com com-paixão*: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p.89.

²⁶ ZWETSCH, 2008, p. 91.

alguém disposto a assumir um compromisso. Estar comprometido é fazer não apenas a sua parte, mas contribuir para que toda a equipe tenha um resultado positivo. É ser participativo. Ir além das expectativas do seu chefe. Um profissional que é comprometido e altamente engajado no que se propõe a fazer é sente-se motivado para que possa “mergulhar” no trabalho, se entregando de corpo e alma, e assim, apresenta resultados mais do que esperados.²⁷

Já o envolvido, é alguém que aparenta fazer parte do grupo, porém é alguém que quando pressionado, mostra realmente quem é. A Bíblia apresenta os dois modelos de pessoas. Mas, ao pensar em alguém envolvido, logo emerge no pensamento a vida de Judas. Alguém que andou ao lado do seu mestre, teve todas as oportunidades para apresentar a mensagem da salvação, e vive-la na íntegra, contudo, seu coração não estava comprometido com o coração do mestre. Sua vida foi um desastre e seu fim é conhecido. Seu “simples” envolvimento lhe custou o Reino dos céus. Não basta estar apenas envolvido, é necessário sim, estar comprometido com a obra, a *Missio Dei*, de multiplicar discípulos.

Mas ao fazer discípulos ajudo a igreja a desenvolver a sua missão e também comunico algo para a comunidade. O efeito vai além de mim e do corpo místico de Cristo. Todos recebem quando cada um realiza a sua missão!

3 A MISSIO DEI E A COMUNIDADE

Não há dúvidas de que há um quadro social que cerca a igreja e para o qual ela deve apresentar respostas. O detalhe é que as respostas precisam ir na direção das necessidades e ao mesmo tempo evidenciarem

²⁷ CABRAL, E. Você está comprometido ou envolvido com sua empresa? Disponível em: <<http://www.lemeconsultoria.com.br/v3/voce-esta-comprometido-ou-envolvido-com-sua-empresa/>>. Acesso em: 30 set. 2014.

o referencial distintivo que a igreja representa no meio da comunidade. Em outras palavras, a igreja precisa auxiliar as pessoas, porém com metodologias diferentes das que a própria sociedade usa, porque os objetivos são maiores. A Igreja Primitiva pode ser usada como padrão, porque as ações que ela tomou beneficiaram a população e foram ao mesmo tempo distintas daquilo que o governo ou a sociedade romana realizavam.²⁸

Um possível ponto de partida para a compreensão desta dimensão está em se entender a diferença entre Serviço Social e Ação Social.²⁹ Pelo Pacto de Lausanne, serviço social implica em socorrer o ser humano em suas necessidades, por meio de ações filantrópicas, buscando a partir delas

²⁸ LESSA, Hécio da Silva. *Ação social cristã*. Movimento “Diretriz Evangélica”. Rio de Janeiro: Guanabara, [199?], p. 41-42.

²⁹ Nos idos do escravagismo, alguns cristãos, sensibilizados com os escravos castigados e violentados no pelourinho, resolviam ajudá-los com água, pão ou tratamento de suas feridas. Aquela atitude nobre, que não se relacionava com as causas da escravatura e mantinha o escravo na mesma situação, exemplifica o que se pode chamar de Assistência Social. Na assistência social existe compaixão e manifestações práticas dessa compaixão. Existe coragem para, mesmo numa ínfima proporção, confrontar o erro, mas não existe transformação histórica, o escravo continuará sendo escravo e permanecerá sofrendo no pelourinho, esperando que uma alma caridosa venha cuidar de suas necessidades mais urgentes. Outros cristãos, com uma visão mais aberta, mais ampla, vão além da assistência. De alguma forma, buscam assegurar a liberdade do escravo, através de levantamento de recursos para que ele seja comprado e libertado. Buscar-se-ão mecanismos para que o liberto encontre um trabalho e possa sobreviver nessa nova condição. Esse tipo de atitude, por mais louvável que seja, pode ser chamado de serviço social. O problema neste tipo de ação, conquanto o senso de misericórdia tenha ultrapassado em muito a assistência social, pois neste caso se conseguiu a liberdade e um meio de subsistência do livre, é que de fato não operou aqui uma transformação histórica. Resolveu-se o problema de um escravo, mas a escravidão continuará a passos rápidos atingindo a outros e estes continuarão a ser espancados, levados ao pelourinho e muitas vezes violentados até à morte. Alguns cristãos lançar-se-ão na luta contra a escravatura, para que se elimine definitivamente a opressão sobre o ser humano. Ação esta verdadeiramente eficaz, pois as estruturas serão alcançadas, a instituição escravagista será afetada significativamente. Agora sim, a possibilidade de uma transformação histórica se avizinha. Tal atitude pode ser chamada de ação social. LESSA, Hécio da Silva. *Missão da igreja e responsabilidade social*. Movimento “Diretriz Evangélica”. Rio de Janeiro: Guanabara, [199?], p. 76-77.

atingir também a família através de obras de caridade. Já ação social implica em ir além. Nela busca-se eliminar as causas das necessidades através de atividades políticas e econômicas que buscam transformar as estruturas da sociedade, promovendo justiça.³⁰ Grande parte das igrejas evangélicas brasileiras que dizem praticar a ação social, não passaram de mero assistencialismo.

O assistencialismo tem o seu valor, mas está muito longe de ser uma ação integral da igreja e beira um desencargo de consciência: foi entregue uma cesta básica a uma família que passava fome a dias e com isso a igreja cumpriu a sua tarefa social naquele ano. Agir desta forma é promover ajuda como a sociedade promove, sem transformação maior e sem envolvimento afetivo.³¹

Há ainda um outro desafio a ser encarado pela igreja: como relacionar evangelismo e ação social? Um equilíbrio entre ações práticas e a pregação sempre foi um dos grandes desafios da igreja. O liberalismo teológico, influenciado pelas dimensões sociológicas dos séculos XIX e XX enalteceu a responsabilidade social em detrimento do evangelismo. A Teologia da Libertação³² emerge deste meio, e igrejas cristãs, que nem mesmo conhecem esta teologia, vivem pelo social apenas. A salvação foi reduzida a esfera terrena e carnal, sem perspectivas escatológicas.³³

³⁰ STOTT, 1983, p. 38.

³¹ QUEIROZ, 1991, p. 49-54.

³² A Teologia da Libertação tem seu início na década de 60 e ganha força com a 2ª conferência do CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano, em Medellín e com o lançamento da obra *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez. Atualmente é uma teologia com diferentes ramificações e expressões. Leonardo Boff, um dos grandes articuladores da TdL, definindo a mesma, destaca que ela “procura articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse pela libertação dos pobres; em função disso, ela utiliza as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem o caminho dos oprimidos. Sua base soteriológica enfatiza o aspecto social. In.: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 347-48.

³³ PADILLA, 2009, p. 63-67.

Este tipo de comportamento reflete o secularismo. Uma visão imediatista e utilitarista para os problemas do contexto. Nesta esfera, mesmo acreditando em Deus, o ser humano age no mundo de acordo com a sua própria vontade. “Nosso secularismo cristão se dá precisamente quando, tendo o mandato para exercer os princípios de Deus na terra acabamos por evitá-lo; quando amamos a terra por si mesma, e a causa desta luta”.³⁴

Além disso, esta visão reflete uma eclesiologia muito pobre onde a igreja recebe a atribuição que cabe ao Estado. A igreja não é uma organização política³⁵ e nem mesmo uma sociedade de reforma social. Seu compromisso é com a missão de Deus que compreende também a restauração social, mas não o social pelo social e sim a transformação de vidas por meio do Evangelho de Jesus Cristo para o impacto social. É dever do Estado, que também tem condições para isso, promover a justiça social. Ele tem a seu favor as leis, a autoridade para fazer as leis serem cumpridas e os recursos. A igreja não tem condições financeiras para isso, mas cobra do Estado e auxilia o Estado através da transformação de vidas que agem de forma justa.³⁶ Procurar mudar o mundo no restrito aspecto social é assumir o papel da sociedade.

Não pode haver confusão das funções, mas complementariedade. A igreja tem como ministério principal dar “testemunho da ressurreição de Jesus Cristo, e o reino de Deus se configura na igreja na medida em que ela ‘supera a solidão do homem com o milagre da confissão e do perdão’ e faz visível a ‘nova comunidade do mundo da ressurreição’”;³⁷ já o Estado tem como ministério “reconhecer e preservar ‘a ordem da manutenção da vida’

³⁴ PADILLA, 2009, p. 70.

³⁵ STOTT, John R. W. *O cristão em uma sociedade não cristã*. Trad. Sileda S. Steuernagel. Niterói: Vinde, 1991, p. 30-31.

³⁶ NOGUEIRA, Alcides. *O “evangelho social” e a igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1965, p. 121-125.

³⁷ PADILLA, 2009, p. 72-73.

e o reino de Deus se configura no Estado na medida em que ele “se sabe responsável por guardar este mundo do seu desgarramento e de converter sua autoridade em garantia contra a aniquilação da vida”.³⁸

Há os que consideram a ação social como sendo o oposto do evangelismo e diante de sua falta de esperança de mudança na situação do mundo, influenciados pela sua forma de olhar a escatologia, consideram que a única ação que compete a igreja é salvar os indivíduos na esfera do porvir. Talvez nesta dimensão se encaixe boa parte das igrejas evangélicas da atualidade, que mediante a sua teologia dicotomizada, pensam em salvar apenas a alma do ser humano.

Algumas igrejas são completamente contra a ação social e, por causa do medo do liberalismo teológico, da Teologia da Libertação e da influência política do socialismo, veem a ação social como uma traição do evangelismo.³⁹

O não envolvimento social revela também uma atitude mundana e não eclesiástica. É a visão do *laissez-faire* característico da sociedade sem Deus que deixa as coisas como estão para ver como ficam. Com o discurso de tolerância, desenvolve-se uma apatia e indiferença crescente. É o contentamento com o mínimo, sem a preocupação de uma ação mais ampla e mais profunda.⁴⁰

Na tentativa de conciliar, há várias propostas aceitas: *a) ação social como evangelismo*, trazendo a obrigatoriedade de se negar a evangelização num contexto em que não houve a ação social;⁴¹ *b) a ação social como um meio para o evangelismo*, servindo como um atrativo para as pessoas, o que de certa forma prefigura uma propaganda enganosa, pois o objetivo

³⁸ PADILLA, 2009, p. 72-73.

³⁹ ROCHA, 2003, p. 36-37.

⁴⁰ STOTT, 1991, p. 75-77.

⁴¹ NASCIMENTO FILHO, 1999, p. 28.

não é promover assistência, mas lotar as igrejas;⁴² c) *a ação social como uma manifestação do evangelismo*, dando a entender que através da ação estão evangelizando, colocando a proclamação em segundo plano;⁴³ d) *a ação social como resultado ou consequência do evangelismo*, mostrando que um verdadeiro salvo se volta para o serviço aos outros, como uma espécie de evidência da salvação, o que se sabe que é incompleto e colocaria em dúvida a salvação de muitos cristãos que nunca se envolveram com questões sociais;⁴⁴ e) *a ação social como parceira do evangelismo*, tendo como base de pensamento que as duas precisam ocorrer sempre em conjunto, sem levar em conta a realidade na qual se trabalha e muito menos os dons e habilidades de quem está no trabalho;⁴⁵ f) *a ação social e evangelismo como sendo igualmente importantes*, o que não resolve problema nenhum, mas pelo contrário, causa maior confusão diante do questionamento de qual delas deveria vir antes; e g) *a ação social como parte da proclamação do Evangelho*, mostrando que a tarefa da igreja é a proclamação do Evangelho que compreende a totalidade do ser humano e tudo o que existe ao seu redor. Esta última corresponde mais com a realidade que deveria ser praticada e dá um verdadeiro direcionamento à tarefa da igreja através do indivíduo primeiramente.⁴⁶

É importante destacar que a evangelização pode ter prioridade na missão integral da igreja, conforme a ênfase de Lausanne. Mas ela não será bem-sucedida sem o equilíbrio na missão integral da mesma. “Uma comunhão patológica, uma edificação anêmica, um culto festivo e vazio e

⁴² ROCHA, 2003, p. 37.

⁴³ NASCIMENTO FILHO, 1999, p. 29.

⁴⁴ ROCHA, 2003, p. 38.

⁴⁵ STOTT, John R. W. *Cristianismo equilibrado*. Trad. Lourenço Vieira. Rio de Janeiro: CPAD, 1982, p. 58-62.

⁴⁶ ROCHA, 2003, p. 38-40.

uma ação social ausente geralmente resultam numa elefantíase evangelística e numa inchação das igrejas”.⁴⁷

Nesta visão de relação entre a ação social e o evangelismo a ação do indivíduo ganha força por destacar a proclamação. Esta visão combate a constante e crescente terceirização da dimensão social da igreja através das instituições sociais criadas e o constante desgaste na manutenção das mesmas, sem contar os empecilhos impostos pela sociedade que muitas vezes restringem a proclamação do Evangelho e que, portanto, se tornam de certa forma, infrutíferas quando analisadas em seu escopo geral. Há uma crescente terceirização do compromisso cristão e as instituições sociais criadas contribuem para que os cristãos deixem de fazer o que devem fazer achando que fazem por enviarem uma doação à uma destas organizações.⁴⁸

“O ponto de partida de nossa responsabilidade social é a identificação”⁴⁹ com as questões sociais que cercam cada cristão. Esta foi a forma da ação de Jesus: Ele encarnado visitou a terra. Enquanto cada cristão não tiver contato com a demanda social que o cerca, ele não saberá o que é ser socialmente responsável. As instituições sociais tiram dos cristãos este contato e fazem com que os mesmos fechem cada vez mais os seus olhos para as demandas que existem à sua volta. Sem identificação não há empatia e nem mesmo ação social, e até mesmo a dimensão da terceirização da ação social acaba sendo comprometida pela falta de incentivo financeiro daqueles que não sentem o que os outros à sua volta passam.⁵⁰

⁴⁷ GRELLERT, Manfred. *Os compromissos da missão: a caminhada da Igreja no contexto brasileiro*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: JUERP/Mundo Cristão, 1987, p. 73-74.

⁴⁸ TEIXEIRA, Carlos Flávio. *Repensando a religião: debates sobre teologia*. São Paulo: Unaspres, 2011, p. 153-177.

⁴⁹ PADILLA, René. *Evangeliohoy*. Buenos Aires: Certeza, 1975, p. 82-88.

⁵⁰ PADILLA, 1975, p. 82-88.

A não identificação com todas as estratégias da sociedade deve ser uma meta social da igreja. O não envolvimento social, ou o desenvolvimento de ações sociais apenas, ou ainda a terceirização da dimensão social são estratégias da comunidade não cristã. Ressalta-se aqui a importância da diaconia pessoal.⁵¹ O próprio termo usado para a palavra ministério (diaconia) significa serviço. “O ministério não se define por si mesmo, define-se por seu papel na Igreja, pelo serviço que presta a todo conjunto, por sua ‘função’”. “O termo função designa “a ação, o papel característico de um elemento, de um órgão, num conjunto” e aponta para um trabalho que os ministros têm. A própria metáfora do corpo, usada para representar a igreja, mostra que cada membro tem a sua função, e por isso pode ser considerado um ministro. “Num corpo, o bom desempenho de uma função assegura a saúde do corpo, seu desenvolvimento harmonioso”. O mesmo acontece quando os membros entendem que têm uma função a cumprir. Não é a ação da totalidade que é enfatizada, mas a ação de cada parte mediante o uso dos dons concedidos.⁵²

Em outras palavras, pode-se dizer que Deus deu certo serviço a cada cristão, e lhe concedeu dons sobrenaturais que o capacitem a realizar esta tarefa. Ressalta-se ainda, que se o ser humano recebeu uma tarefa e todas as condições para executá-la, ele terá que prestar contas pelo que fez ou realizou. A igreja funciona como a multiplicadora de energia ao juntar todos estes dons em prol da mesma causa, e o mundo inteiro ganha com isso. A Bíblia ensina que um dia todos estarão diante do trono e terão que prestar contas daquilo que fizeram, da forma como utilizaram seus dons (2Co 5.10).⁵³

⁵¹ STOTT, 1982, p. 46-48.

⁵² LEMAIRE, André. *Os ministérios na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 100-107.

⁵³ GRAHAM, Billy. *O poder do Espírito Santo*. Trad. Hans UdoFuchs. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 132.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cumprir com a missão é tarefa da igreja sim, mas é muito mais a missão de cada um. É uma ordem deixada por Jesus que deve ser obedecida em sua totalidade. A preocupação com a salvação integral dos perdidos é a razão da existência da igreja de Jesus Cristo. Com isso cada membro passa a ter uma responsabilidade e um compromisso de cumprir com a missão de fazer discípulos. A vida do discípulo é desafiada a viver em comunhão com Deus, seu caráter é desenvolvido à medida que se assemelha ao seu mestre. Um bom discípulo será capaz de fazer mais seguidores, pois seu compromisso com a ordenança de Jesus é seu estilo de vida. Portanto, a missão do coração de Deus, é o ministério de todos os crentes e a missão de cada um. Não existe a possibilidade de abster-se dessa responsabilidade, pois, o cristão evidencia no decorrer da sua história, a eterna misericórdia de Deus ao mundo, mediante os padrões de ação da *Missio Dei*.

REFERÊNCIAS

- AGUILERA, José Miguel. *Dinamizando a igreja para cumprir a grande comissão*. São Paulo: Abba Press, 1995.
- BASDEN, Paul. *Estilos de louvor: descubra a melhor forma de adoração para a sua igreja*. Trad. Emirson Justino. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.
- BERGSTÉN, Eurico. *Introdução à teologia sistemática*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.
- BLAUW, Johan. *A natureza missionária da igreja: exame da teologia bíblica da missão*. Tradução de Jovelino Pereira Ramos. São Paulo: ASTE, 2012.
- BROWN, Colin; COENEM, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- CABRAL, Eliane. *Você está comprometido ou envolvido com sua empresa?* Disponível em: <<http://www.lemeconsultoria.com.br/v3/voce-esta-comprometido-ou-envolvido-com-sua-empresa/>>. Acesso em: 30 set. 2014.
- DICIONÁRIO de Português online*. Disponível em: <<http://www.webdicionario.com/missao/>>. Acesso em: 24 set. 2014.
- DOUGLAS, J. D. *Novo dicionário da Bíblia*. Trad. João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- EDITORA VIDA. *Bíblia de estudo NVI*. Org. Kenneth Barker; Co- org. Donald Burdick. São Paulo: Vida, 2003.
- FERNANDES, Tomé A. *Igreja, missão e missões*. Rio de Janeiro: UFMBB, 2014.
- GANGEL, Kenneth O; HENDRICKS, Howard G. *Manual de ensino para o educador cristão: compreendendo a natureza, as bases e o alcance do verdadeiro ensino cristão*. Trad. Luis Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1999. 408 p.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRAHAM, Billy. *O poder do Espírito Santo*. Trad. Hans Udo Fuchs. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- GRELLERT, Manfred. *Os compromissos da missão: a caminhada da Igreja no contexto brasileiro*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Juerp/Mundo Cristão, 1987.
- HUSTAD, Donald P. *Jubilate! A música na igreja*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- LEMAIRE, André. *Os ministérios na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- LESSA, Hécio da Silva. *Missão da igreja e responsabilidade social*. Movimento “Diretriz Evangélica”. Rio de Janeiro: Guanabara, [199?].
- LESSA, Hécio da Silva. *Ação social cristã*. Movimento “Diretriz Evangélica”. Rio de Janeiro: Guanabara, [199?].

- MARTINS, Jaziel Guerreiro. *Manual do pastor e da igreja*. Curitiba: AD Santos, 2002.
- NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. *O papel da ação social na evangelização e missão na América Latina: uma visão contemporânea*. Campinas: LPC, 1999.
- NOGUEIRA, Alcides. *O “evangelho social” e a igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1965.
- PADILLA, René. *Evangelio hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1975.
- QUEIRÓS, Carlos Pinheiro. *Cristo e a transformação social do Brasil: o compromisso do povo de Deus com os pobres*. Belo Horizonte: Missão, 1991.
- ROCHA, Calvino Teixeira da. *Responsabilidade social da igreja*. Londrina: Descoberta, 2003.
- SCHWARZ, Christian A. *Aprendendo a amar: a revolução do coração*. Trad. Fred R. Bornschein. Curitiba: Evangélica Esperança, 1998.
- SEVERA, Z. A. *Manual de teologia sistemática*. Curitiba: AD Santos, 1999, 504 p.
- SHEDD, Russell P. *Disciplina na igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1983.
- SOBRINHO, João Falcão. *A túnica inconsútil: um estudo sobre a doutrina da igreja*. Rio de Janeiro: JUERP, 1998.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia NTLH*. São Paulo: SBB, 2005.
- SOCIEDADE BÍBLICA INTERNACIONAL. *Bíblia Sagrada: português-inglês*. São Paulo: Editora Vida.
- SOLONCA, Paulo. *Manual do discípulo*. Florianópolis: Discípulo, 1993.
- STOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Trad. Meire Portes Santos. Viçosa: Ultimato, 2010.
- STOTT, John R. W. *O cristão em uma sociedade não cristã*. Trad. Sileda S. Steuernagel. Niterói: Vinde, 1991.
- STOTT, John. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne*. Série Lausanne. São Paulo: ABU, 1983.
- STOTT, John R. W. *Cristianismo equilibrado*. Trad. Lourenço Vieira. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.
- TEIXEIRA, Carlos Flávio. *Repensando a religião: debates sobre teologia*. São Paulo: Unaspress, 2011.
- WEYEL, Hartmut. *Meu sonho de igreja: características da igreja de Jesus Cristo, estruturas bíblicas e perfil moderno*. Trad. Werner Fucks. Curitiba: Evangélica Esperança: 2003.
- ZWETSCH, Roberto. E. *Missão com com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

FALAR EM LÍNGUAS COMO MEIO DE GRAÇA PARA EDIFICAÇÃO PESSOAL

*Speaking in tongues as medium of grace for the personal
edification¹*

Luciano Azambuja Betim²

RESUMO

Nesta exegese propomos um estudo em 1 Coríntios 14.4, cujo conteúdo trata da glossolalia. De que modo a experiência do falar em línguas ajuda na edificação pessoal do orante? Interagimos com biblistas situados na tradição reformada. Os resultados apontam que o falar em línguas é uma forma de oração, e que seu exercício acarreta em edificação pessoal na vida daquele que ora.

Palavras-chave: Edificação pessoal; falar em línguas; tradição reformada.

ABSTRACT

In this exegesis, we propose a study of 1 Corinthians 14.4, whose content deals with the glossolalia. In which way does the experience of speaking in tongues help in the personal edification of the one who prays? We interact with biblical scholars situated in the reformed

¹ O artigo foi recebido em 28 de março de 2018 e aprovado em 04 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); Pós-graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR); Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica do Paraná (FEPAR); Presbítero da Igreja Presbiteriana do Brasil; Email: lucianobetim@outlook.com.br.

tradition. The results point to the speaking in tongues as a form of prayer, and that its exercise entails in personal edification in the life of the one who prays.

KEYWORDS: Personal edification; speaking in tongues; reformed tradition.

INTRODUÇÃO

A primeira epístola de Paulo aos Coríntios é uma das mais ricas em elementos pneumatológicos. Os capítulos doze a quatorze tratam dos dons espirituais na comunidade. Entre esses dons aparece a glossolalia, popularmente denominado “falar em línguas”. Nesta exegese propomos um estudo nesse carisma, bem como sua importância para a edificação pessoal daqueles que dele fazem uso em suas orações devocionais.

Delimitamos a primeira parte do texto, conforme se apresenta na epístola: “Quem fala em língua a si mesmo se edifica [...]” (1 Co 14.4a-NVI). De que modo a experiência do falar em línguas ajuda na edificação do orante? Ou seja, considerando que o falar em línguas é uma forma de oração, como ocorre essa edificação pessoal de quem ora?

Para responder essa pergunta colocamos como objetivo geral um estudo exegético sobre o sentido do “falar em línguas”. E como objetivos específicos buscaremos entender de que modo ocorre a edificação pessoal na experiência daquele que ora. Resultados apontam que o falar em línguas é uma forma de oração e que seu exercício acarreta em edificação.

Como procedimentos metodológicos, utilizaremos a revisão de literatura. Interagimos com biblistas e teólogos situados na tradição das igrejas reformadas.³ Entre eles destacamos João Calvino, Simon Kistemaker, Wayne Grudem e Ronald Youngblood. Utilizaremos a Nova Versão Internacional da Bíblia como versão padrão nas citações.

³ No Brasil representada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e outros grupos menores.

1 TEXTO BÍBLICO

Texto grego:⁴ 1 Co 14.4^a: ὁ λαλῶν γλώσση ἑαντὸν οἰκοδομεῖ

2 TRADUÇÃO PESSOAL

Aquele que fala em línguas a si mesmo se edifica.

3 TRADUÇÕES PARALELAS

Para fins de comparação, apresentamos três traduções paralelas: A Nova Versão Internacional da Bíblia (NVI)⁵; a Nova Tradução na Linguagem de hoje⁶ (NTLH); e a Bíblia de Jerusalém (BJ).⁷

4 VARIANTES TEXTUAIS

Não foram encontradas variantes textuais (no versículo 4) que modifiquem o sentido do texto.

Nova Versão Internacional	Nova Tradução na Linguagem de Hoje	Bíblia de Jerusalém
Quem fala em língua a si mesmo se edifica	Quem fala em línguas estranhas ajuda somente a si mesmo	Aquele que fala em línguas edifica a si mesmo

⁴ Utilizamos à 28. Edição do Novo Testamento grego, Nestle Aland.

⁵ Sociedade bíblica Internacional e Editora Vida.

⁶ Sociedade bíblica do Brasil.

⁷ Texto disponibilizado pela Editora Paulus.

5 ANÁLISE GRAMATICAL

Para facilitar o entendimento, distribuímos todo texto da análise gramatical no formato de tabela:

Palavra	Análise gramatical	Tradução
ὁ	Pronome	o
λαλῶν	Verbo, tempo presente,	que fala
γλώσση	Substantivo	em língua
ἑαυτὸν	Pronome pessoal	a si mesmo
οἰκοδομεῖ	Verbo, tempo presente	edifica

6 DELIMITAÇÃO E ESTRUTURA DA PERÍCOPE

Um dos temas da primeira epístola de Paulo aos coríntios lida com questões pneumatológicas, mais especificamente dons espirituais. O versículo sob análise está situado nesse contexto. Desde o capítulo 12, o autor vem trabalhando sobre a teologia dos carismas. No capítulo 13, ele discute a supremacia do amor em relação aos dons.

Por se tratar de uma comunidade problemática, Paulo utiliza uma grande parte (cf. capítulo 14) para instruções sobre o modo correto da utilização do dom de línguas. Ele inicia o capítulo instruindo sobre a importância da busca pelos melhores dons. Identifica o que é o dom de línguas (vv.2-4), e passa então a delinear instruções sobre falar em línguas no contexto da igreja reunida (vv.26-28).

7 ELEMENTOS CONTEXTUAIS

7.1 Autoria

A epístola começa anunciando seu remetente: “Paulo, chamado para ser apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, e o irmão Sóstenes” (1 Co 1.1-NVI). De acordo com Youngblood⁸ às duas cartas canônicas “apresentam marcas inequívocas de autoria paulina”. Nesse sentido não tem então havido grande disputa sobre sua composição e canonicidade.

7.2 Data

Em relação a data de composição, também não há disputas sérias. Segundo Youngblood⁹ à primeira epístola foi escrita em Éfeso, por volta do ano 56 d.C., enquanto Paulo encontrava-se em sua terceira viagem missionária. Ainda segundo Youngblood¹⁰ à segunda carta, é bem provável que tenha sua composição e envio em meados do ano 57 d.C., provavelmente a partir da Macedônia. Ambas às cartas então no contexto evangelístico-missionário do Apóstolo.

7.3 Contexto histórico

De acordo com as narrativas de Lucas, em Atos 18.1-18, é possível estabelecer o ponto de início do trabalho missionário em Corinto e região, conforme aponta estudos:

[...] Durante sua segunda viagem missionário, Paulo seguiu

⁸ YOUNGBLOOD, Ronald. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 332.

⁹ YOUNGBLOOD, Ronald. 2004, p. 332.

¹⁰ YOUNGBLOOD, Ronald. 2004, p. 332.

sozinho de Atenas para Corinto, por volta de 51 d.C. Lá, trabalhou com um casal de judeus cristãos, Áquila e Priscila, então expulsos de Roma pelo imperador Claudio por serem judeus. Silas e Timóteo também se uniram a Paulo e Corinto. Quando Paulo deixou Corinto 18 meses mais tarde, uma congregação cristã floresceu [...].¹¹

Corinto era um dos mais importantes centros urbanos da Grécia. Cidade bastante antiga, porém, destruída no ano 146 a.C. pelos romanos, sendo reconstruída a partir de 144 d.C., por ordem de Julio Cesar.¹² É bem provável que a congregação fosse bastante mista, formada por ex-pagãos (1 Co 12.2), muitos escravos (1 Co 7.21) e algumas pessoas com melhores condições sociais (1 Co 11.22-32).

8 COMENTÁRIO AO TEXTO

Nosso objetivo aqui é dialogar com os diversos comentaristas bíblicos na passagem sob exegese. Diz o texto: “Quem fala em língua a si mesmo se edifica” (1 Co 14.4a). Procuraremos listar biblistas mais ligadas a tradição reformada, com destaque para o reformador João Calvino e outros nessa tradição, entre eles Simon Kistemaker, biblista reformado norte americano.

Anteriormente Paulo havia observado, que aquele que “[...] fala em língua não fala aos homens, mas a Deus [...]” (1 Co 14.2-NVI). Conforme observa Kistemaker,¹³ alguns teólogos olham essa declaração de modo negativo, como se Paulo estivesse se utilizando de uma espécie de sarcasmo. É importante então entender o sentido das palavras e de que modo à pessoa que fala em línguas edifica a si mesma.¹⁴

¹¹ YOUNGBLOOD, Ronald. 2004, p. 332.

¹² YOUNGBLOOD, 2004, p. 334.

¹³ KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: 1 Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 667.

¹⁴ KISTEMAKER, Simon. 2003, p. 667.

Por exemplo, Calvino entende que os dons são concedidos para edificação da igreja, de modo que Paulo está fazendo aqui apenas uma concessão, e não uma recomendação.¹⁵ A apóstolo está “[...] destacando as pessoas exibicionistas, as quais só se preocupam com suas próprias pessoas, e não nutrem nenhum interesse pelos crentes [...]”.¹⁶ Essa observação interpreta a declaração paulina de modo negativo.

A exegese de Calvino leva mais em consideração o fator “edificação da comunidade” reunida. Diz o reformador: “[...] Fora, pois, com toda e qualquer ambição que desencaminha, a qual propicia que se ponha obstáculos no caminho daqueles que precisam ser beneficiados [...]”. Essa exegese não está errada, mas mesmo na tradição reformada não tem sido a única via interpretativa aceita.

Há aqueles que fazem uma exegese mais positiva em relação a declaração paulina:

Paulo parece falar de forma positiva, porque ele incentiva todos os leitores a falarem em línguas (v. 5). Ele também observa que a oração em particular a Deus, mesmo quando feita numa língua, é uma questão entre o crente e Deus (2Cor 12.2-4; ver também v. 2 e o comentário sobre ele). Portanto, ninguém está livre para invadir a privacidade religiosa de outra pessoa; a oração, quer falada ou silenciosa, é uma via de duas mãos [...].¹⁷

O falar em línguas tem seu valor na vida do orante. Assim argumenta Kistemaker: “[...] Deus recebe o louvor e a gratidão de quem fala e ao mesmo tempo lhe concede consolo e encorajamento”.¹⁸ Ele não descarta a importância da edificação da comunidade, reconhece, porém, a auto edificação, conforme aparece no texto paulino.

¹⁵ CALVINO, João. *1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 2003. p. 415.

¹⁶ CALVINO, 2003, p. 415.

¹⁷ KISTEMAKER, 2003, p. 667.

¹⁸ KISTEMAKER, 2003, p. 667.

9 DESTAQUE DOS ACENTOS TEOLÓGICOS

Dois assuntos merecem destaque aqui: a natureza das “línguas” e o sentido da “edificação” daquele que fala. Em outras palavras, o que são de fato essas línguas? Idiomas humanos ou linguajar extático? E de que modo ou como ocorre à edificação pessoal daquele que fala em línguas nas orações devocionais? Na tradição reformada há uma ampla variedade de opiniões sobre o assunto.

9.1 O falar em línguas

“Quem fala em língua” (1 Co 4:4). Paulo utiliza o termo grego *glossa*. Para Calvino o significado da palavra aponta para o falar em uma língua estrangeira, ou sejam, um dialeto de certa localidade geográfica.¹⁹ Ele observa, porém, que esse dom de falar um idioma estrangeiro era uma obra singular da operação do Espírito Santo.²⁰ Nessa linha exegética, falar em línguas trata-se de idiomas humanos concedidos pelo Espírito Santo.

Nessa mesma linha de pensamento, outros estudiosos reformados endossam a ideia de idiomas humanos:

A palavra língua pode significar ou uma língua conhecida (At 2.6, 8, 11) ou modo de falar (1Co 14.2, 4, 28); na presente epístola, a palavra pode significar qualquer das duas – o sentido depende do contexto. Na cidade comercial de Corinto, onde visitantes internacionais e residentes temporários eram numerosos e suas várias línguas eram faladas [...].²¹

Mesmo assim não há unanimidade sobre isso. O sentido de *glossa* aponta apenas para idiomas humanos, ou seja, uma língua falada numa região geográfica? Parece que não. Até mesmo Kistemaker reconhece que

¹⁹ CALVINO, 2003, p. 414.

²⁰ CALVINO, 2003, p. 381.

²¹ KISTEMAKER, 2003, p. 590.

na “congregação de Corinto também tinha a experiência de falar em línguas [...] a glossolalia se refere a um ato de culto dirigido a Deus [...]”.²² Nesse sentido, línguas pode incluir também algum outro tipo de linguagem espiritual.

Alguns estudiosos têm se esforçado para determinar teologicamente o sentido “falar em línguas”, seja ele idiomas humanos ou de outra natureza. Parece mais acertada a definição de Wayne Grudem: “[...] oração ou louvor expresso em sílabas não compreendidas pelo locutor”.²³ Nessa perspectiva, a glossolalia pode ser tanto idiomas humanos quanto uma linguagem espiritual. Ambas, porém são concedidas pela operação do Espírito Santo.

9.2 A auto edificação

O texto paulino aponta que aquele que fala em línguas “[...] a si mesmo se edifica” (1 Co 14.4). Como é essa edificação? Ela ocorre no âmbito da razão ou na esfera do espírito ou alma do adorador? Em outro texto lemos: “Pois, se oro em língua, meu espírito ora, mas a minha mente fica infrutífera. Então, que farei? Orarei com o espírito, mas também orarei com o entendimento [...]” (1 Co 14.14,15-NVI).

Certo biblista de orientação reformada argumenta que aquele que “[...] fala está ocupado em sua oração a Deus e ninguém pode invadir a privacidade religiosa dessa pessoa”.²⁴ Não há como fugir do fato de que conceito de edificação daquele que ora em línguas está presente no texto, conforme entende Paulo.

²² KISTEMAKER, 2003, p. 590.

²³ GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática: exaustiva e atual*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 910.

²⁴ KISTEMAKER, 2003, p. 704.

Em termos práticos, porém, como acontece essa edificação? Essa não é uma resposta fácil. Grudem aponta que oração em línguas é uma “[...] atividade que ocorre na esfera espiritual, pelo qual nosso espírito fala diretamente com Deus, mas nossa mente é de algum modo desviada, não compreendendo nossa oração. É a oração dos recônditos da alma, do mais profundo do ser interior do orante”²⁵.

Alguns poderiam questionar o motivo pelo qual Deus concede esse dom, haja vista operar na esfera do espírito e não da razão. Uma das possíveis respostas:

[...] isso pode ser visto como uma solução mais parcial para as consequências da queda, pela qual fomos cortados da comunhão com Deus. É claro que isso não significa que o espírito das pessoas pode ter comunhão com Deus só quando falam em línguas [...]. Entretanto, de fato vê a oração em línguas como meio de complementar a comunhão direta com Deus na oração e na adoração [...].²⁶

Muitas das intervenções e atos do Espírito Santo na vida do cristão são misteriosas em sua natureza. Quem, por exemplo, poderia explicar o que é de fato a regeneração? Ou como podemos adorar em espírito e em verdade? Portanto, ao invés de questionar os métodos do Espírito Santo, o povo de Deus deveria acolher as palavras de Jesus: “O vento sopra onde quer. Você o escuta, mas não pode dizer de onde vem nem para onde vai [...]” (Jo 3.8-NVI).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O falar em línguas, tema aqui abordado, foi um dos dons concedidos à comunidade de Corinto. Conforme o texto paulino “Quem fala em língua

²⁵ GRUDEM, 1999, p. 912.

²⁶ GRUDEM, 1999, p. 910.

a si mesmo se edifica [...]” (1 Co 14.4-NVI). Embora na experiência daquela igreja tenha ocorrido alguns abusos, Paulo não proíbe seu uso, pelo contrário, incentiva dentro dos critérios apropriados (vv. 26-27, 39-40).

Procuramos apontar o sentido exegético da passagem por meio de pesquisa bibliográfica. Como visto, embora Calvino tenha negado a atualidade desse dom, parte considerável de estudiosos reformados da época presente consideram o falar em línguas positivamente. Entre eles destacamos Wayne Grudem, teólogo e pastor. Seu posicionamento aponta que à prática do falar em línguas proporciona edificação na experiência do orante.

Esperamos ter alcançado os objetivos propostos: Fazer uma exegese sobre o falar em línguas. Em seguida determinar os possíveis sentidos da edificação pessoal do orante. Focamos apenas a primeira parte do versículo quatro, em cujo capítulo são quarenta tratando do tema. Não tivemos a pretensão de esgotar o assunto. A expectativa é de que outras pesquisas lancem luz e esclareçam ainda mais o assunto.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. *Nova Versão Internacional (NVI)*. São Paulo: Vida, 2007.

CALVINO, João. *1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 2003.

GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática: exaustiva e atual*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: 1 Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

YOUNGBLOOD, Ronald. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

NESTLE-ALAND, Novun Testamentun Graece. Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>>. Acesso: 25 set. 2017.

AS DIFERENÇAS DOUTRINÁRIAS DO CALVINISMO E DO ARMINIANISMO

*The doctrinal differences of calvinism and arminianism*¹

Jeverson Nascimento²

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de apresentar reflexões sobre as diferenças doutrinárias calvinista (defendida pelo Calvinismo), e arminiana (sob o ponto de vista do Arminianismo), conceituando-as, abordando as principais doutrinas que embasam essas linhas teológicas, suas divergências, seus principais seguidores e reflexões sobre as mesmas. O Calvinismo leva este nome por causa do seu precursor João Calvino, e suas principais doutrinas são Depravação Total, Eleição Incondicional, Expição Limitada, Graça Irresistível e Perseverança dos Santos. Já o Arminianismo foi o nome dado à linha teológica e doutrinária advinda dos seguidores de Jacob Arminius, cuja principais doutrinas são: Livre-Arbítrio, Predestinação Condicional, Expição Universal, A Graça pode ser impedida e Decair da Graça. As divergências entre estas duas linhas teológicas circulam entre essas principais doutrinas apresentadas e na conceituação de cada uma delas. Conclui-se que tanto o Calvinismo quanto o Arminianismo constituem dois sistemas

¹ O artigo foi recebido em 22 de dezembro de 2017 e aprovado em 12 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Possui Licenciatura em Filosofia - Faculdades Entre Rios de Piauí (2016) e Graduação em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Maringá (2014). Mestre em Teologia - Faculdades Batista do Paraná (2017). Atualmente é professor visitante do Centro de Teologia de Santa Catarina. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Práticas ministeriais, atuando principalmente nos seguintes temas: divergências e convergências, Deus, métodos de interpretação bíblica, Bíblia sagrada e filosofia e teologia prática.

teológicos que tentam explicar a relação entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana em relação à salvação e que ambos estão fundamentados em textos bíblicos, fato que gera divergências desde 1610 e ainda reflete na vida cristã da sociedade.

Palavras-chave: Diferenças doutrinárias; Calvinismo; Arminianismo; teologia.

ABSTRACT

The present article has the objective of presenting reflections on the doctrinal differences Calvinism (defended by Calvinism), and Arminian (from the point of view of Arminianism), conceptualizing them, addressing the main doctrines that support these theological lines, their divergences, their main followers and reflections on them. Calvinism bears this name because of its forerunner John Calvin, and its main doctrines are Total Depravity, Unconditional Election, Limited Atonement, Irresistible Grace and Perseverance of the Saints. Already Arminianism was the name given to the theological and doctrinal line coming from the followers of Jacob Arminius, whose main doctrines are: Free Will, Conditional Predestination, Universal Atonement, Grace can be prevented and Decay of Grace. The divergences between these two lines theological doctrines circulate between these main doctrines presented and in the conceptualization of each of them. It is concluded that both Calvinism and Arminianism constitute two theological systems that attempt to explain the relationship between God's sovereignty and human responsibility for salvation and that both are based on biblical texts, a fact that has generated divergences since 1610 and still reflects in the Christian life of society.

Keywords: Doctrinal differences; Calvinism; Arminianism; theology.

INTRODUÇÃO

Segundo Berkhof (1992), nos dias atuais, cada religião oferece um tipo diferente de salvação e possui sua própria soteriologia. Algumas enfatizam o relacionamento do homem em unidade com Deus, outras o aprimoramento do conhecimento humano como forma de se obter a salvação. O Calvinismo apresenta as doutrinas da Depravação Total, Eleição Incondicional, Expição Limitada, Graça Irresistível e Perseverança dos Santos.

Já o Arminianismo contempla doutrinas opostas: Livre-Arbítrio, Predestinação Condicional, Expição Universal, A Graça pode ser impedida

e Decair da Graça. Diante disso, como apresentar reflexões sobre a soteriologia calvinista e a soteriologia arminiana?³

O objetivo deste artigo é refletir sobre as diferenças doutrinárias calvinistas e arminianas, conhecendo as principais doutrinas que embasam essas duas linhas teológicas; e abordando suas divergências e os seus reflexos na atualidade.

Este estudo é de caráter bibliográfico e permite afirmar que os cristãos buscam a salvação. Frequentemente, ouve-se a frase: “Hoje eu apresentei o plano da salvação para um homem hoje”. Dessa forma, torna-se evidente a existência de um plano para a salvação, fazendo-se necessária uma reflexão mais aprofundada sobre essa expressão.

O primeiro tópico trata sobre Calvino, seu nascimento, sua história, e seus principais discípulos. O primeiro tópico trata sobre Armínio, seu nascimento, sua história, e seus principais discípulos. E o terceiro tópico traz uma reflexão sobre as diferenças doutrinárias dessas duas linhas teológicas.

1 CALVINO: SEU NASCIMENTO, SUA HISTÓRIA, E SEUS PRINCIPAIS DISCÍPULOS

A expressão “**Calvinismo**” vem do termo **Calvino** e foi usada pela primeira vez em 1552, numa carta do pastor luterano Joachim Westphal, de Hamburgo. O calvinismo também é conhecido como **Fé Reformada**, **Confissão Reformada** ou **Teologia Reformada**, se caracterizando tanto como movimento religioso protestante, quanto como ideologia sociocultural com raízes na Reforma Protestante iniciada por João Calvino, em Genebra.⁴

³ BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992. p. 10.

⁴ SILVESTRE, Armando. *Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento*. São Paulo: Vida, 2009. p. 16.

João Calvino (1509-1564) nasceu em Noyon, na região da Picardia, no Norte da França, no dia 10 de julho de 1509. Ficou órfão de mãe aos seis anos de idade, sendo confiado aos cuidados de um aristocrata amigo da família. Ainda adolescente foi enviado para a Universidade de Paris para estudar Teologia. Em Paris, tomou contato com as ideias de Martinho Lutero. Em 1529, em obediência ao pai, trocou Paris por Orléans, e a Teologia pelo Direito. Depois de formado voltou à Paris e à Teologia. Começou uma fase de intensa colaboração com o reitor da Universidade de Paris, Nicolas Cop. Ao inserir trechos inteiros de Lutero em um discurso de reitor, foi acusado de herege.⁵

João Calvino aderiu ao protestantismo entre 1532 e 1536, tendo passado por Genebra, onde veio a ser considerado o grande “reformador universal”. Participou do Conselho da Cidade, em assuntos eclesiásticos, mesmo sem poder decidir, pois era estrangeiro, mas onde exerceu grande influência a respeito de seu governo civil, ajudando a elaborar leis, fundando a Academia de Genebra e tornando Genebra o principal centro protestante da Europa. Ajudou a estabelecer grandes reformas na Igreja na cidade, onde trabalhou até a sua morte, em 27/05/1564, deixando um legado imenso e muitas obras publicadas.⁶

Em 1536, após redigir em latim, “Instituições da Religião Cristã”, onde reuniu as bases para o conjunto das doutrinas do Calvinismo, foi perseguido e teve que abandonar a capital francesa.

Em 1538, depois de ter frustradas suas tentativas de instaurar um governo teocrático, Calvino foi expulso de Genebra. Em setembro de 1547, retorna à Genebra a pedido das autoridades, para impedir a tentativa do cardeal de restaurar o catolicismo. Realiza na íntegra o governo civil, que

⁵ SILVESTRE, 2009, p. 7.

⁶ SILVESTRE, 2009, p. 18.

tornou supérflua a hierarquia eclesiástica. Estabeleceu leis, abriu escolas e estimulou o comércio exterior, prega e ensina o calvinismo.⁷

João Calvino estabeleceu diversas reformas na Igreja, eliminou o ritual e a música instrumental da missa, despiu as igrejas de vitrais, quadros e imagens, reduziu o culto a um sermão entre quatro paredes nuas. Aboliu as comemorações da Páscoa e do Natal, e apagou todos os vestígios do sistema episcopal. Faleceu em Genebra, na Suíça, no dia 27 de maio de 1564.⁸

Do século XVI até os dias atuais hoje tem se espalhado por toda a terra o cristianismo de orientação calvinista, com muitos seguidores de sua teologia. Na Europa Ocidental, os calvinistas foram chamados de huguenotes (França), presbiterianos (Escócia), puritanos (Inglaterra) e protestantes (Holanda). A Fé Reformada leva o nome de Calvinismo por ter sido Calvino o seu principal expoente. Calvinismo é resultado de uma evolução independente das ideias protestantes que nasceram sob a influência de Martinho Lutero.

O calvinismo é compreendido como o sistema teológico das Igrejas Reformadas, cuja expressão doutrinária oficial é a Confissão de Fé de Westminster, redigida por determinação do parlamento inglês. Os trabalhos tomaram cinco anos e meio, participando ministros ou teólogos (alguns das universidades de Oxford e Cambridge e delegados da Escócia).⁹

João Calvino defendia ideias e princípios morais rígidos, o trabalho e a poupança como duas virtudes a serem valorizadas pelo verdadeiro cristão, valorizando também o trabalho e a contenção dos lucros que atraíram vários representantes da burguesia europeia. O calvinismo serviu

⁷ SILVESTRE, 2009, p. 7-8.

⁸ SILVESTRE, 2009, p. 10.

⁹ FEINBERG, John. *et al.* *Predestinação e livre-arbítrio*. 3. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2000. p. 14.

de ponto de partida e inspiração para que o sistema capitalista se desenvolvesse, com ideias como a de trabalho árduo, acúmulo de capitais, que impulsionaram o desenvolvimento dos negócios e empreendimentos, criando novas nações ricas.¹⁰

A posição de Calvino, portanto, consistia na crença de diversas denominações tradicionais, como os presbiterianos, anglicanos e alguns batistas, por exemplo. Ele foi um dos expoentes da reforma protestante que enfatizou a doutrina da predestinação, afirmando que o ser humano só pode usufruir da salvação eterna dispensada pelos méritos de Cristo se tiver sido predestinado para tal. “... e creram todos quantos haviam sido destinados para a vida eterna”.¹¹

Calvino ensinava que essa predestinação baseava-se exclusivamente na livre graça de Deus, independente de qualquer ato ou fé previsto do pecador que viesse a torná-lo agradável a Deus. “Nele, digo, em quem também fomos feitos herança, havendo sido predestinados, conforme o propósito daquele que faz todas as coisas, segundo o conselho da sua vontade”.¹²

De acordo com Delfstra, Calvino desenvolveu a teoria calvinista, representada pelo acrônimo TULIP conhecido como os Cinco Pontos do Calvinismo, derivados do Sínodo de Dort, um sínodo local convocado em 1618-1619 na Holanda:

- Total Depravity – Depravação Total (o pecado atingiu o homem tão profundamente que o inabilitou de qualquer capacidade de dá resposta positiva aos apelos do Evangelho);

¹⁰ GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 10.

¹¹ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Atos 13: 48. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

¹² ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Efêso 1:11. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

- Unconditional Election – Eleição Incondicional (Deus, na sua graça infinita, elegeu a Igreja para a salvação independente de qualquer ato previsto);
- Limited Atonement – Expição Limitada (Cristo morreu na cruz do Calvário somente pelos eleitos, ou seja, somente aqueles que são predestinados para a salvação é que serão eficazmente salvos);
- Irresistible Grace – Graça Irresistível (Todos os eleitos serão, no devido tempo, atraídos pelo Espírito Santo a Cristo para alcançar a salvação. Nenhum dos escolhidos de Deus deixará de receber a salvação através de Cristo);
- Perseverance of the Saints – Perseverança dos Santos (todos os eleitos perseverarão na fé até o final de sua jornada aqui neste mundo, jamais cairão da graça de Deus que os sustenta).¹³

Segundo Calvino, quando uma pessoa se arrepende, é inteiramente pelo poder atrativo do Espírito Santo. Para ele, a predestinação é o “decreto” de Deus, através do qual Ele decidiu quem seria ou não salvo.¹⁴

Sempre afirmou que se fosse verdade que Jesus veio para morrer por todas as pessoas, então a humanidade estaria diante de um Deus impotente, que foi capaz de criar todas as coisas, mas incapaz de salvar o homem. Ele não salva a todos, porque Ele não veio para todos, mas só para os seus. Há pessoas a quem Ele não amou porque não eram os seus.¹⁵

Os pastores que seguem as teorias de João Calvino ensinam que Cristo veio, não para morrer por todos, mas para aqueles que fazem parte

¹³ DELFSTRA, Gerrit. *A doutrina da predestinação de Calvino até Armínio*. Monografia apresentada para o Mestrado em Teologia, 1984. p. 21.

¹⁴ HANKO, Herman. João Calvino: O reformador suíço. Disponível em: <<http://monergismo.com/herman-hanko/joao-calvino-o-reformador-suico/>>. Acesso em: 19 dez. 2017. p. 2.

¹⁵ HANKO, 2017, p. 3.

da Sua Igreja. Estes serão salvos porque foram predestinados para a salvação, a qual pertence inteiramente à Deus. Isso significa que o homem nada tem a ver com a sua salvação e Deus a concede para quem Ele quer.¹⁶

A doutrina de João Calvino explica que os "filhos de Deus" são predestinados para a salvação, enquanto que os "filhos do diabo" são destinados à perdição. Segundo os Calvinistas, Caim teria nascido destinado à perdição e por isso matou Abel, seu irmão. Dizem ainda que de Caim descendem todos os filhos da perdição: Faraó, Judas, Herodes, etc. Segundo essa teoria existe atualmente duas sementes no mundo: a semente do bem (os predestinados para a salvação) e a semente do mal (os destinados à perdição).¹⁷

No entender de Calvino, a doutrina central do cristianismo é a da majestade de Deus. E a miséria humana precisa se defrontar com a majestade divina.

O fim último de toda a realidade é a autoglorificação de Deus. Tanto a bem-aventurança dos redimidos, quanto o inferno para os condenados têm em vista um só objetivo: a glória e a majestade de Deus, que criou o bem como o mal, a fim de evidenciar sua honra divina. Calvino desenvolveu a doutrina da predestinação em sua obra *Institutio Religionis Christianae*, livro III, Capítulos XXI a XXIV. Calvino desenvolveu a doutrina da predestinação no final do terceiro livro, antes de abordar a cristologia. Neste contexto, onde é abordada a vida cristã, o Reformador analisou a predestinação como uma doutrina prática, que serve de base para a cristologia.¹⁸

Se o calvinismo fosse a interpretação correta da Bíblia, o cristianismo seria, portanto, irrelevante. É difícil ver a utilidade (ou até a eficácia) do

¹⁶ GEORGE, 1994, p. 21.

¹⁷ HANKO, 2017. p. 3.

¹⁸ DUDUS, Gérson. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 39.

evangelismo, dada a veracidade do calvinismo. Se o calvinismo fosse correto, é difícil entender até mesmo o motivo da existência, relevância e função dos apóstolos, da igreja e do cristianismo em si.¹⁹

Se uma pessoa é salva incondicionalmente, então não há necessidade de pregar, de anunciar o evangelho, de ler a Bíblia. Se Deus não estivesse interessado na vida humana, elegendo e condenando pessoas independentemente das próprias pessoas, por que se daria ao trabalho de se revelar e ordenar que a palavra seja pregada à toda criatura viva?²⁰

Quando João diz: "está consumado", ele quer dizer que tudo está pago e isto representa a salvação para o cristão. Tudo foi comprado no calvário. Abrange cada fase de nossas necessidades e dura de eternidade a eternidade. Inclui a libertação do pecado no presente e a apresentação contra as invasões do pecado no futuro.²¹

Ora, àquele que é poderoso para vos guardar de tropeçar, e apresentar-vos irrepreensíveis, com alegria, perante a sua glória. Ao único Deus sábio, Salvador nosso, seja glória e majestade, domínio e poder, agora, e para todo o sempre.²²

Porque a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens. Ela nos ensina a renunciar à impiedade e às paixões mundanas e a viver de maneira sensata, justa e piedosa nesta era presente, enquanto aguardamos a bendita esperança: a gloriosa manifestação de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo.²³

¹⁹ CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 44.

²⁰ CALVINO, 2006, p. 45.

²¹ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. João 19:30. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

²² ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. João 19:30. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Judas 24:25.

²³ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. João 19:30. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Tito 2:11-13.

Ao contrário do que muitos pensam, não foi João Calvino quem escreveu “Os Cinco Pontos do Calvinismo”. No entanto, a pergunta que se faz é: se não foi Calvino, quem foi então? Estes cinco pontos foram formulados pelo Sínodo de Dort. Portanto, é incorreto afirmar que João Calvino é o autor destes cinco pontos, porque na verdade, a afirmação correta é que estes “pontos” foram fundamentados tão somente nas doutrinas ensinadas por ele. Aliás, este sistema doutrinário, se assim podemos chamá-lo, foi elaborado somente 54 anos após a morte do grande reformador que viveu de 1509 a 1564.²⁴

Entre os principais discípulos de Calvino, estão Teodoro de Beza (1519 – 1605 – teólogo protestante francês que desempenhou um papel importante no início da Reforma Protestante), Zacharias Ursinus (1534 – 1583 – teólogo, pregador e reformador alemão), Ashbel Green Simonton (1833 – 1867 – fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil), e José Manoel da Conceição (1822 – 1873 – primeiro pastor evangélico do Brasil).²⁵

2 ARMÍNIO: SEU NASCIMENTO, SUA HISTÓRIA, E SEUS PRINCIPAIS DISCÍPULOS

Delfstra conta que Jacó Armínio foi um teólogo holandês (1560 - 1609), nascido em Oudewater, Utrecht. Muito jovem tornou-se órfão de pai (Hermann Jakobs), que deixou uma viúva com três filhos pequenos para criar. A sua mãe (Angélica), irmãos e parentes morreram durante o massacre espanhol em Oudewater em 1575. O pastor Theodorus Aemilius adotou Armínio e o enviou para ser instruído em Utrecht, após a sua morte, coube ao professor Rudolph Snellius trazê-lo a Marburgo e o qualificar para estudar teologia na recém-fundada Universidade de Leiden (1576-1582).²⁶

²⁴ CALVINO, 2006. p. 59.

²⁵ HANKO, 2017. p. 4.

²⁶ DELFSTRA, 1984, p. 39.

A sua formação teológica em Leiden, entre 1576 a 1582, incluiu os professores Lambertus Danaeus, Johannes Drusius, Guillaume Feuguereius e Johann Kolmann. Kolmann ensinava que o hiper-calvinismo transformava Deus em um tirano e homicida, sob a sua influência Armínio começou a elaborar uma teologia que competiria com teologia reformada dominante de Calvino.

Em 1582, Armínio tornou-se aluno de Theodoro de Beza em Genebra. O uso do método filosófico ramista o forçou a mudar-se para Basileia (1582-1584), onde assistiu às aulas de J. J. Grynaeus. De volta a Genebra, Armínio fez amizade com Johannes Uytenbogaert, que viria a ser o seu principal aliado nas futuras discussões teológicas.

Em 1588, ele foi chamado para ser pastor em Amsterdã, a partir de então, Armínio ganhou reputação como um promissor teólogo, bem educado em Marburgo, Leiden, Genebra, Basileia, Pádua e recomendado por Beza. Em 16 de setembro de 1590 ele se casou com Lijsbet Reael, uma aristocrata que lhe garantiu circular entre os comerciantes e líderes mais influentes da cidade. Em 1591, no entanto, ele se envolveu em uma disputa com um imigrante flamengo chamado Petrus Plancius (1552-1622), onde foi necessário a intervenção do consistório, pelos burgomestres de Amsterdã, para manter a paz e abafar as divisões na população.²⁷

A morte quase simultânea em 1602 de dois professores da Universidade de Leiden abriu espaço para que Armínio fosse chamado para ensinar teologia. Sua admissão trouxe um novo período de debates teológicos e teve apoio político de Johannes Uytenbogaert e Johan van Oldenbarvenelt. Armínio faleceu em outubro de 1609, vítima de tuberculose.

Jacob Arminius, um teólogo holandês, discordando de Calvino, passou a ensinar que o pecado não inabilitou o homem totalmente e sim

²⁷ DELFSTRA, 1984, p. 41.

que ele ainda conservava a faculdade de por si mesmo, independente da ação divina, de dá resposta ao evangelho de Cristo. Arminius queria dizer que o homem colaborava com a sua salvação, pois, ele tinha o livre-arbítrio de aceitar ou de rejeitar a obra redentora de Cristo. Afirmava ainda que a salvação uma vez recebida poderia ser perdida se o indivíduo não perseverasse na fé.²⁸

Armínio acreditava que uma vez que Deus quer que todos os homens sejam salvos, ele envia seu Santo Espírito para atrair todos os homens a Cristo. Contudo, desde que o homem goza de vontade livre absoluta, ele pode resistir à vontade de Deus em relação a sua própria vida. Em outras palavras, a ordem arminiana sustenta que, primeiro, o homem exerce sua própria vontade e só depois nasce de novo. Para Armínio, o homem não pode continuar na salvação, a menos que continue a querer ser salvo.²⁹

Armínio ensinava que a vontade de Deus é que "todos" os homens sejam salvos, porque Cristo morreu por todos os homens, baseado principalmente no seguinte versículo: "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna".³⁰

Também ensinava que o fator decisivo para a determinação de quem será salvo é a decisão humana. A ênfase no livre arbítrio tem levado a escola católica e arminiana a negar as principais doutrinas soteriológicas, como por exemplo, a justificação pela graça mediante a fé, ainda que os arminianos façam isso de forma inconsciente.³¹

As raízes do arminianismo, dizem alguns teólogos, estão em Pelágio, que pregava um tipo de auto salvação, negava que o homem é depravado,

²⁸ DELFSTRA, 1984. p. 41- 42.

²⁹ FEINBERG, 2000, p. 22.

³⁰ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. João 3:16. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

³¹ OLSON, Roger. *Teologia arminiana: mitos e realidades*. São Paulo: Reflexão, 1992. p. 86.

e negava que Deus tem algum plano. Armínio dedicou-se com afinco ao estudo das doutrinas calvinistas, a fim de combater mais eficazmente as ideias pelagianas. Entretanto, o calvinista Armínio surpreendentemente chegou à conclusão de que o calvinismo estava errado, e passou a defender a posição que vinha atacando. Simon Episcopius (1583-1643) é quem sistematizou o arminianismo.³²

Feinberg conta que, em 1610, após a morte de Arminius, quarenta e quatro pregadores da igreja reformada da Holanda escreveram cinco artigos contra a radicalidade da doutrina da predestinação: Deus destinou para a bem-aventurança aqueles que creem; Cristo morreu por todos; A fé salvadora não advém da livre vontade humana, mas de Deus; Esta graça não é irresistível; e Fica aberta a questão se os cristãos podem novamente decair. Estes arminianos foram chamados de Remonstrantes. O arminianismo pode ser representado pelo acrônimo FACTS:

- Freed by Grace (to Believe) – Livre pela graça (sustenta que o homem é dotado de vontade livre e que a graça é resistível);
- Atonement for All – Expição para Todos (a morte de Cristo oferece a Deus base para salvar a todos os homens, contudo, cada homem deve exercer sua livre vontade para aceitar a Cristo);
- Conditional Election – Eleição Condicional (a eleição baseada no pré-conhecimento de Deus em relação àquele que deve crer);
- Total Depravity – Depravação Total (O homem é tão depravado que a graça divina é necessária para a fé ou para qualquer boa obra);
- Security in Christ – Segurança em Cristo (Cristo morreu por todos e cada um dos homens, embora só os crentes sejam salvos).³³

³² FEINBERG, 2000, p. 24.

³³ FEINBERG, 2000, p. 35.

Em 1611, surgiram os “Contra-remonstrantes”, que eram seguidores de Gomarus, e a questão extrapolou o âmbito eclesiástico e foi decidida na esfera política.³⁴

Em 1618 os remonstrantes (seguidores de Armínio) liderados por Simão Episcópio entregou um escrito ao Sínodo de Dort. Os discípulos de Armínio apresentaram uma representação (que ficou conhecida como “Remonstrância”) ao Parlamento Holandês, para que os cinco pontos do arminianismo fossem declarados como o novo padrão doutrinário daquele país. Para decidir a questão, foi convocado o Sínodo de Dort (reunião dos principais teólogos do país que contou com a participação de oitenta e quatro teólogos e treze delegados seculares). Dort vem de Dordrecht, cidade holandesa local da reunião. O Sínodo de Dort ficou reunido por cerca de sete meses, de 13 de novembro de 1618 a maio de 1619.³⁵

Foram cento e cinquenta e quatro reuniões, nas quais os Cinco Pontos do Arminianismo foram examinados e comparados com as Escrituras Sagradas. Ao final, os teólogos concluíram que os Cinco Pontos do Arminianismo são contrários ao ensino da Bíblia. Então, o Sínodo de Dort formulou os cinco pontos do calvinismo: total depravação do homem, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível e perseverança dos santos, concluindo que: Deus escolhe a partir de um decreto eterno, Cristo morreu somente pelos eleitos, a graça é irresistível e os santos perseverarão na fé.³⁶

3 DIFERENÇAS DOUTRINÁRIAS: CALVINISMO X ARMINIANISMO

A doutrina calvinista e a doutrina arminiana apresentam diferenças significativas. O Calvinismo defende a “eleição incondicional”, enquanto

³⁴ OLSON, 1992, p. 88.

³⁵ CULTURA CRISTÃ. *Os cânones de Dort*. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 63.

³⁶ HORTON, Michael. *Calvino e a vida cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017. p. 101.

que o Arminianismo defende a “eleição condicional”. A “eleição incondicional” afirma que Deus elege pessoas para a salvação baseado inteiramente em Sua vontade, e não em nada inerentemente digno na pessoa. A “eleição condicional” afirma que Deus elege pessoas para a salvação baseado em sua pré-ciência de quem crerá em Cristo para a salvação.³⁷

O Calvinismo defende a “graça irresistível”, enquanto que o Arminianismo diz que um indivíduo pode resistir a graça de Deus. A “graça irresistível” defende que quando Deus chama alguém para a salvação, esta pessoa inevitavelmente virá para a salvação. A “graça resistível” afirma que Deus chama a todos para a salvação, mas muitas pessoas resistem e rejeitam este chamado.³⁸

O Calvinismo defende a “expição limitada”, e o Arminianismo defende a “expição ilimitada”. Este, dos cinco pontos, é o mais polêmico. A “expição limitada” é a crença de que Jesus morreu apenas pelos eleitos. A “expição ilimitada” é a crença de que Jesus morreu por todos, mas que Sua morte não tem efeito enquanto a pessoa não crê.³⁹

O Calvinismo defende a “perseverança dos santos”, enquanto que o Arminianismo defende a “salvação condicional”. A “perseverança dos santos” se refere ao conceito de que a pessoa que é eleita por Deus irá perseverar em fé e nunca negará a Cristo ou se desviar Dele. A “salvação condicional” é a visão de que um crente em Cristo pode, por seu livre arbítrio, se desviar de Cristo e, assim, perder a salvação. Observação: Muitos arminianos negam a “salvação condicional” e, em vez disso, adotam a “segurança eterna”.

Arminius rejeitou o supralapsarismo, pois entendia que esta ideia não está de acordo com o cerne do Evangelho. E a ideia também não está

³⁷ HORTON, 2017, p. 103.

³⁸ HORTON, 2017, p. 104.

³⁹ BERKHOF, 1992, p. 19.

em harmonia com as confissões reformadas. Declarou também que a doutrina do supralapsarismo é uma desonra a Cristo “porque o exclui completamente do decreto que predetermina o fim”. Arminius não podia admitir que “os homens foram predestinados a serem salvos, antes que Cristo fosse predeterminado a salvá-los”. E enfatiza que o fundamento da eleição é Cristo.⁴⁰

Calvinismo é o termo utilizado por pessoas que identificam João Calvino como o maior organizador e produtor de verdades bíblicas no período da reforma protestante. Calvinismo é a teologia que entende e enfatiza que Deus é o único responsável pela salvação do homem, ou seja, Deus faz valer sua soberania e poder para que todo aquele que foi previamente escolhido, e ainda mais, que foi criado para ser salvo, seja salvo.⁴¹

Neste ponto de vista o sacrifício salvífico de Jesus Cristo na cruz para redimir o homem do pecado e torna-lo reconciliável com seu criador se torna limitado, tendo em vista que Jesus não morreu por todos, mas somente para os que já foram criados para serem salvos, evidenciando os que foram criados para serem lançados ao inferno. Os arminianos divergem dos calvinistas neste ponto, pois acreditam que o homem pode contribuir ou não para a salvação, tendo o poder de escolha, entre o aceitar e o recusar, entendendo assim que a graça pode ser resistível e não irresistível como acreditam os calvinistas. Este grupo entende que quando a Bíblia em diversas passagens trata dos predestinados a salvação, refere-se ao atributo divino de onisciência, e não vê as coisas como passado presente e futuro, sendo assim, quando cria um indivíduo já consegue ver se este em algum momento de sua vida se voltará para seu criador, e aceitará o sacrifício de Jesus que morreu para salvar todo aquele que crê.⁴²

⁴⁰ BERKHOF, 1992, p. 20.

⁴¹ HORTON, 2017, p. 104.

⁴² OLSON, 1992, p. 91.

Delfstra (1984)⁴³ estabelece comparações entre os pontos preponderantes de ambas as doutrinas:

a) Comparação do Ponto 1

O arminianismo diz que a vontade do homem é ‘livre’ para escolher, ou a Palavra de Deus, ou a palavra de Satanás. A salvação, portanto, depende da obra de sua fé.

O calvinismo responde que o homem não regenerado é absolutamente escravo de Satanás, e, por isso, é totalmente incapaz de exercer sua própria vontade livremente (para salvar-se), dependendo, portanto, da obra de Deus, que deve vivificar o homem, antes que este possa crer em Cristo.

b) Comparação do Ponto 2

Arminius sustentava que a ‘eleição’ é condicional, enquanto os reformadores sustentavam que ela é incondicional. Os arminianos acreditam que Deus elegeu àqueles a quem ‘pré-conheceu’, sabendo que aceitariam a salvação, de modo que o pré-conhecimento de Deus estava baseado na condição estabelecida pelo homem.

Os calvinistas sustentam que o pré-conhecimento de Deus está baseado no propósito ou no plano de Deus, de modo que a eleição não está baseada em alguma condição imaginária inventada pelo homem, mas resulta da livre vontade do Criador à parte de qualquer obra de fé do homem espiritualmente morto.

Dever-se-á notar ainda que a segunda posição de cada um destes partidos (arminianos e calvinistas) é expressão natural de suas respectivas

⁴³ DELFSTRA, 1984, p. 41-44.

doutrinas a respeito do homem. Se o homem tem “vontade livre”, e não é escravo nem de Satanás nem do pecado, então ele é capaz de criar a condição pela qual Deus pode elegê-lo e salvá-lo. Contudo, se o homem não tem vontade livre sua única esperança é que Deus o tenha elegido para a salvação.

A Eleição é doutrina fundamental no pensamento cristão sobre a salvação. Nada se pode entender das obras de Deus se não se toma por princípio que ele quis cegar a uns e esclarecer os outros. Diante desse fato ninguém dentro da ortodoxia teológica desacredita nesta verdade. Contudo, não se tem um conceito sólido sobre o assunto, pois dentro da ortodoxia teológica encontram-se, basicamente, duas formas de Eleição: a Eleição Incondicional (Calvinismo) e a Eleição Prevista (Arminianismo).⁴⁴

Porém, ainda é possível observar fora da ortodoxia teológica versões sobre a salvação, pois há quem pense que Deus escolheu todos os seres humanos, de todos os lugares do mundo e de todas suas eras para a salvação (Universalismo). Assim, é necessário compreender tais possibilidades para que a verdade bíblica seja ressaltada.⁴⁵

“A salvação tem o propósito de trazer glória eternamente a Deus, e, essa glória na salvação, é por Jesus Cristo para todo o sempre. ao único Deus sábio seja dada glória para todo o sempre, por meio de Jesus Cristo. Amém”.⁴⁶

“Porque Deus, que disse que das trevas resplandecesse a luz, é quem resplandeceu em nossos corações, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Jesus Cristo”.⁴⁷

⁴⁴ GEORGE, 1994, p. 65.

⁴⁵ GEORGE, 1994, p. 67.

⁴⁶ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Romanos 16:27. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

⁴⁷ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Romanos 16:27. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. II Coríntios 4:6.

“E o Deus de toda a graça, que em Cristo Jesus nos chamou à sua eterna glória, depois de havemos padecido um pouco, ele mesmo vos aperfeiçoe, confirme, fortifique e estabeleça”.⁴⁸

O livre arbítrio do homem é axioma cristão. Toda moral, sob a Lei ou sob o Evangelho, o responsabiliza e o considera capaz de considerar motivos, pesar alternativas, calcular necessários para os atingir.⁴⁹

O significado universal de Jesus como o Cristo pode também ser expresso no termo “salvação”. Ele mesmo é chamado Salvador, Mediador ou Redentor. O termo salvação tem tantas conotações quantas são as negatividades que necessitam de salvação. Mas pode-se distinguir salvação com relação à negatividade última e com relação àquilo que conduz à negatividade última. Negatividade última é chamada de condenação ou morte eterna, a exclusão da unidade universal do Reino de Deus, a exclusão da vida eterna.⁵⁰

Para os calvinistas, a predestinação é decreto de Deus, onde o fato de que alguns que são chamados pelo evangelho obedecerem ao chamado e serem convertidos não deve ser atribuído ao exercício próprio do livre-arbítrio, mas deve ser totalmente atribuído a Deus que, assim como escolheu os seus próprios desde a eternidade em Cristo, chama-os eficazmente no tempo apropriado, confere-lhes a fé e o arrependimento, resgata-os do poder da escuridão e transporta-os para o reino do seu próprio Filho; para que possam proclamar os louvores daquele que os fez sair da escuridão para a sua luz maravilhosa e possam gloriar-se não em si mesmos, mas no Senhor, de acordo com o testemunho dos apóstolos em vários lugares.⁵¹

⁴⁸ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Romanos 16:27. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. I Pedro 5:10.

⁴⁹ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 70.

⁵⁰ TILLICH, 1984, p. 71.

⁵¹ TILLICH, 1984, p. 72.

Algumas passagens bíblicas que mostram, segundo o Calvinismo, que Deus tem um povo eleito:

“Eis que do Senhor teu Deus são o céu e o céu dos céus, a terra e tudo o que nela há. Entretanto o Senhor se afeiçoou a teus pais para os amar; e escolheu a sua descendência depois deles, isto é, a vós, dentre todos os povos, como hoje se vê”.⁵²

“Bem-aventurada é a nação cujo Deus é o Senhor, o povo que ele escolheu para sua herança”.⁵³

“Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece plenamente o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece plenamente o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar”.⁵⁴

“Porque muitos são chamados, mas poucos escolhidos”.⁵⁵

“E se aqueles dias não fossem abreviados, ninguém se salvaria; mas por causa dos escolhidos serão abreviados aqueles dias” (ALMEIDA, BÍBLIA SAGRADA, 1999, Mateus, 24: 22).

“E não fará Deus justiça aos seus escolhidos, que dia e noite clamam a ele, já que é longânimo para com eles?”.⁵⁶

“E sabemos que todas as coisas concorrem para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito”.⁵⁷

⁵² ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

⁵³ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Salmos 33:12.

⁵⁴ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Mateus 11:27.

⁵⁵ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Mateus 22:14.

⁵⁶ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Lucas 18:7. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

⁵⁷ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Romanos 8:28.

“Porque os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos; e aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também justificou; e aos que justificou, a estes também glorificou”.⁵⁸

“Quem tentará acusação contra os escolhidos de Deus? É Deus quem os justifica”.⁵⁹

“Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de coração compassivo, de benignidade, humildade, mansidão, longanimidade”.⁶⁰

“Porque Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançarmos a salvação por nosso Senhor Jesus Cristo”.⁶¹

“Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido, para que anuncieis as grandezas daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz”.⁶²

“Estes combaterão contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, porque é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão também os que estão com ele, os chamados, e eleitos, e fiéis”.⁶³

⁵⁸ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Romanos 8:29-30.

⁵⁹ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Romanos 8:33.

⁶⁰ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Colossenses 3:12.

⁶¹ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. I Tessalonicenses 5:9.

⁶² ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. I Pedro 2:9.

⁶³ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Apocalipse 17:14.

Deus fez a escolha: “Mas nós devemos sempre dar graças a Deus por vós, irmãos, amados do Senhor, porque Deus vos escolheu desde o princípio para a santificação do espírito e a fé na verdade”.⁶⁴

Segundo Tillich, a eleição não é a salvação, mas é para a salvação. Assim como o presidente eleito não se torna o presidente de fato até o dia da sua posse (instalação), assim aqueles que são eleitos para a salvação não são salvos até que sejam regenerados pelo Espírito e justificados pela fé em Cristo.⁶⁵

Paulo mostra que os homens foram eleitos “em Cristo” antes que o mundo existisse.⁶⁶

Tillich (1984), afirma que a eleição foi baseada na misericórdia soberana e especial de Deus. Não foi a vontade do homem, mas a vontade de Deus que determinou que pecadores seriam salvos da misericórdia e ser salvos. As Escrituras não apenas ensinam que Deus destinou certos indivíduos para a vida eterna, mas que todos os eventos, grandes ou pequenos, acontecem como o resultado do eterno decreto de Deus. O Senhor Deus reina sobre os céus e a terra com absoluto controle. Nada acontece fora do Seu eterno propósito.⁶⁷

A exposição agostiniana da graça, por exemplo, desemboca na doutrina da eleição. Agostinho cria que aquilo que Deus faz na história do homem pecador que é regenerado, é na verdade algo que o Senhor já havia decretado na eternidade. Sendo assim, a eleição só pode ser incondicional, pois se Deus escolhesse o homem tendo por base o conhecimento que tais

⁶⁴ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Deuteronômio 10:14-15. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. II Tessalonicenses 2:13.

⁶⁵ TILLICH, 1984, p. 67.

⁶⁶ ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada*. Efésios 1:4. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

⁶⁷ TILLICH, 1984, p. 69.

homens viessem a crer em Cristo futuramente, Deus estaria apenas trabalhando em cima do que o homem, através de sua livre ação, determinasse.

Já, acerca dos não eleitos, Agostinho considerava o decreto de Deus como mera omissão. A reprovação é diferente da eleição no fato que aquela não é seguida por nenhuma eficiência divina para garantir o resultado intentado. Calvino, ao ensinar a Doutrina da Eleição, nunca foi além do que as Escrituras afirmam sobre tal assunto. A predestinação nem pode ser considerada a doutrina central nos escritos de Calvino, embora ela seja de suma importância em sua teologia. O Reformador de Genebra a ensinou com zelo e reverência os decretos inescrutáveis do Senhor.⁶⁸

c) Comparação do Ponto 3

Os arminianos insistem em que a expiação (e, por esta palavra, eles significam ‘redenção’) é universal. Os calvinistas, por sua vez, insistem em que a Redenção é parcial, isto é, a Expiação Limitada é feita por Cristo na cruz.

Ainda segundo o arminianismo, Cristo morreu para salvar não um em particular, porém somente àqueles que exercem sua vontade livre e aceitam o oferecimento de vida eterna. Daí, a morte de Cristo foi um fracasso parcial, uma vez que os que têm volição negativa, isto é, os que não a querem aceitar, irão para o inferno.

Já para o calvinismo, Cristo morreu para salvar pessoas determinadas, que lhe foram dadas pelo Pai desde toda a eternidade. Sua morte, portanto, foi cem por cento bem sucedida, porque todos aqueles pelos quais ele não morreu receberão a “justiça” de Deus, quando forem lançados no inferno.

⁶⁸ BERKHOF, 1992, p. 81.

d) Comparação do Ponto 4

Os arminianos afirmam que, ainda que o Espírito Santo procure levar todos os homens a Cristo (uma vez que Deus ama a toda a humanidade e deseja salvar a todos os homens), ainda assim, como a vontade de Deus está amarrada à vontade do homem, o Espírito de Deus pode ser resistido pelo homem, se o homem assim o quiser. Desde que só o homem pode determinar se quer ou não ser salvo, é evidente que Deus, pelo menos, ‘permite’ ao homem obstruir sua santa vontade. Assim, Deus se mostra impotente em face da vontade do homem, de modo que a criatura pode ser como Deus, exatamente como Satanás prometeu a Eva, no jardim do Éden.

Calvinistas respondem que a graça de Deus não pode ser obstruída, visto que sua graça é irresistível. Os calvinistas não querem significar com isso que Deus esmaga a vontade obstinada do homem como um gigantesco rolo compressor! A graça irresistível não está baseada na onipotência de Deus, ainda que poderia ser assim, se Deus o quisesse, mas está baseada mais no dom da vida, conhecido como regeneração.

Desde que todos os espíritos mortos (alienados de Deus) são levados a Satanás, o deus dos mortos, e todos os espíritos vivos (regenerados) são guiados irresistivelmente para Deus (o Deus dos vivos), nosso Senhor, simplesmente, dá a seus escolhidos o Espírito de Vida. No momento em que Deus age nos eleitos, a polaridade espiritual deles é mudada: Antes estavam mortos em delitos e pecados, e orientados para Satanás; agora são vivificados em Cristo, e orientados para Deus.

É neste ponto que aparece outra grande diferença entre a teologia arminiana e a teologia calvinista. Para os calvinistas, a ordem é: primeiro o dom da vida, por parte de Deus; e, depois, a fé salvadora, por parte do homem.

e) Comparação do Ponto 5

Os arminianos concluem, muito logicamente, que o homem, sendo salvo por um ato de sua própria vontade livremente exercida, aceitando a Cristo por sua própria decisão, pode também perder-se depois de ter sido salvo, se resolver mudar de atitude para com Cristo, rejeitando-o.

Alguns arminianos acrescentariam que o homem pode perder, subsequentemente, sua salvação, cometendo algum pecado, uma vez que a teologia arminiana é uma “teologia de obras”, pelo menos no sentido e na extensão em que o homem precisa exercer sua própria vontade para ser salvo.

Esta possibilidade de perder-se, depois de ter sido salvo, é chamada de “queda ou perda da graça”, pelos seguidores de Arminius. Ainda, se depois de ter sido salva, a pessoa pode perder-se, ela pode tornar-se livremente a Cristo outra vez e, arrependendo-se de seus pecados, “pode ser salva de novo”. Tudo depende de sua contínua volição positiva até à morte.

Os calvinistas sustentam muito simplesmente que a salvação, desde que é obra realizada inteiramente pelo Senhor (e que o homem nada tem a fazer antes, absolutamente, “para ser salvo”), é óbvio que o “permanecer salvo” é, também, obra de Deus, à parte de qualquer bem ou mal que o eleito possa praticar. Os eleitos ‘perseverarão’ pela simples razão de que Deus prometeu completar, em nós, a obra que ele começou. Por isso, os cinco pontos de TULIP incluem a Perseverança dos Santos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cinco pontos do arminianismo são depravação total, expiação para todos, livre pela graça (para crer), eleição condicional e segurança em

Cristo, os quais foram condenados pelo Sínodo de Dort onde, a partir de então, foram formulados os cinco pontos do calvinismo: total depravação do homem, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível e perseverança dos santos.

Sob o ponto de vista arminiano, a salvação é um resultado da combinação dos esforços de Deus (que toma a iniciativa) e do homem (que deverá corresponder à iniciativa divina), mas a resposta do homem é o fato determinante, porque Deus providenciou a salvação para todos, porém, essa provisão se torna efetiva somente para aqueles que, por sua própria vontade, escolherem cooperar com Deus e aceitarem sua oferta de graça. Assim sendo, o homem, e não Deus, resolve quem serão os recipientes da salvação.

Considerando o ponto de vista calvinista, a salvação é realizada pelo poder do Deus, onde o Pai escolheu um povo, o Filho morreu por esse povo, e o Espírito Santo torna a morte de Cristo eficaz, ao trazer os eleitos à fé e ao arrependimento, levando-os a obedecerem voluntariamente ao evangelho. Logo, Deus, e não o homem, determina quem serão os agraciados pelo dom da salvação. Assim como o calvinismo, o arminianismo também formulou doutrinas importantes que contribuíram para a história da igreja, no período pós reforma, ultrapassando os limites de tempo eclodindo ainda nos dias atuais.

O desenvolvimento deste artigo permite ressaltar que tanto o Arminianismo quanto o Calvinismo enfatizam a responsabilidade humana e sua necessidade de expressar uma vida santa e reta como evidência de sua eleição. Os mesmos textos bíblicos que dão subsídios teológicos-reflexivos para uma perspectiva o fazem para a outra. Dessa forma, é possível encontrar calvinistas e arminianos defendendo, a partir do mesmo texto, suas perspectivas, mudando, apenas, a abordagem. Tomando como exemplo o texto de João 3: 16, vê-se a doutrina arminiana defendendo a

expição universal, afirmando que Cristo morreu por todos. Por outro lado, a partir do mesmo texto, a doutrina calvinista afirma que o mundo aponta para os eleitos.

Por fim, conclui-se que é dever do cristão examinar as Escrituras e buscar aquilo o que elas trazem. Nem sempre as respostas podem coadunar-se a um sistema teológico previamente estabelecido. Faz-se necessário estar aberto ao diálogo e às considerações diferentes, pois na mesma Bíblia, dependendo da abordagem, pressupostos, espaço-tempo e subjetivismo, podem surgir diferentes interpretações. Não é aconselhável considerar o diferente errado, mas apenas diferente, aprendendo a viver e conviver fraternalmente buscando o alvo que é viver Cristo e fazê-lo conhecido.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada. Revista e atualizada no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.
- CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CULTURA CRISTÃ. *Os cânones de Dort*. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2016.
- DELSTRA, Gerrit. *A doutrina da predestinação de Calvino até Armínio*. Monografia apresentada para o Mestrado em Teologia, 1984.
- DUDUS, Géron. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- FEINBERG, John. *et al. Predestinação e livre-arbítrio*. 3. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- HANKO, Herman. *João Calvino: o reformador suíço*. Disponível em: <<http://monergismo.com/herman-hanko/joao-calvino-o-reformador-suico/>>. Acesso em: 19 dez. 2017.
- HORTON, Michael. *Calvino e a vida cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- OLSON, Roger. *Teologia arminiana: mitos e realidades*. São Paulo: Reflexão, 1992.
- SILVESTRE, Armando. *Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento*. São Paulo: Vida, 2009.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

PENTECOSTALISMO, LITURGIA E FÉ: ANÁLISE DA MENSAGEM DE FUTURO PRESENTE NOS HINOS DA HARPA CRISTÃ

*Pentecostalism, liturgy and faith: analysis of the message
of future present in the hares of Christian Harp¹*

Paulo Jonas dos Santos Júnior²

Elon Saúde Caires³

Clodoaldo Sanches Fófano⁴

¹ O artigo foi recebido em 02 de janeiro de 2018 e aprovado em 16 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorando em Planejamento Regional e Gestão da Cidade pela Universidade Cândido Mendes (UCAM), Rio de Janeiro, onde pesquisa o pentecostalismo em favelas e territórios dominados por tráfico de drogas e violência urbana. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Especialista em História e Cultura do Brasil pela UNESA, Rio de Janeiro. Licenciado em História pelo ISEED, Virginópolis, Minas Gerais. Bacharel em Teologia pela FAECAD, Rio de Janeiro. Psicanalista Clínico, FATEB, Rio de Janeiro. Membro da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

³ Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, com pesquisa voltada para o fenômeno religioso na saúde humana. Especialista em Enfermagem em Terapia Intensiva e Docência do Ensino Superior pela FANAN, Nanuque-MG. Especialista em Enfermagem do Trabalho pela DOCTUM, Teófilo Otoni-MG. Bacharel em Enfermagem pela UNEC, Nanuque-MG. Graduado em Ciências Biológicas pela FIAR, Ariquemes-RO. E-mail: elonsaudecaires@hotmail.com.

⁴ Mestre em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória. Pós-graduado em Estudos Linguísticos e Literários, pelo Centro Universitário São José de Itaperuna (UNIFSJ). Pós-graduado em Gestão Escolar, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Pós-graduado em Língua Latina e Filologia Românica, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Graduado em Pedagogia pelo Instituto Superior de Educação Elvira Dayrell (ISSED). Graduado em Letras (Português/Espanhol), pelo Centro Universitário São José de Itaperuna (UNIFSJ). Docente do Centro Universitário São José de Itaperuna. E-mail: clodoaldosanches@yahoo.com.br.

RESUMO

O presente estudo busca analisar a mensagem de uma iminente vida no céu presente nos hinos da Harpa Cristã. Para tanto, traça-se uma breve abordagem histórica do surgimento das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil. Logo após, discorre sobre a importância desses hinos na construção das mensagens de futuro. Em seguida, avalia o desenvolvimento do imaginário cristão pentecostal, por meio de cânticos de adoração a Deus. Na construção deste artigo realizou-se pesquisa bibliográfica de base qualitativa, considerando as contribuições de teórico como Alencar (2013), Bonino (2003), Moraes (1986), entre outros. É sabido que o pentecostalismo é um ramo do protestantismo que valoriza as experiências religiosas e busca vivenciar as evidências narradas no livro de Atos dos Apóstolos. Dessa maneira, a liturgia é composta de elementos que propiciam o alcance dessas experiências, o que torna a música parte importante do culto pentecostal. Assim, esses hinos expressam a certeza de que o crente deve anelar ir para o céu, lugar junto a Deus e livre dos problemas terrenos.

Palavras-chave: Mensagem; hinos; harpa cristã; imaginário; futuro.

ABSTRACT

The present study seeks to analyze the message of an impending heavenly life present in the hymns of the Christian Harp. Therefore, a brief historical approach to the emergence of the Assemblies of God Churches in Brazil is outlined. Shortly after, he discusses the importance of these hymns in the construction of the messages of the future. He then assesses the development of the Pentecostal Christian imagery by means of songs of worship to God. In the construction of this article a qualitative bibliographical research was carried out, considering the contributions of the theoretical ones like Alencar (2013), Bonino (2003), Moraes (1986), among others. It is well known that Pentecostalism is a branch of Protestantism that values religious experiences and seeks to experience the evidence narrated in the book of the Acts of the Apostles. In this way, the liturgy is composed of elements that foster the attainment of these experiences, which makes music an important part of Pentecostal worship. Thus, these hymns express the certainty that the believer should yearn to go to heaven, place next to God and free from earthly problems.

Keywords: Message; hymns; christian harp; imaginary; future.

INTRODUÇÃO

Quando se pensa no surgimento das Igrejas Assembleias de Deus, de imediato vem a memória dois nomes: os suecos Daniel Berg e Gunnar

Vingren. Tais representantes iniciaram esse movimento religioso que também ficou conhecido como pentecostalismo. Esse segmento tem se destacado no Brasil devido sua considerável expansão nos últimos anos.⁵ A mensagem do pentecostalismo incentiva o fiel a buscar experimentar o “batismo no Espírito Santo”,⁶ cuja evidencia mais marcante seria o ato⁷ de “falar em línguas”.⁸

Ao se esforçar em seguir as doutrinas bíblicas o cristão pentecostal acredita que receberá de Deus o direito de ir morar no Céu, um lugar perfeito que é livre de dor, doença, tristeza e de qualquer outro mal. Dessa maneira, é importante analisar como os hinos da Harpa Cristã propagam a mensagem de uma iminente ida para o céu e de igual modo, como esse local é narrado nos hinos pentecostais que compõem o referido Hinário.

Sendo assim, pretende-se, neste artigo, por meio de uma visão analítica responder à seguinte **questão-problema**: Como a mensagem de uma iminente vida no céu se faz presente nos hinos da Harpa Cristã? Esse estudo traz consigo como **objetivo** geral analisar as mensagens dos hinos da Harpa Cristã como instrumentos propagadores de uma vida na eternidade. Já como objetivos específicos foi necessário: 1) Traçar breve abordagem histórica do surgimento das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil. 2) Discorrer sobre a importância desses hinos na construção das mensagens de futuro. 3) Avaliar o desenvolvimento do imaginário cristão pentecostal, por meio de alguns Hinos da Harpa Cristã.

⁵ OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Diaconia Transformadora*. São Leopoldo: Anais Do Congresso Internacional De Teologia, v. 1, n. 1, 2012, p. 623.

⁶ O batismo com o Espírito Santo é, segundo a doutrina pentecostal, um momento especial onde o fiel alcança a graça de receber o Espírito Santo em sua vida. Cf. OLIVEIRA, 2012.

⁷ O “falar em línguas” é o ato de o fiel falar línguas que ele não conhece. Conforme afirma o doutor David Mesquiati de Oliveira, os pentecostais baseiam-se na passagem de Atos 2 para justificar tais evidências. Cf. OLIVEIRA, 2012.

⁸ OLIVEIRA, 2012, p. 623.

Três seções compõem o desenvolvimento desta pesquisa. A primeira apresenta a história das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil por meio da contribuição dos Missionários suecos, oriundos dos Estados Unidos da América, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Na seguinte seção, discorre sobre a importância dos hinos como instrumento de criação das mensagens de futuro que são características presentes nas doutrinas pentecostais. Em seguida avalia o desenvolvimento do imaginário cristão pentecostal, utilizando, para isso, alguns Hinos da Harpa Cristã. Tais louvores propagam a mensagem de que o cristão, deve se portar, desde já, como um cidadão do Céu, uma vez que ali é a verdadeira pátria dos salvos.

Para este estudo, realizou-se um levantamento bibliográfico especializado, através de um referencial teórico pesquisado em revistas especializadas e autores que discutem o tema de maneira acadêmica, uma vez que as fontes examinadas oferecem maior segurança.⁹

1 BREVE HISTÓRICO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

A Igreja Assembleia de Deus foi fundada no Brasil em 1911, como já mencionado anteriormente, pelos Missionários suecos, oriundos dos Estados Unidos da América, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Assim, a historiografia oficial da igreja cumpre o papel de reforçar a figura dessas duas personalidades como principais nomes o início da denominação. Isso porque os dois missionários deixaram os Estados Unidos em 1910 e vieram para o Brasil pregar o Evangelho e a fé pentecostal.¹⁰

⁹ FONTELLES, Mauro José et al. *Metodologia da pesquisa científica: diretrizes para a elaboração de um protocolo de pesquisa*. São Paulo: Ciências da Saúde, v. 1, n. 1, 2009, p. 8.

¹⁰ VINGREN, Ivar. *Diário do Pioneiro Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015, p. 23.

Adolf Gunnar Vingren, ou apenas Gunnar Vingren, como é mais conhecido, e Daniel Gustav Högberg, pioneiro que se popularizou como Daniel Berg, eram oriundos da Igreja Batista na Suécia, porém ao viajarem para os Estados Unidos em busca de trabalho, vivenciaram a experiência do pentecostalismo através do batismo com o Espírito Santo.¹¹

Ao aderirem os preceitos do pentecostalismo Gunnar Vingren que era pastor e Daniel Berg que o auxiliava enfrentaram dura oposição por parte da membresia da Igreja Batista. Após algum tempo, porém, ambos se sentiram impulsionados pelo Espírito Santo a irem a um lugar chamado Pará, que ao pesquisarem descobriram se tratar de um Estado no Norte do Brasil.¹² Ratifica Carvalho:

Daniel Berg e Gunnar Vingren se conheceram através do movimento pentecostal que fora iniciado por Charles Parham (Chicago) e Wiliam J. Seymour (Los Angeles). Depois da experiência do chamado batismo com o Espírito Santo, sentiram-se vocacionados à virem para o Brasil. Chegaram em Belém do Pará em 1910 e, apresentaram-se à igreja Batista. Como resultado de suas pregações com ênfase na doutrina do batismo com o Espírito Santo foram desligados junto com mais 18 pessoas.¹³

Gunnar Vingren e Daniel Berg, sem nenhuma ajuda financeira começaram a fazer cultos domésticos com as 18 pessoas e em junho de 1911 inauguraram oficialmente a Missão da Fé Apostólica. A viagem dos missionários ao Brasil terminou no dia 19 de novembro de 1910, ou seja, teve duração de 14 dias. Durante a viagem, de terceira classe devido aos poucos

¹¹ FAJARDO, Maxwell Pinheiro. “Onde A Luta Se Travar”: *A expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. 2015. 358 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Assis: Universidade Estadual Paulista, 2015, p. 34.

¹² VINGREN, 2000, p. 44.

¹³ CARVALHO, O. L. de. Memória religiosa e recordação a respeito de Frida Vingren. Pentecostalismo em Revista, São Leopoldo, RS, v. 33, p. 115-126, 2014. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/1096/1729>. Acesso em: 31 dez. 2017.

recursos financeiros, os pastores anunciavam a mensagem pentecostal entre os passageiros do navio, e mantinham a prática de se dedicar a longos períodos de oração.¹⁴

Finalmente no Pará, os missionários Berg e Vingren começam a espalhar a mensagem pentecostal. No início com dificuldades devido o não domínio do idioma português, porém depois de pouco tempo Vingren já dominava a língua local o suficiente para pregar na igreja e ensinar para os ouvintes a mensagem do batismo com o Espírito Santo.

Dessa maneira, poucas semanas após a chegada dos missionários no Brasil, após uma pregação na Igreja Batista, onde Vingren enfatizou que se buscado com fervor o batismo no Espírito Santo poderia ser alcançado, alguns crentes creram nessa palavra e começaram a fazer reuniões em busca desse batismo. Até que em uma quinta-feira, após um culto de oração, duas mulheres foram para casa a fim de orar para receberem a promessa pentecostal, quando, por volta da uma da madrugada Celina Albuquerque, finalmente falou em novas línguas, se tornando a primeira pessoa a receber o batismo com o Espírito Santo no Brasil. A biografia de Vingren, registra esse momento:

[...] nos cultos de oração que se seguiram, aquela irmã começou a buscar o batismo com o Espírito Santo. O seu nome era Celina Albuquerque. Na quinta-feira, depois do culto, ela continuou orando em sua casa, juntamente com outra irmã. A uma hora da madrugada a irmã Celina começou a falar em novas línguas, e continuou falando durante duas horas. Foi, portanto, a primeira operação de batismo com o Espírito Santo feita pelo Senhor Jesus em terras brasileiras.¹⁵

Após esse acontecimento, outras pessoas foram batizadas com o Espírito Santo o que culminou na fundação da Igreja Assembleia de Deus

¹⁴ Ovingren, 2000, p. 45.

¹⁵ Vingren, 2000, p. 41.

em 1911.¹⁶ Mas somente em 1918 o movimento passou a se chamar Assembleia de Deus. Durante o seu pouco mais de um século de existência no Brasil a Assembleia de Deus se tornou a segunda maior igreja do país, ficando atrás apenas da Igreja Católica Apostólica Romana.¹⁷

Como uma denominação cristã que acredita nos princípios do pentecostalismo, a Assembleia de Deus crê, principalmente, na atualidade dos dons narrados na Bíblia, na salvação da alma exclusivamente através da pessoa de Jesus e na volta iminente de Jesus Cristo para levar a Igreja para o céu e julgar os infiéis.¹⁸

2 IMPORTÂNCIA DOS HINOS DA HARPA CRISTÃ NA CONSTRUÇÃO DAS MENSAGENS DE FUTURO

Um representante de um grupo religioso pentecostal descobrirá, no convívio congregacional, louvores com letras que ensinam as crenças e doutrinas do meio que participa. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus, como já evidenciado, igreja pentecostal de tradição histórica, tem como instrumento para entoar o cântico congregacional a Harpa Cristã.

De tal forma, através dos hinos pentecostais utilizados na adoração, evangelismo, educação e edificação da igreja, a música tem uma função importante na experiência religiosa do cristão pentecostal, apregoando grande âmbito de valores sociais, e como afirma Araujo, “não somente isso ela tem exercido poderosa influência sobre conceitos teológicos e sobre o modo de vida dos crentes”.¹⁹

¹⁶ VINGREN, 2000, p. 41.

¹⁷ ALENCAR, 2013, p. 24.

¹⁸ OLIVEIRA, 2012, p. 623.

¹⁹ ARAUJO, Isael de. Dicionário Movimento Pentecostal. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2007. p. 496.

Para Souza “a música evangélica é produto do seu tempo, de elementos simbólicos e religiosos, que se somam aos conflitos da relação do homem (evangélico) com o mundo”.²⁰ Sendo assim, tais louvores refletem a cultura evangélica, no caso em estudo, pentecostal, reelaborando-a de maneira que essa reflita aspectos culturais, sociais e denominacionais. Logo, o movimento pentecostal encontra nos hinos um papel fundamental na liturgia, uma vez que proporciona aos seus fiéis momentos de adoração e aprendizado ao mesmo tempo. Sendo assim, a doutrina pentecostal possui um plano teológico organizado em alguns pontos cruciais, nos quais Bonino sintetiza da seguinte forma:

1. A salvação “pela graça de Deus, obtida pela morte vicária de Jesus Cristo – o sangue redentor – e recebida pela fé.
2. O batismo do Espírito Santo, interpretado como uma “segunda experiência”, testemunhada pelo “dom de línguas” e vinculada à santificação, que às vezes é entendida como um processo de crescimento e outras como um dom divino concedido numa experiência única e definitiva.
3. A saúde divina como promessa para todos os crentes.
4. Uma escatologia apocalíptica, quase sempre pré-milenarista, cujos subtemas costumam ser: a ressurreição, a segunda vinda e o Reino milenar, o juízo e o Reino eterno.²¹

Tal estrutura teológica é expressa nas reuniões de culto por intermédio de elementos que as compõem. Mediante o crescimento do pentecostalismo, surgiu a necessidade de se criar um hinário que expressasse as crenças e doutrinas pentecostais. Na concepção de Emilio Conde: “Todavia, a vida, as atividades e as doutrinas específicas exigiam o uso de uma hinologia essencialmente pentecostal. Pouco a pouco, foram surgin-

²⁰ SOUZA, Z. R. A música evangélica e a indústria fotográfica no Brasil: anos 70 e 80. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, 2002. p. 134.

²¹ BONINO, José Miguez. Rostos do Protestantismo Latino-Americano. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 60.

do os valores intelectuais para se constituírem a expressão poética das Assembleias de Deus”.²²

Para padronizar os louvores entoados durante os cultos e celebrações diversas nas Assembleia de Deus no Brasil, institui-se em 1917 um hinário sem nome específico com 44 hinos e 10 coros, ou seja, 54 louvores. Mais tarde, em 1921, surge o hinário Cantor Pentecostal. Por motivo de aumento no número de hinos foi criada, em 1922, a Harpa Cristã, com a missão de ser o hinário oficial da Assembleia de Deus.²³

De tal modo, esse livro de cânticos era composto por com 100 hinos que viraria o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil. A segunda edição da Harpa Cristã ocorreu em 1923 com 300 hinos e a terceira em 1932 já com 400 hinos. Portando, como se percebe, tal hinário é um instrumento indispensável para a liturgia dos cultos pentecostais. Além de reproduzir as doutrinas das Igrejas Assembleia de Deus no Brasil.

Diante disso, encontra-se nesse Harpa Cristã ensinamentos bíblicos diversos, mas em especial, apocalítics que conduz os fiéis a crerem na vida após a morte. Logo, são mensagens futuras que apregoam e, conseqüentemente, despertam no espírito cristão pentecostal o imaginário do céu, como um ambiente de paz, sem sofrimentos de dores, encontro com o criador, lugar de adoração a Deus juntamente com os anjos, etc. Conforme Moraes:

A música é, entre outras coisas, uma forma de representar o mundo, de relacionar-se com ele e de concretizar novos mundos, [...]. Em música, aquilo que chamamos de passado passa a existir, [...] fluido ponto de encontro que nos remete ao que ainda não conhecemos. Simultaneidade – já que o entrecruzar de planos temporais, de espaços, de ideias, de memórias, de sensa-

²² CONDE, Emílio. História da Assembleia de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2008. p. 44.

²³ FAJARDO, 2015, p. 142.

ções, de estruturas – transforma o presente que aponta à categoria primeira, o futuro: fantástico campo prenhe de possibilidades por vir.²⁴

Igualmente, o cristão pentecostal que valoriza as experiências religiosas e busca vivenciar as evidências narradas no livro de Atos dos Apóstolos, procura através dessa liturgia elementos que propiciam o alcance dessas experiências através batismo com Espírito Santo, o que torna a música parte importante do culto pentecostal.²⁵ Dessa maneira, é possível compreender que por meio dos hinos congregacionais, de determinado grupo religioso, há influência no imaginário coletivo das doutrinas e modos de pensar sobre Deus.

3 IMAGINÁRIO DO CÉU NA HARPA CRISTÃ

A música é uma ferramenta amplamente utilizada no culto pentecostal. A liturgia, oriunda do pentecostalismo é rica em elementos simbólicos, o que auxilia na potencialização da fé e leva a celebração a um ambiente de intensa devoção e adoração.²⁶

Por conseguinte, a Harpa Cristã expressa em suas letras a fé na doutrina pentecostal e diversos de seus louvores são inspirados em passagens bíblicas que transmitem a mensagem de que ser fiel aqui na terra é a garantia de uma recompensa futura: ir morar com Deus no céu.²⁷ Assim, a esperança de alcançar um lugar de gozo e descanso eterno ao lado de Deus na Glória celeste é algo fácil de ser constatado em diversas canções da

²⁴ MORAES, J. Jota de. O que é música. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1986. p. 44.

²⁵ Cf. BÍBLIA. Português. Nova Bíblia Viva. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

²⁶ FAJARDO, 2015, p. 142.

²⁷ ANDRADE, 2010, p. 17.

Harpa Cristã. O refrão do hino de número 422, intitulado no céu não entra pecado diz:

(...) Irei eu p'ra linda cidade,
Jesus me dará um lugar,
Co'os crentes de todas idades,
A Deus hei de sempre louvar.
Do céu tenho muitas saudades,
Das glórias que lá hei de ver;
Oh! Que gozo vou ter,
Quando eu vir meu Senhor,
Rodeado de grande esplendor! (...)²⁸

Nos hinos da Harpa Cristã, o Céu é descrito como o lugar onde Deus habita, e dessa maneira nele não há nenhuma tristeza, dor ou decepção. O hino 305, Campeões da Luz diz: “Breve vamos terminar a batalha aqui, e p'ra sempre descansar com Jesus ali; Todos os que são fiéis ao bom Capitão, Hão de receber lauréis como galardão”,²⁹ outro hino que também expressa a lógica de um lugar perfeito e descanso é o 142, A Cidade Celeste, que diz: Ó Sião celeste, repouso dos santos, O teu arquiteto se chama o SENHOR; Em ti entraremos, com gozo e canto, Com os que adoram o bom Salvador”.³⁰

Outrossim, a Harpa Cristã reafirma que o cristão, deve se portar, desde já, como um cidadão do Céu, uma vez que ali é a verdadeira pátria dos salvos. O hino de número 204 começa com a seguinte afirmação: “Sou peregrino na terra E longe estou do meu lar, Mlnh'alma anelante espera

²⁸ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

²⁹ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

³⁰ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

Que Cristo a venha buscar”.³¹ Dessa perspectiva o Cristão deve se manter fiel para alcançar a ida para o glorioso lar.

Porém, a Harpa Cristã além de incentivar os fiéis a guardarem a certeza na ida para um lugar junto a Deus, apregoa que o exercício da fé pode elevar o espírito do crente ao sentimento de anelo, e vivenciar a experiência de sentir, inclusive, saudades do Céu. O hino número 36, o Exilado, retrata exatamente essa questão, já que em suas letras são declaradas frases como: “da linda pátria estou bem longe”, “eu tenho de Jesus saudade, oh, quando é que vou”, “contemplo meu lar”, “qual filho de seu lar saudoso, eu quero ir”, “meu lar no céu”, “do exílio voltarei”, dentre outras.³² A canção inteira expressa a ideia de alguém que realmente está com saudade de seu lar.

Da linda pátria estou bem longe;
Cansado estou;
Eu tenho de Jesus saudade,
Oh, quando é que eu vou?
Passarinhos, belas flores,
Querem m’encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.

Jesus me deu a Sua promessa;
Me vem buscar;
Meu coração está com pressa,
Eu quero já voar.
Meus pecados foram muitos,

³¹ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

³² Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

Mui culpado sou;
Porém, Seu sangue põe-me limpo;
Eu para pátria vou.

Qual filho de seu lar saudoso,
Eu quero ir;
Qual passarinho para o ninho,
Pra os braços Seus fugir;
É fiel – Sua vinda é certa,
Quando... Eu não sei.
Mas Ele manda estar alerta;
Do exílio voltarei.

Sua vinda aguardo eu cantando;
Meu lar no céu;
Seus passos hei de ouvir soando
Além do escuro véu.
Passarinhos, belas flores,
Querem m'encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.³³

O hino 614 traz consigo uma mensagem de que uma fé em Deus pode levar o cristão a vivenciar grandes experiências religiosas, como por exemplo, avistar o céu. A primeira estrofe desse hino começa com o autor expressando: “Eu avisto uma terra feliz, aonde irei para sempre morar: há mansões nesse lindo país, que Jesus foi pra mim preparar (...)”.³⁴

³³ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

³⁴ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

Porém, um dos louvores que mais expressa a forte fé pentecostal que traz para o cristão a experiência de vivenciar o céu e sentir saudade do celeste ambiente é o hino de número 2, Saudosa Lembrança.

Oh! que saudosa lembrança
Tenho de ti, ó Sião,
Terra que eu tanto amo,
Pois és do meu coração.
Eu para ti voarei,
Quando o Senhor meu voltar;
Pois Ele foi para o céu,
E breve vem me buscar.

Sim, eu porfiarei por essa terra de além;
E lá terminarei as muitas lutas de aquém;
Lá está meu bom Senhor, ao qual eu desejo ver;
Ele é tudo p'ra mim, e sem Ele não posso viver.

Bela, mui bela, é a esperança,
Dos que vigiam por ti,
Pois eles recebem força,
Que só se encontra ali;
Os que procuram chegar
Ao teu regaço, ó Sião,
Livres serão de pecar
E de toda a tentação.

Diz a Sagrada Escritura,
Que são formosos os pés

Daqueles que boas novas
Levam para os infieis;
E, se tão belo é falar
Dessas grandezas, aqui,
Que não será o gozar
A graça que existe ali!³⁵

Nesse hino diversos valores do pentecostalismo são reafirmados, como a crença em uma experiência sobrenatural ao sentir saudade e amor por uma terra que ainda não visitou em “oh que saudosa lembrança tenho de ti o Sião, terra que eu tanto amo, pois é do meu coração”; a certeza de um iminente retorno de Jesus em “quando o Senhor meu voltar”; a esperança de um dia alcançar a remissão total e não mais pecar em “livres serão de pecar e de toda tentação”; a certeza de que a Bíblia é a palavra de Deus em “ diz a Sagrada Escritura”, e a crença de que o cumprimento do ide de Jesus nos conduzirá a um galardão eterno ao lado de Deus em “são formosos os pés daqueles que boas novas levam para os infieis”.³⁶ Assim, esse hino expressa a certeza de que o crente deve anelar ir para o céu, lugar junto a Deus e livre dos problemas terrenos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou analisar as mensagens futuras nos hinos pentecostais da Harpa Cristã, o Céu. O Pentecostalismo é um ramo do cristianismo que valoriza a experiência do crente com Deus. Dessa maneira, o crente pentecostal cultiva, geralmente, uma constante busca pelas

³⁵ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

³⁶ Cf. HARPA CRISTÃ, 2010.

evidências do “batismo com o Espírito Santo”³⁷ Na liturgia do culto pentecostal a música é amplamente utilizada, o que faz dessa uma ferramenta para se propagar os princípios do pentecostalismo.

Ao longo do trabalho foi possível verificar que os louvores da Harpa Cristã, hinário oficial da Igreja Assembleia de Deus no Brasil, incentivam o cristão pentecostal a vivenciar uma experiência de anelo quanto ao céu, uma vez que a Bíblia Sagrada garante que aqueles que guardam as promessas de Jesus, ali vão habitar.

A análise de hinos como o 305, 142, 36, 2, e outros assegurou que a poesia de cada canção apregoa que o cristão é um peregrino na terra, e dessa maneira deve ansiar ir para casa, o céu. Na Harpa Cristã, o céu é ilustrado como um lugar de descanso, paz, alegria, gozo, perfeição, além de ser o local onde os crentes em Deus receberão o galardão pela fidelidade aqui na terra.

Por fim é importante observar que as letras dos hinos da harpa cristã declaram a crença pentecostal e leva o fiel a afirmar sua fé por meio dos cânticos que são entoados durante o culto, das reuniões de oração e estudos bíblicos. Para se chegar a essas averiguações, construiu-se este artigo, que por certo servirá de enriquecimento para os estudos da religião e fenômenos religiosos presentes na sociedade.

³⁷ OLIVEIRA, 2012, p. 624.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Pentecostalismo clássico. Congregação Cristã no Brasil e Assembleias de Deus: construção e identidade. Protestantes, evangélicos e (Neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 167-187, 2013.
- ANDRADE, Claudionor Correa de. *Manual da Harpa Cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- ARAÚJO, Isael de. *Dicionário movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2007.
- BÍBLIA. Português. *Nova Bíblia Viva*. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- CARVALHO, O. L. de. *Memória religiosa e recordação a respeito de Frida Vingren*. Pentecostalismo em Revista, São Leopoldo, RS, v. 33, p. 115-126, 2014. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/1096/1729>. Acesso em: 31 dez. 2017.
- CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. *Harpa Cristã: com música*. Rio de Janeiro: Cpad, 2010.
- FAJARDO, Maxwell Pinheiro. “*Onde A Luta Se Travar*”: A expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). 2015. 358 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015. Disponível em: <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEWjrjq6bnZnRAhVLHZAKHT9tAdcQFggaMAA&url=http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/132222/000851874.pdf?sequence=1&usq=AFQjCNGgDkK8UR3pZzggbpjgFdbql0x0tA&sig2=afKleQmIqqUekAVB9ggq6g&bvm=bv.142059868,d.Y2I>>. Acesso em: 29 dez. 2017.
- FONTELLES, Mauro José et al. *Metodologia Da Pesquisa Científica: Diretrizes Para A Elaboração De Um Protocolo De Pesquisa*. São Paulo: Ciências da Saúde, [s.i.], v. 1, n. 1, p.1-8, ago. 2009. Disponível em: <https://cienciassaude.medicina.ufg.br/up/150/o/Anexo_C8_NONAME.pd>. Acesso em: 31 dez. 2017.
- MORAES, J. Jota de. *O que é música*. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1986.
- SOUZA, Z. R. *A música evangélica e a indústria fotográfica no Brasil: anos 70 e 80*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, 2002.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Diaconia transformadora*. Anais Do Congresso Internacional De Teologia, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p.621-635, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/94/45>>. Acesso em: 2 dez. 2017.

VINGREN, Ivar. *Diário do Pioneiro Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

AAÇÃO MISSIONÁRIA CRISTÃ ENTRE OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: O CASO DO POVO TERENA

*The christian missionary action between the indigenous
peoples in Brazil: the case of people Terena¹*

Iago Freitas Gonçalves²

RESUMO

O presente artigo visa apresentar o modo como a religião cristã é inserida entre os indígenas no Brasil colonial por meio das missões jesuítas. Posteriormente, o trabalho foca-se na história da introdução do cristianismo no povo Terena. Primeiro na vertente católica, século XIX, e mais tarde na vertente protestante, já no século XX. Por fim, traz alguns apontamentos de uma “pentecostalização” da fé cristã dentro das comunidades indígenas Terena.

Palavras-chaves: Jesuítas; indígenas; Terena; religião cristã; pentecostalismo.

¹ O artigo foi recebido em 10 de agosto de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Bacharel em Teologia (VCD-FTSA); Bacharel em Teologia (FNB); Mestrando do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. Atuou como professor e coordenador entre os anos de 2012 e 2013 do Seminário Teológico Indígena Terena (STIT), localizado na aldeia Moreira, do povo Terena, na cidade de Miranda-MS. Membro do Grupo de Estudos em Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP) da PUC-SP, sob a coordenação do Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur, que também é o orientador da pesquisa de mestrado. Email: Freitasiago@gmail.com. Este artigo é parte de seu trabalho de conclusão de curso, defendido em 2016, na FNB, intitulado: “O povo Terena: História, Catequização e Evangelização”.

ABSTRACT

This article aims to introduce how the Christian religion is inserted among the natives in colonial Brazil through the Jesuit missions. Subsequently, it focuses on the history of the introduction of Christianity in the Terena people. First on the Catholic side, in the XIX century, and later on the Protestant side, in the XX century. Finally, it makes some notes of a “pentecostalizacion” of the Christian faith within the Terena indigenous communities.

Keywords: Jesuits; Indigenous; Terena; Christian religion; Pentecostalism.

INTRODUÇÃO

No presente artigo, de forma breve será introduzido o assunto de como os reinos de Portugal e Espanha alcançam vários privilégios diante do Papa, representante máximo da Igreja Católica, e sobre qual espírito retomam as terras ibéricas, partindo posteriormente para as grandes navegações, inflados por estas conquistas até chegarem a América.

Já no Brasil, será analisado como se iniciam as missões catequéticas em meio aos povos indígenas de um modo geral com a chegada da Companhia de Jesus. Posteriormente, de um modo mais específico, será abordado como a catequese católica acontece em meio ao povo Terena. Em seguida como a evangelização protestante é inserida no povo Terena e como ela se dá ao longo do século XX. Finalizando com apontamentos de uma pentecostalizacao da fé protestante Terena.

1 UMA BREVE RECUPERAÇÃO HISTÓRICA DAS MISSÕES CRISTÃS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS

Com a queda do império Romano no século V, a península Ibérica fora tomada pelos Visigodos, que posteriormente é tomada pelo Islã (ou Mouros como eram chamados pelos ibéricos). Com o intuito de expulsar e retomar este território fora firmado um acordo de paz, o Tratado de Zamora, assinado

em 5 de outubro de 1143, por Dom Afonso Henriques (1109-1185) e Alfonso VII (1105-1157) dos reinos de Leão e Castela respectivamente. Reconhecendo a autonomia política de Portugal para avançar contra os Mouros.³ Essa emancipação ainda no período medieval é um dos principais fatores para o desenvolvimento das navegações portuguesas no século XV.⁴

Os outros reinos ibéricos se uniram para combater os muçulmanos. Nesta época surgiram os reinos de Leão, Castela, Navarra e Aragão. Castela e Aragão incorporam Leão e Navarra, junto com os territórios reconquistados dos Mouros. A união de Castela e Aragão se dá em 1469, quando Fernando de Aragão e Isabel de Castela se casam formando o que chamamos hoje de Espanha.

O estabelecimento da paz entre os reinos cristãos gerou muitos frutos. A enorme batalha que havia sido travada para reconquistar as terras do domínio dos Mouros desde o século XI, chega ao fim em 1492 quando Fernando de Aragão expulsa os Mouros das terras de Granada, o último reino sob o domínio muçulmano.⁵

O frade-presbítero Dilermando Ramos Vieira⁶ afirma que estes reinos ibéricos obtiveram grandes vitórias na reconquista das terras, o que agradou ao Papa, até porque estes reinos concebiam cada nova conquista como parte do engrandecimento do Cristianismo.

Com as conquistas portuguesas inflamadas, os papas concediam sucessivos benefícios aos governantes devido à prática do padroado.⁷

³ VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1998)*: volume I. Aparecida: Santuário, 2016. p. 9.

⁴ NETO, José Alves de Freitas; TASINAFO, Célio Ricardo. *História geral e do Brasil*. São Paulo: Harbra, 2006. p. 215.

⁵ VICENTINO, Cláudio. *História geral*. São Paulo: Scipione, 1997. p.149.

⁶ VIEIRA, 2016, p. 9.

⁷ Consistia na outorga pontifícia a certas pessoas da faculdade de apresentar bispos aos cargos eclesiásticos, concorrendo materialmente para a manutenção de tais benefícios. VIEIRA, 2016, p. 9.

Vieira⁸ diz que por isto foram concedidas 69 bulas papais, entre 1450 e 1500. Benefícios que seriam estendidas também a Espanha.

Em 1492, quando Cristóvão Colombo volta das terras recém-descobertas e devido a uma enorme tempestade é obrigado a desembarcar em Lisboa no ano de 1493. Fora recebido pelo rei João II de Avis (1455-1495) que logo se interessou pelas novas terras. Baseado em uma das bulas papais resolve apropriar da nova descoberta. No entanto, como Colombo navegava pela Espanha, os monarcas espanhóis enviam uma carta ao Papa Alexandre VI (1431-1503) reivindicando os direitos sobre essas novas terras. O papa então redigiu quatro documentos que foram conhecidas como “bulas alexandrinas” para regulamentar a questão. Mas, Portugal as rejeitou e abriu negociações com a Espanha até que firmassem o famoso Tratado de Tordesilhas, em 1494, que irá reger a divisão das novas terras descobertas.⁹

1.1 Catequização Católica no período colonial brasileiro

No final do século XV e início do XVI Portugal e Espanha eram donos das maiores frotas marítimas da época. Com o espírito desbravador buscavam encontrar de alguma forma um caminho, via mar, até as Índias como forma de intensificar o comércio e desenvolver a economia. Afinal, a crise do final do feudalismo ainda pairava sobre o velho continente.

Para os portugueses a religião cristã era tão eminente que todos os seus atos deveriam ser abençoados por Deus por meio das missas rezadas pelos líderes católicos. No dia 8 de março de 1500, em um domingo em Lisboa, fora realizado uma missa pelo bispo Diogo Ortiz que entregou a bandeira da Ordem de Cristo benzida ao rei Dom Manoel I, por sua vez a

⁸ VIEIRA, 2016, p. 9.

⁹ VIEIRA, 2016, p. 10.

entregou a Pedro Álvares Cabral na véspera de sua partida em busca do caminho para as Índias.¹⁰

No entanto, Cabral e sua tripulação fugindo dos marasmos das águas da costa oeste Africana, orientado pelo navegador Vasco da Gama, navegou mais ao leste e se deparou com terras desconhecidas. No dia 22 de abril de 1500, havia avistado um monte, e chamou ali de Monte Pascoal, uma vez que se aproximava da comemoração pascalina.

Um dos que estavam na tripulação de Pedro Álvares de Cabral e que cumpria o papel de redator dos fatos era Pero Vaz de Caminha,¹¹ que envia uma carta ao rei Dom Manoel I relatando a descoberta destas novas terras, colocando em destaques a beleza e riqueza natural que estas possuíam.¹²

Pero Vaz de Caminha ainda enfatiza a existência de grupos nativos que foram denominados de índios, por estarem a caminho das Índias, habitavam a terra e destaca que “viviam todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”.

Quatro dias após a chegada, no dia 26 de abril de 1500, fora realizada a primeira missa no Brasil, até então chamada de ilha de Vera Cruz, por pensarem se tratar de uma ilha. Passando-se mais quatro dias, em 1º de Maio de 1500 fora realizada a segunda missa no território brasileiro. Participaram da cerimônia mais de mil portugueses e agora tiveram a presença de cerca de 150 índios.¹³

O redator oficial, Pero Vaz de Caminha, no final de sua carta, ainda deixa um conselho ao seu rei, envolvendo estas novas terras e os povos

¹⁰ CÉSAR, Elben M. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000. p. 19.

¹¹ A carta de Pero Vaz de Caminha é de domínio público. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2016.

¹² CÉSAR, 2000, p. 22.

¹³ VIEIRA, 2016, p. 12.

nativos. Ele diz: “Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”.¹⁴

Tal dito deixa claro o pensamento português em relação aos povos nativos, a necessidade de que estes encontrem a salvação por meio da religião cristã. E como afirma Caminha, este seria o maior legado do rei português a estes povos considerados desalmados.

No entanto, nos parece que o conselho não é recebido pelo rei, que engaveta a carta que só vem a público quase 300 anos depois, como afirma o jornalista e teólogo Elben M. Lenz César.¹⁵

1.2 A chegada dos Jesuítas

Até o ano de 1520, as expedições possuíam apenas um caráter exploratório. No entanto, com o enfraquecimento do comércio pela rota das Índias, o Brasil passou a ser visto com maior interesse comercial. Assim a partir de 1530, Portugal inicia o processo de colonização das terras brasileiras estabelecendo as capitanias hereditárias.

No ano de 1531, chega ao Brasil Padre Gonçalo Monteiro, o primeiro sacerdote a fixar oficialmente residência na colônia, cujo objetivo principal era de satisfazer às necessidades religiosas dos colonos.¹⁶

Portugal ainda estava convencido de que poderia aproveitar mais estas terras e obter maiores lucros com elas. Assim foi estabelecido o governo-geral do Brasil, em 1549. Tomé de Souza foi o primeiro governador geral do Brasil, e desembarcou neste mesmo ano com cerca de mais de mil portugueses.

¹⁴ CÉSAR, 2000, p. 23.

¹⁵ CÉSAR, 2000, p. 23.

¹⁶ VIEIRA, 2016, p. 17.

Junto com Tomé de Souza desembarcou no Brasil os primeiros membros da Companhia de Jesus, os Jesuítas. Liderados pelo missionário Pe. Manuel da Nóbrega, os Jesuítas vinham cumprir o papel evangelizador dos povos indígenas. Possuíam como princípio, o conceito estabelecido ainda no início da idade média, que era “*orbis christianus*”. José Maria de Paiva¹⁷ esclarece dizendo:

o orbis christianus” é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘*orbis christianus*’.

Os historiadores Neto e Tasinafo¹⁸ ainda afirmam que ao desempenharem o papel de conversão dos gentios partiam de três premissas básicas, sendo-as:

1) os índios eram livres por natureza; 2) cada indígena era como uma folha de papel em branco onde poderia ser escrita, com pleno êxito, a palavra de Deus; 3) os índios eram tão capazes quanto qualquer europeu de aprender os ensinamentos cristãos e conseqüentemente, os sacramentos.

Como estratégia para o desempenho da função os Jesuítas utilizaram do método conhecido como aldeamento ou povoados, que era a tentativa de reunir grupos indígenas e colocá-los sob a liderança de um jesuíta, e os isolar dos colonos como forma de proteção para eles. Mas, diversas incursões nestes povoados foram realizadas por parte dos colonos para a tentativa de escravizar os indígenas.

No entanto, tal estratégia de aldeamentos que funcionou em algumas partes do conhecido hoje como Paraguai, não deu certo no Brasil, pois os próprios indígenas não estavam acostumados com tal modo de vida.

¹⁷ PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequização, 1549-1600*. São Paulo: Autores associados: Cortez, 1982. p. 21.

¹⁸ NETO; TASINAFO, 2006, p. 281.

Sobretudo, a partir de 1557 os próprios jesuítas que antes tentavam colocá-los em aldeias pelo convencimento, visando a proteção destes indígenas, agora apoiavam as forças militares da coroa portuguesa para forçar a resistência indígena a se unirem em comunidades. O que gerou rupturas dos padrões tradicionais vivenciados e estranheza aos novos ambientes em relação àqueles habituais de suas origens.¹⁹

2 O INÍCIO DA CATEQUIZAÇÃO NO POVO TERENA

Com o passar dos anos, as missões católicas foram ganhando força, desenvolvendo os trabalhos missionários e obtendo êxito com as suas práticas catequéticas. Assim passaram a avançar para o interior do país, chegando até mesmo onde hoje conhecemos como a região Centro-Oeste do Brasil, nos estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, entre outras partes do território brasileiro.

O primeiro grupo missionário cristão a entrar em contato e obter algum êxito dentro dos seus objetivos traçados para o povo Terena²⁰ foram os católicos da ordem dos Capuchinhos oriundos da Itália, chegaram para substituir os capuchinhos franceses no dia 4 de março de 1847. O seu principal líder era frei Mariano de Bagnaia, popularmente conhecido como o missionário do Pantanal.²¹ Possuíam como intuito a catequese dos silvícolas, apoiados e incentivados pelo governo brasileiro. Para o Império a catequese

¹⁹ GONZÁLEZ, Ondina E. ; GONZÁLEZ, Justo L. *Cristianismo na América Latina: uma história*. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 80.

²⁰ O povo Terena é um subgrupo dos Guaná, pertencentes ao tronco linguístico Aruak. Atualmente vivem principalmente nas cidades de Miranda e Aquidauana no atual estado do Mato Grosso do Sul.

²¹ MOURA, Noemia dos Santos Pereira. UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993). 2001. 136f. Dissertação (mestrado em história). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados. p. 25.

era sinônimo do ato de civilizar o indígena até torná-lo ocidental, como relata Frei Alfredo Sganzerla:²²

A mentalidade governamental no decurso do Império foi sem dúvida, a tentativa de civilizar os índios para integrá-los na sociedade, nos moldes ocidentais, na utilização das terras não ocupadas pelos índios. (...) Daí era um grande sucesso para o Governo catequizar os índios e com os índios catequizados levá-los à sociedade e servir-se especialmente de sua mão de obra.

Após sua chegada ao Brasil, Frei Mariano Bagnaia foi destinado para missão mato-grossense a pedido do próprio Presidente da província.²³ Os capuchinhos italianos estabeleceram diversas ações em meio às comunidades locais e em várias delas foram bem-sucedidas. A conversão acontecia de modo rápido e frei Mariano Bagnaia se empenhava para realizar o bem aos povos indígenas tornando-se um amigo dos índios.²⁴

Dilermando Ramos Vieira ainda afirma que os resultados dos trabalhos foram extraordinários, pois os “capuchinhos possuíam uma calma bem franciscana, despida da cupidez e dos vícios dos outros brancos”.²⁵ Vieira relata que uma das poucas grandes dificuldades que Frei Mariano Bagnaia enfrentou foi a de convencer os novos convertidos à fé cristã a andarem vestidos, inclusive dentro da Igreja.

Os historiadores Squinelo e Marin²⁶ afirmam que Frei Mariano Bagnaia quando fora deslocado para ser pároco de Miranda e vigário forâneo de todo o baixo pantanal, em 23 de setembro de 1859, possuíam como finalidade principal:

²² SGANZERLA, Frei Alfredo. *A história do frei Mariano de Bagnaia: o missionário do pantanal*. Campo Grande: FUCMT, 1992. p. 63.

²³ VIEIRA, 2016, p. 266.

²⁴ SGANZERLA, 1992, p. 285.

²⁵ VIEIRA, 2016, p. 266.

²⁶ SQUINELO, Ana Paula; MARIN, Jéri Roberto. Pela salvação das almas: a presença de religiosos nos campos de batalha da guerra do Paraguai. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 7, n. 1, abr., 2014. p. 200.

O objetivo da catequese indígena era sedentarizar essas populações nas imediações de Miranda, cristianizá-los e ensinar trabalhos manuais a fim de criar uma mão de obra numerosa, que seria empregada nas lavouras, pecuária, navegação fluvial, trabalhos domésticos, entre outras atividades.

A missão catequética avança e obtêm cada vez mais sucesso. Mas um fato externo transforma todo o cenário e conseqüentemente todas as ações missionárias católicas.

No ano de 1864 eclodiu a guerra do Paraguai, que foi uma disputa entre o Paraguai e a tríplice aliança, formada pelo Brasil, Argentina e Uruguai. O Paraguai buscava territórios para conseguir escoar sua produção via oceano para enviar à Europa, uma vez que crescia economicamente cada vez mais e até iniciou-se o processo de industrialização.

Por outro lado, o governo brasileiro usou de sua influência para manipular o Uruguai e a Argentina a enrijecerem suas políticas portuárias ao longo do rio *La Plata*, de modo que o Paraguai sofreu com isso, não podendo escoar sua produção.

Para o historiador Cláudio Vicentino a guerra do Paraguai é fruto dos interesses imperialistas da Inglaterra que precisava da sujeição das nações menores.²⁷ Uma vez que o Paraguai sob o governo de Solano López (1862-1870) havia atingido o fim do analfabetismo, pleno emprego aos seus cidadãos e o desenvolvimento da indústria de base, tudo isso sem contrair dívidas externas, podendo futuramente ser um grande concorrente no comércio mundial. Assim, a tríplice aliança foi apenas uma executora do neocolonialismo inglês.

O desenrolar desta guerra, afetou também diretamente o povo Terena que habitava exatamente nas áreas dos conflitos. O governo brasileiro com a intenção de reforçar seu exército enxerga no povo Terena um aliado, mas a princípio os Terena não aceitaram. Porém acreditavam que lutando pelo

²⁷ VICENTINO, 1997, p. 334.

exército brasileiro estaria assegurando a posse de suas aldeias já formadas naquela região.²⁸

No entanto, os Terena sofreram muito com a guerra do Paraguai, principalmente no ano de 1865 quando a tropa paraguaia invade a cidade de Miranda e a leva praticamente a total destruição. Apenas cinco anos depois é que Miranda será reconstruída e com o fim da guerra tudo tende a voltar à normalidade.²⁹

Mas, com o final da guerra do Paraguai, a esperança era de ao menos possuírem suas terras e reconstruir suas aldeias destruídas e continuar sua vida em paz. Mas, vários usurpadores apareceram interessados nestas terras, entre eles estão: soldados que não voltaram mais para sua terra natal, fazendeiros, imigrantes paraguaios com a expectativa de melhorarem suas condições de vida, já que o Paraguai ficou praticamente destruído pela guerra. Tiveram também povoadores buscando melhores pastagens para seu gado, atendendo a um chamado do governo brasileiro para a reconstrução e povoamento destas cidades.³⁰

A catequização civilizatória, pautada sobre construção de capelas, batizados, casamentos, ensino teve curta duração devido a Guerra do Paraguai, mas foi o suficiente para convencer os indígenas, quanto a este assunto, MOURA escreve:

Entretanto, mesmo que a convivência direta com os missionários tenha sido de curta duração, os Terena apropriaram-se da identidade de “cristãos”; provavelmente, porque se aperceberam que esse título era o passaporte de “civilizado” reconhecido pelos colonizadores da sociedade brasileira. Apresentar-se como cristão era uma forma de ser aceito melhor pela sociedade envolvente. Para eles ser cristão significava ser civilizado.³¹

²⁸ MOURA, 2001, p. 27.

²⁹ SGANZERLA, 1992, p 199.

³⁰ MOURA, 2001, p. 27.

³¹ MOURA, 2001, p. 26-27.

Após a guerra, a catequização católica liderada pelo Frei Mariano Bagnaia fora reorganizada. O Frei passou a ter um acúmulo enorme de funções e títulos, dado a escassez de mão de obra disposta a trabalhar naquela região, como nos conta Squinelo e Marin.³² Os autores ainda narram como Frei Bagnaia recomeça seu trabalho:

Ao reassumir a Comarca, ele se dedicou à reconstrução de igrejas, capelas e cemitérios, à reorganização dos arquivos paroquiais, ao trabalho pastoral e à organização da forânia do baixo Paraguai. A situação foi considerada precária: “A Comarca toda destruída. Logo tratei de, por ordem do bispo, restabelecer o culto em todas as paróquias, o que fiz e com bastantes frutos em todas elas”.

Assim, os trabalhos catequéticos vão sendo reconstruídos, as cidades e povoados reerguidos e uma nova forma de viver vai sendo gerada, dado as novas influências culturais, sendo-as: paraguaios, viajantes, fazendeiros e povoadores de todos os cantos do Brasil.

3 O INÍCIO DA EVANGELIZAÇÃO PROTESTANTE ENTRE OS TERENA

Antes de introduzir a história do início da evangelização protestante entre o povo Terena, é de fundamental importância entender um pouco do cenário político do final do século XIX e início do XX, pois tais fatos irão influenciar diretamente a vida do povo Terena e todo o seu contexto religioso.

No final do século XIX, precisamente em 15 de novembro de 1889, o Brasil passava por uma grande mudança política. De um estado centralizador, na figura do imperador, para uma república democrática, em seu regime presidencialista.

³² SQUINELO; MARIN 2004, p. 206.

O primeiro presidente do Brasil, ainda como governo provisório, Marechal Deodoro da Fonseca logo adotou novas medidas. Entre elas, a separação da Igreja e do Estado, tornando assim o Brasil em um país laico.³³ A partir de então, passa a ser papel do Estado brasileiro a obrigação da instituição do casamento civil e certidão de nascimento, rompendo completamente os laços políticos e religiosos com a Igreja Católica.³⁴

Na tentativa de modernizar o país, visto como retrógrado devido à política imperialista adotada até 1889 e com o final da guerra do Paraguai, novas políticas são tomadas para povoar e tornar de algum modo o oeste brasileiro mais rentável, além de tirar a população local de uma situação de isolamento. Assim, no ano de 1904, inicia-se a construção da nova estrada de ferro, chamada de Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB), que ligava a cidade de Bauru, no interior paulista até Corumbá, última cidade do Brasil na divisa com a Bolívia. Além da construção de linhas telegráficas cortando todo o Mato Grosso.³⁵

Com o avanço para o oeste brasileiro, os governantes acabaram gerando um novo problema. Conflitos entre índios, fazendeiros, e aqueles que trabalhavam na chamada modernização do Brasil com a passagem de linhas férreas e telegráficas. Os indígenas queriam viver em paz em seu território, os fazendeiros pretendiam iniciar grandes plantios, criação de gado, aves e outros animais, e os funcionários do estado almejavam continuar a implantação das linhas.

³³ Laico significa o que ou quem não pertence ou não está sujeito a uma religião ou não é influenciado por ela. O termo “laico” tem sua origem etimológica no grego *laikós* que significa “do povo”. Está relacionado com a vida secular (mundana) e com atitudes profanas que não se conjugam com a vida religiosa. Em: <<https://www.significados.com.br/laico/>>. Acesso em: 15 out. 2016.

³⁴ NETO; TASINAFO, 2006, p. 565-567.

³⁵ MOURA, 2001, p. 34.

Neste grande conflito cada um tomava partido para si. Alguns mais exaltados solicitavam o fim dos povos indígenas, chegando até mesmo contratar capangas, que ficaram conhecidos como caçadores de bugres, nome pejorativo atribuído aos indígenas. Alguns queriam ‘domesticar’ os indígenas e fazer deles mão de obra escrava nas fazendas. Outros defendiam a separação de um pedaço de terra, menor do que a que os indígenas viviam, para de alguma forma conciliar as coisas e continuar o progresso. Este pedaço de terra ficou conhecido como reservas federais.³⁶

A partir do ano de 1904 iniciou-se o processo de demarcação das terras Terena. Com a presença do Marechal Rondon, responsável pelas linhas férreas e telegráficas, as terras indígenas que estavam sendo invadidas por fazendeiros locais foram separadas para a demarcação.³⁷

Estas terras estavam ligadas a União e seriam fiscalizadas por um órgão independente, chamado inicialmente de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), formado em 1910. E a partir de 1918 se tornou Serviço de Proteção ao Índio³⁸ (SPI).

As áreas que foram demarcadas antes da formação do SPI, posteriormente foram reconhecidas pelo órgão. O povo Terena teve quase todas as demais terras demarcadas ainda no tempo do SPI.³⁹

Acerca desta política de delimitação das terras Terena, Moura⁴⁰ escreve:

³⁶ BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000. p. 93-97.

³⁷ ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p. 87.

³⁸ Informação obtida no site da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>>. Acesso em: 16 out. 2016.

³⁹ BITTENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 96.

⁴⁰ MOURA, 2001, p. 35.

Por um lado, a criação das Reservas, naquele momento específico, foi necessária para os Terena e para o Governo brasileiro. Para os indígenas foi legitimado um espaço que consideravam seu, por menor que fosse e para o Estado resolvia momentaneamente o problema com os índios, considerados obstáculos ao progresso. Por outro lado, com o crescimento populacional indígena, verificou-se a inviabilização da sobrevivência Terena, naquela área restrita onde dependiam somente do cultivo do solo. Então, as próprias condições de produção da sobrevivência os compeliram a complementar suas necessidades vendendo sua força de trabalho fora da reserva. Isso, porque a demanda de necessidades, criada pela sociedade envolvente, era muito superior às condições de consumo proporcionadas pelas relações de produção dentro das aldeias.

Portanto, os Terena passaram a vender essa mão de obra fora de suas aldeias, trabalhavam nas fazendas, no comércio, na construção das linhas férreas e telegráficas, além de alguns viverem da própria agricultura.

Sob o governo do SPI, políticas indigenistas orientavam suas ações entre os indígenas, sobre elas Moura escreve:

No tocante à política indigenista, durante toda a existência do SPI (1910-67), prevaleceu uma orientação assimilacionista, preocupada em pacificar os grupos tribais, convertê-los em fronteiras vivas ou neutralizá-los mediante as disputas por territórios conquistados. Legalmente, o Estado tentou laicizar a política indigenista republicana. Mas, muitas vezes facilitou e permitiu, na prática, as missões cristãs (católicas e protestantes), desenvolverem medidas assistenciais e religiosas.⁴¹

No ano de 1912, o missionário John Hay, diretor da Missão ISAMU (Inland South American Mission Union) juntamente com sua equipe, saiu de *Concepción* – Paraguai para a aldeia Bananal, localizada no distrito de Aquidauana, hoje Mato Grosso do Sul. Estes missionários visavam o início das tarefas evangelizadoras em meio ao povo Terena.⁴²

⁴¹ MOURA, 2001, p. 36-37.

⁴² MOURA, 2001, p. 39.

Estes missionários usaram da estratégia assistencialista para o estabelecimento em meio ao povo Terena. Assim, propuseram a criação de uma escola para o povo e em troca os índios iriam providenciar uma casa para os missionários viverem, onde também seria a escola. Sobre esse acordo entre missionários e Terena, Moura escreve:

Para os Terena a Missão representava uma agência assistencialista que supriria em parte suas demandas, principalmente a demanda da educação. Para a Missão, os indígenas eram o alvo por onde ela poderia começar o processo de evangelização no Brasil.⁴³

Após o acordo, os missionários foram embora arrumar sua mudança e voltar para aldeia Bananal. No entanto, neste intervalo, o SPI havia prometido um professor ao povo. Assim passava a ser desnecessária a presença dos missionários que atuariam como professores.⁴⁴

No ano seguinte, em 1913, os missionários chegaram, mas já não são bem recebidos pelo povo, que aguardava o SPI providenciar o professor. No entanto, os missionários entraram em contato com o SPI e solicitaram a autorização para permanecer na área indígena e desenvolver a evangelização. Após duas semanas de negociações, foi autorizada a permanência e início da evangelização. Moura⁴⁵ chega a cogitar a hipótese de ter tido uma espécie de troca, fato que ela ainda diz não constar nos documentos, mas é algo que se deixa subentendido no termo “negociação” com os oficiais de Aquidauana e Rio de Janeiro, explícito nos documentos estudados por ela.

O SPI, na figura de seu líder Marechal Rondon, pretendia que cada povo tivesse um representante denominado de “capitão”, que trataria dos assuntos internos e externos, como espécie de um porta-voz do povo e para o povo.⁴⁶

⁴³ MOURA, 2001, p. 39.

⁴⁴ MOURA, 2001, p. 39-40.

⁴⁵ MOURA, 2001, p. 40.

⁴⁶ BITTENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 97.

Um destes porta-vozes é o capitão Marcolino Wolilly, nomeado pelo SPI em 1915 para ser o capitão da aldeia de Bananal. No ano seguinte, o capitão Wolilly se converteu a fé protestante. Utilizando de sua posição, influenciou outros patrícios⁴⁷ para se converterem também ao protestantismo. Assim, o capitão Wolilly exercia duas funções, de capitão e agora de líder religioso. Fato que desagradou boa parte da comunidade do Bananal e gerou uma grande divisão, que fora recheado por uma enorme rivalidade, de um lado os Terena católicos e do outro Terena protestantes.⁴⁸

Sobre essa divisão conflitante no meio do povo Terena, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira relata:

Essa discriminação às missões protestantes parece dever-se a duas razões básicas: a primeira pelo fato de lutar contra uma ideologia religiosa já arraigada na população brasileira e indígena, que é um misto de catolicismo, espiritismo e crenças e práticas tribais; a segunda pela maior operatividade dos missionários protestantes, maior agressividade de ação nas reservas, chegando ao ponto de utilizarem alto-falante para a propaganda do Evangelho (com músicas e perorações); tudo isso combinado com uma organização bastante eficiente, levando os “crentes” a uma vida de grupo mais intensa, através dos vários cultos realizados semanalmente, e do preparo de índios para desempenharem funções de proselitismo. Não é difícil de prever o quanto isto é incômodo para o Encarregado do posto: além da “perturbação” da rotina da aldeia, os crentes representam o elemento “revolucionário” na comunidade (...).⁴⁹

Esta situação foi se agravando a ponto de no ano de 1920, líderes católicos e seus aliados conseguiram expulsar a missão ISAMU de dentro

⁴⁷ São denominados patrícios aqueles indígenas, normalmente mais velhos, e exercem alguma influência nas decisões da comunidade.

⁴⁸ MOURA, 2001, p. 41.

⁴⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Têrena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 95-96.

da comunidade do Bananal. Mas, o Capitão Wolilly continuou o trabalho dentro da comunidade.⁵⁰

A missão ISAMU, de origem Anglo-norte-americana, sofreu o golpe de sua expulsão da aldeia e encerrou seus trabalhos. No entanto, duas novas missões se organizaram e voltaram a trabalhar com o povo Terena. Sendo-as a SAIM (*South American Indian Mission*), que era a parte norte-americana do grupo da ISAMU, e que em 1925 voltou a trabalhar com os Terena após muitas dificuldades por parte do povo e do SPI. Com a ajuda do capitão Wolilly os missionários conseguiram se reestabelecer. E a *New Testament Gospel Union* que organizou a parte inglesa da ISAMU.⁵¹

Com o crescimento da fé protestante, os conflitos entre estes e católicos também ampliaram. Acçolini⁵² explica que chegou ao ponto de líderes cristãos serem expulsos e formarem novas aldeias como, por exemplo: União e Aldeinha. Sobre essas terras, Moura argumenta que foram compradas com o dinheiro de missionários e foi dada para os Terena cren-tes morarem. Assim essas terras ficaram conhecidas como “um reduto dos índios Crentes”.⁵³

Até aqui se vê a ação proselitista das missões católicas e protes-tantes. Porém, uma pergunta que se levanta é: qual a razão para uma mudança brusca em sua religião, na forma de manifestar sua espiritualidade, o que os motivou a ponto de se dividirem?

Para o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira essa explicação possui algumas razões, sendo-as:

Os indivíduos que passam do grupo “católico” ao “protestan-te”, ou vice-versa, são em regra levados por uma multiplicidade de razões, das quais uma teria conteúdo religioso. Podemos re-

⁵⁰ MOURA, 2001, p. 42.

⁵¹ MOURA, 2001, p. 42.

⁵² ACÇOLINI, 2015, p. 95.

⁵³ MOURA, 2001, p. 44.

gistrar muitos casos, por exemplo, de indivíduos (e mesmo famílias inteiras) que adotavam a outra religião por questões de desavenças na comunidade, cujo os adversários eram líderes ou desfrutavam de um status importante no grupo a que pertenciam e que a deixaram como represália. Mais comum ainda, era a canalização para o grupo ‘protestante’ dos descontentes com a administração do Posto. Mas, o que se deve acentuar é que nem por isso esses indivíduos continuavam necessariamente no novo grupo político-religioso de adoção, desde que na primeira oportunidade mudavam novamente, passando com relativa facilidade de um para outro grupo, de acordo com a conjuntura política do momento. Entretanto, há outros casos menos frequentes, em que o móvel da mudança de ‘ideologia religiosa’ era muito mais prosaico, como a simples vontade de beber cachaça: a expressa proibição de tomar bebida alcoólica criava situações tais que um protestante-convertido (e ainda não muito integrado na nova crença) deixava de sê-lo quando lhe vinha o desejo de beber; então tínhamos o fato curioso de indivíduos permanecerem um ano num grupo religioso (no caso, o protestante) e alguns meses no outro grupo, enquanto durasse sua vontade de se embriagar!⁵⁴

Para Moura essa explicação de Oliveira faz todo o sentido. Assim, ela concorda com ele, e ainda chega a dizer que alguns desses motivos pela mudança religiosa são “banais”.⁵⁵

Com o passar das décadas, o protestantismo cria raízes dentro das comunidades Terena, chegando a estabelecer doze igrejas evangélicas. Sendo que os trabalhos missionários eram liderados pelos missionários norte-americanos. Estas igrejas eram autônomas, a única semelhança entre elas era a evangelização protestante estrangeira.⁵⁶

No ano de 1972, a missão SAIM, que estava entre os Terena desde 1920, criou a UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas Indígenas da América do Sul) com o intuito de continuar a sua prática missionária e

⁵⁴ OLIVEIRA, 1976, p. 98.

⁵⁵ MOURA 2001, p. 43.

⁵⁶ MOURA, 2001, p. 44.

assistencialista. A partir de então os missionários norte-americanos foram vistos como assessores e apoiadores da atividade evangelizadora da nova instituição.⁵⁷

Assim, a UNIEDAS continua o trabalho com caráter proselitista, sendo a maior expressão do protestantismo norte-americano, como afirma Moura, dentro do território Terena.⁵⁸

No ano de 1993, Acçolini nos revela a expulsão definitiva dos missionários estrangeiros da UNIEDAS e a apropriação dos líderes nativos da instituição. Assim a UNIEDAS passa a ser dirigida apenas por líderes evangélicos indígenas.⁵⁹

4 A PENTECOSTALIZAÇÃO DA FÉ TERENA

No ano de 1906, nos Estados Unidos surge um novo movimento dentro do protestantismo oriundo do movimento *Holiness*, denominado de Pentecostalismo. Sua ênfase está na atualidade dos dons espirituais, principalmente o dom das línguas e o dom de cura.⁶⁰

O movimento pentecostal chega ao Brasil, com o estabelecimento da Igreja Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Logo alcança imensa aceitação e inicia um processo de estabelecimento e ampliação ao longo do século XX.⁶¹

Nas últimas décadas percebe-se um salto enorme no número de adeptos do protestantismo. Segundo a revista *Cristianismo Hoje*,⁶² na dé-

⁵⁷ MOURA, 2001, p. 61.

⁵⁸ MOURA, 2001, p. 61.

⁵⁹ ACÇOLINI, 2015, p. 114.

⁶⁰ PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 35.

⁶¹ MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos estudos CEBRAP*. São Paulo, edição. 44, p. 24-44, mar. 1996. p. 25.

⁶² Disponível em: <<http://www.cristianismohoje.com.br/materias/especial/ja-nao-cresce>>. Acesso em: 18 out. 2016.

cada de 1970 o Brasil possuía 4.800.000 milhões de fiéis. Já no ano de 2010, ultrapassa as barreiras dos 42 milhões de fiéis. Ao analisar os dados dos últimos censos demográficos do IBGE percebe-se que a faixa que mais cresce é daqueles que se denominam pentecostais.

Esse movimento vem crescendo e gerando uma nova forma de protestantismo no Brasil. Nas últimas três décadas o pentecostalismo também chegou ao povo Terena provocando uma divisão nas igrejas UNIEDAS. Os novos adeptos desse movimento abriram novas igrejas, rompendo com o protestantismo norte-americano da UNIEDAS e assumindo a teologia pentecostal. Hoje essas igrejas expressam a maioria dos adeptos ao protestantismo dentro das aldeias Terena. Moura⁶³ chega a dizer que existe uma disputa pelo espaço sócio-político entre as igrejas UNIEDAS, representantes do protestantismo histórico e as igrejas pentecostais, que enfatizam os dons espirituais.

Mas, um fato curioso e requer uma investigação mais a fundo, mas este trabalho não se propõe a estudar, apenas em fazer apontamentos para futuras pesquisas é como essa nova forma de protestantismo, o pentecostalismo, recebe imensa aceitação, realizando dentro de um pouco mais de três décadas, transformações no espaço social o que o protestantismo histórico levou um século para fazer. Existe algo no pentecostalismo que o torna mais atrativo para o povo Terena? Teria alguma relação entre a prática xamânica com a mística pentecostal? Por meio do pentecostalismo os Terena conseguiram uma ponte entre a realidade concreta vivida nas aldeias com a espiritualidade cristã?

⁶³ MOURA, 2009, p. 234.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, ao olhar para a história dos Terena e a inserção da religião Cristã neste povo revelará um complexo fenômeno que envolve aspectos religiosos, culturais, sociais, políticos, enfim. Os apontamentos realizados neste artigo é apenas uma forma de provocação para se olhar para este campo vasto que requer um contínuo esforço para gerar novas pesquisas e estudos. Lembrando-se sempre que a manifestação da espiritualidade indígena, principalmente neste caso, Terena, possui diversas diferenças da sociedade e cultura denominada ocidental.

REFERÊNCIAS

- ACÇOLINI, Grazielle. Xamanismo e protestantismo entre os Terena: contemporaneidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 24-47, jan./jun. 2012.
- _____. *Protestantismo à moda Terena*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.
- CÉSAR, Elben M. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa, MG: Ultimato, 2000.
- GONZÁLEZ, Ondina E. ; GONZÁLEZ, Justo L. *Cristianismo na América Latina: uma história*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos estudos CEBRAP*. São Paulo, edição n. 44, p. 24-44, mar. 1996. <http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/78/20080626_os_neopentecostais.pdf>. Acesso em: 01 out. 2016.
- MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. 2001. 136f. Dissertação (mestrado em história). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados.
- _____. *O processo de terenização do cristianismo na terra indígena taunay/ipegue no século XX*. 2009. 312f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.
- MOURA, Noemia dos Santos Pereira; ZORZATO Osvaldo. O processo de apropriação do protestantismo norte americano pelos Terena através da UNIEDAS. In: WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2004.
- NETO, José Alves de Freitas; TASINAFO, Célio Ricardo. *História geral e do Brasil*. São Paulo: Harbra, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Têrena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequização, 1549-1600*. São Paulo: Autores associados: Cortez, 1982.
- PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SGANZERLA, Frei Alfredo. *A história do frei Mariano de Bagnaia: o missionário do pantanal*. Campo Grande: FUCMT, 1992.

SQUINELO, Ana Paula; MARIN, Jérri Roberto. *Pela salvação das almas: a presença de religiosos nos campos de batalha da guerra do Paraguai*. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 7, n. 1, abr., 2014.

VICENTINO, Cláudio. *História geral*. São Paulo: Scipione, 1997.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1998)*: vol. 1. Aparecida: Santuário, 2016.

LUTERO E A REFORMA: REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA AO SISTEMA FINANCEIRO E ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA DAS IGREJAS LOCAIS

*Luther and the reformation: reflections on the criticism to the
financial system and economic organization of local churches¹*

Pedro Jônatas da Silva Chaves²

Emanuel Freitas da Silva³

¹ O artigo foi recebido em 09 de outubro de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Especialista em nível de pós-graduação em Metodologia do Ensino Religioso pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER) e Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade Kurios (FAK). Bacharel em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas (FBN) e licenciado em Pedagogia pela Faculdade Latino Americana de Educação (FLATED). Atualmente é licenciando em Pedagogia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Sociologia pela Universidade Paulista (UNIP). Professor efetivo do Ensino Fundamental II (anos finais do Ensino Fundamental) na Prefeitura Municipal de Itapipoca (PMI) e Prefeitura Municipal de Uruburetama (PMU). Também exerce a função de professor colaborador dos cursos de formação de professores em nível de graduação e pós-graduação *lato sensu* do Instituto de Estudos e Pesquisas do Vale do Acaraú (IVA). E-mail: pedrojonatas_sc@hotmail.com.

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor Assistente de Teoria Política da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Coordenador do Grupo de Estudos em Religião e Sociedade (GERS). E-mail: emanuel.freitas@uece.br.

RESUMO

As comemorações em torno dos 500 anos da Reforma devem proporcionar uma reflexão sobre o papel das instituições religiosas nos diversos contextos sociais, bem como ensaiar um balanço em torno dos principais legados dos textos reformadores e suas reminiscências, ou não, nas atuais estruturas eclesiais que se representam como herdeiras da “Reforma”. Diante disso, o objetivo deste texto é apresentar a reflexão de Lutero acerca do modo como a Igreja local deve tratar as questões econômicas situando suas implicações para o enriquecimento da sua liderança. O texto foi elaborado numa pesquisa de caráter qualitativa, de natureza básica, adotando o procedimento de investigação bibliográfico. Os resultados apontam que o reformador vai evidenciar que a sociedade, baseada no novo sistema econômico que surgia, transforma um ato de ganância em prática de caridade. Mesmo assim, Lutero insistiu que as Igrejas locais não devem impor valores fixos para os fiéis, pois estes possuem a liberdade de doarem conforme suas possibilidades. As Igrejas devem preocupar-se com cumprir os mandamentos de Deus, as questões econômicas devem ser utilizadas para a manutenção da Igreja local e sustento dos necessitados, nunca enriquecimento dos líderes. Assim, mediante sua influência, são criadas as caixas comunitárias, responsáveis pelo pagamento da manutenção do pastor até as necessidades dos miseráveis. Constatou-se que, por envolver interesses de gente poderosa, as propostas de Lutero sofreram grandes resistências, desde líderes religiosos até líderes políticos e econômicos, embora seus ideais continuam vivos para todos que se consideram herdeiros da Reforma Protestante alemã.

Palavras-chave: Reforma; Lutero; economia; igreja local.

ABSTRACT

The celebrations around the 500th anniversary of the Reformation should provide a reflection on the role of religious institutions in different social contexts, as well as rehearse the main legacies of the reformist texts and their reminiscences, or not, in the current ecclesial structures they represent as heirs of the “Reformation.” The purpose of this text is to present Luther’s reflection on how the local Church should deal with economic issues by placing its implications for the enrichment of its leadership. The text was elaborated in a research of qualitative character, of basic nature, adopting the procedure of bibliographic investigation. The results indicate that the reformer will show that society, based on the new economic system that emerges, transforms an act of greed into a practice of charity. Even so, Luther insisted that local Churches should not impose fixed values for the faithful, since they have the freedom to give according to their possibilities. Churches should be concerned with fulfilling God’s commandments, economic issues should be used for the maintenance of the local Church and sustenance of the needy, never enriching the leaders. Thus, through their influence, the community funds are created, responsible for the payment of the maintenance of the pastor to the needs of the poor. Luther’s proposals have been greatly resisted by religious, political and economic leaders,

but their ideals remain alive for all who consider themselves to be heirs to the German Protestant Reformation.

Keywords: Reform; Luther; economy; local church.

INTRODUÇÃO

A Reforma Protestante foi impulsionada, entre outros elementos, por questionamentos em torno da estrutura social de privilégios e hegemonia da Igreja de Roma, questionando tal hegemonia, o que a levava a causar fissuras na própria estrutura social que a sustentava e que por ela era sustentada. Dessa forma, as comemorações em torno dos 500 anos da Reforma devem proporcionar uma reflexão sobre o papel das instituições religiosas nos diversos contextos sociais, bem como ensaiar um balanço em torno dos principais legados dos textos reformadores e suas reminiscências, ou não, nas atuais estruturas eclesiais que se representam como herdeiras da “Reforma”.

Nessa dinâmica, reconhecendo as particularidades dos contextos sociais, o de 500 anos atrás e o nosso, convém compreender que orientações ainda guardam pertinência e eco nas atuais denominações religiosas protestantes, em especial naquelas que se dizem como fiéis representantes do “protestantismo”.

Contemporaneamente, um fenômeno digno de ser analisado, em especial em espaços religiosos, é a figura de um líder, carismático ou não, que preside uma denominação religiosa por uma “rede” de Igrejas. Figurando no interior de suas denominações como “líderes”, chegam a fazer as vezes de um “chefe”, saltando de uma posição “carismática”, por assim dizer, caucionada por sua demonstração de fidelidade à mensagem evangélica ou mesmo a uma “predestinação divina” que o capacitou para o conduzir seu “rebanho”, para uma posição de governo, chefia, ou mesmo

de um “homem de negócios”. São homens de negócio, acima de tudo. E um negócio responsável por transformar suas Igrejas em instituições com traços que em nada parecem diferir de outras instituições ocupadas com os negócios “humanos”. Na maior parte dos casos, esses líderes comandam, de forma centralizada, uma poderosa rede institucional, uma organização no melhor sentido do termo, transformando-se, antes de tudo, em “gestores” de um empreendimento, em vez de “pastores” ou “guias de almas”, reproduzindo, ao que parece, a mesma estrutura que, nos seus primórdios, o movimento da Reforma havia levantado para denunciar: uma estrutura burocratizada marcada principalmente por uma relação verticalizada e poder centralizador.

Na obra *Economia e Sociedade*,⁴ Max Weber, importante pesquisador tanto de questões mais gerais acerca da religião como um profundo conhecedor da “ética” que mobilizou o surgimento e a consolidação de um “novo mundo” criado pelos valores protestantes, definiu como “dominação” a probabilidade de, nas relações sociais, alguns indivíduos, os dominantes, encontrarem pronta obediência às ordens específicas que enuncia, dentro de um determinado grupo de pessoas, os dominados. Esta dominação pode legitimar-se por diversos meios, dos quais destacou a tradição, o carisma e a estrutura burocrática, mas destaca que, sob qualquer forma que se legitime, a dominação aparece sempre como garantidora do interesse mútuo, de dominantes e dominados.

Destaco, de acordo com Weber, que diferentemente da dominação tradicional, que é caracterizada por uma racionalidade no sentido da existência de regras analisáveis e por uma obediência em virtude da tradição que se julga existir desde sempre, a dominação carismática é identificada por sua irracionalidade no sentido de não conhecer regras e

⁴ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

por atribuir autoridade a partir do reconhecimento de virtudes sobre-humanas do líder. Na dominação carismática a confiança no líder surge em virtude de provas que satisfaça as necessidades e esperança dos liderados. Ou seja, a dominação carismática representa uma relação social estritamente pessoal marcada por uma obediência a uma pessoa por suas qualidades pessoais. Além disso, motivados pela busca de felicidades aqui e agora, muitos fiéis buscam Igrejas que tratam Deus como alguém que está a serviço dos homens para realizar todo e qualquer desejo. Os líderes dessas Igrejas apresentam Deus como uma espécie de gênio da lâmpada.

As revistas especializadas registram muitos desses líderes como homens milionários — um exemplo disso foi a matéria da Revista Forbes em 2013 intitulada *The Richest Pastors In Brazil*. Visto que todas as denominações evangélicas entram num consenso quando estabelecem o marco inicial da Igreja no acontecimento registrado no livro bíblico de Atos dos Apóstolos, no capítulo 2 — relato da descida do Espírito Santo sobre a Igreja, e que muitas dessas Igrejas concordam que um dos marcos fundamentais para as suas histórias foi a Reforma Protestante, surge a dúvida sobre o que distingue, do ponto de vista econômico, a visão de Lutero sobre as riquezas da Igreja local e, conseqüentemente, a riqueza dos líderes das congregações de sua época. Diante disso, o objetivo deste texto é apresentar a reflexão de Lutero acerca do modo como a Igreja local deve tratar as questões econômicas situando suas implicações para o enriquecimento da sua liderança. O texto foi elaborado numa pesquisa de caráter qualitativa, de natureza básica, adotando o procedimento de investigação bibliográfico.

Esta abordagem também deixa o objeto de pesquisa aberto para novas formas de compreendê-lo, pois o objetivo não é produzir um arsenal de informações, embora tenha-se o propósito de produzir outras reflexões

acerca da problemática. Isso devido ao fato de que será levado em consideração o universo de significados do objeto que será analisado de modo prévio, visando a não cair no erro de reduzir algo que é variável. Percebendo que não pretende ser uma pesquisa que esgota o tema, muitos outros pesquisadores podem ser despertados para produzirem trabalhos complementares e até mais aprofundados do que este.

1 MARTINHO LUTERO: SEU CONTEXTO E SUA TEOLOGIA

Apesar de a Alemanha ter desenvolvido consideravelmente sua economia antes da Reforma, no século XVI sua produção comercial ainda não havia seguido o desenvolvimento dos países vizinhos, principalmente porque estes haviam conseguido diversas fontes de matéria-prima nas terras recentemente descobertas — Inglaterra nos Estados Unidos, Portugal no Brasil etc. Isso deu início a uma era de predomínio do comércio mercantilista, caracterizado pela busca de lucros e pela luta em torno da eliminação de fronteiras comerciais. Pode-se dizer que o mercantilismo foi uma prática econômica que deu início ao sistema capitalista, por isso, é considerada pré-capitalista. É preciso destacar que nesse período os Estados começam a se organizar em bases nacionais, surgindo o conceito de “estado-nação”.

A Igreja Católica, até mesmo durante a Idade Média, sempre empreendeu esforços consideráveis a favor dos mais pobres, através principalmente das diversas caixas comunitárias localizadas nas cidades. Ao doar, o objetivo do doador era alcançar a salvação da sua alma. Mas, no século XV e XVI, a opressão exercida pela Igreja Católica, por intermédios da aristocracia formada por bispos, arcebispos e abades sobre os pobres, crescia a cada ano. Valiam-se de toda artimanha para arrancar cada centavo dos seus súditos, tais como cobrança por contato com relíquias milagrosas

e a venda de indulgências. Campos⁵ acrescenta que “a falsificação de documentos, ao lado de impostos e dízimos, era um meio favoritos para suas exortações e acumulação de dinheiro”. O fiel percebia que tinha a obrigação de fazer tudo que a Igreja ordenasse, visto que a comunhão com Deus estava na dependência da intercessão de um sacerdote. Bittencourt Filho⁶ descreve um pouco a visão popular europeia quanto às divindades:

Para as massas, quando os santos cristãos (tidos na conta de semideuses) estivessem insatisfeitos por algum motivo, podiam castigar os humanos, enviando doenças e pragas. Ao mesmo tempo, quando estivessem benévolos, podiam prover a cura e o livramento.

Nessa época de crise financeira, os camponeses tinham um papel fundamental no sustento da sociedade alemã. Simon⁷ afirma que “no início do século XVI, cerca de 80% dos europeus estavam ainda lavrando o solo”. Além de ter que alimentar a família, os camponeses tinham por obrigação de dar um décimo de tudo que produzia para a Igreja Católica. Ainda, duas vezes por ano uma porcentagem fixa de tudo o que produziu com a renda da terra para o senhor feudal e ainda serviços que duravam dias, tais como recolher palha, frutas, ajudar na caça e cortar lenha para o mesmo. Diante de qualquer tentativa de reação contra ações do senhor, os camponeses eram presos, torturados e muitas vezes mortos. Conforme Campos,

Não há capítulo no código penal do imperador Carlos V (1519-1556) que não trate de “cortes de orelhas”, “de ablação de narizes”, “de vazamento de olhos”, “de decepação de dedos e mãos”, “de decapitação”, “de suplício da roda”, “da fogueira”, “de atenazamento”, “de esquartejamento”, etc., que os senhores protetores aplicavam em seus camponeses.⁸

⁵ CAMPOS, Bernardo. Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja. São Leopoldo: Sinodal. 2002. p. 17.

⁶ BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz da religiosa brasileira*: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003. p. 47.

⁷ SIMON, Edith. *A reforma*. Biblioteca de História Universal Life. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 19—?, p. 21.

⁸ CAMPOS, 2002, p. 18.

Toda essa força com o qual os camponeses eram tratados inibia qualquer reação. Para muitos deles, a saída daquela situação a cada ano tornava-se uma utopia e a única coisa que restava era a sujeição. Muitas críticas eram feitas ao clero por conta disso, mas por parte da Igreja Católica era inadmissível ser corrigida por alguém ou poder fora de Roma, uma vez que vários teólogos já haviam realizado críticas e apresentado propostas reformistas, tais como John Wycliffe (1328–1384), John Hus (1373–1415), Savonarola (1452–1498), Jacques Léfèvre (1455–1536) e Desidério Erasmo (1466–1536).

Na véspera de 11 de novembro de 1843, dia de S. Martinho, padroeiro da bebida e da alegria, nasceu o segundo filho de Hans e Margaret Lutero na cidade mineira de Eisleben, na Saxônia. Em homenagem ao santo padroeiro da festa, deram ao menino o nome de Martinho. Ele nasceu em uma época em que a Europa surgia da Idade Média para o Renascimento, onde, através das universidades que se espalhavam e a imprensa que fora inventada, parte da população havia tornado-se um pouco mais instruída.

Longe de tentar fundar uma nova denominação, Lutero faz fortes ataques à estrutura burocrática da Igreja, apoiado principalmente pela população explorada, pois acreditavam que, atacando a Igreja, automaticamente estariam atacando o feudalismo.⁹ Entretanto, os nobres, burgueses e príncipes que apoiaram Lutero, estavam interessados nas riquezas do clero para elevarem-se politicamente. Assim, Lutero recebia apoio tanto de senhores como de servos.

O marco inicial da Reforma foi o dia 31 de outubro de 1517, quando Lutero resumiu suas ideias em 95 teses — questões para debater — e fixou na porta da Igreja do Castelo de Frederico, o Sábio, em Wittenberg.

⁹ CAMPOS, 2002, p. 18.

Em duas teses, ele questiona por que o Papa não esvazia o purgatório apenas por um ato de amor e por que não constrói a Basílica de São Pedro com seu próprio dinheiro, já que é um homem rico. Mas ele vai identificar que essas indagações não são esclarecidas por conta da autoridade papal. Como identifica Olson,¹⁰ “Lutero não era o único oponente aos métodos grosseiros de levantar fundos para a nova catedral do papa em Roma, mas foi o único que escreveu noventa e cinco teses para o debate”.

Apesar do marco inicial da Reforma ter sido a publicação das 95 teses, a divisão entre a Igreja de Roma e os luteranos começou apenas em 1520, com a publicação de três tempestuosos textos: *Discurso à Nobreza Cristã da Nação Alemã* (agosto); *O Cativo Babilônico da Igreja* (outubro); e *Tratado da Liberdade Cristã* (novembro). O termo “protestante” só veio ser cunhado em 1529, em Speier, quando os príncipes seguidores de Lutero protestavam contra a revogação da Dieta de Speier, em 1526, que dava liberdade para que cada estado professasse sua fé. Assim, o movimento de Lutero passa a ser uma Igreja distinta da Igreja de Roma.

Desde cedo, as pessoas que aderiam ao movimento do Lutero passavam a se chamar luteranas, o que desagradou profundamente o reformador:

A primeira coisa que peço é que as pessoas não façam uso de meu nome e não se chamem luteranas, mas cristãs. Que é Lutero? O ensino não é meu. Nem fui crucificado por ninguém. [...] Como eu, miserável saco fétido de larvas que sou, cheguei ao ponto em que as pessoas chamam os filhos de Cristo por meu perverso nome?¹¹

Lutero, além de lutar pela livre leitura e interpretação bíblica, como também, a eliminação de sacramentos estabelecidos sem base bíblica, voltando apenas a ser o batismo e a eucaristia — ceia do Senhor —, tinha como

¹⁰ OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida, 2001. p. 287.

¹¹ LUTERO apud GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 55.

centro de sua teologia a salvação como dom gratuito, fruto da misericórdia de Deus, para o qual o homem nada poderia fazer. Como afirma Olson,

Embora, teoricamente, a teologia oficial da Igreja Católica Romana fosse solidamente antipelagiana, e até mesmo anti-semipelagiana, e embora alguns de seus principais pensadores defendessem o monergismo agostiniano, a teologia popular da igreja tinha caído em um sinergismo não evangélico capaz de fazer Agostinho e Aquino revirarem em seus túmulos. No mínimo, os líderes da Igreja Católica Romana e até alguns de seus principais teólogos davam a entender que a graça era uma simples mercadoria que podia ser conquistada ou mesmo comprada. O mérito havia se tornado a palavra-chave da soteriologia católica.¹²

O que fica evidente é que o trabalho de Lutero consiste em uma redescoberta — ou resgate — do evangelho da graça mediante a fé, tendo como fonte principalmente as epístolas de São Paulo e a teologia de Santo Agostinho. É possível constatar também que a salvação para a teologia católica consiste eminentemente na união entre fé e obras de caridade, no sentido de ações. A definição de obras de caridade era ampla: peregrinações, esmolas, penitência, sacramentos, orações, jejuns, meditações e, até mesmo, compra de indulgências. Nesse sentido, a salvação é alcançada pelo esforço humano em cooperação com a graça de Deus.

Assim, Lutero definiu a soteriologia católica da época como “teologia da glória”, que “sugere que os seres humanos podem se elevar a Deus por seus próprios esforços e conduz a projetos humanos de salvação própria e de especulação teológica”.¹³ Em contraposição, Lutero apresenta sua “teologia da cruz”, que “revela a verdadeira condição dos seres humanos, como pecadores desamparados, alienados de Deus, na mente e no

¹² OLSON, 2001, p. 182.

¹³ OLSON, 2001, p. 392.

coração, necessitando desesperadamente do plano de salvação criado por Deus: a cruz de Cristo”.¹⁴

Apesar de não pretender ser um sistematizador teológico, Lutero produziu muitos textos de orientação, em forma de prédicas, principalmente em torno de comentários bíblicos. Então, sem a pretensão de esgotá-lo, serão apresentadas, a seguir, suas contribuições acerca da maneira como a Igreja local deveria agir em relação aos bens e ao dinheiro. Duas coisas precisam ser observadas: primeiro, é preciso destacar que Lutero fala como teólogo e professor de Bíblia; e, segundo, conforme afirma Campos,¹⁵

A Reforma Protestante não foi apenas um movimento religioso; foi também um conflito de poderes e de interesses dos diversos sujeitos sociais da época. Isso foi assim porque as condições sociais da época se configuravam de acordo com as transformações culturais em andamento, lamentavelmente contra os mais fracos.

2 MARTINHO LUTERO E SUA CRÍTICA AO SISTEMA FINANCEIRO DE SUA ÉPOCA

O primeiro texto de Lutero analisado chama-se *Comércio e Usura*, publicado provavelmente em 1524, embora frações do texto tenham sido publicadas em anos anteriores. Na primeira parte do texto, onde faz severas críticas ao emergente comércio no formato conhecido hoje como pré-capitalista, descreve a grande ambição dos comerciantes em aumentar suas margens de lucro, que envolvia a preferência por negócios a prazo, monopólio, formação de cartéis, preços elevados etc. Como Lutero denuncia:

¹⁴ OLSON, 2001, p. 392.

¹⁵ CAMPOS, 2001, p. 14.

Os comerciantes têm uma regra comum entre si, que é seu lema principal e fundamento de todo o negócio; eles dizem: “Posso vender minha mercadoria tão caro quanto puder”. Acham que este é um direito deles. Aí se dá espaço à ganância e se abrem todas as portas e janelas para o inferno. Que é isso senão dizer: Eu não me preocupo com o próximo?¹⁶

Mas é na segunda parte do texto — *Sobre a Usura* — que Lutero vai abordar a inversão de valores que surgia em seus dias. Trata-se da mudança de paradigma que estabelecia a usura como uma prática de caridade ao próximo, contrariando totalmente a concepção da Igreja Católica, que estabelecia a prática da usura como pecado. Como Lutero identificaria, a usura “se sofisticou a tal ponto que já não pretende mais ser vício, pecado ou vergonha; ao contrário, já se deixa exaltar como pura virtude e honra, como se prestasse grande amor e serviço cristão para outras pessoas”.¹⁷ Ou seja, havia uma inversão de valores no sentido que a usura deixa de ser uma vergonha e passa a ser algo louvado. Como registra o professor Jung Mo Sung,

Essa inversão percebida e criticada por Lutero no século XVI vai ser sistematizada e legitimada teoricamente de forma mais completa por Adam Smith, no seu clássico livro *A riqueza das nações*, por meio do seu conceito de “mão invisível” do mercado. Segundo esse paradigma, o bem comum econômico e social da coletividade não é alcançado pelas ações coletivas de solidariedade ou de ações baseadas nos princípios morais, mas sim pela busca do interesse próprio no mercado. A busca de mais lucro de cada empresário em concorrência no mercado livre – sem interferência e regulação por parte do Estado ou da sociedade – produziria o melhor resultado econômico possível em termos de bem comum. Em outras palavras, o bem comum seria alcançado pelo egoísmo no mercado.¹⁸

¹⁶ LUTERO, Martinho. Comércio e Usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995b, p. 378.

¹⁷ Id. Aos Pastores, para que Preguem Contra a Usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995a, p. 447.

¹⁸ SUNG, Jung Mo. Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível. *Estudo de Religião*, v. 30, n. 2, 2016, p. 29.

O empréstimo não é condenado por Lutero, mas sua denúncia recai sobre a prática do empréstimo que exigia pagamento de uma quantia bem maior que o emprestado, ou seja, usura. O que o reformador condena é a ação pela qual emprestar dinheiro tornava “a outra pessoa comprometida a devolver na ocasião aprazada importância ou bem igual àquele que eu lhe emprestei”.¹⁹ Lutero ainda explica que, no caso de o tomador de empréstimo não cumprir com o acordo, principalmente no sentido de devolver a quantia no prazo estabelecido, este ficará responsável por arcar com todo o prejuízo causado.²⁰ A ideia básica é que “não deverão ser contabilizados como danos antes de ocorrerem e serem comprovados. Onde eles são exigidos e tomados sem essas condições, deve-se saber que isso é usura e contrário ao direito”.²¹

Há três maneiras de lidar com um bem temporal. Acerca disso já falamos seguidamente, e questão está claramente definida em Mateus [5.42] e Lucas [6.30]. Em primeiro lugar, deem de bom grado. *Omni pelenti te trihue* – “Dê a todo aquele que lhe pede!” Naturalmente, quem dá, não pratica a usura com isso, pois ele o dá de graça e nada deseja em troca. Por isso não pode haver usura entre cristãos. Em segundo lugar, devem de bom grado dar empréstimos ou estar dispostos a emprestar. Cristo fala a respeito disso em Lucas 6.34: “Se vocês emprestam, etc. Emprestem sem almejar ou esperar qualquer coisa em troca!” Quem empresta dessa maneira, com toda certeza também não praticará a usura. Em terceiro lugar, um cristão deve deixar que lhe tomem bens, dando a capa junto com a túnica. Mateus 5.40. Nisso inclui, como explica suas próprias palavras, sofrer toda sorte de injustiça e violência. Ele diz: “Se alguém obrigar a você andar uma milha, vá com ele duas! Façam o bem aos que os perseguirem e odiarem!” [Mt 5.41,44] Quem, pois, cumprir isso e o praticar, como pode praticar usura? Não pratica a usura com pessoas; mas pratica uma maravilhosa usura com Deus.²²

¹⁹ LUTERO, 1995a, p. 448.

²⁰ LUTERO, 1995a, p. 454.

²¹ LUTERO, 1995a, p. 458.

²² LUTERO, 1995a, p. 471.

Ao dispensar toda sua crítica a prática de juros abusivos, Lutero aponta a cobrança de taxas de 7, 8, 9 e 10% como exageradas, chamando tal prática de opressão sobre os pobres usuários. Entretanto, os defensores da usura afirmavam: “as igrejas e o clero também fazem isso e sempre o fizeram, porque esse dinheiro é usado a serviço de Deus”.²³ A isso, Lutero responderia:

Que tipo de “serviço a Deus” praticas? Servir a Deus significa cumprir seu mandamento, não roubar nem tirar nada de ninguém, não lograr a ninguém, e as coisas semelhantes, mas dar e emprestar ao necessitado. Tu, porém, queres arrasar esse genuíno serviço a Deus, para depois construir igrejas, doar altares, encomendar missas rezadas e contadas, coisas que Deus não te ordenou. Dessa maneira arrasas o verdadeiro serviço a Deus com teu serviço a Deus. Acabas com o serviço a Deus que ele ordenou, e depois vens com o serviço a Deus que tu mesmo escolheste. Como já disse acima: ainda que todo o mundo cobrasse 10%, as instituições eclesíásticas deveriam ater-se rigorosamente à lei e – com temor – cobrar 4 ou 5%. Pois elas devem brilhar e dar um bom exemplo às instituições seculares.²⁴

A compreensão de Lutero é que, diferentemente dos contratos financeiros que estabeleciam quantias determinadas e fixas, sem considerar como será o rendimento de cada ano, o dízimo — décima parte do que é produzido, sendo o melhor de todos os juros, consiste em quantia proporcional e não pré-determinada. No caso de alguém questionar sobre como a Igreja local poderia crescer sem o acúmulo de dinheiro, o reformador responde:

Se, todavia, existir o temor de que as igrejas e fundações poderiam regredir caso se quisesse incrementar esta minha ideia, respondendo: É melhor transformar dez fundações em uma que corresponde à vontade de Deus do que manter muitas que con-

²³ Id. Sobre a Usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo–Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995d, p. 425.

²⁴ LUTERO, 1995a, p. 425.

trariam o mandamento de Deus. De que te serve o serviço de Deus quando sabes que é contrário a Deus, a seu mandamento e serviço? Não podes servir a um mesmo Deus com dois serviços contraditórios, como também não podes servir a dois senhores.²⁵

Quando a Igreja local prioriza a cobrança de um valor fixo de dízimo em detrimento do recebimento de doações voluntárias dos fiéis em agradecimento às provisões divinas recebidas, acaba por priorizar o dinheiro e negar a liberdade individual dos membros. Não adiante a existência de muitas Igrejas que não correspondem a vontade de Deus. Esse tipo de Igreja não faz falta. A verdadeira Igreja é aquela que cumpre os mandamentos de Deus, e como representante de Cristo na terra, deveria ser exemplo para todas as instituições seculares ao cobrar apenas 4 ou 5% de dízimo dos fiéis.

O príncipe, como pessoa secular, líder de uma nação, poderia acumular dinheiro, “pois o que um príncipe acumula, ele não o acumula para si próprio, mas como pessoa pública, sim, como pai comum do país inteiro”.²⁶ Se não fosse assim, toda a nação passaria por dificuldades. Dessa forma, cada cidade deveria acumular o máximo possível visando as necessidades dos cidadãos. Semelhantemente, a Igreja deveria também preocupar-se com os pobres; então, Lutero recorre às autoridades seculares a fim de organizar o patrimônio eclesiástico. O Conselho de Wittenberg publicou, em 1523, o Estatuto da Bolsa Comunitária, que tinha como objetivo arrecadar proventos para os necessitados da cidade. A ideia era que cada cidade deveria cuidar de seus pobres, assim, o coletivo era responsável pelos necessitados. Em 1522, com maiores dimensões, seria criado o Estatuto da Caixa Comunitária, onde cada cidade poderia organizar seu estatuto de acordo com suas especificidades. Alguns estatutos mais conhecidos foram das seguintes cidades: Magdeburgo, Stralsung, Königsberg, Breslau, Plauen, Nürnberg, Zwickau e Leisnig.

²⁵ LUTERO, 1995a, p. 426.

²⁶ Id. Prédicas Semanais sobre Mateus 5-7. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995c, p. 436.

No início do Estatuto da cidade de Leisnig, para o qual Lutero escreve o prefácio, ficaria registrado como objetivo: “o patrimônio e as reservas da caixa comunitária consistirão dos seguintes itens: juros, propriedades, direitos, dinheiro, bens, tudo junto, [o que foi] arrecadado e coletado, [deve] ser doado e permanecer incorporado para sempre”.²⁷ Já na parte final do Estatuto, ficariam especificados os gastos que teriam como fonte pagadora a caixa comunitária: a) gastos com o ministério pastoral; b) gastos com a sacristania; c) gastos com a educação escolar; d) gastos com os inválidos e idosos pobres; e) gastos previstos com o sustento de órfãos e crianças pobres; f) gastos previstos com pobres residentes; g) gastos previstos com estranhos imigrados; h) gastos com a conservação e construção de prédios; e i) gastos com a compra de cereais para o estoque comunitário.²⁸

Acerca dos gastos com o ministério pastoral, o Estatuto sublinha:

Nosso cura d’almas ou pastor, chamado e eleito de comum acordo, bem como nosso pregador, chamado por nós para assistir o pastor (mas que também deve ter a capacidade e o conhecimento necessário para exercer o ministério e a pregação da Palavra, ao lado de outras tarefas pertinentes) e, caso necessário, também um capelão, devem ser providos pelos dez administradores e mediante resolução unânime da assembleia [sic], de determinada soma de dinheiro, de certa quantidade de mantimentos e do usufruto de terras e bens, a fim de cobrirem adequadamente suas necessidades e seu sustento. Essas provisões devem ser fornecidas anualmente em quatro parcelas, sempre no primeiro dia de cada trimestre, por conta da caixa comunitária, mediante a devida quitação. Com essa anuidade, provisões e utilidades para sua subsistência, devem dar-se por satisfeitos e, sob nenhum pretexto, solicitar ou aceitar algo mais dos membros de nossa paróquia, exceto presentes e doações não solicitados, fei-

²⁷ Id. Estatuto para uma Caixa Comunitária: orientações sobre como lidar com o patrimônio eclesiástico. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo–Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 7, 2000, p. 52.

²⁸ LUTERO, 2000, p. 58-62.

tos livre e espontaneamente. Devem, antes, nesse ponto e, também, no exercício do ministério pastoral, ater-se à ordem e às instituições dos divinos doutores das Escrituras. Essas disposições devem ficar guardadas em nossa caixa comunitária e divulgadas e promovidas dominicalmente com afincos pelos dez administradores, para que o ministério pastoral não sofra demérito.²⁹

É possível compreender, através da descrição relativas aos gastos com o ministério pastoral, que os recursos da Igreja local não deviam ficar sob a responsabilidade dos ministros cristãos — líderes religiosos. Como registra o Estatuto, anualmente eram escolhidos dez administradores da caixa comunitária, contendo a seguinte disposição: “dois membros da nobreza, dois do conselho em exercício, três dentre os cidadãos comuns da cidade e três camponeses da zona rural”.³⁰ Além disso, a caixa deveria possuir quatro fechaduras especiais, sendo que cada grupo de administradores — nobreza, conselho, cidadãos e camponeses — ficava responsável por uma chave, ou seja, a caixa comunitária só poderia ser aberta na presença das quatro representações.³¹ Como estabelece Lutero,³² “é proibido aos pastores tornarem-se senhores, visto que todo mundo sabe que nenhum pastor é proprietário de sua paróquia, mas apenas inquilino no patrimônio paroquial”.

As propostas de Lutero não estavam livres de resistência. Logo no início, em Leisnig, o abade do mosteiro de Buch, localizado na zona rural da cidade, apresentou-se de forma desfavorável as novas medidas. De imediato Lutero solicitou a intervenção do príncipe Frederico, o Sábio, embora este nada fez, possivelmente por achar as ideias do reformador democráticas demais.³³ Entretanto, a caixa comunitária foi uma realidade em várias cidades, cujos os nomes já foram citados.

²⁹ LUTERO, 2000, p. 58.

³⁰ LUTERO, 2000, p. 54.

³¹ LUTERO, 2000, p. 55.

³² LUTERO, 1995a, p. 486.

³³ LUTERO, 2000, p. 41.

A resistência não ficaria apenas no campo eclesiástico, pois o novo sistema econômico, em fase de expansão, evidenciado principalmente pelas altas taxas de juros empregado pelos banqueiros da época, não deu a devida credibilidade ao apelo de Lutero, nem ao menos quando foi solicitado que diminuíssem as taxas de juros para 5% — as taxas de juros em alguns casos podiam chegar a 50%. Como também afirma Cousins,³⁴ “não é surpresa alguma saber que os príncipes prestaram quase nenhuma atenção aos apelos de Lutero”. Para Lutero, a riqueza é um dom de Deus a serviço do próximo, mas relativo a isso, os poderosos não lhe deram ouvido.

Tudo que foi discutido aqui pode ser resumido na sentença de Walter Benjamin: “Na época da Reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo”.³⁵ Ele mesmo explica:

No Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas -, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo.³⁶

Não é normal ser rico através dos recursos da Igreja local. Caso isso aconteça, é preciso assegurar que tal prática se desvirtua do ideal pregado por Lutero. Muitos líderes vivem vidas luxuosas enquanto seus dizimistas vivem, muitas vezes, na extrema pobreza. O ministério pastoral, assim, transformou-se em profissão muito rentável e, conseqüentemente, disputada. Hoje torna-se fundamental protestar contra esses homens de negócios.

³⁴ COUSINS, Peter James. *Lutero e os pobres*. 1996. Disponível em: <<https://docs15.minhateca.com.br/216022969,BR,0,0,Peter-Cousins—Lutero-e-os-pobres.doc>>. Acesso em: 08 out. 2017.

³⁵ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 24.

³⁶ BENJAMIN, 2013, p. 23.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se neste trabalho proporcionar, mesmo que de forma sintética, uma reflexão acerca da compreensão de Lutero sobre a organização econômica das Igrejas locais diante do surgimento de um novo sistema econômico baseado na ganância por acumular capital financeiro. O reformador vai evidenciar que a sociedade baseada nesse novo sistema econômico transforma um ato de ganância em prática de caridade.

Discordando de concepções individualistas que colocam sobre a pessoa a responsabilidade da prática da esmola, Lutero vai dizer que a Igreja local é responsável pelos pobres da cidade. Assim, mediante sua influência, são criadas as caixas comunitárias, responsáveis pelo pagamento da manutenção do pastor até as necessidades dos miseráveis.

Constatou-se que, por envolver interesses de gente poderosa, as propostas de Lutero sofreram grandes resistências, desde líderes religiosos até líderes políticos e econômicos. Mesmo assim, Lutero insistiu que as Igrejas locais não devem impor valores fixos para os fiéis, pois estes possuem a liberdade de doar conforme suas possibilidades. As Igrejas devem preocupar-se com cumprir os mandamentos de Deus, as questões econômicas devem ser utilizadas para a manutenção da Igreja e sustento dos necessitados, nunca enriquecimento dos líderes. Assim, Lutero solicita que as Igrejas cobrem apenas 4 ou 5% de dízimo dos fiéis, pois, como representante de Cristo na Terra, deveriam ser exemplo para todas as instituições seculares. Seus ideais continuam vivos para todos que se consideram herdeiros da Reforma Protestante alemã.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; KOINONIA, 2003.
- CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. São Leopoldo: Sinodal. 2002.
- COUSINS, Peter James. *Lutero e os pobres*. 1996. Disponível em: <<https://docs15.minhateca.com.br/216022969,BR,0,0,Peter-Cousins—Lutero-e-os-pobres.doc>>. Acesso em: 08 out. 2017.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- LUTERO, Martinho. Aos pastores, para que preguem contra a usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995a, p. 446-493.
- _____. Comércio e usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995b, p. 446-493.
- _____. Estatuto para uma caixa comunitária: orientações sobre como lidar com o patrimônio eclesiástico. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 7, 2000, p. 37-64.
- _____. Prédicas semanais sobre Mateus 5-7. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995c, p. 429-445.
- _____. Sobre a usura. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia, vol. 5, 1995d, p. 399-428.
- OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida, 2001.
- SIMON, Edith. *A reforma*. Biblioteca de história universal Life. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 19—?.
- SUNG, Jung Mo. Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível. *Estudo de Religião*, v. 30, n. 2, 2016, p. 21-39.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

OS SENTIDOS DA PARTICIPAÇÃO DE JOVENS EM GRUPOS DE EXPRESSÃO ARTÍSTICA EM UM CONTEXTO RELIGIOSO

*The meanings of the participation of youth in groups
of artistic expression in a religious context¹*

Priscila Adriana Batistel Ramos²

Allan Henrique Gomes³

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo investigar os sentidos da participação de jovens em grupos de expressão artística, em um contexto religioso na cidade de Joinville – SC. Há uma demanda no ser humano em dar sentido às coisas que é tão premente quanto as necessidades biológicas. Tanto a arte como a religião, podem ser compreendidas como fontes de sentidos. A pesquisa foi realizada com jovens entre 18 e 25 anos que participam de grupos de expressão artística de uma igreja local, por meio de grupo focal. A partir da pesquisa foi possível perceber que a expressão artística neste contexto encontra-se tecida em um movimento de mediação com diversos processos: de uma constituição identitária

¹ O artigo foi recebido em 25 de março de 2018 e aprovado em 12 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Graduada em Psicologia pela Associação Catarinense de Ensino/Faculdade Guilherme Guimbala. E-mail: Priscila.batistel@hotmail.com.

³ Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor integrante do Laboratório de Psicologia Social Comunitária da Faculdade Guilherme Guimbala – FGG/ACE. Professor adjunto da Universidade da Região de Joinville/SC – UNIVILLE. E-mail: allanpsi@yahoo.com.br.

a partir dos vínculos institucionais, dos processos de (re) significação de si, e do sujeito com o transcendente. Considera-se que o campo religioso é um espaço de multiplicidade de sentidos passíveis de serem explorados pela ciência psicológica e que as relações entre arte e religião, amplamente conhecidas, não são estáticas, mas diversas e complexas, ou seja, atravessadas por outros tantos fatores.

Palavras-chave: Psicologia; expressão artística; religião; juventude.

ABSTRACT

This research had as objective to investigate the meanings of participation of youth in groups of artistic expression, in a religious context in the city of Joinville – SC. There is a demand in the human being to give meaning to things that is so pressing as the biological needs. The research was done with youths between 18 and 25 years of age that participate in groups of artistic expression in a local church, through a focal group. From the research, we were able to perceive that the artistic expressions in this context are intertwined in a mediating movement with diverse processes: of identity constitution with the institutional ties, of (re)signification of the self, and of the subject with the transcendent. It is considered that the religious field is a space of multiplicity of meanings able to be explored by the psychological sciences and that the relations between art and religion, widely known, are not static, but diverse and complex, that is, intersected by many other factors.

KEYWORDS: Psychology; artistic expression; religion; youth.

INTRODUÇÃO

Existem diversas formas do ser humano atribuir sentido às experiências na vida. Segundo Aquino⁴ há uma demanda no humano em dar sentido às coisas que é tão premente quanto as necessidades biológicas. Neste aspecto, a religião pode ser compreendida como uma histórica fonte de sentidos. Ao falar de sentidos, buscou-se apropriar de um plano que diz respeito à expressão do sujeito, considerando seu processo histórico e social.⁵

⁴ AQUINO, Tiago Antônio Avelar de. *Atitude Religiosa e Sentido da Vida: Um Estudo Correlacional*. Psicologia ciência e profissão. 2009, p. 228 – 243.

⁵ AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; OZELLA, Sérgio. *Núcleos de Significação como Instrumento para a Apreensão da Constituição dos Sentidos*. Psicologia Ciência e Profissão, 2006, p. 222-245.

Quando se fala em juventudes compreende-se que ser jovem não está somente atrelado a uma passagem ou a um período do desenvolvimento. Dayrell⁶ nos ajuda a compreender os jovens como sujeitos sociais, que a partir de determinada cultura e estilo de vida, constroem modos de ser jovem. Desta forma, refere-se à vivência da juventude aqui, considerando o contexto da pesquisa e a sua realidade social e cultural.

As juventudes da atualidade, encontram-se mais livres para elaborar suas próprias concepções e valores a respeito do mundo, em um movimento constante de (re) significações e transformações sociais. Na esfera religiosa não é diferente, as juventudes deste século vêm atrelando um novo significado a experiência religiosa, onde a fé individual, por vezes, é mais valorizada do que o vínculo com a instituição religiosa.

A igreja pesquisada, denominada *Onda Dura*, é voltada para o público jovem e promete sair dos moldes tradicionalistas, tendo como lema ser "tão igreja, que nem parece uma".⁷ A igreja é composta por aproximadamente 4000 membros espalhados por diversas cidades do país. Foi fundada em 2007 por quatro jovens de uma comunidade evangélica, que idealizavam uma igreja atraente, dinâmica e que atendes-se às necessidades de sua geração.⁸ Para isso, a igreja pesquisada trabalha fundamentalmente com a expressão artística. Os encontros semanais contam com a participação de grupos de expressão artística, sendo eles das seguintes modalidades: música, danças contemporâneas, danças urbanas, teatro e *circus*.⁹

⁶ DAYRELL, Juarez. *O jovem como sujeito social*. Revista Brasileira de Educação, 2003.

⁷ Slogan da *Onda Dura* disponível em: <http://ondadura.com.br/>

⁸ GANDRA, Valdinei. Ramos. A ascensão da Igreja Onda Dura de Joinville: 'usos da cultura' como estratégias de mercado e mídia no campo religioso. In. OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Pentecostalismo em perspectiva*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017, p. 385 – 394.

⁹ Nome atribuído pela instituição ao grupo que tem práticas circenses.

Zacharias¹⁰ defende que pontes de diálogos entre os diversos olhares para os aspectos que constituem o sujeito, podem possibilitar uma maior compreensão do fenômeno observado. Assim, considerando o universo de significados que estão implicados nas artes, nas religiões e nas juventudes, é válido ampliar o olhar para uma melhor compreensão dos sentidos atribuídos pelos sujeitos de pesquisa e “humildemente, atuar dentro dos limites dos nossos conhecimentos, o olhar psicológico”.¹¹

Portanto, o objetivo desta pesquisa foi investigar quais os sentidos da participação de jovens em grupos de expressão artística em um contexto religioso, e com isso, compreender os aspectos presentes no envolvimento dos jovens com a arte dentro de um contexto religioso, identificar os processos de construção da identidade religiosa a partir da arte e compreender como a arte pode influenciar os jovens na experiência religiosa.

1 METODOLOGIA

Esta pesquisa se trata de uma pesquisa qualitativa que tem como objetivo trabalhar “com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes”.¹² Sendo assim, a proposta foi interagir com jovens entre 18 e 25 anos que participam de grupos de expressão artística de uma igreja local, por meio de grupo focal. O grupo focal trata de “um conjunto de pessoas selecionadas e reunidas por pesquisadores para discutir e comentar um tema, que é o objeto de pesquisa, a partir de sua experiência pessoal”.¹³

Após aprovação em um Comitê de Ética na Pesquisa com Seres Humanos (CEPSH), foi feito o contato com a instituição para a realização

¹⁰ ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ensaio sobre psicologia e religião: Uma questão do olhar*. Psicólogo inFormação. 2010.

¹¹ ZACHARIAS, 2010, p. 179.

¹² MINAYO, M.C.S. *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 22.

¹³ Powell e Single *apud* LOPES, 2014, p. 483.

de uma reunião com os líderes dos grupos, com o objetivo de verificar dias e horários dos ensaios, bem como a quantidade de membros de cada grupo. A partir deste mapeamento, foi possível situar o campo e entender um pouco como estes grupos se organizam. Além disso, no contato com os líderes foram levantados os nomes dos participantes que atendiam os critérios de inclusão para composição do grupo focal. Foram escolhidos dois membros de cada grupo, exceto o núcleo de danças contemporâneas que só tinha uma participante que atendia aos critérios de inclusão. Diante disso, foi feito o contato com estes sujeitos para fazer o convite de participação na pesquisa.

Os critérios de inclusão era ter entre 18 e 25 anos e estar no mínimo 6 meses no grupo de artes. Abaixo, segue um quadro do perfil dos sujeitos que participaram da pesquisa. A fim de manter o sigilo a respeito dos participantes, foram atribuídos a estes um nome fantasia, referente a personagens da obra de Dom Casmurro, inspiração de muitas peças e espetáculos. Esta escolha se deve a analogia feita à religião na obra de Dom Casmurro, principalmente no que diz respeito aos nomes dos personagens.

Quadro 1: Descrição dos participantes da pesquisa:

	Participante	Idade	Grupo de Artes	Tempo de grupo
Grupo Focal 1	Capitu	18 anos	Danças Contemporâneas	8 meses
	Bentinho	21 anos	Circus e Teatro	1 e 3 anos
	Prima Justina	18 anos	Circus	3 anos
	Padre Cabral	23 anos	Teatro	1 ano
Grupo Focal 2	José Dias	22 anos	Teatro	5 anos
	Dona Glória	22 anos	Circus	6 anos
	Ezequiel	21 anos	Danças Urbanas	5 anos
	Escobar	24 anos	Música	6 anos

No início do grupo focal, foram entregues aos participantes da pesquisa o termo de consentimento livre e esclarecido - TCLE, conforme previsto na Resolução 466/12.¹⁴ O encontro com cada grupo foi realizado na própria instituição e teve aproximadamente 1 hora de duração. Os encontros foram gravados por áudio mediante autorização dos participantes para a posterior análise de conteúdo. Também foi realizada uma visita em um ensaio geral, no qual estavam presentes todos os grupos de artes. Na visita, foi possível observar um pouco de como é a rotina dos grupos, a forma como se organizam e captar alguns momentos da convivência cotidiana.

No que diz respeito a etapa de análise de dados, entende-se que a saída do campo exige um distanciamento, que junto com a contínua revisão de literatura possibilita a problematização sobre o contexto de pesquisa, ainda que vivenciado anteriormente à atividade investigativa. Esta análise foi feita a partir do método de análise de conteúdo. Segundo Minayo¹⁵ a análise de conteúdo tem como função a verificação de hipóteses, a qual é possível encontrar respostas que confirme ou não as questões pré-formuladas, além de dar possibilidade da descoberta do que está por trás do que está tramado nos conteúdos enunciados, ou seja, ir além do que está sendo comunicado, abrindo espaços para novas formulações.

O material analisado é resultante da transcrição do grupo focal e das anotações em diário de campo feitas pela pesquisadora e pela assistente. Ao fazer a transcrição, foi possível realizar uma pré-análise, fazendo uma escuta atenta aos detalhes de modo a discernir e explorar os conteúdos que foram trazidos pelos participantes. Diante disso, foi organizado os conteúdos da transcrição em categorias. As categorias não estavam *a priori* definidas, por isso, foram organizadas de modo a agrupar analogias

¹⁴ Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>.

¹⁵ MINAYO, 2001.

percebidas no grupo focal. Em paralelo a isso, manteve-se a revisão de literatura como estratégia de qualificar a leitura das informações e a correção conceitual.

Do ponto de vista da forma de proceder a análise, fez-se uma escolha pelo paradigma indiciário. Segundo Góes¹⁶ “a elaboração sobre o paradigma indiciário ou semiótico desdobra-se por meio de argumentos que apontam a importância dos pormenores considerados negligenciáveis no estudo dos fenômenos.” Tendo em vista a valorização do singular, esse modelo busca a interconexão de fenômenos na tentativa de compreensão da totalidade.¹⁷

Desta forma, buscou-se analisar as informações obtidas em campo, de modo a abordar os mais variados aspectos que podem envolver estes jovens com a expressão artística em um contexto religioso, para que assim, seja possível obter uma compreensão periférica dos diversos sentidos que compõe este universo, a fim de compreender o fenômeno como um todo.

2 DISCUSSÕES E RESULTADOS

Desde a construção do projeto de investigação, passando pela inserção no campo da pesquisa e ainda na análise dos resultados, foram realizadas leituras que pudessem fomentar nos pesquisadores uma contínua problematização das relações, fronteiras e diferenças entre arte e religião. E neste sentido, apesar do foco no campo ter sido orientado para a expressão artística, preponderantemente o campo desta investigação é um espaço religioso, ainda que em transformação, um lugar inundado de significados históricos e atravessado pela experiência religiosa.

¹⁶ GÓES, M. C. R. *A abordagem microgenética na matriz histórico-cultural: Uma perspectiva para o estudo da constituição da subjetividade*. Cad. CEDES. 2000. p.18.

¹⁷ GÓES, 2000, p. 19.

A expressão artística, neste sentido, se faz inexoravelmente ligada a uma variedade de aspectos culturais, sem esquecer, portanto, da dimensão religiosa. “A busca religiosa tem relação com a situação existencial do homem, na qual as questões de vida e morte têm um lugar preponderante”.¹⁸ Tais questões podem gerar angústia e aflição para o sujeito, neste caso, o sujeito pode encontrar no campo religioso um sentido que o impulsiona para a vida.

A religião também faz a mediação da experiência pessoal com o transcendente, entendida como uma vivência de espiritualidade. Ou seja, a “intimidade do ser humano com algo maior”.¹⁹ Esta experiência pode ser mediada por elementos do campo religioso, entretanto, é vivenciada e compreendida de maneira pessoal.

Não se pode deixar de lembrar que o campo de pesquisa é também um campo institucional, sendo assim, os jovens participantes da pesquisa não são atravessados apenas pelos sentidos da religião, mas também pela configuração institucional. Neste contexto, os grupos de expressão artística encontram-se tecidos em um movimento de mediação. Podemos organizar essa mediação em três vertentes: (1) o sujeito com a igreja, abrangendo aspectos que tecem os vínculos comunitários e institucionais a partir de uma constituição identitária; (2) o sujeito com ele mesmo, que seriam os efeitos provocados pela expressão artística e como ela é significada pelo sujeito; e por fim, (3) o sujeito com Deus, contemplando o movimento de transcendência buscado no espaço religioso. Estas vertentes serão organizadas por cenas que serão desdobradas ao longo do texto.

¹⁸ KOVÁCS, Maria Júlia. *Espiritualidade e psicologia – cuidados compartilhados*. O MUNDO DA SAÚDE São Paulo, 2007. p. 247.

¹⁹ SILVA, João Bernardino da; SILVA, Lorena Bandeira da. *Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida*. Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial. 2014. p. 204.

CENA 1 – “Dancinhas e Piruetas”

Segundo Paiva²⁰ Saroglou define a comunidade como um dos componentes dentre os quais compõe o quadro religioso. Diferente de viver a espiritualidade como algo isolado, individual, o espaço religioso promove um forte laço com a comunidade, esse aspecto é evidenciado pelos jovens da pesquisa em suas narrativas.

Dentro deste espaço, os grupos de expressão artística parecem reunir sujeitos com alguns objetivos e gostos comuns, podendo provocar um processo de identificação e facilitando o relacionamento com a comunidade religiosa, no âmbito institucional da igreja. Entretanto, o grupo não se baseia apenas na soma dos seus membros, é preciso compreendê-lo “enquanto relações e vínculos entre pessoas com necessidades individuais e/ou interesses coletivos, que se expressam no cotidiano da prática social”.²¹

Martins²² nos ajuda a pensar sobre os processos grupais: além de definir papéis, garantir a produtividade dos indivíduos e grupos através da manutenção e harmonia das relações sociais, o grupo também tem um caráter de mediação da relação entre os indivíduos e a sociedade. Escobar nos mostra um dos sentidos atribuídos por ele ao grupo de expressão artística:

eu nunca tive a oportunidade de fazer música com outras pessoas, e de realmente ter uma banda assim, quando eu ia em outra igreja foi lá que eu comecei a ter esse contato de compartilhar música com outras pessoas (Escobar).

²⁰ PAIVA, Geraldo José et al. *Religiosidade Clássica, Espiritualidade Contemporânea e Qualidade de Vida: Discussões Psicológicas*. RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião. 2015. p. 8.

²¹ MARTINS, Sueli Terezinha Ferreira. *Psicologia social e processo grupal: a coerência entre fazer, pensar sentir* em Sílvia Lane. Psicol. Soc., Porto Alegre, 2007, p. 77.

²² MARTINS, 2007, p. 77.

A fala de Escobar confere ao vínculo comunitário uma forma de partilha na sua relação com a música. Ele conta, que não é pelo fato de fazer música que participa do grupo, pois já faz isso desde a infância por influências familiares, mas sim, por fazer música com outras pessoas.

Na experiência religiosa, as atividades coletivas podem trazer um sentimento de pertença ao sujeito.²³ Em uma sociedade individualista, altamente virtualizada, onde os relacionamentos são descartáveis e fragilizados, o espaço religioso pode estar se apresentando como uma possibilidade de vivência grupal em um contexto comunitário que, diferente de outros tempos onde a religião era centralizada, as novas igrejas parecem que acabam por oferecer condições de convivência social e ainda, a realização pessoal por meio da atividade criativa de seus membros.

Segundo Amatuzzi²⁴ a religião pode ser capaz de situar a pessoa no todo e orientar sua vida. Isso porque o ser humano tem uma necessidade de atribuir sentido a vida, a partir de indagações sobre a própria existência. Ezequiel ainda atribui essa capacidade de fornecer sentido, à própria instituição, não apenas à religião enquanto um conjunto de crenças: *“Uma das coisas que me motivou foi o fato de eu me encontrar dentro da igreja, de encontrar o meu lugar”*. Sendo assim, a convivência social atribui condições à construção de uma identidade grupal a partir de atividades comunitárias na qual o sujeito se sente parte.

No campo de pesquisa, as atividades dos grupos de expressão artística incluem uma rotina de ensaios semanais, além de apresentações em eventos, nos *“sommás”* (nome atribuído aos cultos), apresentações em *“implantações”* (igrejas localizadas em outras cidades) e ensaios gerais

²³ KOVÁCS, 2007.

²⁴ AMATUZZI, Mauro Martins. *O desenvolvimento religioso: Uma hipótese psicológica*. Rev. Estudos de Psicologia, PUC-Campinas, 2000. p. 15-30.

quando necessário. Desta forma, se envolver em grupos específicos parece contribuir para a constituição de uma identidade coletiva.

Além disso, outro fator que parece demarcar ainda mais esta condição, é o fato de fazer parte de uma igreja considerada “*diferente*” (fora do padrão) pelos jovens participantes da pesquisa. Em outras palavras, essa constituição identitária fornece subsídios para aplacar a necessidade de diferenciação dos jovens, que neste caso, está atrelada ao vínculo institucional. Segundo Miranda,²⁵ na construção de sujeitos religiosos, há uma busca em se diferenciar em relação ao “outro” cristão ou até mesmo ao “outro” não cristão ou sem religião.

é diferente né [...] quando tu vê o pessoal fazendo tecido dentro da igreja, virando pirueta, o pessoal do teatro lá surgindo do meio do palco, são coisas muito diferentes, até mesmo a banda que tem um estilo muito diferente, eu acho realmente que a Onda [Dura] tem essa diferença de outras igrejas e isso chamou muita a minha atenção pra eu querer me inserir nisso (Dona Glória).

Em meio ao pluralismo religioso do século XXI, os jovens podem acabar buscando novas vivências religiosas. Neste processo, elementos culturais demonstram se tornar aliados da igreja pesquisada, principalmente, ao que diz respeito a essa composição de uma identidade grupal. Bentinho relata: “*Eu via só um modelo de igreja sem ter alguma relação com a arte, então me inspirou a investir nisso, para ter esse contato com a arte também dentro da comunidade da igreja*”.

Segundo Gandra,²⁶ na sociedade contemporânea o uso de elementos culturais, como a arte por exemplo, se torna indispensável já que esta tem desempenhado “um papel fundamental nos modos pelos quais se pen-

²⁵ MIRANDA, Júlia. *Convivendo com o “diferente”*: Juventude carismática e tolerância religiosa. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 2010.

²⁶ GANDRA, 2017, p. 390.

sa e se organiza o mundo”. Este autor, com pesquisa realizada no mesmo campo desta investigação, atribui à Onda Dura a capacidade de usar a “cultura como arma”, ou seja, um recurso que demarca a identidade da instituição e a torna mais atrativa. É possível relacionar isso, com a percepção que os jovens participantes da pesquisa têm sobre os grupos de expressão artística que participam: *“A arte dentro da Onda hoje ela está aí pra isso, pra ela ser expansiva, porque em todo lugar que a Onda chega a arte já chega junto com ela porque ela faz parte já da onda como igreja”* (Bentinho).

Além disso, a participação nestes grupos pode promover outras possibilidades mediadas pela instituição pesquisada. Justina relata que participar de um grupo de expressão artística na igreja é uma oportunidade que ela não teve em outro espaço: *“na situação atual financeira que eu estou, eu não teria dinheiro para fazer circus num estúdio profissional, mas pela onda, pela igreja posso ter essa oportunidade”*. Em contraste a isso, grande parte dos jovens que participaram da pesquisa, já viviam experiências em grupos de artes fora da igreja, entretanto, pontuam a importância de trazer as experiências artísticas para o contexto religioso: *“o mesmo trabalho que eu faço profissionalmente, a gente tira de fora o profissional, a bagagem que temos e traz pra cá, para que seja a mesma coisa”* (Bentinho). Em ambos os casos, o vínculo com a instituição promove estas mediações para os jovens, possibilitando um projeto que trafega entre a vida pessoal, profissional e comunitária.

Apesar de trazerem estas questões como algo positivo, levar experiências artísticas para a instituição religiosa também traz alguns desconfortos para os jovens participantes da pesquisa. Eles relatam ter que enfrentar muitos paradigmas relacionados a esta questão. Estes

paradigmas podem ser familiares: “*quando comecei a fazer teatro dentro da igreja tinha uma certa negação dentro de casa, porque para os meus familiares a igreja não deveria ter contato com isso, era algo exclusivo de fora*” (Bentinho). Outro desconforto acontece na relação artística profissional, como relata Capitu: “*quando eu falo que danço na Onda, eles ficam, ‘ah, uma igreja’ como se tu tivesse desperdiçando toda tua formação pra fazer dancinhas na igreja sabe, e as pessoas não tem essa visão de que é com excelência também*”. E ainda, desafios pessoais, relativos ao significado que a questão religiosa tinha antes de chegar no contexto desta igreja: “*antes de entrar no ministério tinha muitas barreiras. Como assim eu vou dançar de pontas na igreja? Vou usar tutu na igreja?*” (Capitu).

Esta problemática não é novidade para o campo religioso. Este fato, atribuído como “paradigmas” para os jovens, pode ser explicado a partir de uma concepção antropológica pentecostal da arte. As expressões artísticas, não recebem tanta relevância no movimento pentecostal, haja visto que “além de serem tidas essencialmente como modos de expressão ‘mundana’, persiste o receio de que tais produções estariam mais ligadas à dimensão corpórea do que espiritual”.²⁷

Embora esse tema tenha se apresentado como uma dificuldade para os jovens da pesquisa, o fato de participarem de uma igreja que atravessa estes paradigmas ao valorizar a expressão artística em seus cultos, demarca ainda mais uma identidade institucional. Estes, entre outros aspectos que se operam através dos vínculos com os grupos de expressão artística, são considerados como essenciais na constituição de uma identidade pessoal dos sujeitos de pesquisa.

²⁷ GANDRA, Valdinei Ramos; GUNLANDA, Orlando Afonso Camutue. *Linguagens Teológicas e Antropológicas: Implicações na Conceituação da Arte na Assembleia de Deus*. Azusa: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville. 2016. p. 66.

CENA 2 – “A saga cega de Justina e das lágrimas de Bentinho: Uma cena de afetos”

O fazer artístico enquanto forma de se apropriar da arte, pode provocar alterações no psiquismo do sujeito.²⁸ Neste movimento, a arte imprime no sujeito, ao mesmo tempo em que o sujeito imprime na arte, novas formas de existir. Pensando nesse sentido, é possível identificar em algumas das experiências relatadas pelos jovens, um processo de (re) significação de si, à medida que estas, provocam mudanças de percepção acerca de si mesmo e da sua realidade. Se passa a enxergar o mundo com novos significados ao passo em que estão vivenciando a expressão artística e com ela, se recriando.

As vivências que os participantes da pesquisa relatam, expressam em suas mais variadas formas, modos de se fazer e se apropriar das experiências artísticas. Segundo Furtado,²⁹ as relações estético-criadoras enquanto “um modo de ação humana no qual se objetivam as relações e os processos de singularização dos sujeitos” vão possibilitar aos sujeitos um estranhamento/distanciamento da realidade vivida, oferecendo subsídios para a produção de outras formas de percepção de si e do mundo.

Segundo Aquino³⁰ “em qualquer cultura, a religião é uma tentativa de prover significados gerais para que os sujeitos, individualmente, possam interpretar sua experiência e organizar sua conduta”. Para entender isso, usamos a fala de Ezequiel, que tendo vivenciado uma larga experiência com a dança, com rotineiras apresentações em festivais, relata passar

²⁸ BARROCO, Sônia Mari Shima; SUPERTI Tatiane. *Vigotski e o estudo da psicologia da arte: contribuições para o desenvolvimento humano*. Psicologia e Sociedade, 2014, p. 22-31.

²⁹ FURTADO, Janaína Rocha et al. *Teatro sem Vergonha: Jovens, Oficinas Estéticas e Mudanças nas Imagens de Si Mesmo*. Psicologia Ciência e Profissão, 2011. p.68.

³⁰ AQUINO, 2009, p. 231.

por algumas mudanças nas formas de lidar com as experiências artísticas ao começar a participar em grupo de dança na comunidade religiosa:

Eu já entendia a arte de uma outra forma, era uma outra cultura já, então quando eu fui para o ministério [grupos de expressão artística], a minha forma de olhar o festival, minha forma de olhar as pessoas, de olhar as situações, foi bem diferente, então a dança dentro da igreja me acrescentou isso sabe, de como lidar com a arte fora dela.

Sendo assim, tanto a arte como a religião podem fornecer ao ser humano fontes de significados que contribuem para esta recriação de si. Embora neste contexto a expressão artística esteja condicionada aos sentidos da religião, é possível perceber que a participação nestes grupos promove experiências que acabam por potencializar os processos de afetação. Quando o ser humano cria, ele potencializa a vida, amplia as experiências e cria novos encontros com a realidade e consigo mesmo. O seu corpo e sua realidade são afetados a partir do processo de criatividade. Segundo Zanella³¹ “a afetividade é um modo específico de o sujeito relacionar-se, fazendo-se mediação para toda e qualquer relação que for vivenciar em determinados contextos”, sendo fundamental para desencadear um processo de criação.

A arte enquanto parte de um processo de criatividade, pode promover encontros e produzir afetação. A partir disto, sugerem-se estes encontros compreendidos a partir de um conceito de “bons encontros”, onde “uma coletividade que, sem abrir mão de seu modo de ser, acolhe a multiplicidade, em movimento de recriação permanente da existência coletiva”³² espaços onde os afetos mobilizados podem proporcionar novas possibilidades.

³¹ ZANELLA, Andréa Vieira et al. *Movimento de objetivação e subjetivação mediado pela criação artística*. Psico-USF. 2005. p. 192.

³² SAWAIA, Bader Burian. *Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade*. Rev. Psyque, 1999. p. 24.

Um bom encontro pode ser definido como o encontro de dois ou mais corpos que na sua relação de composição, aumentam a potência de ação. Em princípio os bons encontros não possuem um valor prático, são da ordem da espontaneidade, não possuem objetivos específicos, tão pouco planejamento determinado. Tudo o que acontece, ou pode acontecer depende da disponibilidade dos que ali se encontram. Acredita-se então, que os bons encontros são processos grupais que acontecem sem uma intencionalidade, sem determinações e que modificam os sujeitos presentes, na medida em que estes modificam também o grupo, em um movimento dialético.

Segundo Zanella³³ o sujeito “objetiva sua subjetividade quando cria algo novo, quando individualiza um produto, o qual foi gestado em caráter intersubjetivo”. Este processo é entendido como um movimento de subjetivação e objetivação que pode ser mediado através das experiências artísticas, dando a esta, um caráter único e irrepetível. Estas experiências, que estão sendo socialmente produzidas através dos grupos de expressão artística, se apresentam como mediadores deste processo de subjetivação a partir do contato do sujeito com sua realidade emocional, compreendendo que os bons encontros, operam desvios na lógica e proporcionam efeitos para além do grupo.

Segundo Zanella,³⁴ a arte tem como função primordial a constituição e expressão humana no mundo. Ou seja, ainda que em um contexto social, a arte é individualizada. “*Pra mim a arte é onde eu expresso quem eu sou, eu consigo expressar o íntimo de quem eu sou*” (Escobar). Assim, em meio a todas as influências que a experiência artística recebe neste contexto religioso, é desse “íntimo de quem eu sou” que estamos falando

³³ ZANELLA, 2005, p. 193.

³⁴ ZANELLA, 2005.

quando nos referimos a expressão artística, experiências com a arte que escapa a norma, sai do protocolo, desvia do roteiro, é da ordem do inesperado, como um choro fora do *script*.

Uma venda nos olhos pode passar a ser mais do que um pedaço de pano, podendo representar uma possibilidade de cegar-se para as realidades dadas, visíveis, marcadas pelas impossibilidades. Mediante tal processo, cria-se espaço para imaginação e reinvenção de si e da própria experiência. Fechar os olhos, é antes, abertura de um olhar para si, imaginando uma forma de vida ainda em descoberta, em criação. E porque não pensar que é nesse íntimo que pode ocorrer a troca entre sujeito e arte, é ali onde o sujeito encontra-se com ele mesmo, transforma e é transformado, e é disso que se trata o afeto, a capacidade do ser humano de afetar e ser afetado e com isso, recriar-se.

CENA 3 – “A prece de Capitu”

Aquino³⁵ (2009), ao fazer uma leitura de Mircea Eliade, enfatiza a distinção do sagrado e do profano na discussão da experiência religiosa. O espaço sagrado é considerado pelo sujeito como um lugar real, fonte de verdades e o profano como um espaço indiscriminado, dessacralizado. Sendo assim “para o homem religioso, o sagrado, com suas imposições e regras, tem um valor existencial, pois diz respeito à fundação ontológica de todas as coisas”.³⁶ Pensando nestes elementos constitutivos do religioso, como já mencionados, não podemos nos furtar de considerar o modo como neste contexto estão significadas pelos jovens as relações entre a experiência artística e religiosa.

³⁵ AQUINO, 2009.

³⁶ AQUINO, 2009, p. 231.

Uma das formas de articulação entre o religioso e o artístico é da submissão de um pelo outro: *“essa foi a principal coisa de me colocar aqui, não por simplesmente amor à arte, amor ao teatro, mas em primeiro lugar, amor a Deus. É como se fosse um dizimo, ele me deu esse dom, e eu preciso retornar ele para ele”* (Padre Cabral).

O que se percebe nesta fala é uma sobreposição do aspecto devocional sobre a expressão artística. Assim, pode-se dizer que um dos motivos ao que se deve e organiza a participação dos jovens nestes grupos, consiste em um movimento de devoção a Deus. Segundo Aquino³⁷ *“O sagrado tanto aponta a devoção como a exige, e, nesse sentido, induz a aceitação intelectual e reforça o compromisso emocional”*.

a arte foi uma das maneiras que eu aprendi a adorar a Deus, eu já era de igreja antes, e era muito difícil pra mim no louvor, eu não conseguia me conectar com Deus, e hoje em dia eu posso não estar servindo, mas no louvor eu mexo a mão sabe, como se tivesse com a flag [bandeira] porque é a maneira de eu adorar a Deus (Justina).

Observa-se nos relatos uma busca de agradar a Deus e acrescentar à vida um aspecto de relevância. *“Isso realmente me inspira a usar o talento que eu tenho de forma relevante a tocar o espírito de outras pessoas, pra que eu aproxime tanto ela quanto eu da glória de Deus”* (José Dias). O sujeito imerso na contemporaneidade, *“se constitui por inúmeros mal-estares, sentimentos de aflição, insegurança, depressão, ansiedade; já que são permanentemente ameaçados pela possibilidade de se tornarem supérfluos”*.³⁸ Assim, implicados em um movimento religioso, a vida pode passar a ser atribuída de sentidos que se estende a provisoriedade oferecida na cultura da sociedade moderna. As experiências cotidianas com os grupos

³⁷ AQUINO, 2009, p. 232.

³⁸ TFOUNI, Fabio Elias Verdiani; SILVA, Nilce da. *A modernidade líquida: o sujeito e a interface com o fantasma*. Revista Mal-estar e Subjetividade – Fortaleza. 2008. p. 177.

de expressão artística são vividas com um olhar para o transcendente. Os jovens afirmam que não estão fazendo para si próprios, mas sim “para Deus”, e isso influencia a própria dinâmica dos grupos e a forma como encaram os desafios:

um dia eu ia servir no louvor, aí a minha líder falou que ia ter que improvisar, contemporânea, daí eu fiquei, meu é impossível porque eu sou péssima e não vou conseguir, enfim, aí eu orei antes pra Deus, me usa de alguma forma e vai acontecer, aí eu cheguei lá e eu consegui fazer. Nunca, lá no bolshoi, todas as vezes que eu tentava improvisar eu travava e enfim, aquele dia fluiu, meu pra mim foi, eu sou capaz mas Deus tá fazendo de alguma forma (Capitu).

O que esta narrativa demonstra, é não só a presença de uma postura de fé diante da relação com o artístico, mas de um comportamento a partir de uma perspectiva do “sagrado”. O que está em um primeiro plano é a relação com o este lugar sagrado. Neste momento, há uma conduta de ir além do seu conhecimento técnico. Assim é também com os outros participantes da pesquisa, que se sujeitam a um elemento visto como força superior pelo campo religioso.

Para os sujeitos de pesquisa, a questão voltada a excelência e ao profissionalismo, está diretamente implicada com a noção de devoção e serviço. Ao serem questionados em relação ao voluntariado, relatam: *“porque não pode ser algo profissional, porque pra Deus tem que ser mais ou menos? Tem que dar tudo da gente pra Deus” (Justina)*. Eles enxergam que pelo fato de estarem fazendo para Deus, exige muito mais imersão, envolvimento e dedicação: *“antes eu fazia por dinheiro ou por amor aquela companhia, mas hoje é pra Deus então tem muito mais de mim, eu sofro muito mais, eu me jogo muito mais, eu sou muito mais apaixonado, não é simplesmente qualquer coisa” (Padre Cabral)*.

A linguagem artística se estabelece como mediadora no movimento de transcendência buscada no espaço religioso, à medida que facilita o

modo do sujeito ter acesso a uma experiência transcendental: *“cada um louva a Deus como pode, como se sente melhor e eu creio que nós artistas, nós louvamos mais genuinamente quando nós fazemos a nossa arte”* (Padre Cabral). Este é um dos motivos salientados pelos jovens, pelos quais eles buscaram participar dos grupos de artes dentro da igreja, pois dizem que desta forma, conseguem se conectar com o objeto transcendente: *“comecei a buscar cada vez mais isso pra sentir aquela paz e começar a sentir Deus, eu me tranquilizando eu conseguia me conectar melhor a ele”* (Dona Glória).

Ainda que haja uma diferença entre religião e espiritualidade, entende-se que a espiritualidade é passível de ser vivenciada dentro do campo religioso, como função central da experiência religiosa. Segundo Aquino³⁹ a experiência religiosa fornece ao sujeito fonte de significados pela via do sagrado, ao passo que a espiritualidade, que seria de fato a “busca do sagrado”.

Segundo Kovács⁴⁰ “A espiritualidade é, também, uma busca humana em direção a um sentido, com uma dimensão transcendente. “No contexto da pesquisa, a experiência de espiritualidade encontra-se imbricada aos sentidos culturais que este campo oferece, tecendo-se nele e com ele. Neste sentido, os grupos de expressão artística podem ser compreendidos como um dos instrumentos que este campo religioso fornece, para que o sujeito viva também, a espiritualidade.

Os jovens falam da expressão artística não só como fundamental para viver igreja, mas a importância dela na experiência de fé: *“Acho que não tem mais como separar sabe, talvez um dia meu chamado mude mas hoje é esse, é como se eu não pudesse amar a Deus com palavras e preciso dançar para externaliza esse amor sabe”* (Capitu). Outra jovem fala: *“Pra*

³⁹ AQUINO, 2009, p. 230.

⁴⁰ KOVÁCS, 2007, p. 246.

mim, viver igreja é viver arte também, está em conjunto, andando lado a lado” (Justina). E ainda: “hoje a arte é um pilar dentro da igreja, exercendo a minha fé “ (Bentinho).

A fé tem uma dimensão subjetiva, e “está vinculada à força espiritual e à busca em acreditar num sentido maior”.⁴¹ Desta forma, é possível entender o movimento de engajamento do sujeito no espaço religioso, como uma busca por ampliar o sentido da vida para além das coisas objetivas, sendo a expressão artística para os sujeitos de pesquisa, propulsor deste engajamento com a religião e fundamental no estabelecimento de um vínculo com a experiência de espiritualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta pesquisa foi possível perceber que o campo religioso é um campo de multiplicidade de sentidos passíveis de serem explorados pela ciência psicológica. A cultura religiosa demonstra ter uma forte influência sobre os processos de subjetivação dos sujeitos que circulam neste meio, podendo ser considerada uma esfera de grande importância na vida do sujeito, na qual ele se apoia e orienta sua vida. Compreende-se que as relações entre arte e religião, amplamente conhecidas, não são estáticas, mas diversas e complexas, ou seja, atravessadas por outros tantos fatores.

Os grupos de expressão artística neste contexto, se mostram como mediadores de diversos processos. A participação dos jovens nestes grupos demonstra a demarcação de uma identidade, além de promover o fortalecimento dos vínculos comunitários, viabilizar a vivência da espiritualidade e ainda possibilitar experiências que mobilizam os afetos e produzem uma resignificação de si e da percepção da realidade.

⁴¹ KOVÁCS, 2007, p. 246.

Também há neste cenário uma cultura institucional que organiza o espaço religioso e produz interferências na forma de vivenciar as experiências artísticas. As narrativas demonstram que os sujeitos da pesquisa que estão inseridos nesta realidade se apropriam dos significados que estão instituídos tanto pela religião como pela arte e ainda, pela identidade da própria instituição, constituindo desta forma um modo de ser jovem a partir destas multiplicidades de sentidos que permeiam este espaço.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; OZELLA, Sérgio. *Núcleos de Significação como Instrumento para a Apreensão da Constituição dos Sentidos*. Psicologia Ciência e Profissão, 2006, 26 (2), 222-245.
- AMATUZZI, Mauro Martins. *O desenvolvimento religioso: Uma hipótese psicológica*. Rev. Estudos de Psicologia, PUC-Campinas, v. 17, n. 1, p. 15-30, janeiro/abril 2000.
- AQUINO, Tiago Antônio Avelar de. *Atitude Religiosa e Sentido da Vida: Um Estudo Correlacional*. Psicologia ciência e profissão. 2009, p. 228 – 243.
- BARROCO, Sônia Mari Shima; SUPERTI Tatiane. *Vigotski e o estudo da psicologia da arte: contribuições para o desenvolvimento humano*. Psicologia e Sociedade, 2014, 26(1), 22-31.
- DAYRELL, Juarez. *O jovem como sujeito social*. Revista Brasileira de Educação, n°24, 2003.
- FURTADO, Janaína Rocha et al. *Teatro sem Vergonha: Jovens, Oficinas Estéticas e Mudanças nas Imagens de Si Mesmo*. Psicologia Ciência e Profissão, 2011, 31 (1), 66-79.
- GANDRA, Valdinei Ramos. A ascensão da Igreja Onda Dura de Joinville: ‘usos da cultura’ como estratégias de mercado e mídia no campo religioso. In. OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Pentecostalismos em perspectiva*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.
- GANDRA, Valdinei Ramos; GUNLANDA, Orlando Afonso Camutue. *Linguagens Teológicas e Antropológicas: implicações na Conceituação da Arte na Assembleia de Deus*. Azusa: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville, v. 7, n.2, p. 53-70, jul. /dez. 2016.
- _____. A ascensão da Igreja Onda Dura de Joinville: ‘usos da cultura’ como estratégias de mercado e mídia no campo religioso. In. OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Pentecostalismos em perspectiva*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017, p. 385 – 394.
- GÓES, M. C. R. *A abordagem microgenética na matriz histórico-cultural: Uma perspectiva para o estudo da constituição da subjetividade*. Cad. CEDES [online]. 2000, vol.20, n.50, pp.9-25.
- KOVÁCS, Maria Júlia. *Espiritualidade e psicologia – cuidados compartilhados*. O MUNDO DA SAÚDE São Paulo: 2007: abr./jun. 31(2):246-255.

- LOPES, B. E. M. *Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas*. Revista Educação e Políticas em Debate – v. 3, n.2 – ago. /dez. 2014
- MARTINS, Sueli Terezinha Ferreira. *Psicologia social e processo grupal: a coerência entre fazer, pensar sentir em Sílvia Lane*. Psicol. Soc., Porto Alegre, v. 19, n. spe2, p. 76-80, 2007.
- MINAYO, M.C.S. *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MIRANDA, Júlia. *Convivendo com o “diferente”*: Juventude carismática e tolerância religiosa. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 30(1): 117-142, 2010.
- OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *Juventude e Religião no século XXI: A crise dos compromissos religiosos*. Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama Vol. 2 n.1, 2010.
- PAIVA, Geraldo José. *Algumas relações entre psicologia e religião*. Psicologia – USP, São Paulo. 1990, p. 25-33.
- PAIVA, Geraldo José *et al.* *Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros*. In: Psicologia: Teoria e Pesquisa. vol. 25, n. 03. São Paulo: 2009.
- PAIVA, Geraldo José *et al.* *Religiosidade Clássica, Espiritualidade Contemporânea e Qualidade de Vida: Discussões Psicológicas*. RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião V. 04 – n. 01 – 2015
- SAWAIA, Bader Burian. *Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade*. Rev. Psyque, v. 8, n. 1, p. 19-25, 1999.
- SILVA, João Bernardino da; SILVA, Lorena Bandeira da. *Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida*. Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial. 3 (2), 203-215, 2014.
- TFOUNI, Fabio Elias Verdiani; SILVA, Nilce da. *A modernidade líquida: o sujeito e a interface com o fantasma*. Revista Mal-estar e Subjetividade – Fortaleza – Vol. VIII – Nº 1 – p. 171-194 – mar/2008
- ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ensaio sobre psicologia e religião: Uma questão do olhar*. Psicólogo inFormação ano 14, n, 14 jan. /dez. 2010
- ZANELLA, Andréa Vieira *et al.* *Movimento de objetivação e subjetivação mediado pela criação artística*. Psico-USF, v. 10, n. 2, p. 191-199, jul. /dez. 2005.

CONTRIBUIÇÕES SOCIÓLOGICAS PARA O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO: TIPOLOGIAS PROPOSTAS E UM BREVE ENSAIO SOBRE UMA NOVA PERSPECTIVA DO FUTURO¹

Sociological contributions to brazilian pentecostalism: proposed typologies and a brief essay on a new perspective on the future²

Moyses Naftali Leal Quitério³

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo arrolar as principais tipologias do pentecostalismo brasileiro e o crescimento do movimento que desperta olhares cada vez mais aguçado da academia, o movimento emerge e tem uma proposta cada vez mais ousada para uma religião popular brasileira. Desse modo, a metodologia utilizada passa por elementos de pesquisa bibliográfica acerca do pentecostalismo. Como uma espécie de projeto piloto buscando a elaboração de uma dissertação que contenha o assunto em questão. Portanto, há elementos que apresentam uma conclusão, mesmo que breve e embrionária, no que se refere ao modo como o pentecostalismo se reinventa dentro do cenário religioso brasileiro.

¹ Este artigo é um breve ensaio de uma dissertação de mestrado que esta sendo construída e será defendida em jun/18, Em específico o capítulo primeiro que trará um breve panorama e perspectivas do pentecostalismo brasileiro.

² O artigo foi recebido em 08 de junho de 2017 e aprovado em 16 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

³ Teólogo formado pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: moysesl@icloud.com.

Palavras-chaves: pentecostalismo; pós-pentecostalismo; neopentecostalismo; sociologia da religião.

ABSTRACT

The present work has the purpose to list the main typologies of Brazilian Pentecostalism and the growth of the movement that awakens increasingly sharp looks of the academy, the movement emerges and has an increasingly daring proposal for a popular Brazilian religion. However, a methodology used by elements of bibliographical research on Pentecostalism. As a kind of pilot project that seeks a writing of a dissertation, that contains the subject in question. For example, there are elements that have presented a conclusion, however brief and embryonic, regarding the way in which Pentecostalism reinvents itself within the Brazilian religious scene.

Keywords: pentecostalism; pós-pentecostalismo; neopentecostalismo; sociology of religion.

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma breve contribuição de um eterno aprendiz e se deve ao meu interesse pelas ciências sociais, religião e também muito pelo pentecostalismo. A vontade de discorrer sobre este assunto surgiu pelas contribuições dadas pelo meu mestre Ricardo Bitun, que sempre expunha suas aulas de maneira cintilante, algo que admiro até os dias de hoje. Soma-se ainda que, neste momento suas contribuições para a minha dissertação são de maestria fundamental para o desenvolvimento e podemos compará-lo a um maestro que brilhantemente rege uma banda.

Discorrer pelo campo protestante brasileiro em específico o pentecostalismo é sempre algo desafiador e bem gratificante ao pesquisador. Se partirmos da ideia de um filósofo pré-socrático que foi considerado o pai da dialética, Heráclito de Éfeso (535a.C – 475a.C) em que ele afirma que “nós não podemos nunca entrar mesmo rio, pois como as águas, nós mesmo já somos outros”, estudar o pentecostalismo brasileiro fará com que o leitor nunca mais conheça o mesmo rio.

1 O CRESCIMENTO DO PENTECOSTALISMO

Em um artigo compilado pelo Professor João Baptista Pereira, Leonildo Campos discorre que o movimento pentecostal conta com mais de “500 milhões de seguidores em todo o mundo”⁴ e ganha notoriedade década após década na academia. O impacto do pentecostalismo brasileiro foi de grande expressão no Brasil, Mendonça⁵ destacou pelo menos quatro pontos do pentecostalismo que sucumbiram com o catolocismo romano; 1- o pentecostalismo aproveitou-se do êxodo rural procurando assim populações urbanas compostas por funcionários e prestadores de serviços, 2- procurou leigos (fiéis) que eram descomprometidos com o sistema da igreja católica, 3- com a finalidade de ofertar algo mais simples, com produtos religiosos com menor complexidade de aquisição, - cultos não sacramentais. O pentecostalismo estruturou mensagens religiosas em torno de ideias messiânicas e milenaristas, e soube aproveitar o vácuo deixado, ajustou as expectativas não satisfeitas da camada social.

Mendonça⁶ também afirmou que o pentecostalismo tem uma característica muito forte que é o fundamentalismo. Este é um movimento que rompeu com o campo protestante tradicional, e abriu luta contra o catolicismo romano com o objetivo de ocupar espaços e ganhar hegemonia, e o que se observa atualmente é a hegemonia pentecostal e o decréscimo do catolicismo romano. Faustino Teixeira aborda em um dos seus artigos compilado por João Baptista Pereira, que a cada Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) a Igreja Católica Romana perde fiéis para novos

⁴ PEREIRA, Joao Baptista Borges. (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp 2012. p. 143.

⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Uma macro-reflexão sobre o campo religioso brasileiro: variações sobre dois temas “bourdieuanos”* - (A propósito da morte de Pierre Bourdieu – 23 de janeiro de 2002). Revista Rever USP, 2002.

⁶ TMENDONÇA, 2002.

movimentos, perdendo assim seu caráter definidor hegemônico de identidade no campo religioso brasileiro. Seguindo na mesma direção, Renata de Castro Menezes também aponta para a baixa do catolicismo.⁷ Em suma, a Igreja católica seguiu por muitos anos como filha única que não disputava até então nenhuma concorrência com nenhum irmão, chegando a ser profunda e coesa na sociedade brasileira. É preciso lembrar que os movimentos afro-brasileiros não apresentavam riscos a Igreja Católica Romana, podemos ainda arriscar que essas religiões ainda não apresentam riscos ao catolicismo, ainda que por vezes ele se pluraliza com o catolicismo e vice-versa.

O pentecostalismo utilizou-se dos meios de comunicação para a sua eficácia proselitista, o uso desta ferramenta não foi um desafio para o movimento pentecostal, mas a solução. O midiatismo foi considerado uma forma de ampliar a voz com o intuito de obter mais fiéis, propagar a eficácia de milagres e prodígios que somente aquela instituição é capaz de oferecer. A utilização do rádio na década de 1960 foi o grande propulsor do movimento. Mais tarde o movimento acompanhou o desenvolvimento tecnológico junto a ascensão social, política e econômica do país, os neopentecostais começaram comprando espaço nas emissoras de televisão, e que nestes períodos eram consideradas “horas mortas”.⁸ Neste cenário os pentecostais brasileiros começaram a se fazer frequentes na televisão e isso novamente ajudou a projetar o movimento deixando-o em destaque até os dias atuais.

2 A DIFÍCIL TAREFA PARA O PESQUISADOR...

Talvez o motivo de tanta complexidade de entender o campo religioso brasileiro é por conta do pluralismo que é uma característica cultural do Brasil, Paul Freston destacou que o campo protestante brasileiro:

⁷ PEREIRA, Joao Baptista Borges. (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp 2012.

⁸ CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Não só cresce rapidamente, mas se fragmenta cada vez mais em centenas de grupos autônomos ou ‘denominações’. Se no mundo católico todos os caminhos levam a Roma, no mundo protestante muitos terminam onde começam: em algum morro carioca ou subúrbio paulistano. (FREESTON. 1993, p. 35)

Seguindo o que fora dito pelo professor Ricardo Bitun o pentecostalismo é um movimento de “rompimentos e continuidades”, ou seja, desde a sua chegada o pentecostalismo vem em sua alomorfia constante com novas igrejas, buscando a ascensão e espaço, pois a cada líder de uma instituição (ou se preferir podemos utilizar os conceitos propostos por Weber e também por Bourdieu “sacerdote”) surge uma nova instituição com características que ora se assemelha, ora se reinventa, em suma, o pentecostalismo quebra paradigmas a todo momento.

É notório o crescimento do pentecostalismo brasileiro a cada ano, apesar de que lento nas primeiras décadas da sua chegada no início do século passado. Utilizaremos como referencial o Censo dos anos que mostraremos a seguir:

Tabela 1- Comparativo da pesquisa do Censo 1980 e 1991

Descrição	Num. Absolutos Censo de 1980	Num. absolutos Censo de 1991	% de Crescimento
Total – Evangélicos (Protestantes)	7.885.846	13.189.282	67%
Tradicionais	4.022.343	4.388.310	9%
Pentecostais	3.863.503	8.179.666	112%
Não determinada		621.306	

Fonte: Censos Demográficos de 1980⁹ e 1991.

Observa-se que dentre os protestantes o índice que mais cresceu foi o de pentecostais com a assombrosa duplicação dos números. Após este

⁹ Como bem destacou Ricardo Bitun (2007, p.17) o Censo de 1980 foi o primeiro censo a separar protestantes e pentecostais em diferentes categorias.

Censo o crescimento das igrejas pentecostais chamavam a atenção dos pesquisadores:

Pesquisadores do ISER (Instituto de Estudos da Religião), em recente estudo, indicam que na área metropolitana do Rio de Janeiro foram fundadas 710 igrejas entre 1990 e 1992, ou seja, cinco igrejas por semana, uma por dia útil, dentre elas a maioria de linha pentecostal. (BITUN, 2007. p. 18)

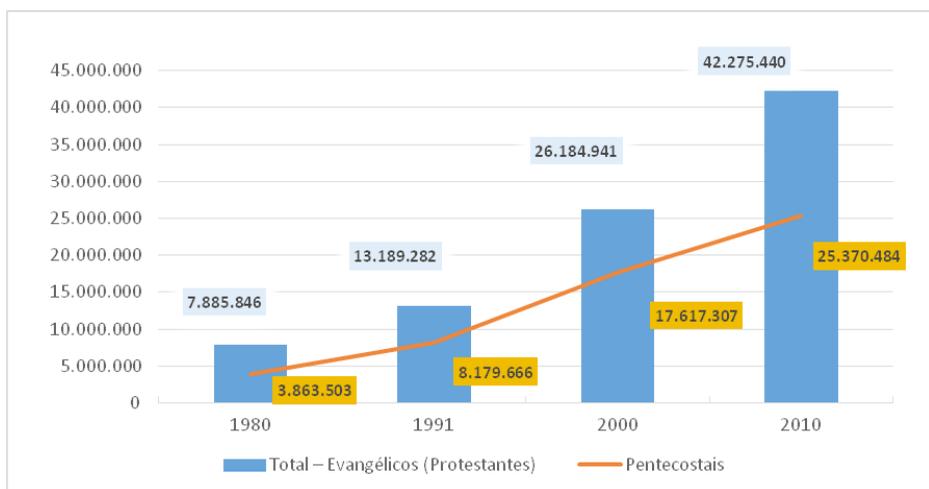
No Censo de 2000 o crescimento foi ainda maior, e segundo pesquisa 48% da população evangélica era de origem pentecostal. Pode-se destacar do Censo 2000 para o Censo 2010, a Assembleia de Deus foi o grupo pentecostal que mais cresceu em números absolutos: de 8,4 milhões para 12,3 milhões. Fajardo¹⁰ destacou algumas quedas como, por exemplo, a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Universal do Reino de Deus “que perderam, cada uma cerca de 200 mil membros” em seguintes números absolutos “a Congregação passou de 2,4 para 2,2 milhões de membros, enquanto a Universal passou de 2,1 milhões para 1,8 milhões.” Quem de fato cresceu no Censo foram “outras igrejas evangélicas de origem pentecostal”, que passou de 1,8 para incríveis 5,2 milhões¹¹. Este grupo definido pelo Censo acolhe instituições pentecostais recentes, como a Igreja Mundial do Poder de Deus e a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus que ainda não são opções do Censo, mas que surge entre as grandes.

Na tentativa de exemplificar o tamanho do crescimento dos pentecostais elucidaremos com o seguinte gráfico:

¹⁰ FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). 2015. 358 f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2015. p. 94.

¹¹ BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. São Paulo: Reflexão, 2007.

Gráfico 1 - Crescimento dos Pentecostais



Elaborado pelo Autor – Fonte: Censo 1980; 1991; 2000 e 2010.

3 TIPOLOGIAS PROPOSTAS PARA O PENTECOSTALISMO

Nesta seção nos apoiaremos em eruditos que se debruçaram neste assunto para denominar o pentecostalismo brasileiro, que procurou discorrer das importantes tipologias empregadas para este campo religioso brasileiro.

As tipologias mais empregadas são as que classificam o pentecostalismo na sua chegada pelos emissários ao Brasil ou o ano de início do movimento, como os trabalhos realizados pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI, (1991), Brandão (1996), Mendonça (1989), Freston (1993) e Mariano (1995). Os autores Freston¹² e

¹² FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. f. Tese Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

Mariano¹³ propõem uma divisão do pentecostalismo em três ondas, e serão usadas neste artigo como base. Na divisão *por ondas* é privilegiado o corte “histórico-institucional” proposto pelo mesmo em sua tipologia. A divisão proposta por Freston ajuda a detalhar um pouco mais o campo pentecostal e facilita a visualização possibilitando uma evolução sociológica e teológica do movimento no Brasil.¹⁴

É possível observar que a tarefa de conceituação torna-se complicada a partir da década de 1950 com o surgimento de novas igrejas que veremos a seguir. Para Bitun¹⁵, são várias as classificações e tudo depende do critério daquele que está observando o objeto.

Utilizaremos o quadro a seguir para exemplificar as tipologias propostas por alguns estudiosos sobre o tema em questão até o ano de 1991:

Tabela 2- Tipologia Pentecostal empregada até 1991

CEDI (1991)	Mendonça (1989)	Brandão (1980)
Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igrejas de Mediação
Pentecostalismo autônomo	Cura Divina	Pequenas Seitas

Elaborado por Paul Freston, (1993, p.39)

Mais tarde o professor Mendonça empregou o uso de *pentecostalismo da Cura Divina* para o uso do *Neopentecostalismo*, ou seja, enquanto o CEDI continuava com a tipologia *Pentecostalismo Autônomo* para igrejas iniciada a partir da década de 1950, Mendonça adotou o prefixo “*neo*”.

¹³ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola. 2014.

¹⁴ BITUN, Ricardo. *Mochileiros da fé*. 2. ed. São Paulo: Reflexão, 2014. p. 58.

¹⁵ BITUN, 2014, p. 58.

Em 1993, Paul Freston propôs em sua tese de doutorado outro critério, para ele o aguiamento adotado até então tinha algumas limitações, segundo Freston¹⁶ a proposta não foi criar uma nova tipologia, para ele o Brasil é muito dividido, ou seja, possui muita segmentação. Nesta nova tipologia que discorreremos a seguir ele considera cortes *histórico-institucional*, “deixando cada onda bem configurada e caracterizada no tempo de seu nascedouro, além de ser uma boa proposta de periodização”¹⁷ e que traz a tona as atualizações culturais do protestantismo popular na sociedade brasileira, os critérios utilizado por ele foram:

- i) Os tipos ideais de igreja-denominação-seita, ii) modo de transplante para o Brasil: iii) a antiguidade no contexto brasileiro; iv) critérios teológicos como o posicionamento frente aos “dons do Espírito Santo”; v) uma árvore genealógica de “famílias eclesíásticas”; vi) origem social dos fiéis; e vii) raio (local, regional ou nacional) de ação.¹⁸

No mesmo diapasão de Bitun¹⁹ a divisão proposta por Freston ajuda a detalhar um pouco mais o campo pentecostal e facilita a visualização possibilitando uma evolução sociológica e teológica do movimento no Brasil.

Para Mariano²⁰ o grande segredo nesta divisão estava nas igrejas fundadas a partir dos anos 1950 em dois blocos, anteriormente juntas num mesmo grupo; abaixo segue a divisão das três ondas:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido com a história de três ondas de implantação de igrejas. A Primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se

¹⁶ FRESTON, 1993, p. 39.

¹⁷ BITUN, 2007. p. 36.

¹⁸ FRESTON, 1993, p. 40.

¹⁹ BITUN, 2014, p. 58.

²⁰ MARIANO, 2014.

fragmenta, a relação com a sociedade e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca. (FRESTON, 1993, p. 63).

Na tentativa de exemplificar “*as ondas*” propostas por Freston, considerar-se-á seguinte tabela:

Tabela 3 - Tipologia proposta por Paul Freston

Primeira Onda	Segunda Onda	Terceira Onda
<i>1910 - 1950</i>	1950-1960	<i>Final dos anos 1960 ></i>
Congregação Cristã (1910)	Quadrangular (1951)	Igreja Universal (1977)
Assembleia de Deus (1911)	Brasil para Cristo (1955)	Igreja Internacional da Graça (1980)
	Deus é Amor (1963)	<i>Demais...</i>
	<i>Outras Menores</i>	

Elaborado pelo Autor – Fonte: FRESTON, 1993.

A Congregação Cristã no Brasil faz parte das igrejas pioneiras, sendo a primeira a chegar ao Brasil; seu fundador foi um italiano de origem católica que foi marcado por uma experiência e se converteu ainda jovem ao protestantismo. Chegou no Brasil em 1910. A igreja Assembleia de Deus, foi a segunda igreja pentecostal a se instalar no Brasil pelos missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren, ambos de igrejas batistas americanas e com experiências pessoais.²¹

²¹ BITUN, 2014.

Mariano²² afirma que as duas instituições eram caracterizadas por um “ferrenho anticatolicismo”, justamente por “ênfatar o dom de línguas (glossolalia²³), a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior”.

A segunda onda teve seu início nos anos 1950, com a cruzada americana da igreja do Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), a mensagem estava centrada na cura divina, e o proselitismo utilizado pela instituição era via rádio.²⁴ Em seguida da onda da cura divina surgiu novas igrejas, como, por exemplo, O Brasil Para Cristo (São Paulo, 1955), Deus é Amor (São Paulo, 1962), Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964), dentre outras com menor expressão.²⁵

As duas ondas não possuem grandes diferenças teológicas. Sabe-se que a Congregação Cristã no Brasil possui uma crença predestinacionista de origem teológica calvinista,²⁶ Já as demais possuem um viés teológico

²² MARIANO, 2014, p. 28-29.

²³ A *Glossolalia* é o ato de falar em línguas desconhecidas e inexistentes. Tratam-se de sons que não encontram qualquer referência em outro idioma. Nos círculos pentecostais, a glossolalia também pode ser chamada de “língua dos anjos”, expressão que aparece no livro de I Coríntios. Por sua vez, a *xenolalia* diz respeito ao falar em idiomas existentes, mas desconhecidos para quem fala. ALMEIDA; SOUZA, 2013 *Apud* FAJARDO, 2015 p. 46.

²⁴ Naquele período o rádio foi considerado pela Igreja Assembleia de Deus e Igreja Congregação Cristã um veículo de comunicação mundano, condenando os seus fiéis caso ouvissem.

²⁵ MARIANO, 2014, p. 30-31.

²⁶ O termo *Calvinista* refere-se a um movimento religioso protestante, tanto quanto um sistema teológico bíblico com raízes na Reforma iniciada por João Calvino em Genebra no século XVI. O calvinismo pressupõe que o poder de Deus tem um alcance total de atividade e resulta da convicção de que Deus trabalha em todos os domínios da existência, incluindo o espiritual, físico, intelectual, quer seja secular ou sagrado, público ou privado, no céu ou na terra. De acordo com este ponto de vista, qualquer ocorrência é o resultado do plano de Deus, que é o criador, preservador, e governador de todas as coisas, sem exceção, e que é a causa última de tudo.

arminiano.²⁷ É possível observar também que após 40 anos do início da primeira onda com a segunda onda o uso de comunicação em massa como o rádio, cultos ao ar livre, sendo: em praças, estádios e apresentações em cinemas que foram determinantes para o seu crescimento.

Diante desse horizonte que se descortina a tipologia empregada por Freston²⁸ da terceira onda é o mesmo que foi empregada por Mendonça no ano de 1992 com o termo: “neopentecostalismo”. O termo atualmente é consagrado por grandes pesquisadores como Mendonça (1992), Oro (1992, 1996) Azevedo Junior (1994), Mariano (1995) e de Campos (1996).

Outro grande contribuidor é o Paulo D. Siepierski²⁹ que cooperou para uma nova tipologia para o pentecostalismo brasileiro. O que interessa para ele é discorrer a despeito da terceira onda proposta por Freston,³⁰ ou seja, os novos grupos, ele descarta o termo *Neopentecostalismo* e utiliza o termo *Pós-pentecostalismo*, que para ele significa dizer que é um afastamento do pentecostalismo tendo como “cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular”.³¹ Para ele a grande percussora do *Pós-pentecostalismo* é a Igreja Universal do Reino de Deus e que em 1997 já “tinha um fluxo de caixa estimado em 1 bilhão de reais”. Para ele a centralidade da teologia da prosperidade é a ênfase na guerra espiritual e o caráter definidor do distanciamento do pentecostalismo. Siepierski³² concordou no que Thomas

²⁷ O *Arminianismo* é uma escola de pensamento soteriológico (doutrina da salvação), baseada sobre ideias do holandês Jacobus Arminius (1560 - 1609) [1] e seus seguidores históricos. O ponto crucial do arminianismo Remonstrantes reside na afirmação de que a dignidade humana requer a liberdade perfeita do arbítrio.

²⁸ FRESTON, 1993.

²⁹ SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil, Estudos Teológicos v. 37, n.1, 1997. p. 49.

³⁰ FRESTON, 1993.

³¹ SIEPIERSKI, 1997, p. 51.

³² SIEPIERSKI, 1997, p. 52.

Fodor que naquele ano era reitor do seminário teológico pentecostal do nordeste disse que possui “alguns princípios pentecostais, mas acrescentaram ao seu credo várias práticas e doutrinas (...) e que não têm base bíblica”.

Segue abaixo uma tabela que procura mostrar o modelo até então proposto por Brandão, Mendonça e o CEDI, acrescentando a contribuição de Paul Freston que trabalha a *teoria das ondas* e Paulo Siepierski com o *pós-pentecostalismo*.

Período	Igrejas	Brandão (1980)	Mendonça (1989)	CEDI (1991)	Mendonça (1992) Ariano (19xx)	Freston (1993)	Siepierski (1997)
1910	Congregação Cristã	Igrejas de Mediação	Pentecostalismo Clássico		Pentecostalismo Clássico	1ª Onda	
1911	Assembleia de Deus						
1951	Quadrangular	Pequenas Seitas	Cura Divina		Neopentecostalismo	2ª Onda	
1955	Brasil para Cristo						
1963	Deus é amor						
196X	Outras Menores						
1970	Igreja Universal					3ª Onda	Pós-pentecostalismo
1980	Internacional da Graça						
	Demais						

Tabela 4 - Breve tabela das tipologias percorrida neste trabalho

Elaborado pelo autor - Fonte: Bitun (2007); Freston (1993) e Siepierski (1997).

4 BREVES CONCLUSÕES SOBRE O FUTURO DO PENTECOS- TALISMO

As apreciações expostas nesta seção são vistas de maneira bastante provisória e despreziosa apenas com o fim de calçar possíveis análises, arriscamos dizer o que já fora dito por alguns estudiosos do tema. Não é possível prever quais serão os próximos passos do campo religioso evangélico e, por conseguinte o pentecostalismo no Brasil. Assim, observou-se que o pentecostalismo vem crescendo em ritmo acelerado durante décadas como vimos neste artigo, e que existem estudos paralelos de entidades que apontam o decréscimo ou a estagnação do movimento, já outros estudos afirmam o crescimento dos evangélicos no Brasil como, por exemplo, o estudo realizado pela SEPAL³³ e que é alvo de analistas americanos que inclusive noticiou este estudo que circulou por lá³⁴ e concluíram que mais da metade da população do Brasil será evangélica em 2020 e como visto acima é inevitável a parcela dos pentecostais.

Há dezessete anos, em seu artigo o professor Leonildo Silveira Campos discorreu a despeito das “mutações do campo religioso” e afirmou que as grandes igrejas brasileiras e até norte-americanas não se tornariam “túmulos de Deus” e “nem tampouco museus frequentados por pessoas idosas ou saudosistas, embora alguns deles possam assim ser caracte-

³³ Sepal – Servindo aos Pastores e Líderes, realizou uma pesquisa no ano de 2011, com base nos dados do IBGE e DataFolha. Disponível em: <<http://sepal.org.br/blog-sepal/noticias/pesquisa-confirma-tendencia-de-crescimento-dos-evangelicos-no-brasil/>>. Acesso em: 29 maio 2017. Ainda sobre este tema em 2010, a revista Época divulgou dados de estudos sobre o crescimento evangélico. Os entrevistados incluíram teólogos e antropólogos, que concordaram unanimemente que os evangélicos estavam influenciando cada vez mais todas as esferas da vida brasileira.

³⁴ A pesquisa divulgada pela Sepal em um jornal: Christian Post Correspondent em 20 fev 2011. Também veiculou a pesquisa <<http://www.christianpost.com/news/half-of-brazils-population-to-be-evangelical-christian-by-2020-49071/>> Acesso em: 29 de maio 2017.

rizados”.³⁵ Passaram-se quase duas décadas e a diversidade religiosa no Brasil continua efervescente e prediz o que fora dito por Campos, que a dinâmica não ocorre dentro dos limites ou de fronteiras pelas instituições tradicionalmente encarregadas pelo *sagrado*.

As previsões no campo sociológico são sempre imprevisíveis e os sociólogos discorrem a despeito do pentecostalismo como um fenômeno ora de estagnação, de avanços ou retrocessos, ao que tudo indica o movimento agiganta e segue a nível desenfreado. É bem verdade que o pentecostalismo tem uma proposta diferente do protestantismo histórico, o movimento parece ascender uma religião de massa que foi e ainda é muito bem aproveitado pelo contexto sociopolítico e econômico do país e começa a reprocessar os traços da religiosidade popular brasileira. Igrejas pentecostais, seja ela qual a tipologia preferir “*neo*”, “*pós*” ou “*terceira onda*” são as grandes sensações do momento, que utilizam-se das mídias, como o rádio, televisão e as redes sociais para divulgarem e valem-se também da criatividade para sobrevivência.

O sociólogo Ricardo Bitun trabalhou em sua tese de doutorado pela Universidade Pontifícia Universidade Católica de São Paulo a teoria da “remasterização pentecostal”, e discorre a despeito da Igreja Mundial do Poder de Deus da terceira onda³⁶ e que muito se assemelha com as igrejas da segunda onda como O Brasil Para Cristo e a Igreja Deus é Amor, onde muito se acentuou a prática e propagação da cura divina como essência. Em suma esta teoria discorre “o ressurgimento de certas práticas já quase esquecidas (...) e que voltam com característica diferente, mas que no fundo constituem as ‘velhas’ práticas pentecostais”.³⁷ Ele deixa claro que a

³⁵ CAMPOS, 2002, p. 97.

³⁶ Na tese do doutorado do professor Bitun ele emprega a tipologia das *ondas*, que como vimos foi proposta por Paul Freston.

³⁷ BITUN, 2007, p. 136.

cura divina não era nenhuma novidade para o ambiente pentecostal, mas que as igrejas supracitadas o fizeram como consumo. Desse maneira, Bitun³⁸ afirma que a igreja Mundial do Poder de Deus é como um *mix* da segunda onda e terceira onda.

Outro que corroborou para a sociologia da religião, embora sendo um historiador foi Maxwell Fajardo que discorreu que a Assembleia de Deus passa por um processo de *esgarçamento*, “figura que imediatamente nos remete à imagem de um tecido colocado sob pressão (...) mesmo diante das inúmeras fissuras que possam surgir (...) mantém um mínimo de integridade”,³⁹ ou seja, a Assembleia cresce na medida que propõe alguns padrões básicos, em que esses fios que ainda a seguram são as convenções, editora, jornal, publicações doutrinárias, mas já outros fios que se rompem são os usos e costumes, que podem ser para algumas indispensáveis ou dispensáveis.

As duas teorias acima, ainda que apresentadas brevemente exemplificam de forma clara, não somente as respectivas instituições trabalhadas, mas mostram de forma brilhante de como é o pentecostalismo brasileiro.

Ainda que realizemos um exercício intelectual podemos dizer que o pentecostalismo brasileiro continuará crescendo nos próximos anos, não vejo a estagnação do movimento e muito menos o decréscimo, adentramos em uma área de pluralidade, ser pentecostal é apenas um adjetivo que para o leigo⁴⁰ não importa muito, o campo pentecostal, em específico as novas instituições tem seu campo segmentado. Observa-se que a *remasterização* é ainda algo muito comum, ocorre que dos anos 2000 para cá, as igrejas pentecostais, e neste caso podemos considerar as novas igrejas procura-

³⁸ BITUN, 2007, p. 161.

³⁹ FAJARDO, 2015. p. 322.

⁴⁰ Tipologia empregada por Max Weber cabe também o termo “Fiel”.

ram segmentar o seu público, muita delas utilizam práticas do próprio pentecostalismo, mas tiveram a capacidade da inovação, termo muito utilizado no segmento empresarial/tecnologia, podemos citar como exemplo a seguinte segmentação: igrejas que trabalham com a família, riqueza, curadivina, *coaching*,⁴¹ *shows gospel* e até homossexualidade. Observa-se que o movimento pentecostal não encontra dificuldade para abrir possíveis concessões a possíveis *regalias*, com o receio de perder seus *membros*, sabe-se que o pentecostalismo trabalha muito bem uma nova maneira de servir, de baixa complexidade que exige tampouco com uma promessa do melhor deste mundo e do vindouro.

Vivemos em (um) *Pentecostalismo la carte*, e o freguês (fiel) opta por qual achar melhor. Partindo deste prisma *a la carte* não conseguimos observar o (um) decréscimo. O pentecostalismo atualmente tem para todos os gostos, como uma tentativa de realizar uma analogia, podemos utilizar o exemplo dos restaurantes que trabalham com rodízio de carne que muito são bem vistos pela maioria do brasileiro, casos onde o cliente não queira o habitual rodízio de carnes que é muito bem servido pela casa, ele também trabalha com diversas outras opções para melhor servir o cliente: comida por quilo, comida japonesa, vegano, ou seja, eles não querem ficar sem o cliente, querem agradar a qualquer modo, partindo deste ponto, você verá um pentecostalismo cada vez mais forte, permeando as esferas sociais e políticas e servindo a todos os gosto, com o sal ou sem sal.

⁴¹ Coaching é uma palavra em inglês que indica uma atividade de formação pessoal em que um instrutor (coach) ajuda o seu cliente (coachee) a evoluir em alguma área da sua vida. O conceito de coaching surgiu por volta de 1830 na universidade britânica de Oxford para definir um tutor particular, alguém que ajudava o aluno a se preparar para um exame de uma determinada matéria. Com o tempo passou a ser usada também para se referir a um instrutor ou treinador de cantores, atletas ou atores. A palavra coaching vem da palavra inglesa “coach” e significa treinador. Esse treinador tem o objetivo de encorajar e motivar o seu cliente a atingir um objetivo, ensinando novas técnicas que facilitem seu aprendizado.

REFERÊNCIAS

BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*, Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo, 2007.

_____. *Mochileiros da fé*. 2. ed. São Paulo: Reflexão, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso e apêndice*. In: _____. *A economia e as trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, Templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças*, Belo Horizonte, v.9, n.22, p. 504-533, 2011.

_____. *As mutações do campo religioso: os novos movimentos religiosos e seus desafios à religião instituída no Brasil*, São Paulo, *Revista Caminhando*, vol. 7, n.1. 2002.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. 2015. 358 f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2015.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade, São Paulo, *Revista Novos Estudos*, CEBRAP, n. 44, mar. 1996.

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Uma macro-reflexão sobre o campo religioso brasileiro: variações sobre dois temas “bourdieuanos” - (A propósito da morte de Pierre Bourdieu – 23 de janeiro de 2002). *Revista Rever USP*, 2002.

_____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*. 03/12/1993 303 f. Tese Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

PEREIRA, João Baptista Borges. (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp 2012.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil, *Revista Estudos Teológicos*, v. 37, n.1, 1997.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião: crítica e criatividade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. 80 p.¹

Marcelo Lopes²

A obra ora em tela constitui-se num ensaio relativamente breve em extensão, mas denso em conteúdo. Trata-se de um escrito ensaístico acerca da religião, construído em oito tópicos, nos quais o autor trabalha – brilhantemente, sublinhe-se – justamente a questão da crítica feita à religião, mormente a crítica moderna, mas também aborda a questão da criatividade religiosa, sobretudo o aspecto de sua potencialidade crítica. Percebe-se, portanto, que o título da obra espelha, de modo fiel, seu o conteúdo.

O Autor, Antonio Carlos de Melo Magalhães, é um pesquisador maduro. Doutor em teologia pela *Universität Hamburg* (1991), tem ampla experiência docente que inclui a própria instituição em que se doutorou, sendo primeiramente professor e Diretor de Estudos na *Missionsakademie An Der Universität Hamburg* no período de 1991-1994, e, posteriormente, como professor visitante no ano de 2004. Exerceu cargos de professor, coordenador e diretor na Universidade Metodista de São Paulo e, atualmente, é professor da Universidade Estadual da Paraíba, onde foi Pró-reitor Adjunto de Pós-graduação e Pesquisa e atua na Pós-graduação em

¹ A resenha foi recebida em 20 de novembro de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2018 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorando e mestre em Ciência da Religião (Religião, Sociedade e Cultura) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia. Integrante do Grupo de Pesquisa - NEPROTES (Núcleo de Estudos em Protestantismo e Teologias - UFJF/CNPq) e da REA (Rede de Estudos Assembleianos. Bolsista PPCIR-UFJF. E-mail para contato: montanhista-ms@hotmail.com.

Literatura e Interculturalidade (Mestrado e Doutorado), sendo seu atual Coordenador.

Magalhães inicia sua reflexão fazendo um questionamento: A religião é a responsável pelas desgraças do mundo? A resposta à indagação não é direta, mas apesar do reconhecimento de que há justificativas plausíveis que poderiam ensejar uma resposta afirmativa, o autor vai além e problematiza a questão da crítica endógena ao fenômeno religioso. Segundo Magalhães, “a crítica religiosa à religião faz parte da história das profecias e da intelectualidade no ocidente, (...) [de modo que,] a primeira crítica à religião nasce dentro de si mesma. [Isso porque] a religião conhece, num exercício de autocrítica, os perigos que ela mesma representa”.³

No lastro da asserção acima, o autor pontua, no segundo tópico do ensaio, que a crítica moderna à religião, a qual preconizava a caducidade e a inevitável obsolescência desta, na medida inversamente proporcional ao avanço daquela, não ocorreu conforme *profetizado*. Nesse sentido, é patente que “a modernidade avançou, mas a religião também. A modernidade agoniza, a religião recupera lugares perdidos”.⁴ Entrementes, emerge no texto uma contribuição bastante significativa ao campo de estudos das religiões, aliás, mais precisamente, aos estudiosos do fenômeno religioso. Magalhães assevera que “a religião não deveria ser mais estudada como fenômeno explicado a partir de outro, mas como algo *sui generis*, que precisa ser lido e interpretado a partir de seus sistemas internos de referência com alcances enormes em diferentes âmbitos da vida”.⁵ Por fim, o autor encerra o segundo tópico sublinhando a fragilidade da crítica moderna à religião em função, sobretudo, do que ele denomina de “equivocos

³ MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião: crítica e criatividade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 8-9.

⁴ MAGALHÃES, 2012, p. 12.

⁵ MAGALHÃES, 2012, p. 14-15.

epistemológicos e hermenêuticos”. Magalhães tem o mérito de reconhecer, por um lado, que em função dos sofrimentos das muitas pessoas que foram vítimas da religião, tal crítica tenha contribuído de algum modo para que não se esquecesse do potencial maléfico da religião.

No terceiro tópico intitulado: sobre verdade e gratuidade; observa-se inicialmente uma articulação em torno da questão da verdade. Conforme aponta Magalhães, a verdade está no campo da linguagem, e, portanto, do humano, necessariamente provisório e passageiro. “A verdade é, portanto, adaptável, relacional”.⁶ Num contraponto, o autor assevera que a religião existiu entre a verdade e a gratuidade. Esta última remete à dimensão religiosa “da bondade, do prazer, da entrega, do bem-fazer sem a lógica da retribuição ou da compensação”.⁷ Relaciona-se à graça, ao perdão, não a condenação. Assim, “a verdade sem gratuidade rapidamente desemboca na intolerância e na falta de prazer, além de cultivar o ressentimento e a sensação de desprezo ao mundo”.⁸ Magalhães associa, por fim, o perdão à força e não à ingenuidade, de modo que somente os livres vivem em gratuidade. Nesse sentido, a gratuidade e não somente a verdade, é fundamental para a religião.

O cerne do quinto tópico é a crítica à religião. Muito sobriamente, Magalhães desloca o eixo interpretativo da crítica à religião feita pelo espírito iluminista para a crítica que advém da dor. O autor coloca que “a crítica à religião não é mero fruto de uma herança recente, marcada pelas luzes e por seu séquito de intelectuais sedimentado pela suspeita acerca da religião. (...) A crítica nasce com o espírito de denúncia, de revolta. Sim, não vamos delegar a um plano de pura intelectualidade, de exercício de abstração, algo que nasce na convulsão de homens, mulheres e crianças”.⁹

⁶ MAGALHÃES, 2012, p. 22.

⁷ MAGALHÃES, 2012, p. 24.

⁸ MAGALHÃES, 2012, p. 25.

⁹ MAGALHÃES, 2012, p. 31.

Ainda desse quinto tópico, o autor pondera acerca de uma possível e provável afinidade entre a crítica sistemática e o surgimento da religião. Trata-se da constatação de que

a religião não nasce nas estratégias de poder, não tem o seu nascedouro nas colonizações, não tem sua origem primeira em estratégias de governantes em seu domínio dos corpos e dos pensamentos, antes ela nasce da dor, do desamparo, da ausência e da finitude. A religião, quando nasce, é primeiramente um grito de dor primordial, é o reconhecimento de nosso ser-para-a-morte, a impossibilidade de nos realizarmos, o enfrentamento de nossa dolorosa finitude. Daí ser a religião tão antiga quanto a humanidade, por esta nascer com sua dor de ser passageira e frágil.¹⁰

Percebe-se aqui um alinhamento do pensamento de Magalhães com o de Rubem Alves. Segundo Alves,

símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial de nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os da madrugada... As esperanças do ato pelo qual os homens criaram a cultura, presentes em seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. Essa é a razão por que não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação de seus triunfos técnicos/práticos. Porque é justamente no ponto no qual ela fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram... Aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza.¹¹

A afinidade entre a crítica sistemática à religião e o surgimento da religião a que se refere Magalhães nesse tópico, reside no pressuposto de ambos tocam em dimensões fulcrais da vida humana no que tange à pro-

¹⁰ MAGALHÃES, 2012, p. 33-34.

¹¹ ALVES, Ruben. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002. p. 23-24.

dução de sentido. Para o autor, Deus está no centro da questão, pois “se Deus existe, então a vida precisa se posicionar em relação a ele, mas se ele não existe então fatalmente a vida também tem que reportar a uma ausência”.¹²

A religião como fonte da crítica à religião é o mote que anima o sexto tópico do livro. Magalhães inicia sua reflexão pontuando que há a necessidade de superar-se a impressão de que a crítica a religião deve ser feita somente no âmbito acadêmico ou intelectual externo à própria religião. Em seguida, destaca a herança do monoteísmo em relação à crítica, à suspeita e à dúvida em relação à própria religião. Para o autor, no monoteísmo, a “crença nasce de uma desconfiança em relação a própria crença, de uma suspeita da confiança exacerbada nas tradições que fomentam a crença”.¹³

Assim, o monoteísmo se configuraria como uma espécie de anti-religião, ou ao menos traz consigo essa significativa herança. “Mas isto não funciona somente como visão da outra religião, mas da alteridade dentro da própria religião que critica. Se considerarmos com cuidado as diferentes identificações das ameaças, algumas delas são internas, são voltadas contra a própria religião”.¹⁴ A verdade, o exclusivismo e o rigor ético marcaram os monoteísmos. E é justamente “esta busca pela verdade, o questionamento sobre o que manifesta a verdade, é algo que faz com que a religião se torne crítica das práticas religiosas. A religião que volta contra si mesma”.¹⁵

O sétimo tópico trabalhado no livro trata especificamente de textos bíblicos. Inicialmente, Magalhães retorna à discussão das duas teologias já

¹² MAGALHÃES, 2012, p. 34.

¹³ MAGALHÃES, 2012, p. 38.

¹⁴ MAGALHÃES, 2012, p. 43.

¹⁵ MAGALHÃES, 2012, p. 44-45.

abordadas anteriormente. Destaca as incongruências do texto bíblico, bem como sua ambiguidade, que é comum ao fenômeno religioso. Por outro lado, o autor assevera que existe sim, crítica à religião dentro da literatura bíblica. Essa crítica decorre da exposição, no texto sagrado, dos desejos inerentes ao humano, inclusive em sua relação com o divino, que o expõe em suas situações-limite. Magalhães toma como exemplo a narrativa bíblica da criação e queda do homem e, para articular sua argumentação, o autor trabalha o desejo, sobretudo o desejo pelo conhecimento, como sendo criação de Deus e, portanto, constitutivo do humano.

O último tópico trata da celebração e da comensalidade na religião. Para o autor, há um vínculo essencial entre festa, comida e religião, e, sua dissociação é devida à historiografia ocidental, excessivamente viciada em seus hábitos intelectualistas. Magalhães sublinha que nas religiões constitutivas da matriz religiosa brasileira, quais sejam: a indígena, o catolicismo ibérico e a africana; a festa e a comensalidade tinham valor não negligenciável. Assim, por exemplo, “religião, festa e comida são de máxima relevância para os estudos sobre a alimentação no Brasil e sobre as formas possíveis de constituição de vida digna para as pessoas”.¹⁶ Mais ainda, conclui Magalhães: “a religião é uma grande festa antropofágica, é um ritmo que vai do pé, passa pelo quadril e se deleita no mastigar. Religião é paladar e dança. Vida é sexo e estômago”.¹⁷

A modo de conclusão, o autor retoma sua proposta inicial de afirmar que a religião não somente seria objeto de crítica, mas, criativa que é, também é fonte de crítica, crítica endógena e nem por isso, menos crítica. No final das contas, nossa apreciação da obra é que esse livro é um ensaio arrojado e vanguardista, pois que confere à religião relativa autonomia, que pensamos seja sobremodo legítima, enquanto objeto de pesquisa.

¹⁶ MAGALHÃES, 2012, p. 71.

¹⁷ MAGALHÃES, 2012, p. 76.

Magalhães não se contenta somente com isso e lhe outorga a dignidade de ser fonte de crítica à própria religião. Portanto, com uma escrita a um tempo leve e densa, *Religião: crítica e criatividade* é uma leitura saborosa, aprazível e que também tem lá sua ambiguidade, pois ao mesmo tempo que proporciona saciedade aos ávidos pelo conhecimento acerca da religião, deixa um gostinho de quero mais, o que pode ensejar novas abordagens e, quiçá, novas pesquisas. Recomendamos aos leitores que degustem sem moderação essa obra saborosa e instigante.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ruben. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião: crítica e criatividade.* São Paulo: Fonte Editorial, 2012.