



Marcio de Carvalho Leal

**SALVAÇÃO LÍQUIDA:
A questão soteriológica no
protestantismo brasileiro de missão**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Março de 2013



Marcio de Carvalho Leal

**Salvação líquida: A questão
soteriológica no protestantismo
brasileiro de missão.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do
Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kuzma
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Edson Fernando de Almeida
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Prof^a. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e
Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências
Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 18 de março de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Marcio de Carvalho Leal

Graduou-se em Direito na UNIPLI (Universidade Plínio Leite) em 2008. Graduou-se em Teologia pelo Instituto Metodista Bennett em 2008. Atuou como conselheiro do Departamento de Educação Teológica da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil por mais de dez anos.

Ficha Catalográfica

Leal, Marcio de Carvalho

Salvação líquida : a questão soteriológica no protestantismo brasileiro de missão / Marcio de Carvalho Leal ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2013.

123 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pós-modernidade. 3. Protestantismo brasileiro de missão. 4. Dualismo. 5. Seguimento de Cristo. 6. Missão integral. I. Bingemer, Maria Clara Luchhetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha esposa Gabriela e minhas filhas
Beatriz e Samara pelo apoio e paciência.

Agradecimentos

A minha orientadora Professora Maria Clara Luchhetti Bingemer pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

Ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, à Coordenação do Departamento pela atenção dispensada.

Aos professores do programa de Mestrado em Teologia, pela contribuição durante a realização das disciplinas.

A CAPES pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus amigos Jayro, Irênio e Rodrigo por todo apoio, paciência e compreensão.

Aos meus pais Cideir e Glória, pela educação, atenção e carinho de todas as horas.

Ao meu irmão Fernando pelo companheirismo.

A minha avó Alaíde pelo estímulo.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A Primeira Igreja Evangélica Congregacional de Icarai pela compreensão e estímulo.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Leal, Marcio de Carvalho; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Salvação líquida: A questão soteriológica no protestantismo brasileiro de missão.** Rio de Janeiro, 2013. 123p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa centra-se no estudo da soteriologia tradicional ensinada pelo protestantismo brasileiro de missão. Busca-se desenvolver o tema a partir da percepção dualista presente nesta soteriologia, bem como a concepção a-histórica da mesma e apresenta como contraponto a teologia Moltmanniana. O trabalho se desenvolve em três capítulos que buscam estruturar esta dissertação: No primeiro, descreve-se a pós-modernidade na visão de Zygmunt Bauman e a herança teológica herdada pelo protestantismo brasileiro de missão; no segundo, desenvolve-se a observação da crise de modelo soteriológico dualista presente na teologia tradicional protestante e no terceiro, a apresentação da teologia Moltmanniana na prática de um seguimento de Cristo e da Missão Integral, propondo uma visão que envolva o ser humano em sua integralidade.

Palavras-chave

Pós-modernidade; protestantismo brasileiro de missão; dualismo; seguimento de Cristo; missão integral.

Abstract

Leal, Marcio de Carvalho; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor).
Liquid Salvation: The issue in Brazilian Protestantism soteriological mission. Rio de Janeiro, 2013. 123p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research focuses on the critical study of soteriology traditionally taught by Brazilian Protestantism focused on “Mission”. We seek to develop this critique from the dualistic perception present in this soteriology as well as ahistorical conception of it. Moltmannian theology is presented as a counterpoint. The work is developed in three chapters that seek to structure this thesis: In the first chapter, it is described the postmodern vision of Zygmunt Bauman and theological heritage inherited by Brazilian Protestantism focused on “Mission”. In the second, it is developed the observation of the dualistic soteriological model crisis in traditional Protestant theology. Finally, the third chapter presents Moltmannian theology in a practical way concerning concepts of “Following Christ” and “Integral Mission”, proposing a vision that involves the human being in his entirety.

Keywords

Postmodernism; Brazilian Protestantism mission; dualism; follow Christ; integral mission.

Sumário

1. Introdução	10
2. O contexto atual e a presença protestante	13
2.1. Contexto atual	13
2.1.1. Tudo é Relativo	16
2.1.2. A cultura do cartão de crédito	20
2.1.3. Produção de lixo	24
2.1.4 O dionisismo da modernidade líquida	25
2.1.5 O Deus expulso do jardim.	26
2.2. A Presença Protestante	30
2.2.1 Pietismo	33
2.2.2 Protestantismo Peregrino	35
2.2.3 Protestantismo Guerreiro	37
2.2.4 Protestantismo Milenarista	39
3. A crise da apresentação de um modelo soteriológico dualista na teologia tradicional	43
3.1. Introdução	43
3.2. Dualismo: O que é isto?	44
3.2.1. A questão da corporalidade	45
3.2.2. A questão do Profano	50
3.2.3. A questão do Peregrino	52
3.3. Salvar-se do quê?	54
3.3.1 A transgressão em Agostinho	55
3.3.2. A alienação em Tillich	57
3.3.3. O afastamento do destino humano em Pannenberg	58
3.3.4 A perturbação em Moltmann	59
3.4. Salvar-se para quê?	61
3.4.1. Superar a Violência	63
3.4.2. Abrir-se em Alteridade	64
3.4.3. Transformar o Mundo	65
3.4.4. Ser vivificado	66
3.5. Salvação na criação	67
3.5.1. A criação do Pai	70
3.5.2. Cristo, mediador da criação	71
3.5.3. O Espírito Santo, o renovador	73
4. O seguimento e a missão integral na salvação real	77
4.1. Introdução	77
4.2. Sem relação não há salvação	78
4.2.1. Um Deus passível	81
4.3. Seguindo o Crucificado	86
4.4. Despertando com o Ressuscitado	91
4.5. Afetado pelo Vivificador	95
4.6. Aprendendo com a Trindade	100
4.6.1 O ser humano vocacionado à communio	104
4.7. O Paradigma da Missão Integral	105
4.7.1. O Pacto de Lausanne	110

5. Conclusão	113
6. Referências bibliográficas	118

1

Introdução

Nossa pesquisa pretende refletir sobre a questão da salvação nos dias de hoje fazendo uma leitura crítica da sociedade pós-moderna a partir do pensamento de Zygmunt Bauman. Além disso, pretende igualmente refletir sobre o protestantismo de missão e ver, a partir da teologia de Jürgen Moltmann, como sua concepção de salvação merece ser relida e repensada.

Lançar um olhar à pós-modernidade, ou modernidade tardia, ou ainda, hipermodernidade é o que pretendemos no primeiro momento do primeiro capítulo. Para tal proposta nos utilizaremos de algumas obras do sociólogo polonês radicado na Inglaterra, Zygmunt Bauman.

O pano de fundo no qual nos propomos a pensar sobre a salvação nos dias atuais é o protestantismo brasileiro de missão e sua herança, presente até hoje no imaginário de nossas igrejas protestantes. Utilizaremos, para tratar do protestantismo de missão, das obras de Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, a saber: Introdução ao Protestantismo no Brasil e o Celeste Porvir, este último apenas da lavra do professor Gouvêa. De acordo com tais obras, ao nos referirmos ao protestantismo brasileiro de missão estaremos nos referindo mais especificamente aos congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas e a herança teológica que deixaram no contexto das igrejas protestantes brasileiras.

Para melhor observarmos algumas características dessa fase do protestantismo brasileiro nos utilizaremos do exame não muito profundo de Salmos e Hinos, primeiro hinário no Brasil criado pelos missionários, Robert Reid Kalley e sua esposa Sarah Kalley, pioneiros no Brasil e fundadores do congregacionalismo brasileiro. Este hinário, largamente utilizado no território brasileiro por várias denominações evangélicas, possui contribuição de presbiterianos, batistas e metodistas. Para observação de alguns hinos nos utilizaremos da edição atual de 1975.

Nos dias atuais temos visto o crescimento do consumo e das relações pessoais baseadas nas necessidades fictícias. Com isso, o homem recorreu à subjetividade como compensação para as tumultuadas relações sociais. Segundo

Moltmann, essas necessidades subjetivas dão novas formas à Igreja. Assim podemos mencionar três tipos de igreja: 1) a igreja-subjetividade¹: A salvação depende da interiorização do transcendente. Há um isolamento social de quem encontra esta religião subjetiva e a fé passa a não ter nenhuma consequência prática para o próximo. O que conta é a promessa de eternidade garantida e os desejos, existenciais e de consumo, atendidos; 2) a igreja-solidariedade²: Esta é alienante, concedendo privações sociais ao indivíduo que vive numa sociedade secular. É um grupo que não produz nenhum compromisso social, apresentando um amor cristão ineficiente para com a sociedade; 3) a igreja-instituição³: É o retorno do velho jeito Constantino de ser igreja. A este tipo de comunidade cabem as regras, os padrões de comportamento. Assim a igreja instituição confere segurança em tempos inseguros porque diz em que se crê e como crê.

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em que crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais assim fixados⁴.

Partindo do exame do pensamento soteriológico herdado pelo protestantismo de missão e da compreensão existencial do ser humano pós-moderno, analisaremos o alcance ineficaz, dessa proposta soteriológica, na formação de um ser humano integral, e o seu distanciamento da real proposta de Jesus e proporemos um novo paradigma soteriológico para o mundo contemporâneo.

Como apresentar a mensagem de salvação ao homem, que vive nessa sociedade fragmentada, líquida, de hiper-consumismo? Que tipo de linguagem deve ser utilizada para alcançá-lo? Seria a linguagem e teologia que herdamos do protestantismo de missão satisfatória para alcançar o homem hodierno? E o que é salvação de fato? Uma experiência emocional revelada num conversionismo isolacionista do outro e do mundo, produzindo um reino insípido e altamente dualista? Além dessas questões faz-se importante a percepção de que em épocas passadas, a salvação era matéria exclusivamente religiosa, assegurando sentido e qualidade à vida, o que se modificou hoje.

¹ Cf. MOLTSMANN, J. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005, pp. 388-394.

² Cf. Ibid., pp. 394-400.

³ Cf. Ibid., pp. 400-404.

⁴ Ibid., p. 403.

O termo grego “soteria” e suas formas cognatas têm a ideia de cura, recuperação, redenção, remédio, bem-estar e resgate. Porém, o conceito herdado do protestantismo de missão é o entendimento apenas do livramento do pecado, da degradação moral e das penas que devem seguir-se, como o julgamento divino.

A ideia de salvar, quando usada para indicar a salvação espiritual, fala sobre o livramento do pecado, da degradação moral e das penas que devem seguir-se, como o julgamento divino. Mas o livramento também nos confere algo, a saber: o perdão, a justificação, a transformação moral e a vida eterna, que consiste na participação na própria vida de Deus, no seu tipo de vida⁵.

Louis Berkhof, teólogo reformado nascido na Holanda em 1873, escreve o livro: *Teologia Sistemática*, um dos livros mais usados em seminários protestantes até os dias atuais. Sobre salvação faz a seguinte colocação:

Ao definir-se o conteúdo da soteriologia, é melhor dizer que ela trata da aplicação da obra de redenção, quer dizer que trata da apropriação da salvação. A matéria deve ser estudada teológica, e não antropologicamente. A obra de Deus, e não a do homem, e que está em primeira plano⁶.

Pensar nessa soteriologia pietista, conversionista, individualista, fruto do dualismo, diante da sociedade atual e sua inadequação é o nosso desafio para o segundo capítulo.

Finalmente no terceiro capítulo apresentaremos algumas propostas de adequação para uma salvação integral do ser humano. “O Evangelho todo para o homem todo e para todos os homens”⁷. Para tal nos utilizaremos do conceito de missão integral e da teologia de Moltmann.

⁵ CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. São Paulo: Candeia, 1995, 6 v. p. 76.

⁶ BERKHOF, L. *Teologia Sistemática*. Campinas: Luz para o caminho Publicações, 1990, p. 415.

⁷ COUTO, P; PADILLA, R. *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão Aliança; Buenos Aires: Kairós, 2011, p. 31.

2

O contexto atual e a presença protestante

2.1.

O Contexto atual

A modernidade com sua cultura firmada sobre as bases do racionalismo cartesiano, desenvolve uma visão mecanicista do mundo. Esta questiona os modos convencionais, pré-modernos, de realização das coisas substituindo autoridades dadas, por outras baseadas na ciência, no crescimento econômico, na democracia ou na lei. No dizer de David Lyon a modernidade "debilita o eu; se, na sociedade tradicional, a identidade é dada, na modernidade ela é construída"⁸.

O termo latino *modernus* foi utilizado, no quinto século, para a distinção entre o cristão e o romano pagão. Porém é o iluminismo francês que firma o termo como o utilizamos hoje⁹. A crença no progresso e no poder da razão humana para gerar liberdade revelam a visão central da modernidade. Assim a modernidade estabelece novos paradigmas. Pressupostos antigos são destruídos e outros pressupostos são erigidos, agora, sobre a égide da razão. A cultura moderna conquista o mundo em nome da razão erigindo a certeza e a ordem social sobre novas bases.

Diferentemente da modernidade, o contexto atual é marcado por um desencanto que se instala na cultura e que é acompanhado por reações específicas às formas canônicas da modernidade. Os conceitos fundamentais ao pensamento moderno encontram-se em crise. O efeito da desilusão dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas três esferas axiológicas por ela mesma diferenciadas: a estética, a ética e a ciência. Antes existentes num ambiente sólido e inabalável, hoje veem-se num ambiente pantanoso, líquido e fluido. Segundo Chéitarse, os efeitos dessa desilusão apresentam-se nos "mais diversos campos de produção cultural, tais como a literatura, a arte, a filosofia, a arquitetura, a economia, a moral, etc"¹⁰.

⁸ LYON, D. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 37.

⁹ Cf. Ibid., p. 35.

¹⁰ Cf. CHEVITARESE, L. **As razões da pós-modernidade**: um ensaio em filosofia da cultura. Rio de Janeiro, 2000. 119p. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A modernidade havia elaborado um projeto audacioso, um sonho difundido entre a humanidade onde a razão era vista como libertadora. Tal sonho foi ratificado pelo Iluminismo e seu discurso de emancipação pelo saber, de confiança na capacidade da razão. Numa reação aguda e quase traumática, a modernidade líquida desenvolveu uma verdadeira "onda relativista", de grande alcance.

Por "onda relativista", entendemos todo este modo de pensamento segundo o qual as teorias científicas nada mais são que construções repousando em pressupostos arbitrários e constituindo um modo de conhecimento tributário das paixões sociais ou de convicções religiosas. Não há nenhuma lógica capaz de impor-se como absoluto de referência. Não somente na ordem do conhecimento, mas nos domínios religioso, moral ou político, tudo o que é proposto como "verdade universal" ou norma geral deve ser considerado como dogmático, autoritário e contrário à tolerância e ao pluralismo. Identificados como pensadores "pós-modernos", pois pretendem questionar, não somente as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, mas a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, os megarrelatos ou os fundamentos definitivos de explicação, os relativistas atuais formam um movimento "radical" negando a unidade (isto é, a universalidade) da verdade, da razão, da realidade e da ciência¹¹.

O homem contemporâneo cria-se num ambiente pantanoso, tornando-se resistente a tudo o que pode solidificar-se. Suas relações são passageiras, fluidas, seus pensamentos são "epidérmicos", na verdade toda a sua vida é fluida, participante de uma sociedade profundamente marcada pela racionalidade funcional, que cultua a produtividade, o lucro e a razão. Essa sociedade imprime uma profunda reação no homem contemporâneo. As reações podem ser sentidas em vários aspectos da vida e da sociedade. Podemos perceber algumas dessas reações através da colocação de Fredric Jameson:

[...] primeiro, os casos de pós-modernismo citados acima aparecem, na sua maioria, como reações específicas a formas canônicas da modernidade, opondo-se a seu predomínio na Universidade, nos museus, no circuito das galerias de arte e nas fundações. [...] O segundo traço desta linha do pós-modernismo é a dissolução de algumas fronteiras e divisões fundamentais, notadamente o desgaste da velha distinção entre cultural erudita e cultura popular (a dita cultura de massa). Possivelmente esta é, entre todas, a mais desalentadora manifestação da pós-modernidade, sob o ponto de vista universitário¹².

¹¹ JAPIASSU, H. **Nem tudo é relativo**: a questão da verdade. São Paulo: Letras & Letras, 2001, p. 23.

¹² JAMESON, F. **Pós-modernidade e sociedade de consumo**. Texto originalmente apresentado como uma conferência no Whitney Museum, em 1982. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/53755636/Fredric-Jameson-Pos-modernidade-e-sociedade-de-consumo>> acesso em 01. 05. 2012.

Os dias atuais nos apresentam um mundo fragmentado, com seus saberes pulverizados numa dinâmica assustadoramente veloz. Os avanços técnicos e científicos da modernidade sólida são considerados ambíguos, posto que foram utilizados não apenas para o avanço e benefício da sociedade, mas também para a dominação, controle e ameaça da mesma. O próprio homem moderno fracassou em sua avaliação das ciências e das técnicas, pois não conseguiu ficar mais sábio, mais humano, mais feliz e nem acabar com a injustiça social, entre outras questões.

Existem muitas nomenclaturas para o atual período iniciado no pós-guerra: Anthony Giddens utiliza a expressão: "alta modernidade"¹³, Ulrich Beck como "modernidade reflexiva"¹⁴, Gilles Lipovetsky como "hipermodernidade"¹⁵, Bauman como "modernidade líquida"¹⁶ e outros como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli, defendem o uso da expressão "pós-modernidade"¹⁷.

Com vistas às possibilidades do futuro, é bom relembrar rapidamente o divisor de águas que foi o ano de 1918. A história não se preocupa tanto com números exatos do calendário. Muitos historiadores concordam quanto ao fato de que o século 19 terminou na verdade com a Primeira Guerra Mundial e o século vinte teve seu início em 1918. Se olharmos bem, aqui começa a mudança para uma nova época mundial após a modernidade: a "pós-modernidade"¹⁸.

A etimologia da palavra não se faz importante, pois pretendemos considerar algumas observações sobre o pós-modernismo dentro de uma perspectiva sociológica, sobretudo, com os contornos do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, que apresenta a metáfora "modernidade líquida" para caracterizar o contexto atual, marcado por transformações em resposta a uma "modernidade sólida".

O tipo de modernidade que era o alvo, mas também o quadro cognitivo, da teoria crítica clássica, numa análise retrospectiva, parece muito diferente daquele que enquadra a vida das gerações de hoje. Ela parece "pesada" (contra a "leve" modernidade contemporânea); melhor ainda, "sólida" (e não "fluida", "líquida" ou

¹³ Cf. GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

¹⁴ Cf. BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997.

¹⁵ Cf. LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005.

¹⁶ Cf. BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

¹⁷ Cf. LYOTARD, J.F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002; MAFFESOLI, M. **O Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2008.

¹⁸ KÜNG, H. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 17.

"liquefeita"); condensada (contra difusa ou "capilar"); e, finalmente, "sistêmica" (por oposição a "em forma de rede")¹⁹.

Pretendemos, conforme algumas observações do sociólogo polonês Zygmunt Bauman sobre a sociedade contemporânea, apresentar algumas características marcantes do contexto atual fluidificado, no qual nos encontramos mergulhados. Somando a essa observação queremos também resgatar o conhecimento a respeito da herança do protestantismo de missão no Brasil, e a partir deste momento levantar possíveis dificuldades na vivência do evangelho e da salvação proposta por Jesus.

2.1.1. Tudo é Relativo

Segundo Bauman, ambivalência é a "possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria"²⁰. Diferentemente do que nos propunha a modernidade com seus determinismos cartesianos, os dias atuais nos apresentam outras possibilidades para as mesmas coisas. As certezas modernas dão lugar ao relativismo pós-moderno. Em suma, a vida nesse ambiente líquido é precária, pois é vivida em condições constantes de incerteza²¹.

Os descobrimentos surpreendentes da física quântica têm relevância na construção de um ambiente incerto, que permeia o contexto atual. Alfonso Garcia Rubio, sobre o tema, observa: "De fato, o estudo do mundo das partículas subatômicas foi descortinando um mundo perturbador, para o cientista acostumado à solidez e à ordem da realidade física regida por leis deterministas"²². Os físicos ao constatarem que no mundo subatômico, não se pode aplicar os conceitos da física clássica, estabelecem o princípio da incerteza. Ou seja, a ciência abre os olhos ao cosmo, percebendo-o penetrado "pelo princípio da incerteza, pela imprevisibilidade e por estruturas de desordem"²³. Garcia ainda percebe, que diante dessas descobertas científicas, foi iniciado um processo de divórcio entre a teologia e a modernidade²⁴. No dizer de David Lyon, um dos

¹⁹ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, p. 33.

²⁰ Id. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 9.

²¹ Cf. Id. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.8.

²² RUBIO, A. G. **O Humano Integrado**: abordagens de Antropologia Teológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 272.

²³ GESCHÉ, A. **Deus para pensar**: O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 51.

²⁴ Cf. RUBIO, A. G. **O Humano Integrado**, p. 268.

fenômenos da pós-modernidade é exatamente esse “abandono do 'fundacionalismo', a visão de que a ciência está construída sobre uma base firme de fatos observáveis, na filosofia da ciência”²⁵.

O ambiente incerto é fértil para o relativismo, que promove a morte do racionalismo hermético. Se o racionalismo apresenta como principais características a comparação possível, a razão universal e o pensamento científico como um sistema superior; o relativismo não apresenta comparação possível, nele não encontramos uma razão universal e a ciência passa a ser um sistema entre outros, não sendo superior a nenhum.

A posição dos relativistas é radical: não reconhecem, a priori, nenhum critério universal e absoluto de racionalidade nem de verdade. Tudo o que podemos aceitar como argumento válido ou qualificar de racional varia segundo o contexto social. Assim, o que um grupo social reconhece como prova pode não ser aceito por outro. Por depender de um contexto local e de um sistema de crenças, toda prova é relativa²⁶.

A ambivalência dos dias atuais passa a ser uma reação aguda às certezas cartesianas da modernidade. A verdade e a ordem são relativizadas e encaradas como prisioneiras de uma hierarquia de dominação combatida pelo "homem líquido", que desenvolve verdades subjetivas que apontam para ordens pálidas. Esse homem perde a certeza sobre as coisas. Sua certeza é a certeza de não a possuir. Tudo o que lhe resta é aceitar o niilismo e viver sem ilusões ou aparências²⁷. Na ausência de verdade ancora-se a ausência de ordem e a consequente instalação do caos.

A verdade é, em outras palavras, uma relação social (como poder, propriedade ou liberdade): aspecto de uma hierarquia feita de unidades de superioridade e inferioridade; mais precisamente, um aspecto da forma hegemônica de dominação ou de uma pretensão a dominar pela hegemonia. A modernidade foi, desde o início, essa forma e pretensão. A parte do mundo que adotou a civilização moderna como seu princípio estrutural e valor constitucional empenhava-se em dominar o resto do mundo dissolvendo sua alteridade e assimilando o produto da dissolução. A alteridade perseverante só podia ser tratada como um aborrecimento temporário, como um erro fadado a ser, cedo ou tarde, superado pela verdade. A batalha da ordem contra o caos nos assuntos mundanos era reproduzida pela guerra da verdade contra o erro no plano da consciência. A ordem fadada a triunfar era a verdade universal (portanto apodítica e obrigatória). Juntos, a ordem política e o conhecimento verdadeiro mesclavam-se num projeto de certeza. O mundo racional e universal da ordem e da verdade não conheceria contingência nem ambivalência.

²⁵ Cf. LYON, D. **Pós-modernidade**, p. 17.

²⁶ JAPIASSU, H. **Nem tudo é relativo**, pp. 26-27.

²⁷ Cf. LYON, D. **Pós-modernidade**, p. 18.

O alvo da certeza e da verdade absoluta era indistinguível do espírito conquistador e do projeto de dominação²⁸.

A própria vida humana também sofre essa ambivalência, é relativizada, pois deixou de ser algo absoluto. A diferença entre o ser humano e o animal foi diluída. Na constatação de Gottfreid Brakemeier: "Uma vida humana já não mais possui muito valor. Passou a ser "coisa", sujeita a ser manipulada, explorada, desprezada"²⁹. Assim o ser humano sofre também a desumanização. Seu "rosto" é arrancado e sua identidade negada.

Esse homem sem identidade fala demais, ama raramente e odeia frequentemente. Aprendeu a sobreviver, mas não a viver. Tem adicionado anos à sua vida, mas não vida aos seus anos. Preocupa-se em limpar o ar, mas continua poluindo sua alma; domina o átomo, mas não seus preconceitos. Constrói cada vez computadores mais potentes para armazenar mais informações, mas comunica-se cada vez menos. Estamos na era do fast-food e da digestão lenta; do homem grande de caráter pequeno; lucros acentuados e relações vazias. Essa é a era de dois empregos, vários divórcios, casas chiques e lares despedaçados.

O ambiente ambivalente, relativista, retrata a liquidez, a fluidez do contexto atual. Assim como o líquido toma forma passageira e esta depende do recipiente que o comporta, assim também é a realidade contemporânea, ou seja, multiforme.

A modernidade possuía pressupostos bem definidos, por isso é chamada por Bauman de sólida³⁰. Na reação contra essa solidez, rompem-se os pressupostos em nome da liberdade. Nasce a autonomia da razão e a emancipação da verdade e da ordem. A bandeira da liberdade traz os contornos do bem-estar, que impulsiona o homem contemporâneo ao exercício de uma moral privatizada, subjetiva. Irênio Chaves observa que "a moral pós-moderna não expressa apego a valores, mas contestação contra qualquer tentativa de limitações à liberdade individual"³¹.

Na ausência de verdade absoluta e de ordem, outro pressuposto surge no horizonte na tentativa do ser humano contemporâneo enxergar um norte para si. Esse passa a ser o papel do bem-estar. A liberdade passa a ser requisito para a felicidade, para o bem-estar. Como observa Bauman: "A felicidade, portanto,

²⁸ BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**., pp. 245-246.

²⁹ BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002, p. 10.

³⁰ Cf. BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, p. 33.

³¹ CHAVES, I. S. **Ética cristã e pós-modernidade**. Niterói: Epígrafe, 2009, p. 178.

significa liberdade: liberdade para agir conforme os impulsos, para seguir seus próprios instintos e desejos"³². O homem torna-se senhor absoluto da condução de sua vida e até mesmo o comportamento sexual é deixado submisso às inclinações dos seus desejos. Assim a moral passa a ser subjetiva.

Gilles Lipovetsky considera que aquilo que é visto define o que deve ser, de tal modo que quase ninguém mais se importa com o que é "realidade". A imagem pública passa a ser objeto de culto e de desejo. A busca de gratificação, do prazer e realização individual é o ideal supremo da atualidade³³.

A ambivalência e a emancipação abrem espaço à individualidade, que assinala um enfraquecimento progressivo das certezas e dos vínculos sociais. Assim, o homem, criado à imagem de um Deus pessoal, caracterizado pela liberdade e pelo amor, um ser de relações, que é chamado a viver a criatividade e a liberdade, mas no amor³⁴, anda na contramão de sua própria natureza como criatura, negando a Imago Dei e cada vez mais se desumanizando.

A individualidade cria uma nova classe de pessoas, comparadas por Bauman a jangadeiros em lugar de marinheiros. Aquele se deixa levar pela força do rio, este controla o navio levando-o a um destino previamente escolhido³⁵. Assim surge um novo modelo de sociedade, uma sociedade de indivíduos. Bauman conceitua individualização como "transformar a identidade humana de um 'dado' em uma 'tarefa' e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização"³⁶.

A individualidade abre espaço para um problema de identidade. O homem contemporâneo experimenta um descentramento das identidades modernas, deslocando-as ou fragmentando-as, e assim criando uma crise de identidade, que gera a autonomia da pessoa.

A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. [...] Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade,

³² Cf. BAUMAN, Z. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 57.

³³ LIPOVETSKY, G. **A sociedade pós-moralista**: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. São Paulo: Manole, 2009, 113.

³⁴ Cf. RUBIO, A. G. **O Humano Integrado**., p. 267.

³⁵ Cf. BAUMAN, Z. **A sociedade individualizada**., p. 31, 32.

³⁶ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**., p. 40.

etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma "crise de identidade" para os indivíduos³⁷.

O homem, mesmo vivendo num terreno alagadiço, fluido, busca uma identidade, que na verdade é a tentativa de solidificar um pouco o terreno líquido. Numa época em que o sofrimento é desprovido de sentido e que as referências estão esgotadas, o homem líquido desenvolve um apelo à estética, tendendo a moldar sua vida de uma forma que ela mais se assemelhe a uma obra de arte.

E tendo-as visto assim, lutamos para fazer o mesmo: "Todo mundo tenta fazer de sua vida uma obra de arte". Essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofo quebradiço da vida chama-se "identidade". [...] A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme³⁸.

A tentativa de solidificar o ambiente fluido é pálida, frágil e vulnerável. As formas adquiridas nessa tentativa constantemente são desfeitas e a força de sua fluidez é exposta. Tal sociedade gera uma força, quase gravitacional, ao consumo desenfreado.

2.1.2.

A cultura do cartão de crédito

Creio ser o cartão de crédito a melhor figura para entendermos a cultura dos dias atuais. Com ele podemos comprar tudo a qualquer hora. A sensação de possibilidade de compra é inebriante e perigosa, pois pode levar-nos até mesmo à ruína econômica em nome da satisfação momentânea a fim de que o querer seja alimentado.

O Consumismo passa a ser a luneta através da qual o homem contemporâneo enxerga uma possibilidade de resposta aos desafios propostos pela sociedade de indivíduos. "A sociedade de consumo tem por premissa satisfazer os desejos de uma forma que nenhuma sociedade do passado pôde realizar ou

³⁷ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, pp.7- 9.

³⁸ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, p. 97.

sonhar"³⁹. O Consumismo é a nova "divindade" cultuada pela sociedade inserida na modernidade líquida.

Em nossas sociedades há uma espécie de conspiração capaz de abafar, neutralizar ou simplesmente desqualificar a eficácia de toda crítica. É com o desmoronamento das ideologias da esquerda e a ascensão do "monoteísmo do mercado", com o triunfo da sociedade de consumo e a crise das significações imaginárias, que se manifesta a atual crise de sentido. Ao estabelecer os valores econômicos como seus valores centrais (ou únicos) e ao estabelecer a economia como o fim da vida humana (não meio), a sociedade atual lhe propõe, como objetivo, a corrida desenfreada para um consumo sempre maior e um culto à divindade "mercado"⁴⁰.

O enriquecimento de nossa sociedade é o carvão que alimenta o forno da locomotiva chamada consumo. Constatou Lipovetsky: "à medida que nossas sociedades enriquecem, surgem incessantemente novas vontades de consumir"⁴¹. O consumismo é tão presente, a divindade é tão expressiva, a locomotiva é tão real que o homem contemporâneo desenvolve uma relação baseada no consumo com tudo e todos ao seu redor. Passa a encarar as coisas e também as pessoas como objetos, e como tais são descartáveis e consumidos. O ser humano passa a ser "coisificado".

Não se compra apenas comida, sapatos, automóveis ou itens de mobiliário. A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar; [...] Há muitas áreas em que precisamos ser mais competentes, e cada uma delas requer uma "compra". "Vamos às compras" pelas habilidades necessárias a nosso sustento e pelos meios de convencer nossos possíveis empregadores de que as temos; pelo tipo de imagem que gostaríamos de vestir e por modos de fazer com que os outros acreditem que somos o que vestimos; por maneiras de fazer novos amigos que queremos e, da mesma forma nos desfazer dos que não mais queremos; pelos modos de atrair atenção e de nos escondermos do escrutínio; pelos meios de extrair mais satisfação do amor e pelos meios de evitar nossa "dependência" do parceiro amado ou amante; [...] A lista de compras não tem fim⁴².

Todas as relações do homem contemporâneo estão alcançadas por essa "divindade". A ética da modernidade líquida não prevê mais relacionamentos duradouros, pois estes são, também, consumíveis. Até mesmo nossa relação com o Absoluto é mercantilizada. Para chegar a essa conclusão basta observarmos que um dos ensinos, no âmbito religioso, que mais cresce atualmente no Brasil é o

³⁹ BAUMAN, Z. **Vida Líquida**, p. 105.

⁴⁰ JAPIASSU, H. **Nem tudo é relativo**, p. 7.

⁴¹ LIPOVETSKY, G. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 38.

⁴² BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, pp. 87-88.

evangelho da prosperidade, no qual o indivíduo é levado a consumir um deus que o atende à medida que se paga (esse pagamento se expressa de várias formas) por esse atendimento. E se esse deus não o atende, uma culpa é apontada na relação de consumo que não foi bem estabelecida.

Christoph Türcke afirma que a expansão do mercado como meio de socialização fez e continua fazendo crescer a necessidade de tudo e de todos assumirem formas extraordinárias para se tornarem percebidos⁴³. Enxergamos e somos enxergados através das lentes do consumo. Assim, hoje, associa-se à sensação tudo o que atrai magneticamente a percepção: o espetacular.

A mercadoria passa a ser o centro das práticas cotidianas e o modelo de conduta passa a ser articulado pelo ato de consumir. E assim seguimos multiplicando nossos bens, mas reduzindo nossos valores.

A busca por prazeres individuais articulada pelas mercadorias oferecidas hoje em dia, uma busca guiada e a todo tempo redirecionada e reorientada por campanhas publicitárias sucessivas, fornece o único substituto aceitável - na verdade, bastante necessitado e bem-vindo - para a edificante solidariedade dos colegas de trabalho e para o ardente calor humano de cuidar e ser cuidado pelos mais próximos e queridos, tanto no lar como na vizinhança⁴⁴.

O que move o homem hodierno nessa espiral de relações consumistas não é mais a necessidade presente na modernidade sólida, pois esta não é tão fluida quanto o desejo, observa Bauman. A primeira foi descartada e substituída pela segunda. "O querer é o substituto tão necessário; ele completa a libertação do princípio do prazer"⁴⁵.

A sociedade do objeto apresenta-se como civilização do desejo, prestando um culto ao bem-estar material e aos prazeres imediatos. Por toda parte exibem-se as alegrias do consumo, por toda parte ressoam os hinos aos lazeres e às férias, tudo se vende com promessas de felicidade individual⁴⁶.

O consumo na época atual difere do tradicional não apenas na substituição da necessidade pelo querer, mas há uma relação emocional estabelecida entre o objeto de consumo e o consumidor, tudo com o objetivo de proporcionar maior bem-estar. O mercado atual desenvolveu o chamado marketing sensorial ou

⁴³ Cf. TÜRCKE, C. **Sociedade Excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Unicamp, 2011, p. 38.

⁴⁴ BAUMAN, Z. **A Vida para consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 154.

⁴⁵ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, p. 89.

⁴⁶ LIPOVETSKY, G. **A Felicidade Paradoxal**, p. 102.

experiential a fim de que os consumidores vivam experiências afetivas, imaginárias e sensoriais com os produtos expostos ao consumo.

O que chamo de "consumo emocional" corresponde apenas em parte a esses produtos e ambiências que mobilizam explicitamente os cinco sentidos. Ele designa, muito além dos efeitos de uma tendência de marketing, a forma geral que toma o consumo quando o essencial se dá de si para si. Em profundidade, o consumo emocional aparece como forma dominante quando o ato de compra, deixando de ser comandado pela preocupação conformista com o outro, passa para uma lógica desinstitucionalizada e intimizada, centrada na busca das sensações e do maior bem-estar subjetivo⁴⁷.

Bauman, citando Harvie Ferguson, assevera que o consumismo em sua forma atual não está "fundada sobre a regulação do desejo, mas sobre a liberação de fantasias desejosas"⁴⁸.

A ordem para a vida líquida, organizada em torno do consumo apresenta a inexistência de regulação normativa. O que a orienta é a sedução, crescentes desejos e voláteis quereres.

O indivíduo expressa a si mesmo através de suas posses. Mas, para a sociedade capitalista avançada, comprometida com a expansão continuada da produção, esse é um quadro psicológico muito limitado, que, em última análise, dá lugar a uma "economia" psíquica muito diferente. O querer substitui o desejo como força motivadora do consumo. [...] uma sociedade de consumidores se baseia na comparação universal - e o céu é o único limite⁴⁹.

A não satisfação dos desejos cresce na mesma medida em que cresce o desejo pelo consumo e a crença de que cada ato visando satisfazê-los pode ser aperfeiçoado. Assim a insatisfação e a frustração são subprodutos dessa sociedade de consumo.

A insatisfação é uma importante necessidade do mercado, por isso é produzida a cada novo lançamento de um produto visando o consumo. A cada novo produto que é lançado no mercado deve o anterior ser menosprezado.

Para que a busca de realização possa continuar e novas promessas possam mostrar-se atraentes e sedutoras, as promessas já feitas precisam ser quebradas, e as esperanças de realizá-las, frustradas. Um mar de hipocrisia que se estende das crenças populares às realidades da vida dos consumidores é condição sine qua non para que uma sociedade de consumidores funcione apropriadamente. Toda promessa deve ser enganosa, ou pelo menos exagerada, para que a busca continue.

⁴⁷ Ibid., pp. 45-46.

⁴⁸ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**, p. 89.

⁴⁹ Ibid., pp. 89-90.

Sem a repetida frustração dos desejos, a demanda pelo consumo se esvaziaria rapidamente, e a economia voltada para o consumidor perderia o gás⁵⁰.

O mundo de hoje é controlado pelo mercado, a fim de transformar tudo e todos em consumidores desenfreados. Nesse contexto, juntamente com o apelo à estética, onde muitos são levados a uma tentativa de montar uma vida que se assemelhe a uma obra de arte, temos o apelo ao glamour. Os heróis do passado são substituídos pelas celebridades e jogadores de futebol⁵¹.

2.1.3. Produção de Lixo

Para Bauman, as pessoas passaram a gerar mais lixo devido ao consumismo desenfreado, já que a prioridade não é acumular bens, mas usá-los e descartá-los em seguida, a fim de abrir espaço para novidades mercadológicas.

Viver numa sociedade que possui como parâmetro o consumo é percebermo-nos inseridos num contexto onde tudo, desde os alimentos que comemos até as notícias que assistimos, é desenhado no formato do use e jogue fora. A vida consumista baseada na velocidade e na busca por novidades gera a rotatividade dos produtos, sendo necessário o descarte constante dos resíduos. Assim, nessa modernidade líquida, "solidez" passa a ser sinônimo do produto final de toda a ação de consumo, ou seja, lixo. A cultura do lixo predominante da era líquida representa os novos modos de viver no mundo.

A sociedade que luta contra a procrastinação no consumo e na satisfação dos seus quereres, que está acostumada à alta rotatividade de produtos consumidos, que se deixa levar pela sedução do mercado e dos seus oferecimentos, "coisifica" as relações sejam elas quais forem, e esgota pressupostos outrora arduamente defendidos quando ainda existia solidez, como na modernidade. Essa sociedade é produtora de altas toneladas de lixo. Tudo o que é descartável é posto no lixo. As amizades coisificadas são desperdiçadas depois de consumidas e jogadas no lixo. A própria sobrevivência da sociedade atual está proporcionalmente ligada ao volume de lixo que esta descarta continuamente.

⁵⁰ BAUMAN, Z. **Vida Líquida.**, p. 107.

⁵¹ Cf. Discussão em sala de aula com a professora Maria Clara Bingemer.

Por essa razão, o consumismo é uma economia do logro, do excesso e do lixo; logro, excesso e lixo não sinalizam o mau funcionamento da economia, mas constituem uma garantia de saúde e o único regime sob o qual uma sociedade de consumidores pode assegurar sua sobrevivência. [...] Os consumidores experientes não se incomodam em destinar as coisas ao lixo; *ils (et elles, bien sûr) ne regrettent rien* - aceitam a curta duração das coisas e seu desaparecimento predeterminado com tranquilidade, ou por vezes com uma satisfação mal disfarçada⁵².

Essa excrescência pelo lixo é a mesma por tudo o que não é puro. A pureza passa a ser um ideal, um sonho, uma visão da condição que ainda precisa ser criada. O oposto da pureza passa a ser o lixo que precisa ser descartado. Todos aqueles que são incapazes de serem seduzidos pelas infinitas possibilidades e ofertas do mercado consumidor passam a compor a "sujeira" da pureza pós-moderna⁵³.

2.1.4. O dionisismo da modernidade líquida

A figura de Dionísio passou a ser utilizada por volta do fim dos anos 1960 para conceituar o contexto da época, que de acordo com Lipovetsky estava desenhada pela escala dos valores hedonísticos, dissidentes e utópicos⁵⁴.

O contexto atual continua dionisíaco, uma nova cultura substituiu a disciplina, a família e o trabalho pela celebração dos prazeres do consumo e a vida no presente. "Curtir", "vibrar", "sentir" são três dos verbos mais utilizados atualmente retratando o espírito do tempo atual, que evidencia a busca dos prazeres sem restrição e da subversão das instituições, em nome de uma vida intensa e espontânea. Nem o cristianismo, assevera Lipovetsky, escapa à onda "mística e dionisíaca", perceptível através da observação das recentes liturgias que revalorizam o "excesso sensorial e o abandono de si, a espontaneidade e a sensualidade"⁵⁵.

Na verdade todo esse frenesi de modas e sensações, somado ao erotismo desenfreado e às orgias de consumo formam a embriaguez do homem líquido numa tentativa de suportar uma vida insípida.

O mundo dionisíaco do mercado consumidor, firmado sobre as bases das sedução, dos quereres, da moral subjetiva, criou "uma cultura cotidiana

⁵² Ibid., p. 107-110.

⁵³ BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, pp. 14-15, 23.

⁵⁴ LIPOVETSKY, G. **A Felicidade Paradoxal**, p. 206.

⁵⁵ Ibid., p. 207.

dominada pela mitologia da felicidade privada e pelos ideais hedonistas"⁵⁶. Vivemos a era do desejo e dos prazeres imediatos.

O Hedonismo é uma filosofia que coloca o prazer como bem supremo da vida. Derivado da palavra grega *hedoné*, hedonismo significa prazer e vontade. Conforme o dicionário de filosofia é a "tendência que consiste em considerar que o prazer é um bem; em muitos casos julga-se que o prazer é o maior bem"⁵⁷.

A busca pela felicidade tornou-se a chave hermenêutica para se ler a vida. Consequentemente o que não produz a sensação de felicidade, mesmo pálida ou passageira, deve ser descartado. Essa atitude envolve toda a vida. A máxima: "o que importa é ser feliz" nunca foi tão divulgada e repetida pelos mais diversos tipos de pessoas.

Moltmann, citando Jakob Böhme, levanta a questão de que "quanto mais profunda a capacidade humana de sofrer, tanto maior será a sua experiência de felicidade. Portanto, não há felicidade sem dor. Aquele que procura uma felicidade sem dor será simplesmente 'incapaz de amar e ser amado'. Vive 'fundamentalmente sem grandes alegrias, nem aflições'"⁵⁸. Ou seja, não se vive intensa e plenamente. Passa-se pela vida.

A sociedade hedonista do glamour não pode aceitar a ideia da dor. A superficialidade dos dias atuais crê que só o belo e o prazer devem ser experimentados. Assim, cada vez mais as relações e a vida, no contexto hodierno, tornam-se superficiais e momentâneas.

2.1.5.

O Deus expulso do jardim

A sociedade, até o século XIV era homogênea, pois comungava os mesmos valores. O que fornecia sentido a essa sociedade era o cunho religioso. A identidade social dependia da observação da tradição religiosa. A partir do século XV, essa sociedade sofre uma fragmentação e aos poucos, setores da sociedade começam a se emancipar do cunho religioso.

⁵⁶ LIPOVETSKY, G. *A Felicidade Paradoxal*, p. 102.

⁵⁷ MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*: Tomo II. São Paulo, 2005, p. 1291.

⁵⁸ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 55.

A religião passou a ser mais um setor ao lado de tantos outros, como a política, a ciência, a filosofia, a cultura e a economia, que até o século XII era encarada como um segmento da teologia moral. Até mesmo a família forma mais um setor que sofre a ação secularizadora e assim, hoje, cada um cria a família como quer.

Todos esses setores formam o que hoje chamamos de sociedade secularizada, pois funcionam com a autonomia dos valores religiosos. Danièle Hervieu-Léger percebendo essa transformação afirma: "A religião estava no centro da sua existência cotidiana. Os sinos ditavam o ritmo do tempo. As festas religiosas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade. Hoje, ninguém mais frequenta essas igrejas..."⁵⁹. Vivemos o fim da Cristandade.

Essa secularização trouxe como grave consequência o desaparecimento de Deus da vida pública, pois a sociedade atual anda sem Deus. Deus foi expulso do seu próprio jardim! O Deus cristão deixou de ser o fundamento da sociedade. O ser humano perdeu a referência ao transcendente e passou a ser um ser de consumo. Irênio Silveira Chaves, cita Bonhoeffer, para tratar desse assunto:

Segundo Bonhoeffer, Deus está sendo empurrado cada vez mais para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioria. Desde Kant, passando pelas afirmações de Feuerbach, Hegel e Nietzsche, Deus é remetido para um espaço além do mundo⁶⁰.

A sociedade atual desenvolveu uma indiferença à fé institucionalizada. Ángel Castiñeira fala sobre esse novo ateísmo, fruto da era pós-moderna:

O atual ateísmo pós-moderno é, acima de tudo, um ateísmo espiritual derivado de um narcisismo individualista que se nega a tolerar alguém que não seja ele mesmo, um ateísmo que nega toda possibilidade de intersubjetividade comprometida. O ateísmo espiritual não nega a existência de Deus (nem dos homens), mas a recusa na medida em que a constata e teme⁶¹.

Sobre a secularização, Castiñeira cita Larry Shiner, que distingue cinco aspectos diferentes sobre a questão:

a) secularização como decadência da religião; b) secularização como conformidade com o mundo ou mundanização da Igreja; c) secularização como dessacralização do mundo; d) secularização como ruptura do compromisso da sociedade com a

⁵⁹ HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 15.

⁶⁰ CHAVES, I. S. **Ética Cristã e Pós-Modernidade**, p.120.

⁶¹ CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 167.

religião (privatização); e) secularização como transposição de crenças e de modelos de comportamento da esfera religiosa para a secular⁶².

O Cristo que surge nesse contexto é diferente, sua encarnação é diluída. Cria-se um Cristo fluidificado que atende às necessidades consumistas, que respeita as regras do mercantilismo da fé.

Nessa sociedade consumista que mercantiliza a fé, os sacerdotes e ministros também afetados por essa consciência mercadológica, tratam seus fiéis como se estes fossem clientes de um balcão de serviços religiosos. Os fiéis, por sua vez, comportam-se como tais, e assim, como todo cliente, procuram o melhor serviço, pelo menor preço com o mínimo esforço.

Todas essas transformações desembocam agudamente na Igreja como instituição e na teologia. O homem que outrora compunha essa instituição e se deixava afetar por ela, agora possui um sentimento de pertença muito pálido. O homem religioso de hoje passa a ser um peregrino, e encara as igrejas, como mercados à disposição de satisfazer seus desejos particulares. Castiñeira observa que muitos cristãos "por não encontrarem uma Igreja adaptada a seu tempo procuraram outras formas de religiosidade ou desviaram para a vertente secularista"⁶³.

Porém, toda essa secularização e o impacto gerado na vida religiosa do homem contemporâneo tem sido incapaz de varrer a busca de Deus, que continua agitando seu coração. E, conforme entendimento da teóloga Maria Clara Lucchetti Bingermer, pode ser produzido um efeito reverso de fecundidade na experiência e no discurso sobre Deus.

A isso se segue que, não somente a razão e a reflexão, mas ainda o desejo e a sede de infinito e de transcendência, encontram-se acuados numa aporia que poderia ter um reverso feito de oferenda, de confiança, de surpresa maravilhada diante do Mistério. E isso poderia ter por efeito - ainda que invertido e paradoxal - que a experiência e o discurso sobre Deus encontrassem, por esses tempos que pareceriam à primeira vista tão hostis, uma possibilidade não imaginada de fecundidade⁶⁴.

⁶² Ibid., p. 39.

⁶³ Ibid., p. 162.

⁶⁴ BINGEMER, M. C. L. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005, p. 21- 22.

Chaves afirma que a igreja, que sempre refletiu sobre sua relação com o mundo mau e pecador, precisa pensar na relação do bem com Cristo, que pouco foi refletida⁶⁵. Talvez aqui esteja um novo caminho neste tempo de mudanças.

Bauman caracteriza essa nova época como um reencantamento do mundo, devolvendo dignidade às emoções e legitimidade ao inexplicável. Livres da prisão da modernidade, podemos agora nos confrontar com a capacidade ética da humanidade sem ilusões⁶⁶. Essa colocação também nos apresenta uma possibilidade de um novo caminho para os dias atuais.

Desde a modernidade o homem tem se tornado sujeito de sua própria história, separando-se dos ritmos da natureza e passando a ser constituído pelo exercício da vontade humana⁶⁷.

Edson Fernando de Almeida, citando Moltmann, observa que nesse ambiente onde a consciência da verdade é dominada pela subjetividade, a questão salvífica passa a ser determinada antropocentricamente e assim, a antiga cristologia metafísica da encarnação vai perdendo relevância⁶⁸.

Embora no contexto atual percebamos que a verdade ainda encontra-se submetida ao cárcere do subjetivismo, fala-se muito num retorno à Sagrada Escritura. Talvez nesse retorno precisemos aprender a coadunar o intelecto ao coração. Moltmann observa que na era pré-moderna os olhares foram concentrados na arte, enquanto que na era moderna foram concentrados na teologia. Afirma Moltmann que: "O tempo presente clama por uma convergência entre ambas. O intelecto e o coração precisam ser alcançados"⁶⁹. A razão cartesiana e a razão do coração, neste novo tempo, precisam aprender a andar juntas. Ou seja, necessitamos olhar o ser humano de forma integral e não apenas algumas partes dele.

Para Irênio Chaves "a condição pós-moderna reclama um cristianismo que também se faz adulto, porque assume viver mundanamente e que, por isso mesmo, participa do sofrimento de Deus no mundo"⁷⁰. Viver mundanamente é assumir sua condição histórica para manter uma relação íntima com o ser humano ensinando-o a humanizar-se.

⁶⁵ Cf. CHAVES, I. S. **Ética Cristã e Pós-Modernidade**, p.139.

⁶⁶ Cf. BAUMAN, Z. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 42-43.

⁶⁷ Cf. MOLTIMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo**. São Paulo: Academia Cristã, 2009, p. 87.

⁶⁸ Cf. ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 34.

⁶⁹ BARRO, A. C; KOHL, M. W. **A Igreja do Futuro**. Londrina: Descoberta, 2011, p. 52.

⁷⁰ CHAVES, I. S. **Ética Cristã e Pós-Modernidade**, p. 184.

Precisamos descobrir como construir um cristianismo a-religioso, que fale de Deus e proponha como princípio uma vida cristã secularizada como possibilidade de fé autêntica. Faz-se necessário um discurso teológico capaz de despertar o desejo por Deus e que mantenha o essencial do cristianismo, que é o próprio Cristo, o Deus impregnado do humano. Castiñeira afirma que "só um discurso teológico que tenha em conta os sujeitos sofredores da história, só um cabedal teológico cultivado a partir de uma comunidade de comunicação plural que entenda a Igreja como um espaço culturalmente policêntrico pode hoje triunfar".⁷¹ E nós concordamos plenamente com ele.

2.2. A Presença Protestante

Para a melhor compreensão do modelo salvífico tradicional, faz-se necessário lembrarmos o protestantismo brasileiro de missão e sua herança, presente até hoje no imaginário de nossas igrejas. Quando nos referirmos ao protestantismo brasileiro de missão estamos mencionando mais especificamente os congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas e a herança que deixaram no contexto das igrejas protestantes brasileiras.

Antônio Gouvêa Mendonça assevera: "... a história da presença protestante no Brasil frente à incipiente cultura ibero-católica nada mais é do que um constante exemplo de choque cultural"⁷². A presença protestante não foi tranquila, a não ser por um lapso de tempo de cerca de duzentos anos em que essa presença foi esporádica e não institucional.

A presença protestante no Brasil torna-se efetiva a partir da segunda metade do século XIX com a chegada, em 10 de maio de 1855, de um notável desconhecido médico e farmacêutico, o Dr. Robert Reid Kalley e sua esposa Sara Polton Kalley, que no mesmo ano iniciaram um trabalho de evangelização em língua portuguesa de caráter permanente, o que ainda não havia existido.

Antes dessa data havia a presença tolerada de alguns protestantes em solo brasileiro como a do pastor norte-americano Daniel Parish Kidder e sua esposa, que segundo colocações de Émile G. Léonard: "... percorreu o Brasil durante a

⁷¹ CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade**, pp. 153-154.

⁷² MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 17.

minoridade de D. Pedro II, distribuindo Bíblias e reunindo documentário para seus *Sketches of residence and travel in Brazil*⁷³. Kidder chega a tornar-se amigo de alguns sacerdotes católicos. E alguns padres chegam a ajudá-lo na distribuição de Bíblias.

O clero tolerante revela-se, muitas vezes, amigo da Bíblia. Kidder, cuja missão consistia em distribuir a Escritura Sagrada, notou algumas vezes a oposição de alguns padres, mas em regra geral estes o encorajavam, principalmente um padre de Pernambuco e um cura de Iguassú, que o auxiliava na distribuição⁷⁴.

Talvez a época mais amigável, neste período, faça referência ao regente Feijó, que lutou pela possibilidade do clero católico casar-se, pensou numa igreja brasileira independente de Roma, e ainda queria trazer os Morávios para que se dedicassem a educar os indígenas. Esses Morávios formavam uma comunidade protestante em importante atividade missionária organizada⁷⁵.

Segundo o professor Prócoro, “o protestantismo que chegou ao Brasil foi, em geral, posterior aos avivamentos”⁷⁶. Esse protestantismo possui estreito relacionamento histórico e teológico com o movimento evangélico⁷⁷, que é definido por W. Hudson “como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã”⁷⁸.

Ao contrário do agostinianismo calvinista, o mecanismo da salvação consistia na consciência de culpa seguida de ato voluntário de aceitação da oferta de salvação, sucedido pela justificação e pela santificação progressiva. A fé era determinada pela experiência pessoal e emotiva. a teologia conversionista missionária consistia num processo diferente de mudança cultural. A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado⁷⁹.

Ainda hoje o protestantismo brasileiro de origem missionária é conversionista e produz uma ética individualista, altamente excludente, não apenas do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais

⁷³ Cf. LÉONARD, ÉMILE-GUILLAUME. **O protestantismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Juerp. São Paulo: Aste, 1981, p. 28.

⁷⁴ Ibid., p. 36.

⁷⁵ Cf. Ibid., p. 40-41.

⁷⁶ MENDONÇA, A. G; FILHO, P. V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 87.

⁷⁷ Evangélico é o movimento teológico que remonta aos pré-reformadores e enfatiza a volta à Bíblia como regra de fé e de conduta. Evangélico é uma ala do movimento evangélico que enfatiza a experiência emocional da conversão como sinônimo de conversão. Este está intimamente ligado ao movimento dos reavivamentos. (Cf. Ibid.)

⁷⁸ Ibid., p. 81.

⁷⁹ Ibid., p. 32.

íntimos. Características essas que se tornam mais severas quando inseridas no contexto pós-moderno, que cultua o individualismo.

O protestantismo de missão nasce sob a afirmação de que o catolicismo implantara na América Latina um cristianismo deformado. Assim surge a vocação norte-americana de transferir para os Latinos os benefícios do "sonho americano" ou do "estilo americano de vida", cujos componentes, segundo Antônio Gouvêa Mendonça são: "patriotismo, racismo e protestantismo"⁸⁰.

O protestantismo que chega ao Brasil através da pregação missionária possuía estreitos laços com o liberalismo, que no século XIX permeava todo o pensamento europeu e norte-americano. Liberalismo e individualismo sempre andaram intimamente relacionados. Dessa forma, havia uma intensa ênfase na liberdade do indivíduo quanto à sua salvação.

A teologia do casal Kalley ainda hoje está presente, principalmente através de Salmos e Hinos, como influência direta do protestantismo de origem missionária no Brasil. Enquanto Robert Kalley introduziu a teologia conversionista semelhante à dos avivamentos, Sara, sua esposa, produziu uma coletânea de hinos chamada de Salmos e Hinos, repleta de teologia pietista, por exemplo.

A coletânea de hinos denominada de Salmos e Hinos é também um compêndio de teologia que marca um período da história. Nesse hinário encontramos a contribuição de diversos pastores de várias denominações e não apenas congregacionais. Sobre a teologia do protestantismo brasileiro de missão, diz Gouvêa:

A teologia explícita nos sermões e hinos dos congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas, nos seus contornos gerais, é a do metodismo americano: o amor de Deus por todos os homens pecadores, o perdão gracioso pela aceitação, através da fé, do sacrifício expiatório de Cristo, a vida regenerada visível na ética mundana e a expectativa da vida eterna no céu. Dois novos elementos são superpostos a essa teologia: a teologia da Igreja Espiritual, justificadora e conservadora do "status-quo" social e certos traços da teologia do pietismo, com seu emocionalismo característico⁸¹.

Na tentativa de pontuar a teologia trazida pelo protestantismo de missão no Brasil, nos utilizaremos de Salmos e Hinos, dada a sua importância nos diversos

⁸⁰ Ibid., p. 31.

⁸¹ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**, p. 203.

seguimentos denominacionais provenientes do protestantismo de missão no Brasil.

2.2.1. Pietismo

Surgido na Alemanha na metade do século XVII, o movimento pietista, como uma nova reforma, mas agora não contra católicos, opunha-se à ortodoxia da escolástica protestante, e ao seu empenho centrado na elaboração e sistematização da teologia nascente derivada de Lutero, que posicionava-se contra o movimento da contra reforma encabeçada pelos Jesuítas. A secularização da Igreja e a preocupação puramente doutrinária do escolasticismo protestante, acabou acarretando uma estagnação espiritual, marcada apenas por um formalismo sistemático e vazio entre os cristãos reformados daquele período. Nas palavras de Paul Tillich, "Pietismo é a reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo"⁸².

O Pietismo foi um rompimento com as tendências escolásticas e o excesso de institucionalização da religião em detrimento da primazia do sentimento na experiência cristã⁸³. Suas características são o individualismo no cultivo da vida religiosa, a leitura solitária da Bíblia e sua interpretação literal ou espiritualizada, a experiência pessoal com Jesus e o combate ao mundanismo na igreja. Trata-se, nas palavras de Gouvêa, de "uma ascese pessoal no sentido de um apropriar-se do sagrado sem a ajuda de fatores de ordem epistemológica"⁸⁴.

O pietismo é essencialmente uma crença em Jesus, uma fé centrada no crucificado. Assim, o núcleo da fé pietista consiste na "experiência com Cristo", que traz à luz a consciência dolorosa da extensão do pecado individual, e o sofrimento substitutivo de Cristo revelando a justiça de Deus traduzida em amor e perdão na cruz.

A pedagogia da cruz, proposta pelo pietismo, ou seja, a contemplação da cruz, é espiritual, não se objetivando para não se confundir com o misticismo católico. Tem-se a exaltação da consciência do pecado e o sofrimento vicário de Jesus gotejado com grande emoção.

⁸² TILlich, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2000, p. 279.

⁸³ Cf. WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006, p. 688.

⁸⁴ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**, p. 67.

Outro aspecto do pietismo como fruto do seu subjetivismo é o conversionismo. Através de uma experiência emocional e ato individual, é gerada no indivíduo uma sensação de paz e reconciliação com Deus e com o mundo. Até os dias atuais o conversionismo continua sendo ponto crucial na teologia protestante brasileira, da qual não se abre mão.

Foi na cruz, foi na cruz que, a tremer, percebi
 Meu pecado castigado em Jesus.
 Foi ali, pela fé, onde os olhos abri
 E hoje, salvo, me alegre em Sua luz⁸⁵.

Uma outra proposta presente no pietismo e assumida pela teologia do protestantismo brasileiro de missão é uma espécie de enclausuramento do crente com sua Bíblia e o cultivo de uma incessante experiência contemplativa de comunhão com Cristo, que acaba levando à negação do mundo e dos prazeres da vida. Aqui estabelece-se um dualismo, que será melhor tratado no próximo capítulo, onde os prazeres do mundo são demonizados e, portanto, vistos de forma antagônica aos prazeres e gozos espirituais. Tillich afirma que a "santificação individual envolvia, em primeiro lugar, a negação do amor pelo mundo". Assim, cria-se uma proibição a bailes, teatro, jogos, vestidos bonitos, banquetes, conversações superficiais da vida cotidiana, etc⁸⁶.

Tudo a Ti, Jesus, entrego;
 Tudo, tudo deixarei.
 Resoluto, mas submisso,
 Sempre a Ti eu seguirei⁸⁷.

A grande questão até aqui não está na apresentação da cruz de Cristo e nem na resolução de segui-lo, mas na interpretação do que significam. A problemática da compreensão teológica do real significado da Cruz de Cristo e de seu seguimento está presente ainda hoje, produto da herança do protestantismo que temos tratado.

Existe ainda uma distância, que chega aos dias atuais, entre teologia e práxis de fé, que é produto também do pietismo, que supervalorizava a devoção e a emoção em detrimento do ensino sistematizado, encarado como subproduto do

⁸⁵ Salmos e Hinos, nº 317. Todo esse hino evidencia tanto a pedagogia da cruz, quanto o conversionismo. A parte aqui transcrita refere-se apenas ao seu refrão.

⁸⁶ Cf. TILlich, P. **História do Pensamento Cristão**, pp. 280-281.

⁸⁷ Salmos e Hinos, nº 335, 1ª estrofe.

escolasticismo. A igreja protestante brasileira encara, ainda hoje, a teologia com certa ressalva. Teologia é encarada como um produto paradoxal à fé ou a Bíblia, o que produz uma involução da teologia no social em nosso país. Sobre essa questão Gouvêa acentua:

A tensão subjacente que há entre o espírito pietista e a instituição manifesta-se setorialmente entre ele e as escolas de teologia. Há uma permanente e mútua desconfiança porque a reflexão que se pode desenvolver nas escolas de teologia constitui-se em dupla ameaça ao espírito pietista: de um lado a sistematização do pensamento em fórmulas de fé que tendem a superpor-se ao individualismo e, do outro, o movimento de ideias que podem abrir caminhos para mudanças. [...] O espírito pietista ao desenvolver uma antiteologia fecha as portas da reflexão, não permite que as inquietações sociais agitem a instituição. Desse modo, a instituição, assim como a vivência religiosa do cotidiano, podem pairar acima das contradições sociais⁸⁸.

No princípio, o paradigma do movimento era a "piedade do coração". Criaram escolas e seminários e a Universidade de Halle, sempre respeitando o paradigma, que acabou gerando o que tornou-se o grande lema do movimento, o engajamento social. Mas, com o passar do tempo o critério último de avaliação da fé deixou de ser a Bíblia, passando a experiência individual, o que produziu um apelo exacerbado ao emocionalismo e uma aversão à sistematização teológica⁸⁹.

Tillich afirma que "a autonomia moderna é filha da autonomia mística da doutrina da luz interior"⁹⁰. Por sua vez, Wanderley Rosa sobre o assunto conclui:

Esta é uma curiosa ambiguidade do movimento pietista: levantaram-se contra aquilo que eles consideravam um excesso de confiança na razão no labor teológico dos ortodoxos, mas com sua forte ênfase na subjetividade, ajudaram a dar à luz ao racionalismo iluminista⁹¹.

2.2.2. Protestantismo Peregrino

O Protestantismo de missão que chega ao Brasil descende, seja fisicamente ou intelectualmente, do sul dos Estados Unidos, que atravessava o período de guerra civil, onde o norte se consagra vencedor da Guerra de Secessão. Leonildo Silva Campos afirma que "a tradição sulista expressou-se, simbolicamente, num

⁸⁸ MENDONÇA, A. G. *O Celeste Porvir.*, pp. 241-242.

⁸⁹ SANTORO, K. *O movimento pietista alemão do século XVII.* 07. maio. 2010. Disponível em <<http://www.debateculturais.com.br/o-movimento-pietista-alemao-do-seculo-xvii>> acesso em 22. 06. 12.

⁹⁰ TILICH, P. *História do Pensamento Cristão.*, p. 281.

⁹¹ ROSA, W. *O dualismo na Teologia Cristã.* São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 101.

tipo de protestantismo favorável à propagação de uma prática religiosa e uma teologia voltada para a emigração espiritual em direção à Jerusalém celestial"⁹². Tratava-se de um "protestantismo peregrino" cansado de guerra, que se sentia estranho na Terra e aspirava pelo céu.

O peregrino não tem morada, não tem repouso e está rodeado de inimigos. Para ele o tempo presente é um tempo de peregrinação. Ao sentir-se estrangeiro na terra, seu viver passa a ser penoso. A terra de sua peregrinação é encarada como um vale de sofrimentos e de lágrimas. A expectativa pela pátria celeste é sua alegria e única esperança. A ideia de efemeridade das lutas terrenas diante da glória de Deus norteia todo o seu modo de vida. Essa noção também encontra-se entranhada no inconsciente do protestante brasileiro.

Existem vários hinos, como base teológica para o protestantismo peregrino, enfatizando sua marcha:

Peregrinando por sobre os montes,
Dentro dos vales, sempre na luz,
Cristo promete nunca deixar-me:
"Eis-Me convosco", disse Jesus⁹³.

Um outro hino que também deixa bem clara a ideia do protestantismo peregrino diante de um mundo escuro, hostil, é o seguinte:

Sou forasteiro aqui; em terra estranha estou;
Celeste Pátria, sim, anunciando vou.
Embaixador, por Deus, de reinos de além céus,
Venho em serviço do meu Rei⁹⁴.

O protestantismo peregrino, comum até os dias atuais, leva-nos a uma negação do mundo e a uma constante expectativa do porvir, do mundo a-histórico do além, que é entendido como um mundo muito melhor do que o mundo presente. Como consequência, desenvolve-se o surgimento de um olhar pessimista e uma postura excludente do mundo histórico. A preocupação do peregrino não está centrada na alteração da terra de sua peregrinação, mas encontra-se numa escatologia sem sentido, que propaga a destruição do mundo e a vitória do

⁹² CAMPOS, L. S. **O Quadro "Dois caminhos" - Uma análise semiológica das mutações no consumo de imagens iconográficas entre protestantes brasileiros**. Disponível em <<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/7/7-campos.pdf>> acesso em 22. 06. 12.

⁹³ Salmos e Hinos nº 389, 1º§.

⁹⁴ Ibid., nº 303, 1º§.

Cordeiro de Deus. Por mais que nos pareça paradoxal uma vitória festejada por Jesus onde haja destruição e caos, essa ideia continua viva atualmente.

Quando olhamos para a vida de Jesus concluímos que Ele assume o mais profundo amor do Pai e abre-se ao outro num amor-serviço traduzido em amor-entrega através de sua solidariedade com o ser humano. A história de Jesus é a história de seu amor e sua entrega aos homens e mulheres de seu tempo. Não entenderemos salvação sem assumirmos o sério compromisso de aprendermos com a existência histórica de Jesus⁹⁵.

Aqui surgem algumas questões: Existe salvação a-histórica? A salvação, à semelhança do que Jesus nos ensinou, não precisa ser traduzida num compromisso histórico com o outro e com Deus? A história da salvação constituiria uma história à parte, um fio separado que se desdobra no interior da história secular?

2.2.3. Protestantismo Guerreiro

Este é caracterizado pela luta do cristão contra o paganismo e sua missão de expandir o Evangelho na terra. Trata-se de uma batalha, segundo Gouvêa, que se dá no plano espiritual, ou seja, uma espiritualização da guerra⁹⁶.

Uma eclesiologia baseada em termos bélicos surge com esse tipo de protestantismo, onde a igreja é o "exército de Deus", que marcha sob as ordens de um Cristo militar, pronta para destruir e aniquilar os poderes metafísicos nos espaços espirituais, e o protestante é chamado a alistar-se. O triunfo final sobre o mal será assinalado pela vinda pessoal de Jesus, que vitorioso, inaugurará o Milênio.

Avante, avante, ó crentes,
Soldados de Jesus!
Erguei Seu estandarte,
Lutai por Sua cruz!
Contra hostes inimigas,
Ante essas multidões,
O excelso Comandante
Dirige os batalhões.

⁹⁵ MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**: A doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2009, p. 73-74.

⁹⁶ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 246.

Avante, avante, ó crentes,
 Por Cristo pelejai!
 Vesti Sua armadura,
 Em Seu poder marchai!
 No posto sempre achados,
 Velando em oração,
 Em meio de perigos
 Seguindo o Capitão!⁹⁷

Sobre esse tipo de protestantismo, o professor Gouvêa levanta a hipótese de tratar-se de um momento de euforia das denominações protestantes no Brasil, diante dos resultados iniciais de seu progresso. Esse momento em que a presença protestante no Brasil parece triunfar foi gravado na hinódia da época e trouxe reflexos aos dias atuais⁹⁸. Na década de 1990 houve um retorno à concepção do protestantismo guerreiro através do surgimento de um tema abordado até os dias atuais, denominado "batalha espiritual".

Carlos Eduardo Brandão Calvani afirma que o retorno da concepção do protestantismo guerreiro se dá com a queda do comunismo no mundo. Afirma ele:

Nos últimos anos esse protestantismo guerreiro ressurgiu com força especial, especialmente após a queda do muro de Berlim quando o comunismo já havia perdido o status de inimigo-mor dos protestantes. Os estudiosos do protestantismo brasileiro têm apontado para o fato de que as igrejas evangélicas no Brasil sempre dependeram de um inimigo contra o qual lutar a fim de mobilizá-la. Com a queda do comunismo, as igrejas ficaram meio que “órfãs” de um inimigo. A ética social nunca chegou a mobilizar poderosamente as igrejas evangélicas contra a pobreza e a injustiça e dificilmente iria conseguir fazer isso na década de noventa. Os inimigos mais próximos eram o movimento da “Nova Era” e as religiões afro-brasileiras. A partir daí o que se assistiu foi uma proliferação de estratégias de batalha espiritual, uma certa paranoia com o movimento da Nova Era e esses cânticos de protestantismo guerreiro, convocando os evangélicos a se alistarem no exército de Deus e marchar sobre a terra. As igrejas evangélicas perderam a grande oportunidade de solidificar uma ética social e transferiram suas energias para a batalha espiritual. Cristo novamente passou a ser definido como comandante, capitão ou general, cujos passos seguimos com a esperança de que nenhum inimigo nos resistirá⁹⁹.

A observação de Calvani reflete-se numa questão séria. O protestantismo brasileiro perdeu a oportunidade de solidificar uma ética social que marcasse a história e que transformasse o país. Sua concepção guerreira em nada contribuiu para esse propósito. O próprio professor Gouvêa chegou à conclusão de que essa

⁹⁷ Salmos e Hinos, nº 443, 1º e 2º§.

⁹⁸ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir.**, p. 244.

⁹⁹ CALVANI, C. E. B. **Identidade e Missão - Perspectiva anglicana.** Disponível em <<http://paroquiadainclusao.com/site/wp-content/uploads/2010/04/Identidade-e-iss%C3%A3o.pdf>> acesso em 22. 06. 12.

concepção, ainda no período de inserção do protestantismo de missão em nosso país, não chamou muita atenção, o povo não se interessava, pois "a guerra não muda a condição dele"¹⁰⁰.

Na expectativa pelo Reino de Deus, muito forte no século XIX, prevalece no Brasil a versão pré-milenista, que apresenta a esperança de invasão do sobrenatural na história. Enquanto não se der a irrupção do sobrenatural na história com o retorno de Jesus Cristo para inaugurar um novo tempo, o protestantismo guerreiro se propõe a sair à batalha contra o mal e guardar o reduto do Bem.

Esse protestantismo apresenta o mundo como um empecilho e não como um desafio. Precisamos inverter essa categoria e olharmos o mundo como ele de fato é, não como empecilho, mas como desafio. Neste mundo precisamos viver o desafio de apresentar o paradigma do amor proposto por Cristo em sua história de vida e em seus ensinamentos.

2.2.4. Protestantismo Milenarista

Trata-se de mais uma reação contra o liberalismo teológico que cria na possibilidade da consciência individual transformar-se em consciência social. Gouvêa diz que o liberalismo teológico enfatizava o importante papel do cristão na sociedade como fundamental para a formação de uma sociedade justa e feliz. Este se expressou em várias novelas, encarnado no Evangelho Social. Uma das mais famosas foi "Em seus Passos que Faria Jesus", de Carlos M. Sheldon¹⁰¹.

Numa reação aguda contra essas e outras colocações do liberalismo teológico, afirmou-se que o Reino de Deus não é o produto final de uma preocupação cristã, nem da ação de cristãos piedosos estabelecendo uma ordem social mais justa e igualitária, progressivamente levando a sociedade viver os valores cristãos, mas virá por iniciativa divina e não por qualquer esforço humano. O que competiria ao homem não seria edificar o Reino, mas estar pronto para a sua vinda sobrenatural mediante o arrependimento e a fé. Estabelece-se a espera de um Reino de Deus a-histórico. Espera-se o fim do tempo presente e de sua história.

¹⁰⁰ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir.**, p. 245.

¹⁰¹ Ibid., p. 249.

Pode-se concluir que o pré-milenismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante brasileiro. É possível aduzir, de passagem, que o movimento fundamentalista que começou a ser pregado no Brasil na década de 40 veio reforçar consideravelmente o pré-milenismo com sua enfática preocupação com o fim do mundo e a consequente relativização dos bens terrenos em virtude da iminência da segunda vinda de Cristo¹⁰².

Faz parte do pré-milenismo um transcendentalismo platônico, que o espiritualiza e o projeta para além da história, criando um forte dualismo. Sua hinologia apresenta uma forte oposição entre terra e céu, vida e morte, além de uma fé individualista sempre baseada na primeira pessoa do singular. Na hinódia pré-milenista não se acha sentido coletivo. Nas palavras de Gouvêa: "O milenarismo protestante é triste, um misto de esperança e de nostalgia por um estado perdido. Uma alegria tristonha"¹⁰³.

Tenho lido da bela cidade
Situada no Reino de Deus,
A murada de jaspe luzente
E juncada com áureos troféus.
Bem no meio da praça eis o rio
Da vida e vigor eternal;
Mas metade da glória celeste
Jamais se contou ao mortal.

Tenho lido dos belos palácios
Que Jesus foi no céu preparar,
Onde os santos fiéis, para sempre,
Mui felizes irão habitar;
Nem tristeza nem dor nem velhice
Veremos no lar paternal;
Mas metade da glória celeste
Jamais se contou ao mortal¹⁰⁴.

Todas estas características não são privilégio desse importante hinário, mas refletem um pensamento altamente dualista que acabou cristalizando-se na mente cristã da época e que ainda hoje traz consequências. A literatura também demonstra essas mesmas características. "O peregrino", livro de John Bunyan, que depois da Bíblia é o livro mais publicado da história, é um bom exemplo disso.

Certo dia, em que ele andava passeando pelos campos, notei que se achava muito abatido de espírito, lendo, como de costume, e ouvindo-o exclamar novamente:

¹⁰² Ibid., p. 250.

¹⁰³ Ibid., p. 253.

¹⁰⁴ Salmos e Hinos nº 563, 1º e 2º§.

“que hei de fazer para ser salvo?” O seu olhar desvairado volvia-se para um e outro lado, como em busca de um caminho para fugir. [...]. Mas a mulher e os filhos, ao verem-no fugir, seguiram atrás dele, suplicando que voltasse para casa. Cristão não lhes deu ouvidos, e continuando a carreira com mais velocidade gritava em altas vozes: “Vida, vida, vida eterna”¹⁰⁵.

Aqui encontramos um bom resumo da soteriologia proposta por Bunyan e que dá abertura a toda a sua teologia: O caminho da salvação é uma caminhada de fuga, de abandono do mundo e da criação, de isolamento da história e da relação com as pessoas. “Cristão”, para ser salvo, foge de seu mundo, da história e de sua família. Além disso, em todo o seu percurso, o cristão está sempre diante da inegável solidão à qual se lança o fiel, em busca de salvação, que para Bunyan é um acontecimento exclusivo do indivíduo. Essa é a soteriologia que penetra no território brasileiro através do protestantismo de missão.

Neste momento surge-nos mais uma questão. Por ser o ser humano um ser histórico, ou seja, alguém que participa ativamente da dinâmica da história, não precisaria o cristianismo se inculturar, mas sem perder o caráter profético, vivendo no seguimento de Cristo, sua salvação e instalação do Reino de Deus? Como diz Paul Tillich: “Não ocorre uma vitória do Reino de Deus na história quando o indivíduo tenta se retirar da participação na história em nome do Reino de Deus transcendente”. Ou seja, sem participar da luta do Reino de Deus intra-histórico não se consegue alcançar o Reino de Deus transcendente, pois este se articula no interior da história¹⁰⁶.

Bonhoeffer já havia percebido que o mundo não mais concebia Deus como uma hipótese de trabalho. Por isso, existe a necessidade de uma teologia que não pretenda introduzir Deus de forma clandestina na realidade do mundo¹⁰⁷. Ainda hoje percebe-se uma discussão excludente sobre Deus, consequência do protestantismo de missão e a herança por eles deixada.

O Deus apresentado é um Deus clandestino completamente diferente do Deus que se faz homem na história. Ainda não conseguimos nos emancipar dessas ideias. A falta de atuação num mundo tão necessitado, tão cheio de desigualdades e injustiças nos evidencia que não aprendemos ainda que a fé deve se reverter em

¹⁰⁵ BUNYAN, J. **O Peregrino: a viagem do cristão à cidade celestial**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1998, pp.22-25.

¹⁰⁶ TILlich, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Est e Sinodal, 2005, pp. 820-821.

¹⁰⁷ CHAVES, I. S. **Ética Cristã e Pós-Modernidade**, p.184.

ato, como realização histórica buscando a libertação humana. Infelizmente a nossa concepção de libertação continua um discurso voltado para si mesmo.

Esta teologia milenarista é a causa da construção não apenas da figura de um Deus clandestino, mas também da propagação de uma esquizofrenia que possui como seus principais sintomas a diminuição da afetividade e o desligamento do mundo.

A escatologia que nasce a partir dessa perspectiva é sempre pessimista e determinista. Ainda é relativamente normal a ideia de que não adianta preservar as florestas, engajar-se numa luta por justiça a fim de que haja menor desigualdade entre os homens, pois as coisas irão de mal a pior como "diz a Bíblia".

Existe consenso hoje, no entendimento de que a escatologia determina o horizonte de toda a compreensão cristã. David J. Bosch afirma que "precisamos de uma escatologia para a missão que esteja, concomitantemente, voltada para o futuro e orientada para o aqui e agora"¹⁰⁸.

Bosch apresenta a necessidade de superarmos o milenarismo determinista, pessimista e fatalista que gera esquizofrenia. Os sintomas são bem claros, a diminuição da afetividade e o desligamento do mundo em detrimento da expectativa da "vida com Deus" ou da parusia. Porém essa expectativa é alienante e gera desesperança, não vida.

¹⁰⁸ BOSCH, D. J. **Missão Transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Est, Sinodal, 2002, p. 606.

3

A crise da apresentação de um modelo soteriológico dualista na teologia tradicional

3.1.

Introdução

Até aqui buscamos identificar a pós-modernidade e a herança teológica herdada pelo protestantismo brasileiro de missão. Pretendemos mostrar, neste capítulo, que o modelo soteriológico tradicional ensinado em nossos dias, carrega uma grande carga dualista, que por sua vez, demonstra forte influência platônica e gnóstica¹⁰⁹.

À medida que o tempo foi avançando, as ideias dualistas foram se cristalizando na teologia cristã, embora tenham sido tão combatidas pelos apóstolos, principalmente Paulo e também pelos Padres da Igreja.

Assumindo o conceito de Baumann, eu diria que a presença do dualismo na soteriologia o tem transformado num modelo líquido¹¹⁰. Trata-se de um modelo que não toma uma forma sólida a ponto de gerar transformação histórica, mas as doutrinas mais elaboradas, encharcadas pelo dualismo, não conseguem tocar as necessidades dos homens e mulheres do nosso tempo. O plano de humanização da raça humana se perde por um delírio que transcende a história.

Pretendemos ao longo deste capítulo identificar, com a ajuda de alguns teólogos, dentre os quais destacaremos Jürgen Moltmann, a presença do dualismo antropológico na herança soteriológica do protestantismo brasileiro de missão.

O caminho percorrido pelo dualismo na teologia cristã impôs uma ótica distorcida levando a Igreja, tanto católica como protestante, a valorizar a alma em detrimento do corpo, a fé cristã em detrimento das opções sociopolíticas, a vida no céu em detrimento da vida na terra, o Jesus divino em detrimento do Jesus histórico e assim por diante¹¹¹.

¹⁰⁹ Cf. ROSA, W. **O dualismo na Teologia Cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 19.

¹¹⁰ Utilizo o conceito do sociólogo polonês Zygmunt Baumann sobre a pós-modernidade, que ele chama de modernidade líquida, pois vejo, como ele, que também o modelo soteriológico tradicional impede a concretização da fé, que passa a ser líquida, fluída, sem realizações no concreto da história.

¹¹¹ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2006, p. 96.

3.2.

Dualismo: O que é isto?

O dualismo é uma visão dicotômica do ser humano, que estabelece uma relação de oposição-exclusão com acentuada tendência reducionista¹¹². Sua origem é encontrada na Índia e na Pérsia, porém possui como seu sistematizador, Platão, que viveu no século IV a. C., e portanto, não teve conexão alguma com as perspectivas bíblicas ou com o próprio Cristo¹¹³.

O dualismo platônico exerce, ainda hoje, muita influência na compreensão cristã do homem, do mundo e de Deus. Nesta perspectiva existe uma distinção entre o mundo das ideias e o mundo das coisas. No mundo material, as coisas não passam de cópias imperfeitas do mundo real ou das ideias.

No Fédon de Platão, temos a fundamentação do pensamento dualista de Platão. Nesta obra é apresentado Sócrates, que na prisão, encontra-se feliz diante da iminência de sua morte. Para Sócrates, a morte sempre estava dentro dos planos divinos e, portanto, deveria ser bem aceita, pois tratava-se da libertação da alma. Ainda nesta obra percebe-se que para ele, o sábio, o verdadeiro filósofo não busca os prazeres relacionados ao corpo e nem confia nos sentidos para chegar à verdade, pois o corpo e seus sentidos enganosos eram percebidos como enganos, obstáculos ao pensamento¹¹⁴. Ainda hoje percebe-se traços predominantemente negativos sobre a relação alma-corpo, herdado dessa visão dualista platônica, na Igreja. Embora essa visão esteja sendo superada, sua influência foi poderosa no pensamento cristão, especialmente mediante o neoplatonismo médio.

O dualismo platônico é uma das principais fontes do gnosticismo, que defendia, entre outras ideias, a separação entre espírito e matéria como também a imortalidade da alma, conceito este que, embora não sendo bíblico, está presente no cristianismo ocidental brasileiro.

Os gnósticos acreditavam que os seus seguidores adquiriam um tipo de iluminação espiritual que os distinguia das demais pessoas. Também tinham a tendência de destacar a esfera espiritual em detrimento da material, acreditando

¹¹² Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**., p. 96.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁴ Cf. PLATÃO. **Diálogos**: o Banquete, Fédon, Sofista, Político. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972, pp. 63-72.

que esta é má e por isso deve ser evitada. Por isso negavam a encarnação de Jesus, pois criam que Deus não poderia tornar-se matéria sem contaminar-se.

Ao romper da modernidade, o filósofo, físico e matemático francês René Descartes desenvolveu, sobre o ser humano, uma visão extremamente dualista, refletida na célebre frase: "*Cogito, ergo sum*", "Penso, logo existo". Conforme assevera Fritjof Capra: "Daí deduziu Descartes que a essência da natureza humana reside no pensamento"¹¹⁵.

Aos poucos a teologia cristã foi absorvendo a cultura grega através de homens brilhantes como Agostinho e Tomás de Aquino, entre outros, que por sua vez influenciaram outros homens igualmente brilhantes como Lutero e Calvino, que não conseguiram superar o dualismo. Por outro lado observa Wanderley Rosa:

Também Filipe Melanchthon, íntimo amigo de Lutero e seu principal colaborador percebeu as deformações sofridas pela teologia grega. "Porque assim como nós nestes últimos tempo da igreja temos abraçado Aristóteles ao invés de Cristo, assim imediatamente após o início da igreja a doutrina cristã foi enfraquecida pela filosofia platonista"¹¹⁶.

A relação de oposição-exclusão, própria do dualismo, estabelece uma acentuada dicotomia entre alma e corpo, teologia e espiritualidade, mundo e céu ou fé e cotidiano, fé e política, divino e humano, teoria e práxis, intuição e razão, natureza e homem etc.

Observaremos a seguir, de forma mais específica, algumas dessas oposições dicotômicas promovidas pelo dualismo antropológico presente na teologia soteriológica do protestantismo brasileiro de missão.

3.2.1.

A questão da corporalidade

Para Platão o corpo, como coisa que é, não passa de um cárcere para a alma, que pertence ao mundo eterno e divino das ideias. Em sua obra *Timeu* e também nas *Leis*, apresenta como metáfora à relação alma-corpo, a comparação da alma como marinheiro e do corpo como o navio¹¹⁷.

¹¹⁵ CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 54.

¹¹⁶ ROSA, W. **O dualismo na Teologia Cristã**, p. 82.

¹¹⁷ Cf. PLATÃO. **Diálogos**, p. 98.

Também para o gnosticismo, a alma deveria ser liberta das limitações da carne, esse era o objetivo da gnosis. O alvo final seria a união da alma com o pleroma, o mundo espiritual.

Já na modernidade, o *cogito* cartesiano levou Descartes a privilegiar a mente em relação à matéria e o levou à falsa conclusão de que as duas eram separadas e fundamentalmente paradoxais.

Assim, o mundo cristão curvou-se, de certa forma, ao dualismo, pois começou a enxergar o mundo criado e o homem através dessa lente desfocada caracterizada por séria desconfiança em relação à matéria e toda corporeidade.

Na absorção do dualismo antropológico experimentado pelo cristianismo, Agostinho exerce papel fundamental, pois sua influência foi predominante, tanto para católicos como para protestantes. Moltmann escreveu a este respeito:

As bases teológicas da espiritualidade ocidental e sua "revolução da alma", denominada misticismo, foram ensinadas por Agostinho. Seus pensamentos teológicos giram em torno de um único e grande assunto mistério: "Deus e a alma" [...] Sua fraqueza reside no fato de que Agostinho elevou a alma até Deus, porém depreciou o corpo e os sentidos, bem como a natureza e os demais seres vivos¹¹⁸.

Para Agostinho o corpo, como criatura de Deus, não é mau, porém no encontro com Deus, este deve ser subordinado à alma inteligente. Assim a busca de Deus é compreendida como uma ascese e equivale à busca da verdade incorpórea¹¹⁹.

Outro grande influenciador dualista no pensamento cristão ocidental foi Tomás de Aquino, que embora não admitisse a oposição-exclusão entre corpo e alma, não supera o dualismo de Agostinho e mantém o dualismo antropológico através de sua crença na imortalidade da alma¹²⁰.

A Reforma Protestante no século XVI também não rompe com o dualismo, pelo contrário, pois os reformadores como Lutero e Calvino, entre outros, foram fortemente influenciados pelos trabalhos teológicos de Agostinho, cujo pensamento baseia-se no neoplatonismo.

Enquanto que em Lutero percebe-se uma influencia sutil do dualismo, visto que este reformador apresenta uma antropologia de perfil mais integral para o seu

¹¹⁸ MOLTSMANN, J. **A fonte da vida**: O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 82-85.

¹¹⁹ Cf. MARIANI, C. B. **A espiritualidade como experiência do corpo**. São Paulo: Revista de Cultura Teológica, 2000, v. 8, n 33, p. 22.

¹²⁰ Cf. BOFF, L. **A nossa ressurreição na morte**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 68.

tempo, embora em seu conceito dos dois reinos, o espiritual e o secular, percebesse traços fortemente dualistas. Já para Calvino, a superioridade da alma sobre o corpo era uma realidade inquestionável. Calvino chega a dizer: "[...] que o ser humano consta de alma e corpo, deve estar além de controvérsia. E pela palavra alma entendo uma essência imortal, contudo, criada, que lhe é [das duas] a parte mais nobre"¹²¹. Paul Tillich percebe, na afirmação de Calvino, a ratificação da tradição platônica de que o corpo não passa de prisão da alma¹²².

Mais tarde, o pietismo enfatiza a experiência pessoal subjetiva de transformação interior, enquanto que a exterioridade, ou seja, o mundo material assume uma dimensão negativa. Assim, a presença da herança pietista gera uma esquizofrenia na concepção antropológica cristã, pois nega-se o corpo (a carne), porém, ao mesmo tempo, entende-se que é neste que a alegria da experiência da salvação se expressa. Ou seja, reprimia-se o corpo, ao mesmo tempo que o percebem templo do Espírito Santo¹²³.

Dessa forma o homem passa a ser encarado como um ser bipartido (corpo e alma) ou até tripartido (corpo, alma e espírito) vivendo num grande conflito em si mesmo, onde o corpo precisa ser aniquilado em detrimento da alma.

Esse dualismo platônico do corpo e da alma somado ao menosprezo gnóstico pelo corpo gera uma espiritualização da redenção e transforma o cristianismo numa religião de remissão. O corpo como casulo deve ser abandonado pela alma, visto como a borboleta. "O lugar da esperança messiânica foi ocupado então pelo anseio do além"¹²⁴. E o Espírito Santo deixou de ser percebido como vivificador e passou a ser compreendido como aquele que salva a alma do cativeiro do corpo mortal.

O pietismo assume o ensino sobre a mortificação diária da carne até a morte projetado pelos anabatistas, e oferece às nossas vidas uma teologia encharcada de dualismo platônico.

Segundo Moltmann o problema existente nessa visão deturpada gera uma espiritualidade não apenas desvinculada do corpo, mas hostil a ele. Uma

¹²¹ CALVINO, J. **As institutas ou tratado da religião cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, pp. 200-201.

¹²² Cf. TILICH, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2007, pp. 243-244.

¹²³ Cf. BOBSIN, O. **Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais**. In: Correntes religiosas e globalização. São Leopoldo: PPL, 2006, p. 72.

¹²⁴ MOLTSMANN, J. **A fonte da vida**., pp.81-82.

espiritualidade sem lugar histórico, separado do mundo e assim sem concretizar-se na dimensão política¹²⁵.

Moltmann também afirma que "carne" para o apóstolo Paulo é a "esfera do mundo criado". Assim, afirma o teólogo alemão: "Viver na carne é viver falsamente; é a vida falha, vida que não pode sustentar-se e que leva à morte. Viver no espírito, pelo contrário, é vida verdadeira, é a vida que brota da fonte divina e que leva à ressurreição." Ou seja, "carne é um conceito tanto cosmológico quanto antropológico"¹²⁶. Carne, portanto, não deve ser associado tão somente à corporeidade do homem.

A persistência na defesa da imortalidade da alma no meio cristão parece exalar um preconceito contra a corporeidade, que ainda permanece viva nos dias atuais, como uma espécie de "síndrome", que possui sua origem no século IV-V d. C., com Agostinho de Hipona.

Até hoje para a teologia tradicional protestante a morte é entendida e ensinada como a "separação da alma do corpo"¹²⁷. O corpo sem a alma é desprezado, pois seu centro vitalizador, a alma imortal, segue seu caminho sozinha. Moltmann alerta sobre essa teoria, afirmando que a alma, consciente de si mesma sem a mediação dos sentidos corporais leva-nos ao recolhimento interior, ao abandono do corpo e ao distanciamento de todos os sentidos¹²⁸. O corpo não pode ser visto em oposição ao espírito, mas ambos devem ser entendidos em sua inter-relação¹²⁹. O espírito do homem está integrado em sua corporeidade e, da mesma forma o corpo está integrado em sua espiritualidade.

Moltmann, sobre a imortalidade da alma continua:

A imortalidade da alma é uma noção, a ressurreição dos mortos uma esperança. A primeira é uma confiança em algo imortal no ser humano, a segunda uma confiança no Deus que chama o inexistente à existência e vivifica os mortos. Confiando na alma imortal, aceitamos a morte e, de certo modo, a antecipamos. Confiando no Deus criador da vida, esperamos pela superação da morte: 'Engolida foi a morte pela vitória' (1 Co 15,54) e por uma vida eterna em que a 'morte não mais existirá' (Ap 21,4)¹³⁰.

¹²⁵ Cf. Ibid., p. 82.

¹²⁶ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**: Uma pneumatologia integral. Petrópolis: vozes, 2010, pp. 90-91.

¹²⁷ BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho, 1996, p. 674.

¹²⁸ Cf. MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus**: Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 76.

¹²⁹ Cf. Id. **O Caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009, p. 369.

¹³⁰ MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus**, p. 82.

O teólogo da esperança ensina que "na dialética da ressurreição, a alma não precisa retrair-se do corpo; ao contrário, ela tomará corpo e se tornará carne"¹³¹. Assim a alma não precisará negar as emoções, mas as acrescentará a vida no amor.

A ideia de uma oposição ou de uma escala de valores entre o mundo imaterial e o mundo material, desenvolvida a partir do entendimento de oposição entre corpo-alma, penetrou na reflexão teológica e se cristalizou na vida cristã no decurso dos séculos, o que acabou gerando um grande obstáculo para que a Igreja contemporânea compreenda o homem numa visão integral e apresente, a esse homem, uma salvação-libertação que o alcance de forma integral.

Moltmann coloca-se na defesa da visão integral do ser humano e contra a visão reducionista que ainda visita o homem. Afirma ele: "o corpo influencia a alma e a alma opera no corpo". Assim apresenta uma visão integral, que segundo ele, deve ser respeitado até pela medicina: "As doenças não são uma destruição de órgãos, mas sempre uma experiência da pessoa toda"¹³². Essa visão de integralidade do ser humano deve ser uma bússola para a vida, pois aqui devemos viver integralmente e morrer integralmente, pois depois ressuscitaremos integralmente.

Moltmann percebe a urgência da superação da visão dualista no cristianismo e assevera:

O elemento específico da escatologia cristã reside na superação da inimizade da alma contra o corpo, do espírito contra a matéria e na aceitação total do corpo e da matéria terrena, como foi expresso no Credo Apostólico no enunciado da 'ressurreição da carne', que soa de modo tão intratável a nossos ouvidos. Vida eterna pode somente ser vida corporal, do contrário não é vida"¹³³.

Segundo o teólogo Garcia Rúbio, as consequências desta antropologia abrem "a porta para o individualismo moderno com suas sequelas de dominação e opressão dos outros"¹³⁴, já que entramos em contato com o próximo através do corpo, que por sua vez deve ser rejeitado segundo uma teologia de oposição-

¹³¹ Ibid., p. 83.

¹³² Id. **Experiências de Reflexão Teológica: Caminhos e formas da Teologia Cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 45.

¹³³ Id. **O Caminho de Jesus Cristo.**, pp. 386-387.

¹³⁴ RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade.**, p. 98.

exclusão, ensinada pelo protestantismo brasileiro de missão, que ainda carrega uma forte herança pietista.

Essa deformação, que tem sua gênese na antropologia dualista platônica, gerou a desconsideração do outro em sua alteridade e até mesmo na fundamentação teórica para a sustentação de uma relação de dominação, escravidão e morticínio.

É bem verdade que a pós-modernidade, em sua reação contra a modernidade tem, em sua ambiguidade, tentado revalorizar o corpo, embora este esteja sendo valorizado devido a importância da imagem numa sociedade de consumo e de sensações.

3.2.2.

A questão do Profano

Na mesma proporção à negação do corpo ou carne, está a negação do mundo material, encarado como profano.

A herança pietista destaca a experiência pessoal subjetiva de transformação interior, enquanto o mundo material, exterior, assume uma dimensão negativa. Nesse sentido, a vida de comunhão com Deus exige a abstenção do mundo e do "mundanismo", dos prazeres e das diversões, vistas até certo ponto com um toque de profanidade.

Émile Durkheim em seus estudos sobre religião, chega à conclusão de que "o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum. [...] existe religião tão logo o sagrado se distingue do profano"¹³⁵.

Sobre o assunto o filósofo e teólogo, Patias, expressa a seguinte consideração:

Em qualquer tipo de religião, a concepção do sagrado se manifesta sempre como uma realidade diferente das naturais, remetendo ao extraordinário, ao anormal, ao transcendental, ao metafísico. Quando o processo é tratado como um fato natural, biológico, normal, estamos no campo do profano, de tudo aquilo que não é sagrado¹³⁶.

¹³⁵ DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 51, 150.

¹³⁶ PATIAS, J. C. **O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático**. Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 12 nov. 2012. (Jaime Carlos Patias é licenciado em filosofia pela Puc do Paraná, bacharel em

Já fez parte da pregação do evangelho no Brasil entre o protestantismo brasileiro de missão, a necessidade de distinção entre "o que é de Deus e o que não é". E nessa tentativa de distinção do sagrado e do profano, proibia-se ao fiel coisas como: jogar futebol, ir ao cinema, teatro, ouvir uma música não religiosa entre outras coisas. Esse tipo de pregação ainda encontra-se hoje em alguns meios, porém de forma mais amena.

O protestantismo milenarista contribui para a divulgação desse dualismo profano-sagrado a partir do momento em que coloca nossa expectativa no porvir levando-nos ao esquecimento e às vezes até mesmo à negação do mundo presente. O dualismo proposto por essa concepção gera um senso pálido de nossa responsabilidade como seres históricos e responsáveis ecologicamente. Segundo Moltmann, "por meio da 'reviravolta constantiniana', a antiga escatologia apocalíptica dos mártires foi transformada numa teologia milenarista do império"¹³⁷. Assim o "sofreu com Cristo" foi transformado em "dominai com Cristo", ou seja, o que era um engajamento na resistência transfigura-se em fuga apocalíptica do mundo. Dessa forma a salvação é expulsa do mundo, encontrando-se tão somente no céu. "Quanto mais sem mundo foi pensado essa salvação, mais sem salvação e indiferente se tornaram o conhecimento e a configuração do mundo"¹³⁸.

Moltmann percebe que "toda esperança é ambígua"¹³⁹, podendo fortalecer o presente ou enfraquecê-lo. Assim ele nos chama atenção para nossa concepção a respeito do futuro. E continua dizendo:

O Apocalipse, porém, não foi escrito para os 'rapturists' em fuga, que querem dizer 'goodbye' ao mundo e ir para o Céu, e sim para os militantes da resistência contra os poderes ímpios nesta Terra, especialmente as potências nucleares, logo, foi escrito por amor a este mundo de Deus¹⁴⁰.

A teologia milenarista, herdada pelo pietismo, que é dispensacionalista¹⁴¹, tem gerado um ser ahistórico, que não entende bem a razão ecológica, e que

teologia pela Universidade de Louvain e mestre em comunicação pela Faculdade Cásper Líbero. Padre do Instituto Missões Consolata (IMC) e diretor da revista Missões).

¹³⁷ MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus.**, p. 178

¹³⁸ Id. **Ciência e Sabedoria:** um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007, p. 17.

¹³⁹ Id. **A Vinda de Deus.**, p. 170.

¹⁴⁰ Ibid., p. 171.

¹⁴¹ O dispensacionismo surgiu na Inglaterra e nos EUA, no século XVII, como um apocalipsismo antimodernista e fundamentalista. Foi difundido por John Darby, D. L. Moody e C. I. Scofield.

enxerga o apocalipsismo fatalista como uma página inevitável da história humana. Gera-se um indivíduo desesperançado, desiludido com o mundo presente, que passa a ser encarado como um vale de lágrimas, um lugar de peregrinação. Sua esperança encontra-se apenas no porvir e sua expectativa se acha firmada numa fuga sobrenatural da história.

Talvez essa teologia tenha "incentivado" o aumento do desequilíbrio ecológico e da violência estrutural com a qual os homens sujeitam a natureza e a exploram.

Diante do exposto, Moltmann brilhantemente desenvolve uma Teologia da Esperança apresentando uma abordagem da escatologia, onde a esperança tem seu objetivo cumprido não na especulação, mas na práxis. Segundo o conceito moltmanniano, a esperança cristã é criativa: "Nós não somos só interpretes do futuro, mas já os colaboradores do futuro, cuja força, na esperança como na realização, é Deus"¹⁴². Por meio da Teologia da Esperança de Moltmann, o homem é reconduzido a ocupar seu lugar histórico no mundo.

3.2.3.

A questão do Peregrino

Num mundo onde a materialidade traduz-se como profano, e por materialidade se entende tudo o que não é metafísico, principalmente o mundo material e o corpo, ergue-se um homem fluidificado em seu compromisso histórico. Surge um homem sem esperança, que agoniza num "vale de lágrimas" até que sua alma imortal alcance as benesses do Céu. Homem este que busca esperança e formula teorias que lhe possam abastecer de alguma esperança.

A difusão da pregação sobre o "mundo mau" alcança nossa época, levando-nos a esquivar-nos de nossa obrigação na implantação do Reino de Deus e empurra-nos para a dimensão contemplativa e sobrenatural, onde ocorre uma verdadeira fuga da realidade.

Um bom exemplo a este respeito pode ser encontrado na literatura protestante, que descende do pietismo, como é o caso do livro *O Peregrino* de John Bunyan, onde a salvação é entendida como uma caminhada de fuga, de

Segundo estes, o plano salvífico de Deus pode ser reconhecido a partir de sete dispensações ou períodos atestados biblicamente.

¹⁴² MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Paulinas, V.2, 1980, p. 196.

abandono do mundo e da criação, de isolamento da história e da relação com as pessoas. Uma verdadeira fuga do mundo presente sobre a desculpa da expectativa do porvir sobrenatural.

Conforme salienta Moltmann, o milenarismo dispensacionalista presente nas Igrejas protestantes de nossa época herdado pelo pietismo, insere no mundo uma realidade de fuga apocalíptica da realidade. O grande arrebatamento da Igreja passa a ocupar o centro do interesse escatológico.¹⁴³ A intenção de transformação do mundo e de implantação do Reino transforma-se em intenção de espera, de aguardar uma salvação sobrenatural. Aqui encontra-se a percepção de que a dedicação humana é insuficiente e ineficaz para transformar a história humana. Então, simplesmente cruza-se os braços e espera-se a salvação sobrenatural que virá do Céu.

A superação do conceito de salvação como evasão da história, como realidade apenas espiritual e ultramundana necessita de um esforço contínuo. A fé deve se expressar em obras¹⁴⁴. Mas como realizá-las se o peregrino se vê como um despatriado?

Para Moltmann o quiliasmo¹⁴⁵ deve gerar um sentimento de peregrinação, mas de alguém que, inserido na história e afetado pelo Espírito vivificador, torna-se veículo de implantação do Reino de Deus.

O quiliasmo baseado na ressurreição de Cristo dentre os mortos tem como consequência o universalismo da vida eterna: "Eis que faço tudo novo" (Ap 21,5). O quiliasmo baseado em concepções legalistas e apocalípticas do juízo tem como consequência a divisão da humanidade em crentes e incrédulos e, ao final, em bem-aventurados e condenados e, por isso, fala de três julgamentos [...] Na primeira visão, a cristologia determina a escatologia; na segunda visão, a escatologia - presumidamente apocalíptica determina a cristologia¹⁴⁶.

A ideia do cristão como um peregrino num vale de lágrimas tem sua origem no dualismo platônico entre alma e corpo, sob a forma gnóstica de visualização da alma como algo encarcerado pelo corpo, e que anseia por libertação:

A esperança cristã já não está mais voltada para a frente, para o futuro da nova criação, do novo céu e da nova terra, mas sim para cima, para quando a alma

¹⁴³ MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus.**, p. 178.

¹⁴⁴ Cf. ALMEIDA, J. C. **Teologia da Solidariedade:** uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 111-112.

¹⁴⁵ A expectativa do reino milenar é designada "quiliasmo", conforme a expressão grega. Conforme a expressão latina de "milenarismo".

¹⁴⁶ Cf. MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus.**, pp. 216-217.

conseguir escapar do corpo e da terra e alcançar o céu dos espíritos bem-aventurados¹⁴⁷.

A teologia moltmanniana contempla um Novo Testamento que não fala em lugar algum que "o fim do mundo produz a volta de Cristo", mas ao contrário entende que com o retorno de Cristo ao mundo a miséria e a perseguição são cessados. O problema encontra-se quando o ser humano enxerga os sinais dos tempos através das lentes de seus medos existenciais¹⁴⁸.

3.3. Salvar-se do quê?

A vida humana é extremamente frágil. Certamente precisamos de proteção. Nas palavras de Bauman: "O espectro da vulnerabilidade paira sobre o planeta 'negativamente globalizado'. Estamos todos em perigo, e todos somos perigosos uns para os outros"¹⁴⁹. O aumento da violência, juntamente com a banalização da morte tem levado o ser humano à percepção de que necessita ser colocado a salvo do que lhe diminui a vida ou a aniquila.

Assim, Brakemeier afirma que "salvação é sinônimo do sonho por uma terra sem males, uma existência incólume, uma vida sem negatividade"¹⁵⁰. Desde que o homem é homem, sonha-se com um mundo melhor do que o que está aí. Porém nossa participação na construção de um mundo melhor tem sido negligenciada, diante da fuga histórica proposta por uma expectativa sobrenatural, ultramundana e às vezes também tem sido distorcida por um dualismo recorrente que persiste na teologia tradicional, principalmente de origem pietista.

Fala-se muito em pecado, porém pouco se entende profundamente o significado do termo e o que nele está implicado. Talvez seja por causa disso a insistência da preservação de uma salvação sem cidadania histórica.

A Bíblia move-se, certamente, no primeiro modo de compreensão, como o mostra o fato, tão surpreendente para nós, de que em todo o Antigo Testamento não apareça uma única alusão direta - possivelmente, nem sequer indireta - à história do

¹⁴⁷ Cf. Id. **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 93.

¹⁴⁸ Id. **O Deus Crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 40.

¹⁴⁹ EQUIPE FRONTEIRAS. **Medo Líquido - Zygmunt Bauman**. Disponível em: <<http://www.frenteirasdopensamento.com.br/portal/noticias/2011/04/07/medo-liquido-zygmunt-bauman>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

¹⁵⁰ BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002, p. 191.

pecado de Adão. Foi a tradição teológica posterior que, perdida a "primeira inocência" e não tendo ainda conseguido a "segunda inocência", introduziu uma interpretação literal, que obscureceu a intenção original e deu azo a uma série de perigosos mal-entendidos¹⁵¹.

Pecado não é apenas o que uns fazem contra outros. Existem pecados estruturais, que precisam ser combatidos pelos cristãos, representantes do Reino de Deus. Quem conhece a justiça na paixão e morte de Cristo e começa a morrer para um mundo de injustiça numa antecipação do novo em Cristo, deve propor correções para que se combata pecados estruturais¹⁵².

3.3.1.

A transgressão em Agostinho

O bispo de Hipona influenciou profundamente os reformadores e, por conseguinte, toda a teologia tradicional tanto para católicos como para protestantes.

No entanto, os protestantes¹⁵³ apegaram-se à questão do pecado original, hereditário, mas não entenderam bem, e ainda hoje não entendem, o que pode ser considerado pecado. Sua mais profunda interpretação sobre o assunto não ultrapassa a máxima que se traduz em "errar o alvo".

Para Agostinho o ser humano decaído é escravo do pecado, perdendo sua liberdade de amar a Deus e fazer o bem, necessitando assim de justificação a fim de que essa liberdade lhe seja devolvida. Uma vez justificado, esse ser humano passa a ser merecedor da vida eterna.

A teóloga Maria Clara Bingemer, sobre Agostinho observa: "Sua teologia é determinada pela insistência na realidade infralapsária, em que até mesmo a graça divina, isto é, a relação entre Deus e o ser humano, entre Deus e o mundo, é considerada sob o regime do pecado"¹⁵⁴.

A teologia do protestantismo brasileiro de missão herdou de Agostinho a definição de pecado como "transgressão da lei divina". Numa nova roupagem o

¹⁵¹ QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a Salvação**: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 2005, p. 160.

¹⁵² Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 137.

¹⁵³ Ao me referir em protestantes, refiro-me ao protestantismo brasileiro de missão, que possui larga herança pietista e puritana.

¹⁵⁴ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus-amor**: a graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 95.

pecado é encarado como "tudo aquilo que é contra Deus e sua palavra"¹⁵⁵, ou seja, a Bíblia Sagrada. Porém, o desdobramento dessa interpretação é enxergada pelas lentes do moralismo.

Sobre pecado, Agostinho declara ser:

[...] uma transgressão da lei divina, na medida em que a alma foi criada por Deus para reger o corpo, e o homem, fazendo mau uso do livre arbítrio, inverte essa relação, subordinando a alma ao corpo e caindo na concupiscência e na ignorância. Voltada para a matéria, a alma acaba por secar-se pelo contato com o sensível, dando a ele o pouco de substância que lhe resta, esvaindo-se no não-ser e considerando-se a si mesmo com um corpo¹⁵⁶.

Essa definição cria sérios problemas, pois percebe-se o esboço dualista na qual foi fundamentada. Superando-se o dualismo, supera-se, em certo ponto, a definição de pecado de Agostinho.

A teologia agostiniana possui pontos positivos, porém outra grande fraqueza reside no fato de ter elevado a alma até Deus e depreciado o corpo e os sentidos, bem como a natureza e os demais seres vivos¹⁵⁷.

Ainda se continua a identificar "pecados" com "prazeres carnavais" e estes com "imoralidades sensuais", embora seja flagrante que as pulsões de morte deste mundo consistem na ganância e na avidez pelo poder por parte da alma das pessoas modernas, que abandonaram a Deus e endeusam a si próprias¹⁵⁸.

Esta desvalorização do ser humano e de seu corpo trouxe sérios prejuízos à teologia em suas considerações sobre pecado e consequentemente sobre salvação. A formulação de pecado como concupiscência foi entendida como envolvendo a libido¹⁵⁹ e o homem teve graves dificuldades na área sexual e na experiência da palavra prazer.

A sede do pecado não pode ser vinculada à sensualidade ou aos impulsos ou instintos chamados inferiores, mas deve estar ligada ao homem integral, na medida em que é possuído pelo impulso da morte¹⁶⁰.

A concepção de pecado original e sua hereditariedade é outro problema, pois além de impetrar um peso insuportável ao homem, que passa a ser visto

¹⁵⁵ ALCÂNTARA, V. **Hamartia - Errar o alvo - Pecado**. 16 maio 2011. Disponível em: <<http://siberebenezer.blogspot.com.br/2011/05/hamartia-errar-o-alvo-pecado.html>>. Acesso em: 26 nov. 2012.

¹⁵⁶ AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 26.

¹⁵⁷ Cf. MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida**, p. 85.

¹⁵⁸ Ibid., 82.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 137.

¹⁶⁰ Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 91.

como aquele que carrega uma natureza má e corrompida, sem esperança de melhora, também se vê injustiçado diante do erro que não foi cometido por ele, mas pertence a Adão. "... Agostinho fala muito de uma doença hereditária que comporta sua própria culpabilidade e, conseqüentemente, um aspecto penal"¹⁶¹. Em sua interpretação de Rm 5,12 entende que o pecado e não a morte atingiu a todos por causa do pecado de Adão. Se utiliza para essa interpretação, não da versão grega, mas de uma versão latina chamada "Vetus Latina"¹⁶².

Dessa teologia agostiniana surge a visão do batismo como um "detergente" capaz de apagar o pecado original. "Agostinho passa então para a prática do batismo: A Igreja batiza todos os homens 'para remissão dos pecados', mesmo as crianças..."¹⁶³.

3.3.2. A alienação em Tillich

Paul Tillich acreditava que o Novo Ser, produto da salvação, é curado da alienação humana, portanto essa é a resposta para o problema humano que todos universalmente procuram. A salvação é a "saída do antigo ser e a transferência para o Novo Ser"¹⁶⁴.

Tanto com respeito ao sentido original de salvação (de *salvus*, "curado") quanto à nossa situação atual, talvez seja adequado interpretar salvação como "cura". [...] Nesse sentido, cura significa reunir aquilo que está alienado, dar um centro àquilo que está disperso, superar a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo, e no interior do próprio ser humano¹⁶⁵.

A alienação, para Tillich, produz uma tríplice separação: Do homem do ser de Deus, do seu ser e do ser do mundo. A manifestação da alienação é denominada como descrença, *hybris* e concupiscência¹⁶⁶.

A alienação como descrença é o afastamento do homem de seu fundamento absoluto, que é Deus, e a volta para si mesmo e para seu mundo. Pode-se dizer que trata-se do velho conhecido do homem, o egoísmo.

¹⁶¹ BERNARD SESBOÜÉ, SJ. (Org.) **O Homem e sua Salvação**. (séculos V-XVII). São Paulo: Loyola, 2010, 2 T, p. 137.

¹⁶² Ibid., p. 148.

¹⁶³ Ibid., p. 150.

¹⁶⁴ TILlich, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 451.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Cf. BALEEIRO, C. A. S. **A noção de pecado como alienação em Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio nº14, 2008, p. 146.

A alienação como *hybris* é o não reconhecimento da finitude humana, levando o homem a se elevar à esfera divina. Neste, percebemos outro velho conhecido do ser humano, a soberba.

A alienação como concupiscência trata-se do desejo do homem de atrair para si o conjunto todo da realidade. "A possibilidade de alcançar abundância ilimitada é a tentação do homem que é um eu e possui um mundo"¹⁶⁷.

Tillich também afirma que a alienação é "fato" e "ato". Ou seja, é ao mesmo tempo destino do homem, algo a que ele não pode fugir, e consequência de sua liberdade.

... é impossível separar pecado como fato de pecado como ato. Ambos estão entrelaçados, e sua união é uma experiência imediata de quem quer que se sinta culpado. Mesmo que se assuma plena responsabilidade por um ato de alienação - como se deveria fazer - também se está consciente de que este ato é dependente do próprio ser total, incluindo atos do passado e o destino que é próprio e especial, bem como o destino universal da humanidade como todo¹⁶⁸.

Interessante é que mesmo diante da alienação proposta por Tillich, nos é enfatizada também a consciência de culpa. E a graça, por ser a antítese do pecado, é quem resolve o problema desse sentimento de culpa. Assim, enquanto pecado é alienação, graça é reconciliação.

3.3.3.

O afastamento do destino humano em Pannenberg

Em Wolfhart Pannenberg a essência da salvação envolve o recebimento de parte no Reino de Deus e encontrar acesso a ele.

A salvação trazida por Jesus consiste, conforme sua mensagem, na comunhão com Deus e na vida nela fundamentada, que abrange também a renovação da comunhão dos seres humanos entre si. Por isso, receber parte no reino de Deus, encontrar acesso a ele é a essência da salvação¹⁶⁹.

Assim pode-se dizer que Pannenberg trabalha o tema da salvação como realização plena da experiência de Deus no homem, portanto o pressuposto fundamental da fé cristã na ressurreição de Jesus é fundamental.

¹⁶⁷ TILlich, P. **Teologia Sistemática**, p. 346.

¹⁶⁸ Ibid., p. 287.

¹⁶⁹ PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, 2 v, p. 554.

Porém, é necessário que entendamos que Pannenberg, "bebendo" de Irineu¹⁷⁰, compreende Jesus como a verdadeira imagem de Deus e o homem somente como imagem-cópia deste. No entanto o homem é criado para alcançar este destino que significa converter-se na imagem-modelo que é Jesus Cristo. Este destino foi interrompido por causa do pecado que tem gerado o fechamento do homem em relação a Deus.

Assim em sua abordagem, o pecado é encarado essencialmente como algo que gera a alienação do homem em relação ao destino para o qual foi criado, fazendo com que o homem viva na miséria, por estar distante da intenção original de Deus quando o criou¹⁷¹.

Assim, o pecado é aquilo que desfigura a imagem de Deus no homem impedindo-o de experimentar o destino que lhe estava proposto por Deus quando da criação do homem. Este distanciamento da relação do homem com Deus gerado por uma profunda situação de perdição em que se encontra leva-o a uma realidade existencial de miséria.

Pannenberg critica a clássica doutrina do pecado, afirmando que ela enfatizou mais a postura incorreta do homem do que a sua consequência. Por isso, afirma que a explicitação do conteúdo bíblico da mensagem cristã ficou de alguma forma prejudicada¹⁷².

3.3.4. A perturbação em Moltmann

Moltmann entende o pecado como uma perturbação que interfere no amor a Deus fazendo o ser humano experimentar o fracasso e levando à substituição do amor a Deus por coisas finitas.

O pecado [...] é uma perturbação da confiança em Deus, e um amor de Deus fracassado. Em lugar de voltar-se para Deus, a confiança se dirige para coisas que não são divinas e as transforma em ídolos. O amor se volta para coisas que não são divinas, colocando sobre elas uma carga insuportável, que destrói sua beleza finita e perecível, fazendo com que aquele que as ama pereça com elas¹⁷³.

¹⁷⁰ SILVA, F. W. G. **A Imago Dei na Antropologia Teológica de Wolfhart Pannenberg**. 2009. Dissertação - Pontifícia Universidade Católica do Rio, Rio de Janeiro, 2009, p. 70.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**, p. 337.

¹⁷³ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 90.

Essa perturbação alcança também as relações sociais que eram marcadas pela injustiça. Baseado nos evangelhos sinóticos afirma que Jesus sempre esteve ocupado com os conflitos humanos¹⁷⁴. "O protestantismo subestimou o peso dos 'pecados estruturais', na medida em que se limitou unilateralmente a considerar os indivíduos"¹⁷⁵.

Moltmann não associa o pecado simplesmente como uma falha moral, mas como o distanciamento do Deus da vida, sendo assim, portanto a morte em vida. "Uma pessoa pode se tornar tão apática e indiferente que não é mais capaz de sentir nada: Nem alegria, nem dor"¹⁷⁶. Na mesma palestra em que proferiu tais palavras também disse que "pecado não é apenas o mal que fazemos, mas o bem que deixamos de fazer... A apatia que nos torna mortos vivos incapazes de praticarmos o bem"¹⁷⁷. O instinto de morte, quando alcança o homem, produz, como um verdadeiro vírus, uma desarmonia, uma perturbação impedindo esse homem de experimentar a vida e o que nela está proposto, levando-o à alienação e ao afastamento do propósito de Deus para com ele.

A interpretação moltmanniana para o pecado original de Agostinho é reveladora. O ser humano nasce com fome de Deus, e nada no mundo criado pode saciá-la. Quando esta fome perde Deus de vista, volta-se para as coisas que não são Deus, levando à decepção e a frustração. "O amor a Deus decepcionado e acidentado é a violência que destrói, a fúria do aniquilamento. A teologia chamou-o desde Agostinho de 'pecado original'"¹⁷⁸.

Estes que estão decepcionados, na busca acidentada por Deus, acabam idolatrando coisas ou poderes numa espera compensatória por felicidade e segurança, destruindo-os por isso e causando grande perturbação.

Moltmann apresenta um conceito social de imagem de Deus, pois a condição de Imago Dei do ser humano, conforme as tradições bíblicas, "não reside na alma de cada um que se eleva acima do corpo. Imagem de Deus são todas as pessoas em sua comunhão natural: '... criou-os macho e fêmea' (Gn 1,27)"¹⁷⁹. Assim a não percepção do outro, ou seja, a ausência de alteridade faz-se pecado.

¹⁷⁴ Ibid., p. 124.

¹⁷⁵ Ibid., p. 127.

¹⁷⁶ TUNES, S. **A teologia da esperança de Jürgen Moltmann**. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/conteudo.xhtml?c=7768>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida**, p. 84.

¹⁷⁹ Ibid., p. 85.

Para Maria Clara Bingemer, a própria interpretação da lei para Jesus, passa pela alteridade: "Jesus aceita a lei e a respeita, desde que ela contribua para que o povo seja mais feliz, tenha mais justiça, seja mais fiel a Deus e mais justa com os seus semelhantes"¹⁸⁰. Neste sentido encontra-se a necessidade de superação da violência.

Moltmann percebe a violência como "o verdadeiro pecado da humanidade"¹⁸¹. O Sermão da Montanha ensina sobre a libertação desta violência e a consequente promoção de paz.

A violência é algo tão presente e perturbador que Deus, na tradição sacerdotal, reage com o dilúvio destruidor. Interessante é que esta tradição desconhece o relato do pecado original, que domina a teologia do protestantismo de missão até hoje¹⁸².

Pessoas dirigidas por esta violência, "não estão a serviço da vida, mas do caos"¹⁸³. Assim, não se deixam afetar pelo Espírito da criação, desenvolvendo sua vida em contradição com o Criador.

Percebe-se que a perturbação do pecado em Moltmann leva ao fechamento sobre si e a recusa de perceber que a força de Deus é libertadora da vida. E se pecado é fechamento sobre si, a salvação será uma abertura, a alteridade para com o mundo e para com o futuro em que Deus convida a tomar parte.

3.4.

Salvar-se para quê?

O crente em Cristo não pode viver uma vida de omissão, de fechamento diante dos desafios propostos por Deus. Não pode alimentar uma expectativa solitária, individualizadora de escapar do mundo e da materialidade através da entrada da alma no reino celestial, crendo num determinismo fatalista apocalíptico.

Este "determinismo" parece fazer da vida humana um acontecimento inalterável, que se cumpre com ou sem a participação dos homens. O que equivaleria a dizer

¹⁸⁰ BINGEMER, M. C. L. **Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso**. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2008, p. 34.

¹⁸¹ MOLTSMANN, J. **O Caminho de Jesus Cristo**, p. 201.

¹⁸² Cf. Ibid.

¹⁸³ Ibid., p. 202.

que nada poderia ser feito, exceto resignar-se ante o mal e a morte. Tal concepção é incompatível com a fé salvadora, a qual Deus opera no ser humano¹⁸⁴.

Os crentes, afetados pela salvação em Cristo, precisam livrar-se do ensinamento que os leva a viver uma vida de resignação diante dos fatos da história e da vida. Pelo contrário, devem convertê-los num grande e benfazejo chamado Divino para a inserção transformadora. A salvação pressupõe a inserção histórica do homem integral e não um escape dela, pois ela é vivida na história e nela deve se expressar. Infelizmente os reformadores foram incapazes de traduzir um equilíbrio entre a graça de Deus e a necessária resposta humana, que deveria ser potencializada por esta.

Faz-se importante perceber que para Moltmann a ressurreição do Cristo ocupa papel principal para a soteriologia e para que o homem seja afetado pela salvação.

Crer no Cristo ressurreto significava ser tomado pelo Espírito da ressurreição. No Espírito experimentava-se a presença do Cristo vivo. Crer na ressurreição de Cristo, portanto, não significa aceitar um fato, mas ser tomado pelo Espírito vivificador e participar das forças do mundo vindouro (Hb 6,5)¹⁸⁵.

Na superação da desumanidade, a perspectiva teológica da soteriologia tradicional, de matiz pietista, deve ser repensada. "O verdadeiro front da libertação de Cristo não se desenrola entre alma e corpo..., mas entre os poderes deste mundo efêmero..."¹⁸⁶.

Tanto Tillich como Pannenberg e também Moltmann associam a salvação a uma práxis cristã. Esta, afetada pelo Cristo ressuscitado, ou seja, participando da realidade já instalada do Reino de Deus, livra o homem de sua alienação e proporciona a superação de toda desumanidade. Moltmann afirma: "... faz parte da percepção global de Cristo apropriar-se da paz messiânica não somente por meio da fé do coração, mas também com o agir das mãos"¹⁸⁷.

Não podemos nos enclausurar dentro dos muros da igreja para resistirmos às influências profanas do mundanismo. Nossa vocação, em Cristo, não passa pela

¹⁸⁴ BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**. São Paulo: Fonte editorial, 2007, p. 18.

¹⁸⁵ MOLTSMANN, J. **O Caminho de Jesus Cristo**., p. 331.

¹⁸⁶ Id. **O Deus Crucificado**., p. 43.

¹⁸⁷ Ibid., p. 212.

fuga do mundo, mas ao contrário por causa do nosso compromisso com o Reino de Deus, no viver o seguimento de Jesus¹⁸⁸.

3.4.1. Superar a Violência

Se a nova criação começa com Cristo em meio ao mundo cheio de violência e de morte¹⁸⁹, a salvação para Moltmann trata também da superação da violência em todas as suas dimensões.

Por meio de não-resistência ao mal o mal é levado ao absurdo. A força do mal é a violência. A fraqueza do mal é a injustiça. A contraviolência dá ao mal sua pressuposta justificação e o estabiliza com frequência. Somente a reação sem violência priva o mal de toda a legitimação e tira a razão do violento, "ajunta brasas vivas sobre sua cabeça" (Rm 12,20)¹⁹⁰.

Na superação de uma visão soteriológica ahistórica, a resistência ao "emprego injusto de força", à "cultura da violência", que encharca nossa sociedade não se encerra numa visão passiva de não violência, mas numa atitude de amor ao inimigo. Ou seja: "Agir sem violência é o agir que liberta da violência"¹⁹¹.

A vida de Jesus nos mostra exatamente isso, pois ele liberta o ser humano de uma opressiva e angustiante imagem de Deus, deturpada por uma deformada "Halaka", desmascarando pelo poder do Espírito vivificador uma falsa ortodoxia deturpadamente relacionada com a ortopraxia. Ele mostra que a Lei de Deus foi dada á serviço do ser humano, para o seu próprio bem, e não para escravizá-lo ou violentá-lo.

Jesus sempre proporcionou aos desumanizados a comensalidade, a comunhão, o perdão e novo sentido de vida, o que proporcionava a estas pessoas algo que os fazia maior do que qualquer fariseu "zeloso da lei", que não se sentia tão devedor a Deus. E assim os livrava da opressão da violência humana, convertendo-os à vida em Deus. "Os violentos os excluíram do gozo do presente. Deus, porém, lhes abriu um futuro e os fez herdeiros de seu reino vindouro"¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*, p. 61.

¹⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus Crucificado*, p. 335.

¹⁹⁰ Ibid., p. 203.

¹⁹¹ Ibid., pp. 204-205.

¹⁹² Ibid., p. 163.

Moltmann nos chama a atenção sobre uma vida mais ativa afetada pelo Crucificado:

Se, em uma sociedade alienada, dividida e opressiva, há um cristianismo que aliena, divide e se torna cúmplice da opressão, então, em última análise, essa questão se resolverá na constatação de lhe ser o Crucificado um estranho ou o senhor determinante de sua existência¹⁹³.

3.4.2. Abir-se em Alteridade

A salvação para Moltmann não é um produto individualizado, mas um gerador de alteridade e o pecado não pode ser justificado pela doutrina do pecado original. "É importante que os cristãos vejam como pecado não apenas a história mítica, mas também a história real de injustiça e de violência, a fim de encontrarem pelo Espírito de Deus a força para o agir dos justos e para a paz"¹⁹⁴.

Moltmann, diferentemente da cristologia tradicional, que confere atenção à pessoa divina de Jesus, ressalta seu ser social, para mostrar sua abertura ao próximo. Assim, assumindo a salvação por Ele trazida, deve-se seguir seu exemplo, pois Jesus possuía comunhão com pobres, doentes, mulheres, com todo o povo. Moltmann nos lembra: "Ele, porém, morreu como irmão dos pecadores abandonados, como cabeça da comunidade e como Sabedoria do cosmos"¹⁹⁵.

A alteridade ensinada pela vida de Jesus é tão forte e significativa que seu próprio assassinato ocorre porque ele escolhe se solidarizar com o ser humano, assumindo sua dor e seu sofrimento para nos ensinar a viver. E o símbolo da cruz nos remete à comunhão com os que sofrem.

O símbolo da cruz remete a Deus; não àquele que está entre dois castiçais sobre um altar, mas ao que foi crucificado entre dois ladrões no Calvário dos perdidos, diante dos portões da cidade. Ele não apenas convida a reflexão, mas à transformação do pensamento. A cruz é um símbolo que conduz para fora da igreja e do anelo religioso para dentro da comunhão com os oprimidos e perdidos¹⁹⁶.

Segundo Schillebeeckx, a relação que Jesus estabelece com os excluídos é de comensalidade. Ele faz promessas do Reino de Deus a publicanos e prostitutas, e passa a ser conhecido como aquele que comia com "esse tipo de gente".

¹⁹³ Ibid., p. 19.

¹⁹⁴ Id. *O Espírito da Vida.*, p. 124-125.

¹⁹⁵ Id. *O Caminho de Jesus Cristo.*, p. 121.

¹⁹⁶ MOLTMAN, J. *O Deus Crucificado.*, p. 62.

Jesus também estabelece com os pecadores uma relação de hóspede, onde ele é convidado, mas também anfitrião. Quando ele abençoa, parte o pão e o distribui, estabelece-se como anfitrião diante do Reino de Deus que se aproxima do mundo. Conforme observa Levy Bastos, Jesus vivia sua espiritualidade dentro da roda viva da vida cotidiana das pessoas¹⁹⁷.

Crendo ou não que Jesus realmente realizou milagres, uma questão salta aos olhos, ainda que se apresente como a posição defendida por Schillebeeckx, de que na verdade Jesus era o milagre que vivia uma vida de amor dedicada aos excluídos, fossem eles surdos, cegos, publicanos e pecadores.

O que assombrava o povo - tanto os que acreditavam em Jesus, como os opositores - ao ver o que Jesus fazia, era interpretado por quem nele confiava como a ação de Deus em Jesus. Jesus garantia a ajuda de Deus aos necessitados¹⁹⁸.

Seu poder ia além da opressora dominação religiosa e da pesada carga imputada pelos escribas e fariseus, e se desenvolvia maduramente no amor-serviço. Não havia dualismos, mas o Reino em Jesus e em suas atitudes e milagres contemplava e atendia o ser humano de forma integral.

O Espírito vivificador produz vida naquele que teve um encontro com o ressuscitado. Ao produzir vida, produz em nós uma abertura em direção ao próximo. Nas palavras do teólogo Levy Bastos: "O Espírito forja, portanto, nos filhos de Deus esta abertura na direção daqueles que sofrem violência no mundo. Pode-se dizer, portanto, que a compaixão (atributo do Deus crucificado) move os movidos pelo Espírito de Deus"¹⁹⁹.

3.4.3. Transformar o Mundo

O quiliasmo não pode levar o homem a uma fuga, mas à integração com o Reino, já presente. Os cristãos, que foram afetados pelas mudanças de todas as coisas na ressurreição do Cristo crucificado e aguardam a mudança escatológica do mundo, "devem trabalhar numa reavaliação de todos os valores deste mundo para fazer jus ao mundo vindouro de Deus"²⁰⁰. Somos vocacionados por Deus a

¹⁹⁷ Cf. BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*., p. 60.

¹⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*. A história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008, p. 177.

¹⁹⁹ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*., p. 59.

²⁰⁰ MOLTSMANN, J. *Ética da Esperança*., p. 56.

sermos interventores na história e na criação, tornando-nos parceiros de Deus, visto que a criação ainda não encontrou sua consumação²⁰¹.

Ao ser redimido pelo poder da cruz de Cristo, o gênero humano se converte em agente Divino para a contínua recriação do mundo e da vida. Soteriologicamente falando isto equivale a crer que a graça de Deus, que redime o ser humano sem condições, o convoca a engajar-se na história, não para obtenção de qualquer mérito, mas por causa dos méritos de Jesus Cristo²⁰².

Moltmann completa seu pensamento afirmando: "... a ética cristã não é uma responsabilidade adaptada ao mundo nem uma fuga separatista do mundo, mas uma orientação para a transformação do mundo"²⁰³. Ou seja, diferentemente da teologia tradicional do protestantismo de missão a teologia deve promover a reordenação do papel do ser humano e do seu lugar no mundo. "É o poder do Espírito criador por meio do qual traz a este mundo doente saúde e liberdade aos homens escravizados"²⁰⁴.

A transformação do mundo deve ser óbvia, pois conforme o Evangelho de Jesus, o Reino de Deus está presente como reino vindouro. A esperança do reino vindouro, já presente, aguça nossa percepção sobre o domínio de Deus e sua atuação no homem. "O atual domínio de Deus pode ser experimentado hoje na libertação dos presos e na cura dos doentes, na expulsão dos demônios e no erguimento dos humilhados"²⁰⁵.

3.4.4. Ser vivificado

A salvação em Cristo deve aniquilar o instinto de morte e elaborar uma espiritualidade da vida, da esperança que nos leva ao comprometimento com a transformação do mundo.

Precisamos vencer a aniquilação da vida e a indiferença do coração. A mística da vida de Moltmann nos deixa alertas para a aridez de nossos sentimentos para com os que sofrem, para com aqueles que são afetados pelo sentimento antívida, para os desumanizados.

²⁰¹ Cf. BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*., p. 18.

²⁰² Ibid., p. 19.

²⁰³ Ibid., p. 57.

²⁰⁴ MOLTSMANN, J. *O Caminho de Jesus Cristo*., p. 123.

²⁰⁵ Ibid., p. 158.

Vencendo o fechamento sobre si e caminhando em direção a vida afetada pelo Espírito vivificador devemos ser libertos de todo subjetivismo, posto que o não realizar isso nos concentra em nossos problemas, enclausurando-nos cada vez mais.

A salvação de Jesus leva-nos a viver conforme seus ensinamentos em seu Evangelho sobre a dignidade da vida humana. Nossa preocupação deve estar na promoção de vida entre os pobres, doentes, abandonados e não deve estar em doutrinas pequenas que nos incapacitam a agir em favor do outro.

O Evangelho promete aos pobres o agir vivificador e recriador de Deus. O Evangelho é realista e não idealista: ele não traz nova doutrina, mas nova realidade. Por isso está em primeiro plano para Jesus a preocupação com pobreza, doença, possessão demoníaca, abandono, e não a preocupação com as doutrinas dos fariseus e saduceus²⁰⁶.

Moltmann nos chama atenção para a perfeita compreensão sobre os pobres, que segundo ele não são somente os menos abastados, mas "são as 'não-pessoas', os 'sub-homens', os desumanizados, 'material humano'"²⁰⁷. Estes precisam ser afetados pela vida que nos foi transferida pelo encontro com o Ressuscitado. A ação do Espírito Vivificador, ao nos gerar vida, nos transforma em geradores de vida. Como afirma Moltmann: "Se, no entanto, ressuscitamento dos mortos significa "destruição da morte", então a esperança na ressurreição é uma esperança contra a morte e uma contestação em nome do Deus vivo contra esta mais dura contestação da vida"²⁰⁸.

3.5. Salvação na criação

Infelizmente o paradigma que tem norteador a relação do cristianismo com a criação de Deus é o da dominação-sujeição. Para o protestante de herança pietista a velha afirmação de que "o homem é a coroa da criação" ainda contribui para a perda do rumo na harmonia ecológica. Ainda hoje, no século XXI, a grande maioria dos cristãos protestantes enxergam a natureza criada através das lentes arrogantes do consumismo, crendo que sua principal finalidade é o de servir a raça humana.

²⁰⁶ Ibid., p. 160.

²⁰⁷ Ibid., p. 161.

²⁰⁸ Ibid., p. 336.

O cristianismo hoje sofre três graves acusações: A primeira, feita pelo mundo moderno, diz respeito à pregação alienante da realidade na apresentação de uma salvação no além. A segunda acusação, feita pela pós-modernidade, diz respeito a teologia da criação, que com a leitura literal de gênesis 1,28 teria contribuído com a destruição e a devastação, em curso, da natureza²⁰⁹.

Propriamente falando, não é a natureza que está doente, mas o ser humano. [...] o relacionamento entre o homem e a natureza, desenvolvido sobretudo a partir da Revolução industrial, adoece de uma grave perversão, fundamentado que está sobre premissas falsas. É preciso denunciar a falsidade destas premissas como um passo indispensável, a fim de que o relacionamento possa mudar substancialmente²¹⁰.

Uma terceira acusação é feita contra o cristianismo. Acusam-no de estar a serviço da morte. Antigamente o estaria por combater o progresso e agora, nas palavras de Garcia Rubio: "porque estaria impulsionando um progresso que é mortalmente destruidor da vida"²¹¹.

A má compreensão do "sujeitai e dominai" promove um domínio que tem se revelado, nas palavras de Garcia Rubio: "destruidor, depredador, irresponsável e arrogante num grau tremendamente assustador". Porém, não se trata aqui de uma enfermidade na natureza, mas de uma doença antropológica, que tem levado o ser humano a experimentar relacionamentos interpessoais de opressão e coisificação devido ao paradigma da sujeição-dominação, que o tem afetado²¹².

Percebemos a necessidade de superação de um dualismo homem/natureza. Este se vê como coroa da criação, encarando a natureza com uma inimiga que deve ser conquistada, sujeitada e dominada. Nessa relação entre a cultura humana e a natureza, a violência estrutural precisa ser superada.

A natureza e a história do homem coincidem em sua corporalidade e juntas constituem uma forma de vida. Pessoa é natureza refletida espiritualmente e formada historicamente. Toda pessoa é natureza refletida espiritualmente e formada historicamente. Toda pessoa individual é uma hipóstase da natureza. A pessoa humana sem natureza não existe e igualmente não existe a natureza humana sem personalidade. Pessoa é mais do que um sujeito de razão e vontade. Pessoa é corpo vivo²¹³.

²⁰⁹ RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 535.

²¹⁰ Ibid., p. 539.

²¹¹ Ibid., p. 545.

²¹² Cf. Ibid., p. 540.

²¹³ MOLTSMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo**, p. 382.

A tirania antropológica precisa dar espaço ao relacionamento maduro. E esse amadurecimento ecológico passa pela compreensão profunda da soteriologia, pois a salvação precisa ser entendida e observada em dimensões universais. Não podemos ser reducionistas a ponto de pensar numa salvação individualizante e isolacionista, mas devemos pensar na salvação de todo o cosmos. Ou seja, o homem está intimamente unido à natureza criada e sua salvação é inseparável do destino e da salvação do cosmos²¹⁴. Como observa Moltmann: "se a salvação é entendida universalmente, o universo por sua vez também é encarado à luz redentora da sua salvação"²¹⁵.

A fé bíblica na criação, tanto no Velho como no Novo Testamento, é determinada pela experiência do evento da salvação e pela esperança da consumação dessa salvação. Israel e a cristandade possuem, à sua maneira, uma "compreensão soteriológica da obra da criação" e uma compreensão escatológica do evento salvífico. Isto porque na experiência da salvação experimenta-se não apenas a "minha" ou a "nossa" salvação, mas sim "a salvação" de todas as coisas e de todos os homens²¹⁶.

O protestantismo brasileiro de missão não desenvolveu sua sensibilidade para perceber que a salvação está profundamente relacionada com a criação, e que a história de Deus com o mundo inicia-se, não a partir do pecado original, mas a partir da criação. Podemos dizer que com a criação tem-se o início da história da salvação, e com esta tem-se a determinação da fé cristã na criação²¹⁷.

A salvação deve alterar a sensibilidade do ser humano e produzir uma relação de comunhão com a natureza, pois a salvação afeta todo o cosmos. Se existe uma relação indissolúvel entre o homem e o cosmos, entende-se, como diz Garcia Rubio, que "o compromisso cristão pela libertação integral do homem inclui iniludivelmente o mundo em que o ser humano vive"²¹⁸.

Obviamente que a relação entre o homem e a natureza não expressa harmonia. Claro é também que a teologia da criação nunca quis atribuir ao homem uma dominação arbitrária e doentia, como acabou se estabelecendo entre eles. O que o protestante pietista tem feito não pode estar relacionado com Gn 1,28. "Trata-se claramente de um domínio irresponsável e de uma arrogância e orgulho

²¹⁴ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**., p. 547.

²¹⁵ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 111.

²¹⁶ Ibid., p. 111.

²¹⁷ Ibid., p. 112, 113.

²¹⁸ RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**., p. 547.

que se colocam no extremo oposto do que significa ser imagem de Deus, segundo a fé bíblico-eclesial"²¹⁹.

A cristologia antropológica cabia no moderno paradigma "história" e se tornou, sem querer, ela própria um fator da moderna destruição da natureza, pois a redução moderna da salvação à bem-aventurança da alma ou à genuinidade da existência humana entregou a natureza inconscientemente à desordenada exploração por parte de homens²²⁰.

Garcia afirma que essa relação doentia entre homem e natureza é fruto da Civilização Industrial e não fruto da fé no Deus criador, mas da ideologia moderna do progresso e do subjetivismo antropológico dualista. Mais uma vez percebemos a firme necessidade de superação do dualismo na teologia cristã. E a compreensão de que a criação deve ser entendida trinitariamente.

Mais uma vez, superando o modelo teológico tradicional ensinado pelo pietismo ao protestantismo de missão, devemos perceber que a criação não é apenas apropriada ao Pai, pois é produto de toda a Trindade. "Inversamente, a criação é obra do amor do Pai, e com isso é atribuída a toda a Trindade"²²¹.

3.5.1.

A criação do Pai

Deus não apenas cria o mundo através do seu Espírito, mas "engravida" e dentro de si gera o mundo. "Deus cria o mundo, enquanto permite que um mundo se forme 'dentro dele' e apareça"²²². É a entrada de Deus em seu íntimo que confere espaço à criação. Sua ação ao criar fundamenta-se em sua paixão.

É por paixão que Deus se autolimita e abre "dentro de si" um espaço para a finitude. É por paixão que cria o mundo para poder se comunicar com o outro, pois não deseja apenas a si mesmo.

Essas colocações derrubam o que nos ensina o teísmo cristão na apresentação de um Deus que se autobasta e que não necessita de nenhuma criação. Um Deus que não possuía motivo interior para a criação. Quando analisamos o perfil do Criador percebemos que não é bem assim. O absolutismo de um ditador distante é transformado em mútua amizade²²³.

²¹⁹ Ibid., p. 549.

²²⁰ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo.*, p. 407.

²²¹ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus.*, p. 123.

²²² Ibid., p. 120.

²²³ Cf. Ibid., pp. 116-117.

Se a essência de Deus é o bem, então a liberdade da sua vontade consiste em desejar esse bem. Por isso, é preciso dizer: 'O mundo é um objetivo bondoso e corresponde ao amor de Deus; não é um produto aleatório'. Se admitirmos um conceito de necessidade que se afasta do campo da necessidade coativa e de uma imposição de fora, então necessidade e liberdade, em Deus, coincidem como algo que lhe é perfeitamente consoante: para Deus é consoante amar, pois não pode negar-se a si mesmo²²⁴.

Assim o Pai cria o mundo em seu amor pelo Filho, por meio dele e vê o mundo através dele, e cria o ser humano visando à comunhão com ele. "Tudo o que está criado está em função do reino livre do seu Filho"²²⁵. Desde a eternidade o Filho está destinado a ser o mediador da criação.

3.5.2. Cristo, mediador da criação

Moltmann afirma que: "Ser humano consiste no equilíbrio de ambos os extremos: o homem é natureza e tem natureza"²²⁶. Mas essa relação tem sido marcada pelo desequilíbrio promovido pela enfermidade antropológica revelada na arrogância e inconsequência do homem. A harmonia nessa relação só é possível em Cristo e em sua salvação.

Os homens não podem redimir a natureza, e a natureza não pode redimir os homens. É preciso que a redenção divina alcance a ambos. Somente a redenção da natureza lhe devolve as condições de ser pátria para os homens. Somente a redenção do homem lhe recupera a imagem de Deus e o torna uma bênção para a natureza²²⁷.

As Escrituras do Novo Testamento nos apresentam a experiência da salvação em Cristo, mas também a fé em Cristo como o mediador da criação. "Se Cristo é o fundamento da salvação de todo o mundo criado, então ele também é o fundamento da existência da própria criação"²²⁸. Esta é a explicação de Moltmann para a sustentação de Cristo como mediador da criação. "Uma doutrina da redenção somente faz sentido quando ela se movimenta na esfera mais ampla de uma doutrina da criação"²²⁹.

²²⁴ Ibid., p. 119.

²²⁵ Ibid., p. 123.

²²⁶ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*., p. 402.

²²⁷ Ibid., p. 404.

²²⁸ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*., p. 113.

²²⁹ Id. *O caminho de Jesus Cristo*., pp. 410-411.

Pela intervenção de Cristo a salvação não é direcionada apenas para os seres humanos, mas para a realidade como um todo, para todo o cosmos. Pois como observa Moltmann ao citar Colossenses 1,15-20, Cristo é o fundamento de "todas as coisas"²³⁰.

De uma "habitação de Deus entre nós" fala a teologia cristã na doutrina sobre o Espírito Santo. Pela infusão do Espírito Santo "em nossos corações" (Rm 5,3) e "sobre toda carne" (Jl 2,28-32; At 2,17), começa a criação nova e escatológica, que se completará quando "Deus for tudo em todos" (1 Cor 15,28). Na criação consumada, Deus habita nela e, vice-versa, ela vive a partir de Deus²³¹.

A salvação é cósmica, e não apenas alcança o ser humano. Para entendermos essa verdade, que altera nossa compreensão escatológica, precisamos mudar nosso paradigma e olharmos para a morte e ressurreição de Cristo através do horizonte de uma cristologia da natureza no lugar da cristologia histórica proposta pelos tempos modernos, pois sem a redenção da natureza também não existe salvação para o ser humano, posto serem seres naturais.

Uma salvação que não seja líquida no sentido, mas concreta deve nos levar a considerarmos a situação de miséria e desumanidade das pessoas, sem perdermos de vista o horizonte escatológico da salvação do cosmos. O ser humano precisa acordar para a destruição ecológica proporcionada pela modernidade. Uma cristologia da natureza ou uma cristologia cósmica nova deverá superar os limites fixados pela cristologia histórica para entendermos e experimentarmos a vida proposta pelo Cristo. Superando-se essa perturbação poderemos experimentar os poderes terapêuticos de Cristo no mundo e vislumbrarmos "novo céu e nova terra".

Somente numa cristologia cósmica a cristologia se completa. Todas as demais cristologias são insuficientes e não fazem jus às experiências das testemunhas pascais. Se Cristo é o "primogênito dentre os mortos", então ele não pode ser apenas o "novo Adão" da nova humanidade, mas deve também ser compreendido como o primogênito de toda a criação. Todas as coisas foram criadas com vistas ao Messias, pois o Messias redimirá todas as coisas para sua verdade e as reunirá para o reino de Deus e, dessa forma, levar a criação à consumação²³².

Essa afirmação do nosso teólogo da esperança apresenta um Cristo ressurreto que não apenas encontra-se presente no espírito da fé ou da

²³⁰ Ibid., p. 410.

²³¹ Id. **Trindade e Reino de Deus.**, p. 121.

²³² MOLTMAN, J. **O caminho de Jesus Cristo.**, p. 413.

comunidade. Sua presença também não é oculta na história, mas real também na natureza tão sacrificada por aqueles que são a imagem e semelhança de Deus.

Percebemos também a necessidade de parceria entre o ser humano e Deus na intervenção não apenas da história mas também da criação, visto que esta não encontrou ainda sua consumação. Aquele que se fecha diante desse grande desafio para o qual encontra-se vocacionado em Cristo, demonstra total falta de sintonia com o Filho de Deus.

Diferentemente da opinião dominante na cultura ocidental, a teologia deve formular um discurso em favor de uma reordenação do papel do ser humano e do seu lugar no mundo. Ao homem moderno não se deve mais afirmar ser ele a "coroa da criação", nem que ele deve ver todo o universo como algo à sua disposição. Na verdade, o discurso cristão pode ajudar muito o ser humano a desfazer-se da "ilusão" pretensiosa de que tudo foi criado exclusivamente para ele. Ao contrário disto, o que se deve afirmar é que cada pessoa humana é uma criatura inserida na grande comunidade da criação, para o louvor de Deus²³³.

A teologia cristã, através de uma nova cristologia cósmica pode ser um importante instrumento no desmascaramento de uma concepção antropocêntrica, na qual o ser humano se via como o único afetado pela salvação do Cristo e sujeitava arrogantemente e destruidoramente a criação que deveria, como vocacionado por Deus, cuidar.

3.5.3. O Espírito Santo, o renovador

Moltmann observa que o pietismo e os movimentos revivalistas da era moderna desenvolveram um conceito sobre a regeneração, ou seja, o novo nascimento do ser humano como filho de Deus, pelo Espírito²³⁴. Este conceito nos chega através do protestantismo brasileiro de missão e continua superficial e encharcado de dualismo. A regeneração passa a ser encarada como uma reação negativa ao mundo e à corporeidade em nome de uma espiritualidade que foca o imaterial. Trata-se de uma salvação líquida, que não se concretiza no contexto histórico.

O Novo Testamento comprova a experiência da salvação em Cristo, e esta não é líquida, mas sim uma experiência que promove transformações históricas no mundo. Trata também da fé em Cristo como mediador da criação e nos mostra a

²³³ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*., p. 20.

²³⁴ MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*., p. 141.

experiência do Espírito Santo como aquele que renova o mundo e o transforma no mundo de Deus, ou seja, em sua morada.

Haverá novo céu e nova terra. O universo inteiro será transfigurado. Toda a criação será transfigurada. "Deus no mundo e o mundo em Deus, isso significa a transfiguração do mundo pelo Espírito"²³⁵.

É impossível pensar na criação sem a presença do Espírito. Quando voltamos nossa atenção para o "começo da criação", já pensamos na ação criadora do Espírito. Deus Pai cria pelas forças e energias do seu Espírito e sem o Espírito de Deus a criação deixaria de existir, se dissiparia.

A criação só subsiste pela força do Espírito de Deus, que nela penetrou. Ela se dissiparia, se Deus lhe subtraísse o seu Espírito (Sl 104,29.30). Por isso também é que toda a criação geme e suspira pela revelação da liberdade dos filhos de Deus. E o Espírito de Deus que, na criação oprimida, clama pela liberdade salvadora (Rm 8,9s). A existência da criação pelo Espírito revela-se nos tormentos, nas forças-motoras e nas forças elásticas da matéria e na sede de liberdade de todo ser vivo²³⁶.

A crise ecológica atual é consequência da negação do Espírito em sua atuação vivificadora no mundo. Faz-se urgente resgatar a dimensão cosmológica numa perspectiva pneumatológica.

A percepção de que a criação é um evento trinitário também modifica nossa relação com o cosmo e nossa compreensão sobre salvação. A salvação em Cristo, a redenção de todas as coisas, a ação de toda a Trindade é uma prova que a superação da visão antropológica e dualista que é derramada, ainda hoje, nos bancos dos seminários teológicos protestantes faz-se urgente. Do contrário a salvação torna-se sem forma, vazia, sem função histórica, sem vida.

A renovação proposta pelo Espírito de Deus promove uma espiritualidade que é melhor entendida, segundo Moltmann, como Vitalidade. Esta vitalidade promove um extremo amor à vida²³⁷.

Quem experimenta o Espírito da nova criação em comunhão com o Cristo ressuscitado, experimenta já aqui um pouco da "vivificação" de seu corpo mortal enfermo e oprimido. Se a esperança está voltada para a primavera definitiva de toda a criação, então já aqui é experimentada no Espírito a vivificação carismática da própria vida. Na experiência do Espírito a fonte da vida em nós começa novamente a jorrar. Começamos a florescer, nos tornamos fecundos²³⁸.

²³⁵ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, p. 115.

²³⁶ Ibid., p. 122.

²³⁷ MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, pp. 89- 90.

²³⁸ Ibid., p. 98.

A vida vitalizada pela ação do Espírito da nova criação é a presença e a influência do Espírito contínua. Nenhuma esfera da vida fica excluída dessa influência vitalizadora. Como Moltmann afirma: "Tudo quanto os crentes fazem ou deixam de fazer está a serviço do seguimento de Jesus, e neste sentido é carisma do Espírito de Cristo"²³⁹.

O Espírito é o meio e o espaço onde a experiência da nova vida acontece, pois a nova vida é experimentada e vivida nele. Ele não é objeto da experiência. "O Espírito de Deus é então mais íntimo de nós do que nós mesmos"²⁴⁰.

A experiência do novo nascimento pelo Espírito nos remete a imagem da mãe. Imagem esta perdida por causa do patriarcalismo e combatida pela Igreja até o tempo de Ireneu²⁴¹. "Se os fiéis 'nascem' de novo do Espírito Santo, então o Espírito é a 'Mãe' dos filhos de Deus, e sob este aspecto ele pode ser chamado também de 'Espírito'"²⁴².

A metáfora do renascimento, ou do novo nascimento, sugere que se fale de uma divindade parturiente. Deus é experimentado aqui não como o "Senhor que liberta", mas sim como a "fonte da vida". Dar à luz, alimentar, proteger e consolar, empatia e simpatia de amor, são então as expressões que nos vêm à mente para descrever as relações do Espírito com seus filhos. Elas expressam mútua intimidade, em lugar de uma distância majestática e respeitosa²⁴³.

As lentes da imagem teológica da Trindade como família divina nos permite enxergar uma compatibilidade hierárquica entre o Pai e o Espírito, que passa a encontrar-se acima do Filho. Esta visão não apenas desarticula o patriarcalismo, mas promove também uma despatriarcalização e desierarquização da Igreja²⁴⁴. A relação de comunidade formada na Trindade estabelece assim a verdadeira comunidade de homens e mulheres.

A metáfora da família de Deus Pai, Mãe e Deus Criança sem dúvida não passa de uma figura para Deus, que não pode ser retratado. Contudo, ela é muito melhor que a antiga figura patriarcal de Deus, o Pai, com as duas mãos, o Filho e o Espírito. Nela Deus é um sujeito solitário e senhoril, porém na figura da família a Trindade constitui uma maravilhosa comunhão. Lá o reflexo do Deus trino é uma igreja hierárquica, aqui a imagem do Deus trino é uma comunhão de mulheres e homens sem privilégios, uma comunhão de pessoas livres e iguais, de irmãs e irmãos. Para

²³⁹ Ibid., p. 176.

²⁴⁰ Ibid., p. 152.

²⁴¹ Ibid., p. 153.

²⁴² Ibid., p. 152.

²⁴³ Ibid., p. 154.

²⁴⁴ Ibid., p. 154-155.

essa nova edificação de Igreja, são importantes o ministério materno do Espírito e a Trindade como comunhão²⁴⁵.

A percepção do Espírito Santo como "Mãe" acrescenta um outro poder de origem ao lado do "Pai". No lugar dos primitivos poderes patriarcais e matriarcais o cristianismo apresenta o messianismo do Filho como a esperança e o início dos tempos futuros²⁴⁶. "A 'vida no Espírito' não é outra coisa senão o 'seguimento de Jesus'"²⁴⁷. A renovação proporcionada pelo Espírito é a renovação da vida.

²⁴⁵ MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida.**, p. 43.

²⁴⁶ Id. **O Espírito da vida.**, p. 155.

²⁴⁷ Ibid., p. 158.

4

O seguimento e a missão integral na salvação real

4.1.

Introdução

Até o presente momento a constatação de que o dualismo tem sido uma erva daninha ao coexistir com o cristianismo, é clara. Até mesmo a própria revelação de Deus, quando olhada pelo prisma dualista, deixa à sombra sua relação com a história. Em consequência dessa revelação míope surge um Deus poderoso que se alegra em ser temido e servido. Além, é claro, do surgimento de doutrinas abstratas e ahistóricas. E um indivíduo altamente individualista.

Estas características não parecem ser determinadas por uma salvação proposta pelo Deus Triuno do amor, o Deus Triuno que propõe através do seu Espírito a renovação da vida. Talvez haja uma fragmentação do ser humano e a aplicação da salvação proposta por Cristo não esteja alcançando todos os ângulos antropológicos surgidos nesta fragmentação.

Outra questão salta aos nossos olhos quando nos recordamos de Agostinho, o bispo de Hipona, que desenvolve uma teoria hamartiocêntrica baseada no pecado do homem. Esse hamartiocentrismo gera uma questão: A necessidade de Cristo está fixada no pecado da humanidade? Se Adão e Eva não tivessem pecado, ainda assim, Cristo seria necessário à humanidade?

Não pretendemos responder essas indagações neste capítulo, mas apresentar uma possibilidade diferente para olharmos a questão soteriológica, através de um caminho que deve ser percorrido pelo ser humano em sua humanização. Para tanto observaremos algumas propostas de teólogos, dentre os quais destacamos Moltmann em sua jornada pela celebração da vida numa relação com o Deus passível, no seguimento do Crucificado, no despertar do ressuscitado e na aprendizagem da Trindade²⁴⁸.

Pretendemos ainda fechar o presente capítulo com o paradigma da missão integral, que possui por mote a salvação para todo o homem e para todos os homens, o que se coloca em oposição à tradicional teoria da salvação exclusiva da alma.

²⁴⁸ Utilizaremos das obras do teólogo alemão Jürgen Moltmann, dentre as quais destacamos aquelas que foram mencionadas como uma espécie de trilogia da esperança: O Deus Crucificado, O Caminho de Jesus Cristo e Trindade e Reino de Deus.

Não pretendemos generalizar grupos religiosos, mas baseamos nossa discussão naquele que vive um falso e mesquinho encontro com Deus baseado numa salvação que temos chamada líquida, expressão utilizada por Zygmunt Bauman. Ou seja, uma salvação sem contextualização histórica, num fechamento em si mesma, proporcionando uma fé mesquinha. Uma salvação que é especificada para a alma, deixando tudo o que é corpóreo de lado.

Baseados no método de ver, julgar e agir, pretendemos demonstrar o que fazer, conforme salienta o teólogo da esperança, para que a salvação não se liquefaça, mas tome corpo no contexto histórico atual.

Também na esperança de um melhor agir apresentamos a Missão Integral, que possui muitos pontos em comum com o teólogo de Hamburgo, além de olhar o homem de forma integral e inserido em seu contexto histórico.

4.2.

Sem relação não há salvação

Assumindo um caminho oposto ao pietismo, que corroborou com o individualismo moderno, encontra-se a compreensão da salvação a partir do princípio relacional.

Reaver a percepção cósmica da salvação é importante na jornada em direção à salvação como uma caminhada relacional. Nesse sentido nada fica de fora dessa relação. Há uma simbiose, uma harmonia presente na criação.

O velho paradigma da salvação individualizada, do caminho de fuga de toda realidade histórica e da própria criação é completamente superado pelo paradigma do encontro.

Conforme constata Moltmann, o velho paradigma acaba fragmentando a própria compreensão de salvação:

Quanto mais desvinculada do mundo se pensava a salvação pessoal, tanto mais indiferente tornavam-se o (re)conhecimento e a configuração do mundo em relação à salvação e à perdição. [...] A verdade não é mais uma verdade e a salvação não é mais a salvação do todo²⁴⁹.

²⁴⁹ MOLTSMANN, J. **Deus na Criação**: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 61-62.

Acabamos perdendo, em detrimento de um antropocentrismo moderno, a perspectiva de um "teocentrismo cosmológico"²⁵⁰. O teólogo da esperança enxerga a relação estabelecida por Deus com sua criação como uma relação encharcada de comunicação e reciprocidade: "Deus e o mundo estão juntos na relação do ato recíproco de tomar-morada e da participação"²⁵¹.

Assim, Deus propõe uma dinâmica cósmica afetada pela palavra relação. Relação essa que não é um mero encontro pontual na existência humana. Não se trata do encontro proporcionado pela vida temporal na terra, mas um encontro ativo, transformador da realidade, um encontro que produz relação, troca e alteridade.

Ao enxergarmos Deus e sua salvação a partir dessas lentes, começamos a olhar o mundo e a criação através de outro prisma. O dualismo que nos propõe, entre outras coisas, a noção distorcida de que somos peregrinos num mundo comparado a um vale de lágrimas e a falsa ideia de que a história é irrelevante, é superada.

O paradigma da relação propõe-nos uma salvação com contexto cósmico. Somos libertos da violência com a qual submetemos a criação através da velha interpretação de Gênesis 1,28 e nos aprofundamos na compreensão do "dominai-a", entendendo-o como possuindo o verdadeiro significado de "construir e preservar"²⁵².

O ser humano não é vocacionado ao fechamento em si mesmo. Quando este se isola do mundo e se autoaliena de Deus e de si mesmo, caminha na direção oposta da salvação. Sua vocação premente é de abertura ao encontro com Deus e à relação que emana desse encontro em sua dimensão cósmica.

A relação cartesiana sujeito-objeto entre o homem e a natureza e o modelo de domínio e exploração, consequência dessa visão, leva à morte ecológica do homem e da natureza. Paradoxalmente, a relação simbiótica e ecologicamente correta estabelecida pela salvação cósmica produz vida.

O paradigma da relação na salvação proporciona reorientação para a vida humana em várias dimensões, como bem observa Moltmann: "A consequência disso para o *éthos* da sociedade humana é reorientação da vontade de potência

²⁵⁰ Ibid., p. 207.

²⁵¹ Ibid., p. 224.

²⁵² MOLTSMANN, J. **Ciência e Sabedoria**: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007, p. 68.

para solidariedade, de luta pela existência para paz na existência e de busca da felicidade para a comunidade"²⁵³.

Em sua obra, *O Deus Crucificado*, o teólogo alemão da esperança defende a ideia de que a relacionalidade da teologia cristã deve assumir "o lugar de uma pressuposta unidade na sociedade"²⁵⁴. Assim, faz-se necessário manter relações vivas com os outros do contrário a vida cristã tornar-se-á irrelevante. Tratar-se-á de vida sem vida. No dizer de Moltmann: "Vida é comunhão, e comunhão é comunicação de vida"²⁵⁵.

A fé que não observa a importância de uma relacionalidade que torne experienciável a teologia bíblica, com aplicações históricas e sociais, torna-se mesquinha e acaba entregando o mundo à impiedade, imoralidade e violência.

A fé real, que produz salvação, deve proporcionar uma reorientação para a vida, de forma que rompamos os cárceres do individualismo moderno e alcancemos uma dimensão cósmica ou ecológica, que proporcione equilíbrio ao grande ecossistema chamado Planeta Terra.

É no mínimo interessante perceber que, conforme observa Almeida ao citar o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, o conceito de salvação, para Gutiérrez passa por libertação, mas também por comunhão, que começa na história. Na verdade, para este teólogo dominicano a "libertação de", completa-se com a "libertação para", ou seja, "libertação para a comunhão com Deus e com os irmãos"²⁵⁶. Comunhão esta que propõe até mesmo uma eclesiologia diferenciada, como constata a teóloga Ana Maria Tepedino:

A vida concreta de Jesus de Nazaré e seu movimento inclusivo, movimento de reforma dentro do judaísmo, nos convidam a perceber que buscavam viver de outra forma as inter-relações, o que resultava na humanização das pessoas, pois estas se sentiam acolhidas e valorizadas, tendo suas diferenças reconhecidas. 'Não vos chamo servos, mas amigos' (Jo 15,15). Naquele espaço a todos e todas era reconhecido o mesmo valor e dignidade. Estas relações instauraram um processo de humanização, sinal do Reino de Deus, que vai possibilitar uma vivência que plenifica as pessoas, que é a comunhão, pois a intenção da Presença Amorosa ao criar foi que as pessoas humanas, seus filhos e filhas pudessem ser felizes, usufruir

²⁵³ Ibid., p. 71.

²⁵⁴ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 28.

²⁵⁵ MOLTSMANN, J. **A Fonte da vida**: O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 32.

²⁵⁶ ALMEIDA, J. C. **Teologia da Solidariedade**: Uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 294-295.

a vida, em plenitude, em abundância. E como seres sociais, as pessoas humanas se realizam através da comunhão²⁵⁷.

Em tempos pós-modernos a teologia pietista de isolamento, que acaba criando um mundo rachado de homens e mulheres fechados em si mesmos esperando a salvação de suas almas, não encontra mais espaço nos corações. A proposta de salvação individualizada precisa ceder espaço para uma salvação comunitária: "A palavra comunhão resume o que é salvação"²⁵⁸.

Como observa o teólogo Garcia Rúbio: "... Jesus não se limita a afirmar a existência do Reino de Deus. O que ele anuncia é a grande novidade da chegada desse Reino: ele vem já, agora!"²⁵⁹. E esse Reino de Deus apresenta a novidade de relações harmônicas e responsáveis entre os seres humanos e o meio ambiente, bem como de cada ser humano consigo mesmo. A presença do Reino de Deus implica num mundo novo. Num mundo de abertura ao próximo, onde prevalecem a comunhão e a paz.

O princípio da comunhão ensinada pelo Crucificado não respeita iguais ou tribos, mas trata-se da comunhão com o diferente. Trata-se da comunhão com cada pessoa e com suas particularidades.

Mas o princípio de união do Crucificado é a união com o outro, e a solidariedade com aqueles, que se tornaram estranhos e foram feitos outros. Sua força não é o amor fraternal ao igual e belo (*philia*), mas o amor criador para com o outro, estranho e feio (*agape*). Seu princípio jurídico não é a igualdade, mas a justificação do outro (Hegel), a transposição do injusto para o âmbito da justiça e o reconhecimento de direitos para aqueles que não os têm²⁶⁰.

Para Moltmann esta comunhão toma capilaridade alcançando todas as coisas criadas. Trata-se de uma comunhão cósmica.

4.2.1. Um Deus passível

A teologia tradicional protestante apresenta-nos um Deus impassível que de nada nem de ninguém necessita por ser perfeito. Aristóteles, diante dessa perfeição esboça um Deus que não possui emoções. O ser humano forjado por

²⁵⁷ TEPEDINO, A. M. Ecclesiologia de comunhão: uma perspectiva. **Atualidade Teológica**, fasc. 11, p. 161, ano VI, 2002.

²⁵⁸ Ibid., p. 162.

²⁵⁹ RUBIO, A. G. **O Encontro com Jesus Cristo vivo**: Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 37.

²⁶⁰ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 50.

esta teologia assemelha-se ao seu Deus apático, devendo superar necessidades, desejos e sentimentos. O que acaba gerando uma grande contradição quando olhamos para a paixão de Cristo e pensamos que Deus está diretamente envolvido nela²⁶¹.

"O verbo se fez carne[...]"²⁶². Será que um Deus apático enviaria sua "Palavra", seu "Logos", ou seja, encarnaria sua Pessoa diante de criaturas miseráveis?

Um Deus impassível não se encaixa na paixão de Cristo, assim Moltmann propõe "o sofrimento de Cristo como sendo o sofrimento do Deus passível"²⁶³.

No seu pathos, o Todo poderoso sai de si mesmo. Dirige-se ao povo de sua eleição. Apresenta-se como parceiro da aliança com esse povo. Nesse pathos pelo seu povo, que leva o seu nome e representa a sua glória no mundo, o Todo poderoso é pessoalmente afetado pelas peripécias de Israel, por seus feitos, pecados e sofrimentos. Na comunhão da sua aliança com Israel, Deus se torna passível. Sua existência e a história do povo estão ligadas pelo pathos divino. A criação, a libertação, a aliança, a história e a salvação nascem do pathos de Deus²⁶⁴.

O pathos de Deus nos apresenta uma preocupação aguda do Criador com os homens, seus sofrimentos, suas lutas e angústias. Em seu amor aflige-se com os pecados do ser humano. Deus é entendido na sua paixão e no seu envolvimento com a história do ser humano²⁶⁵.

O ser humano precisa urgentemente resgatar as dimensões implicadas com o pathos de Deus, que escolhe a dor e a solidariedade com a raça humana, num grande ensinamento sobre temas como alteridade e comunhão.

O protestantismo brasileiro de missão herdou uma carga pesada do pietismo, que ensinou a olhar a evangelização visando a "salvação das almas" em detrimento de uma ação social que gere uma salvação e libertação da vida real. É estranho perceber que a herança desse Deus apático encontra-se presente em nossos dias embora, paradoxalmente não seja compreendida, e sim tolerada.

Moltmann tristemente constata isso ao afirmar: "Não há alternativa entre conversão interior e a mudança de relações e circunstâncias. Nem há alternativa

²⁶¹ Ibid., pp. 340-341.

²⁶² Evangelho de João 1,14 (Bíblia na tradução de Almeida Corrigida e Revisada).

²⁶³ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 35-36.

²⁶⁴ Ibid., p. 39.

²⁶⁵ Ibid., p. 40.

entre a chamada dimensão vertical da fé e da oração e a dimensão horizontal do amor ao próximo e da mudança política"²⁶⁶.

O dualismo enraizado na mente do protestante é tão forte, que olhamos o céu, mas nos esquecemos dos alçapões abertos prontos a nos tragar na Terra, onde caminhamos. A compreensão da paixão de Deus é rala e superficial. A Cruz de Cristo não deve ser olhada como algo pontual e estático, pois, como bem diz Moltmann: "... o 'mistério da cruz' é o mistério que reside no coração do ser eterno de Deus"²⁶⁷.

O teólogo Edson Fernando de Almeida constata que o conceito de O Deus crucificado, um dos livros de Moltmann, "é o amor que sofre em solidariedade com aqueles que sofrem"²⁶⁸.

Bingemer, em seu trabalho: "Um rosto para Deus?" levanta a questão do grande amor de Deus e do sofrimento envolvido neste amor e a incompreensão desse fato.

A revelação bíblica mostra o rosto de um Deus que está longe de ser alguém distante do sofrimento humano, cujas transcendentales entranhas não se movem ou se emocionam com o que acontece em sua criação. Inalcançável em sua absoluta transcendência, mantendo entre si e os seres humano uma intransponível distância, um Deus assim está muito mais próximo dos teísmos de vários matizes do que do Deus da revelação. É igualmente responsável pelo nascimento de muitos dos ateísmos de todos os tempos e bem concretamente dos modernos²⁶⁹.

Sabe-se que o ethos de um povo está proporcionalmente ligado à compreensão que este possui de Deus. Talvez por isso fiquem cada vez mais raros comportamentos embebidos de alteridade, solidariedade e amor, como vemos em Jesus Cristo. Almeida constata que para entendermos o amor divino, solidário precisamos de "uma teologia que ressalte o aspecto encarnacional e trinitário da cruz"²⁷⁰.

O homem e a mulher se humanizam na medida em que se relacionam com a Divindade do seu Deus. É na relação com o Ser Supremo que experimentam sua

²⁶⁶ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado.**, p. 41.

²⁶⁷ Id. **Trindade e Reino de Deus.**, p. 45.

²⁶⁸ ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático:** Sofrimento e morte. São Paulo: Loyola, 2006, p. 52.

²⁶⁹ BINGEMER, M. C. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005, p. 71.

²⁷⁰ ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático.**, p. 52.

existência. Através dessa relação recebem orientação para a vida. "... o divino é a situação na qual o homem se experimenta, se desenvolve e se molda"²⁷¹.

Como pensar numa paixão que não fere os sentimentos de Deus diante de catástrofes? De episódios de extrema violência? A velha pergunta continua a ressoar em nossos ouvidos: Como falar de Deus depois de Auschwitz ou do 11 de setembro de 2001? Um Deus que se manteve firme e apático diante das seis milhões de vítimas do primeiro genocídio e dos quase três mil mortos do segundo atentado?

Ou devemos pensar e consolar nosso coração pensando num Deus que sofre e sente seu coração rasgar-se diante da animosidade humana. Diante do caos da saúde pública no Brasil? O povo afetado por esse Deus passível é vocacionado a experimentar também esse pathos em suas relações.

Bingemer lembra que: "O Deus Bíblico no AT caminha com seu povo, padece com seu povo. Vai para o exílio com o povo, revelando-se desde aí compassivo e presente mesmo em meio à desgraça mais absoluta"²⁷².

O pathos de Deus não permite que ele fuja ou se desvie da história de desgraças e calamidades, mas o leva à imanência. Deus é um Deus presente e de relações porque ama. As diversas imagens antropomórficas que representam Javé através das expressões como amigo, pai, mãe entre outras, demonstram o Deus teopaticamente zeloso, que se faz imanente na perspectiva de relacionar-se com os homens e mulheres em todos os tempos. Um exemplo é o significado da palavra "Abba", traduzida por Pai, que para Moltmann "exprime não a paternidade de Deus, mas uma inaudita intimidade e confiança"²⁷³.

Talvez por causa de todo o sofrimento experimentado por Deus, ele tome a medida extrema de sair de si e enviar a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Sendo compassivo até o fim, Deus, não como uma medida desesperada, mas extrema, acompanha o ser humano na dor, experimenta humanamente a dor, para transformar assim a vida humana. Deus escolhe a dor para continuar seu relacionamento com o ser humano. Ele assume a dor de sua criação em Cristo, porque ama.

²⁷¹ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado.**, p. 339.

²⁷² BINGEMER, M. C. **Um rosto para Deus?**, p. 73.

²⁷³ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, p. 83.

E quando olhamos para a vida de Jesus percebemos nossa pequenez, pois tanto amor assim não podia ser compreendido naquela época, pois ainda hoje temos certas dificuldades para assimilá-lo e experimentá-lo.

Não se pode falar em Paixão de Deus sem falar em sofrimento de Deus. Ambos, para serem compreendidos precisam ainda do paradigma trinitário. Moltmann observa que: "O sofrimento extratrinitário e o sofrimento intratrinitário guardam correspondência entre si. Pois a paixão divina do amor para fora fundamenta-se na dor do amor interno"²⁷⁴. Por isso chega-se à conclusão de que o sofrimento de Deus para ser compreendido passa pela Trindade.

O câncer de origem protestante, chamado "teologia da prosperidade", não consegue absorver a palavra "sofrimento" no seio protestante. Relacioná-lo a Deus seria, para tal pseudoteologia, impossível. E assim o ser humano que se banha nesse rio contaminado, fecha-se para as alegrias e as dores da vida, pois não é afetado pela experiência do pathos divino.

A única onipotência que Deus possui, e que se revela em Cristo, é a onipotência do amor padecente. Qual foi o poder essencial de Cristo? Foi o amor, consumado pelo sofrimento voluntário; foi o amor, que benignamente expirou na cruz, e dessa forma redimiu o mundo. Nisso reside a essência da soberania divina. A paixão é a vitória decisiva, conquistada pelo filho de Deus²⁷⁵.

Almeida percebe, em sua leitura de Moltmann que os sofrimentos de Cristo e sua morte na cruz são consequências de uma vida apaixonada.

Os sofrimentos de Cristo e sua morte de cruz não são acontecimentos incidentais e involuntários, mas o esperado resultado de uma vida apaixonada que leva às últimas consequências a vivência e implicação do amor, uma vez que a vida de Jesus, acima de tudo, é a história de sua paixão e a paixão de sua história.²⁷⁶

Conforme observa o teólogo alemão, no centro da fé cristã encontra-se "a paixão de um Cristo passional".²⁷⁷ Consequência dessa paixão é a kénosis, que afeta o mistério trinitário.

²⁷⁴ Ibid., 39.

²⁷⁵ Ibid., p. 45.

²⁷⁶ ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático.**, p. 61.

²⁷⁷ MOLTSMANN, J. **O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas.** Santo André: Academia Cristã, 2009, p. 208.

4.3. Seguindo o Crucificado

O ponto fulcral na teologia de Jürgen Moltmann é a paixão de Deus por homens e mulheres e a vida no mundo. O Deus de que fala é extremamente apaixonado, desde a eternidade, pelo mundo. Encarna essa paixão em Cristo e atinge seu ápice na crucificação, através da qual o Deus da esperança identifica-se com os crucificados do mundo.

Chamando-nos atenção para a paixão e a solidariedade assumida por Cristo a nosso favor, o teólogo da esperança nos apresenta nossa vocação: "Viver uma fé com consequências. Viver uma esperança que seja solidária"²⁷⁸.

A própria morte de Cristo foi uma terrível consequência dessa fé consequente e da vida solidária, pois comprometeu-se até o fim com a vontade do Pai e com o Reino de Deus. Viveu aberto aos necessitados e desgraçados do mundo e deles se acercou. Ao invés de procurar os palácios andou com os miseráveis e inumanos.

A cruz não pode mais ser compreendida como o abandono que Deus proporciona ao seu Filho. "Diferente disto, a cruz de Cristo é uma expressão do solidário sofrimento de Deus com seu Filho e com todos os que sofrem no mundo"²⁷⁹.

Faz imperioso o bom entendimento a respeito da paixão de Deus e sua consequência na cruz de Cristo através de uma vida solidária para forjarmos um cristianismo, seja protestante ou católico, que não seja alienante numa sociedade alienada, que não seja cúmplice da opressão numa sociedade violenta, pois tais atitudes demonstram a ignorância com relação ao crucificado de Nazaré.

Infelizmente esta ignorância tem estado presente no Ocidente em meio àqueles que se dizem cristãos. Basta lembrarmos da opressão proporcionada por nações que se diziam cristãs como a Inglaterra protestante, berço do pietismo, que durante muito tempo colonizou violentamente a Índia, por exemplo.

A ignorância também encontra-se presente quando o cristão deixa de assumir seu lugar na história e vive uma vida apática às necessidades dos outros, às lutas do próximo, num fechamento em si mesmo e na pálida expectativa de salvar sua alma, vivendo assim como um ateu anônimo.

²⁷⁸ MOLTSMANN, J. *O Deus Crucificado.*, p. 8.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.

Não é à toa que em nosso país, que se diz cristão, encontramos situações como a famosa oração da propina, como ficou conhecido o episódio veiculado pelo programa Fantástico de 29 de novembro de 2009, gravado durante a investigação da Operação Caixa de Pandora da Polícia Federal. Um trecho da oração dizia o seguinte:

Nós precisamos da Tua cobertura e dessa Tua graça, da Tua sabedoria, de pessoas que tenham armas para nos ajudar nesta guerra. Todas as armas podem ser falhas, todos os planejamentos podem falhar, todas nossas atividades, mas o Senhor nunca falha. O Senhor tem pessoas para condicionar e levar o coração para onde o Senhor quer. A sentença é o Senhor quem determina, o parecer e o despacho é o Senhor que faz acontecer²⁸⁰.

É diante de episódios como estes que fica evidente a necessidade premente de se aprofundar na teologia da cruz, percebendo-a transcendente à preocupação pela salvação pessoal e inquiridora sobre a liberdade dos homens e mulheres e a postura deles em relação ao círculo vicioso de violência, opressão e egoísmo em sua sociedade. Superando assim o hedonismo que aflige a sociedade pós-moderna.

Moltmann está absolutamente certo quando constata que a teologia da cruz precisa transcender a crítica eclesiástica e proporcionar uma crítica à sociedade. Sua pergunta é incisiva e nos incomoda: "Qual o sentido da lembrança do Crucificado de Deus em uma sociedade formalmente otimista, que passa por cima de tudo e todos?"²⁸¹.

Não há mais lugar para a espiritualização do sofrimento de Cristo na sociedade atual. A mística do sofrimento, na qual os homens e mulheres através da meditação e adoração aprofundavam-se nos sofrimentos de Cristo sentindo-se participantes destes, deve ceder lugar à prática responsável do discipulado do Crucificado. Ou seja, é mais do que hora dos dominadores serem afetados pela pregação da cruz e se converterem em solidariedade com suas vítimas. E acabarmos com a falsa pregação, reproduzida pelo próprio Lutero, que incentiva os oprimidos a aceitarem suas mazelas como uma cruz a carregar. Pregação esta largamente reproduzida pela ortodoxia fundamentalista²⁸².

²⁸⁰ Youtube Sanderson 10 DF., Agência Estado. **Oração da propina na corrupção do Grande Distrito Federal**. 01 dez. 2009. Disponível em: <<http://www.vooz.com.br/noticias/oracao-da-propina-na-corrupcao-do-grande-distrito-federal-23489.html>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

²⁸¹ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 20.

²⁸² Ibid., p. 73.

A teologia da cruz deve concretizar a teologia da esperança²⁸³. A ignorância sobre a primeira ou a esquizofrenia de uma esperança pálida, tratada no capítulo anterior, gera um cristianismo apático, corrompido e estéril, portador de uma paz falsa e pálida estabelecida com a sociedade violenta. Trata-se de uma fé mesquinha e moralista condenada à própria manipulação através de falsas seguranças e garantias no lugar da cruz como seu centro de referência.

Sobre a fé mesquinha e seus adeptos, Moltmann salienta:

Eles se muralham defensivamente no próprio círculo e se denominam escatologicamente "o pequeno rebanho" ou o "remanescente fiel" e entregam o mundo exterior à impiedade e imoralidade condenada por eles mesmos. Eles lamentam a assimilação da cristandade na sociedade secular, decaída "dos bons e velhos tempos" e acusam a perda de identidade daqueles que entram nos problemas desta sociedade, teologicamente e na prática para trabalhar com os outros na solução. [...] Hoje, os sintomas do crescimento de tal mentalidade sectária são preservação sem instituição de tradição, biblicismo sem pregação libertadora, desgosto em ter novas experiências com o evangelho e com a fé, a dura linguagem zelote e o comportamento belicoso nas discussões eclesiais²⁸⁴.

A teologia da cruz determina uma práxis cristã, que possui por finalidade a solidariedade para a libertação do ser humano de sua desumanidade. Na inserção deste projeto de humanização do ser humano faz-se necessária a perfeita harmonia entre a transformação pessoal e interior, e a transformação das circunstâncias e estruturas. A primeira sem a segunda seria uma ilusão idealista banhada no dualismo e a segunda sem a primeira seria uma ilusão materialista²⁸⁵.

No que a identificação cristã com o Crucificado se afasta das inevitabilidades e trivialidades deste mundo alienado, ela leva o crente necessariamente para a solidariedade com os alienados deste mundo, com os desumanizados e com os indivíduos cruéis. Por outro lado, essa solidariedade só será radical se ela seguir a identificação do Crucificado com os abandonados, aceitar o sofrimento do amor criador e não perseguir sonhos de onipotência por um futuro ilusório²⁸⁶.

A teologia cristã quando identificável no Cristo, é teologia da cruz e pressupõe uma existência cristã galgada no discipulado do Crucificado, o que requer uma práxis transformadora do próprio ser humano e das circunstâncias ao seu redor.

Para tornar presente a cruz numa sociedade tão enferma precisa-se praticar a liberdade experimentada a partir do descentramento de si, para perceber aqueles

²⁸³ Ibid., p.21.

²⁸⁴ Ibid., p. 39.

²⁸⁵ Ibid., p. 42.

²⁸⁶ Ibid., p. 45.

que são vítimas da religião, sociedade e Estado, assim como aquele que foi sacrificado. E, solidarizar-se com tais vítimas atuais, fazendo-se, tal como o Crucificado, irmão e libertador delas.

Essa atitude de solidariedade, segundo Moltmann, deveria alcançar inclusive a celebração da eucaristia, que relembra o sacrifício do crucificado até seu retorno. O teólogo alemão da esperança afirma:

A eucaristia, por isso, precisa ser celebrada em correspondência com as refeições de Jesus com "pecadores e publicanos", com os injustos, marginalizados e ímpios, à margem da sociedade em sua profanidade e não limitada a um sacrifício religioso no círculo dos piedosos e dos colegas de denominação²⁸⁷.

A fé no crucificado liberta-nos e converte-nos de nossas formas interiores e exteriores de dominação e opressão inserindo-nos em sua missão e inscrevendo-nos no discipulado de sua tarefa, possibilitando-nos à participação na pobreza e no sofrimento de Cristo²⁸⁸. Abre-se diante de nós a perspectiva do seguimento de Cristo.

Deus se revela, em Jesus, no acontecer da história. Só mediante o seguimento e no seguimento é possível conhecer verdadeiramente Deus, relacionar-se com ele e viver na fidelidade ao seu projeto. Não é possível o seguimento à margem da história; não é possível a fidelidade a Deus à margem do seguimento. Por isso, a história da salvação é uma história de seguimento²⁸⁹.

O Seguimento surge sob os pés daquele que se propõe a trilhar o caminho de Cristo. Significa crer em Cristo. "Crer nele significa caminhar com ele em seu atual trecho da caminhada"²⁹⁰. Esta afirmativa pressupõe a participação ativa na missão messiânica de Jesus aos desumanizados do mundo.

A teologia da cruz abre uma nova perspectiva diante de nossos olhos. Através dela enxergamos Deus no Cristo impotente, sofredor e moribundo. Assim, somos libertos do desejo de poder e dominação e de toda autodeificação. "Estabelece-se um conflito entre o Deus que se fez homem e o homem que quer

²⁸⁷ Ibid., p. 67.

²⁸⁸ Ibid., p. 77.

²⁸⁹ BOMBONATTO, V. I. **Seguimento de Jesus**: Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002, p.35.

²⁹⁰ MOLTSMANN, J. **O Caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2009, p. 67.

ser deus.²⁹¹ Arrependidos, somos salvos do poder do pecado, pois ela nos liberta de nossas definições desumanas e de nossas constatações idólatras²⁹².

Quem conhece Deus na humildade, na fraqueza e na morte de Cristo, não o conhece na exaltação e divindade sonhada pelo homem que busca a Deus, mas na humanidade que ele mesmo abandonou, rejeitou e desprezou. E isso destrói sua sonhada semelhança com Deus, que o desumanizou e desenvolve sua humanidade, que o verdadeiro Deus tomou para si²⁹³.

Quando não entendemos esta teologia nos colocamos desatentos e acabamos formulando imagens de Jesus e de sua cruz que combinem com nossos anseios e medos. Passamos a fornecer um rosto desumanizado para Jesus e corrompemos a teologia da cruz. Nos equivocamos e achar que somos nós o protótipo da criação, nos esquecendo de que Cristo é a ideia de Deus como ser humano, "a finalidade da criação", o "único homem que agrada a Deus"²⁹⁴. Jesus é o protótipo da humanidade desejada por Deus e paradigma ético para o homem²⁹⁵.

Assim, a teologia da cruz, como uma cristologia soteriológica é cristologia terapêutica, pois: "Ela apresenta a salvação que Cristo traz de modo salutar²⁹⁶". Na salvação de Cristo somos curados de nossa desumanidade na medida em que experimentamos uma vida plenificada através de seu seguimento. Este se dá através do resgate de nossa corporeidade e não esperando o arrebatamento da alma para um mundo do além.

Maria Clara Bingemer, sobre o seguimento de Jesus, chama a atenção para o caminho de serviço que aí está implicado.

Isso implica, para todos os cristãos, que entrar no caminho de Jesus Cristo é inelutavelmente entrar em sua obediência, em seu serviço humilde, em sua fidelidade ao Abbá = Pai até a morte de cruz, em seu amor aos irmãos até dar por eles a vida. Somente então se poderá participar em sua glória, na medida em que a infinita ciência e o senhorio de Deus o determinem²⁹⁷.

Seguir o crucificado para Moltmann, significa ter a cruz como centro da nossa fé, o que significa viver uma vida cristã que envolva o pathos de Deus, ou

²⁹¹ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 102.

²⁹² Ibid., p. 103.

²⁹³ Ibid., p. 264.

²⁹⁴ Ibid., p. 127.

²⁹⁵ Id. **O Caminho de Jesus Cristo**, p. 101.

²⁹⁶ Id. **O Deus Crucificado**, p. 81.

²⁹⁷ BINGEMER, M. C. **Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias Glorioso**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2008, p. 91.

seja, o Deus afetado pelo homem. É seguir a Jesus em sua vida que envolve paixão.

O Cristo crucificado nada tem a ver com um Deus de vingança nem com um juiz divino de um processo criminal. Tais ideias estão em contradição com "o Pai de Jesus Cristo". "A cruz é expiação por que Deus é Pai." Pois o Cristo que expia é a manifestação do Deus misericordioso. Expiar para reconciliar o mundo hostil e pecador, eis aí, em forma de sofrimento, o amor de Deus a este mundo. Do amor de Deus ferido pela injustiça e pela violência humana nasce o amor de Deus que suporta a dor, da "ira, de Deus nasce a sua "misericórdia"²⁹⁸.

A teologia tradicional não consegue transcender a soteriologia quando olha para a cruz de Jesus. É incapaz de perceber esse Deus que se deixou afetar profundamente pelo homem. Também a compreensão da cruz a partir da relação do Filho com o Pai é menosprezada. Moltmann afirma que tal compreensão só é possível através da percepção Trinitária de Deus, afirmando que Cristo morreu em Deus. E cita Cirilo de Jerusalém: "Deus estendeu seus braços na cruz para abraçar os limites do globo terrestre"²⁹⁹.

4.4. Despertando com o Ressuscitado

A ressurreição de Cristo, juntamente com sua encarnação, é um dos eventos mais significativos e profundos da história. Aliás, conforme a concepção moltmanniana, trata-se da própria superação da história³⁰⁰. O apóstolo Paulo também expressa a importância do tema ao dizer: "E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé"³⁰¹. Moltmann, como parte do evento crístico, formado pela morte e ressurreição de Cristo, apresenta uma proposta nova de superação da morte por meio da morte do Deus encarnado³⁰².

A ressurreição de Cristo é um evento trinitário, pois nela estão envolvidos Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito Santo. Como observa Bingemer: "A ressurreição de Jesus é evento da história trinitária de Deus. Na trindade está a

²⁹⁸ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 133.

²⁹⁹ Ibid., p. 256.

³⁰⁰ Id. **O Caminho de Jesus Cristo.**, p. 354.

³⁰¹ Almeida Corrigida e Revisada Fiel, Bíblia Sagrada, 1Cor 15,14.

³⁰² Cf. Id. **O Caminho de Jesus Cristo.**, p. 88

unidade do ressuscitante (o Pai), do ressuscitado (o Filho), do Espírito de ressurreição e vida, Espírito dado e recebido"³⁰³.

A ressurreição possui sinais claros: curas e salvação. Cura das doenças que ameaçam a vida e salvação como superação da morte. Assim, para Moltmann a salvação é a consumação de tais promessas que são "preestabelecidas na ressurreição dos mortos para a vida eterna"³⁰⁴.

O teólogo de Hamburgo ao refletir sobre o evento crístico vê a morte como um fator histórico e a ressurreição de Cristo como um acontecimento escatológico. Esta não pode ser encarada como evento histórico visto trazer o fim da própria história³⁰⁵.

Crer na ressurreição não significava acreditar num fato histórico, mas devido à forte relação que existia entre o crer no Ressuscitado e o Espírito, significava ser tomado pelo Espírito vivificador. Quem assim acreditava era tomado pelo Espírito e participava das forças do mundo vindouro³⁰⁶. Tais experiências, sem dúvidas, eram transformadoras da existência humana.

A ressurreição de Cristo, escatologicamente marca o primeiro dia da nova criação, pois não se trata de um ressuscitamento como os milagres que Cristo realizava, onde o ressuscitado voltaria a provar da morte. Neste caso a ressurreição de Cristo prefigura a eliminação da morte da nova criação de Deus.

Neste contexto escatológico, porém, o ressuscitamento de Jesus fala sua própria linguagem. É a linguagem da promessa e da esperança fundamentada, mas ainda não é a linguagem dos fatos consumados. Enquanto este mundo for determinado pelos fatos da violência e do sofrimento, ela não serve de prova para a ressurreição da vida e para a destruição da morte. Neste "mundo não redimido" a ressurreição de Cristo continua na dependência da verificação escatológica pela nova criação do mundo³⁰⁷.

Na ressurreição escatológica de Cristo não apenas temos o fim da história, mas temos o ser humano inserido no novo projeto de Deus, a nova criação, da qual Cristo é o protótipo, o paradigma de humanidade. Trata-se da justificação de Jesus como o Cristo de Deus, antecipando substitutivamente o juízo para todos os

³⁰³ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade: A vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003, p. 92.

³⁰⁴ Ibid., p. 173.

³⁰⁵ Cf. Ibid., p. 325.

³⁰⁶ Cf. Ibid., p. 331.

³⁰⁷ Ibid., p. 337.

ímpios e injustos e evidenciando a justiça de Deus para todos³⁰⁸. Essa justiça de Deus não é punitiva nem retributiva, mas restaurativa. Deus não faz justiça no mundo, mas com o mundo. "Ressurreição é um agir de Deus com o mundo, não um agir no mundo"³⁰⁹.

Se crer na cruz de Cristo significa entregar-se à crucificação com Cristo, entendendo o que a teologia da cruz pressupõe, ressuscitar com Cristo significa vencer as amarras da morte e já viver as antecipações da nova criação, onde participamos através da experiência de comunhão com Cristo e pela vivificação do Espírito. Ao acordarmos com o Ressuscitado superamos o dualismo alma-corpo e entramos no seguimento de Cristo com nossa corporeidade restaurada em Cristo juntamente com todo o cósmo. Trata-se de um evento que traz esperança histórica no futuro, pois "não é a morte que tem a última palavra na História, mas a justiça de Deus"³¹⁰.

A grande beleza da ressurreição de Cristo é que ela não é um entorpecente que nos transforma em seres intramundanos, mas o poder do renascimento da presente vida. É uma esperança para o mundo atual e no Espírito já se pode experienciá-la³¹¹.

Fé na ressurreição é, por si só, uma ressurreição do homem no poder da vida. "Juízo libertador" sobre a sujeição da existência ao mundo do pecado, do poder e do ter é o início para a ressurreição para a vida verdadeira. A ressuscitação de Cristo dentre os mortos não deve ser considerada uma qualificação retroativa da morte de Cristo [...] mas deve, "muito antes", ser entendido como antecipação da vida eterna para os moribundos³¹².

A fé cristã encontra no Ressuscitado o significado verdadeiro de ser humano. É a partir da ressurreição que se manifesta uma nova forma de ser humano, completamente diferente da anterior. Cristo, o novo Adão é o modelo que o cristão é chamado a imitar em seu comportamento e atitudes³¹³. Como arquétipo da nova humanidade o Cristo ressuscitado ao acordar supera as divisões, inimizades, violências. E o homem que experimenta tal ressurreição no poder do

³⁰⁸ Cf. Ibid., pp. 338-339.

³⁰⁹ Ibid., p. 347.

³¹⁰ Ibid., p. 360.

³¹¹ Cf. Ibid., p. 363.

³¹² Ibid.

³¹³ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 201.

Espírito vivencia também a superação da desumanidade³¹⁴. "O cristão é a 'nova criatura', não no sentido jurídico, mas porque recebe, de fato, como dom, o princípio de um novo modo de existir"³¹⁵.

Sem a morte do "homem velho" não é possível viver a nova existência, própria do "homem novo". A morte ao pecado é caminho para a finalidade que realmente importa: a vida nova da ressurreição, a vida para Deus e a serviço dos irmãos, na abertura ao mundo criado como dom de Deus e na celebração desse dom³¹⁶.

O homem que não desperta com o ressuscitado, ou seja, não prova da ressurreição no poder do Espírito, vive em fechamento à vontade de Deus, que o deixa na ilusão mortal vivendo o autoengano a respeito do relacionamento com Deus, entre o ser humano, consigo mesmo e com o mundo criado. Diametralmente oposta ao fechamento é a experiência existencial daquele que prova do sepulcro vazio e se deixa afetar pelo Espírito. Este vive a nova vida no tempo e na história atual³¹⁷. Este despertar é um despertar para a vida.

Quem desperta com Cristo prova com ele, no poder do Espírito vivificador, uma transformação qualitativa da própria vida mortal. Palavras como: despertar, levantar, renascimento e transformação³¹⁸ expressam bem, segundo Moltmann, tal transformação ocorrida com Cristo em sua ressurreição e pode ser também aplicada a todo aquele, que afetado pelo mesmo Espírito permite a transformação de sua existência.

Assim, Moltmann amplia a visão teológica sobre a ressurreição e seus significados escatológicos para o homem e a natureza. A teologia protestante tradicional, herdada pelo pietismo, não enxergava o que o grande teólogo de Hamburgo nos mostra, pois trata a ressurreição como evento histórico e não escatológico na abrangência deste grande teólogo. A ressurreição dos mortos na teologia tradicional protestante não se experimenta aqui e agora, mas trata-se de uma expectativa no porvir.

Outra diferença é que enquanto na teologia tradicional a crença na ressurreição dos mortos não deixa de ser uma negação do corpo presente, que se estabelece através de uma expectativa sobrenatural no porvir, na concepção

³¹⁴ Ibid., p. 203.

³¹⁵ Ibid., p. 205.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Cf. Ibid., pp. 207- 210.

³¹⁸ Cf. Ibid., p. 374.

moltmanniana, com a apresentação da ressurreição escatológica acontece um resgate do corpo e da natureza, que recebe aqui a ação restauradora de Cristo.

O corpo é focalizado aqui como órgão ou instrumento da alma pecaminosa, pelo qual se expressam os pendores, hábitos e paixões pecaminosos. A santificação do corpo tem lugar principalmente na crise da morte e na ressurreição dos mortos. Finalmente, transparece na Escritura que a santificação afeta todos os poderes ou faculdades da alma [...]³¹⁹.

Para Moltmann: "Só a espiritualidade do corpo e a espiritualidade da comunhão é que realizam o que os Padres da Igreja sempre de novo tentaram enfatizar contra o platonismo dos eruditos e contra o gnosticismo do povo: a esperança da 'ressurreição da carne'³²⁰.

É na "regeneração para uma viva esperança"³²¹, que percebe-se a importância salvífica da ressurreição de Cristo; pois a regeneração ocasionada "significa passar desta vida mortal e transitória à vida imortal e eterna"³²².

Na ressurreição de Jesus, Deus nos revela de forma plena qual é o destino do ser humano e o motivo pelo qual fomos criados por ele. Conforme observa Bingemer: "para o amor e a vida plena, que não se encontram definitivamente ameaçados e nem atingidos pela desgraça e pela morte"³²³.

A Reforma Protestante gerou uma teologia da cruz que reduziu a justificação do homem ao perdão dos pecados. Mas na avaliação do significado salvífico da ressurreição de Cristo proposto por Moltman, "o perdão dos pecados é um ato que está voltado para trás. O ato de justificação, voltado para a frente, é a nova criação da vida, o despertar do amor e o renascer para a viva esperança"³²⁴.

4.5. Afetado pelo Vivificador

A tendência platônica que desemboca no dualismo, que afeta a teologia protestante alcança a pneumatologia. Percebemos esta afetação quando observamos que se fala sobre o Espírito Santo com referência a Deus, à fé, à vida cristã, à igreja e à oração, mas raramente com referência ao corpo, ao mundo e à natureza. Como observa Moltmann:

³¹⁹ BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Luz para o Caminho, 1996, p. 537.

³²⁰ MOLTMAN, J. **O Espírito da Vida**, p. 97.

³²¹ Ibid., p. 143.

³²² Ibid.

³²³ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade**, p. 92.

³²⁴ MOLTMAN, J. **O Espírito da Vida**, p. 145.

Fica-se com a impressão de que o Espírito de Deus seria somente o Espírito da Igreja e da fé. Mas isto limitaria a "comunhão do Espírito Santo" e tornaria a Igreja incapaz de comungar com o mundo em sua experiência do Espírito. [...] Uma razão está com certeza na platonização do cristianismo, que ainda perdura. Até hoje ela marca o que nas igrejas e nas comunidades religiosas é chamado de "espiritualidade", ou seja, uma certa hostilidade ao corpo, um certo afastamento do mundo e uma preferência pelas experiências interiores da alma, em detrimento das experiências sensíveis da comunidade e da natureza³²⁵.

O Espírito Santo é o Espírito da salvação, da ressurreição e da nova criação. Esta última é antecipada na ressurreição dos mortos, no Espírito³²⁶. Sendo assim, limitar a compreensão do Espírito por conta de conceitos platônicos e gnósticos acaba nos impedindo de compreendê-lo de forma mais profunda.

O Espírito não é o Pai. É dado por ele. O Espírito não é o Filho, mas é dado e recebido pelo Filho ressuscitado. É alguém jamais separado do Pai e do Filho, distinto e autônomo em sua ação (cf. Mt 28,19; 2Co 13,13). É aquele que, após a ressurreição de Jesus, não deixa a humanidade órfã, mas habita em cada ser humano, dando-lhes a possibilidade de crerem, amarem e seguirem Jesus Cristo³²⁷.

O Espírito Santo é a própria presença de Deus em pessoa. A presença atuante de Deus. "O espírito é mais que uma qualidade de Deus e mais que um dom de Deus à criatura, ele é a empatia de Deus"³²⁸.

Se empatia é a faculdade de experimentar os sentimentos e a conduta de outra pessoa, se empatia diz respeito a uma vivência numa situação alheia, objetiva ou subjetiva³²⁹, então Deus sofre com seu povo e se realiza em seu povo.

O espírito inabita, o espírito participa do sofrimento, o espírito se entristece e se enfraquece, o espírito se alegra, em seu estabelecer-se e inabitar na criatura errante e sofredora o espírito é cheio de impulso e de ansiedade pela união com Deus e suspira por seu repouso na nova e perfeita criação³³⁰.

O Espírito gera em nós uma experiência da comunhão, através da qual sentimos comunhão com todas as criaturas de Deus e com a criação: "[...] em que todas as criaturas existem umas com as outras, umas pelas outras e umas nas outras, é comunhão do Espírito de Deus"³³¹. Em nome dessa comunhão o Espírito de Deus abole as diferenças sociais. Também homens e mulheres encontram-se na

³²⁵ Ibid., p. 20.

³²⁶ Cf. Ibid., p. 21.

³²⁷ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade.**, p. 92.

³²⁸ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida.** 10, p. 59.

³²⁹ Cf. <http://www.portaldapsique.com.br/Dicionario/E.htm> em 10/01/2013 às 18:28.

³³⁰ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida.**, p. 59.

³³¹ Ibid.

mesma proximidade do Espírito Santo, não havendo mais prerrogativas masculinas³³².

Numa real resposta ao individualismo, que desemboca no narcisismo, presente no pietismo, e que chega a nós através do protestantismo brasileiro de missão bem como através da pós-modernidade, encontra-se a necessidade de afetação do Espírito sobre nossas vidas, pois essa comunhão nos coloca em solidariedade com o cosmos ameaçado de morte.

A história de Jesus demonstra esta comunhão e solidariedade que acontece no Espírito. "O Espírito faz de Jesus o 'Reino de Deus em pessoa'"³³³. É na força do Espírito que Jesus expulsa os demônios, cura os enfermos, acolhe os pecadores e conduz os pobres ao Reino de Deus. Esta força foi dada a Jesus em favor da alteridade do outro e não em benefício próprio.

Sobre o Espírito Santo, a teóloga Maria Clara Bingemer observa a bela relação da Trindade com os homens e mulheres através da revelação do Espírito Santo:

Ao lado da revelação do Filho, há outra revelação no Novo Testamento: a do Espírito Santo. Uma é inseparável da outra. São as duas mãos do Pai que nos tocam e pelas quais podemos percebê-lo, a ele e a sua paternidade que nos cria e nos ama infinitamente. Essas duas mãos são o Filho e o Espírito Santo³³⁴.

Moltmann diz que a palavra espiritualidade significa uma vida no Espírito de Deus³³⁵. Mas, talvez a melhor palavra, ao invés de espiritualidade seja vitalidade, tendo em vista que o Espírito Santo é o gerador de vida. Então, todo aquele que é afetado pelo Espírito vive a vida em vitalidade, numa superação à morte³³⁶. Comunhão com o cosmos e solidariedade estão presentes numa superação ao individualismo e consequentemente ao hedonismo.

No Antigo Testamento e no judaísmo nós não encontramos nada parecido. Aqui o Espírito de Deus é a força de vida das criaturas e o espaço de vida de que elas dispõem para desenvolver-se. A bênção de Deus aumenta - em vez de amortecer - a vitalidade. [...] No Novo Testamento e no messianismo original do cristianismo também não encontramos nada parecido. Aqui o Espírito de Deus é a força de vida da ressurreição, que a partir da páscoa "foi derramada sobre toda carne" a fim de fazer com que ela permaneça eternamente viva. No vento impetuoso do divino Espírito de vida tem início a primavera definitiva da criação, e os que desde já o

³³² Cf. MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida.**, pp. 30-31.

³³³ Id. **O Espírito da Vida.**, p. 68.

³³⁴ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade.**, p. 95.

³³⁵ Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida.**, 2010, p. 87.

³³⁶ Observação apresentada em sala de aula com a professora Maria Clara Bingemer.

experimentam percebem como a vida se torna novamente viva e digna de ser amada³³⁷.

O dualismo proposto por Agostinho, onde encontramos as bases teológicas e antropológicas da espiritualidade ocidental tanto para católicos como para protestantes, absorvido pela teologia tradicional nos fez, na observação de Moltmann, passar da vitalidade de uma vida vivida a partir de Deus para a espiritualidade de uma vida espiritualizada em Deus³³⁸. Resultado desse dualismo é o afastamento do corpo, da natureza e da sociedade, como foi tratado no capítulo anterior. Para superá-lo precisa haver a afetação da vida pelo Espírito da ressurreição, que vitaliza não apenas o corpo e a alma, mas todo o cosmos.

Para Moltmann vitalidade é o "amor à vida"; "é a capacidade de transcender-se sem se perder"³³⁹. Esta vitalidade leva à afirmação da vida não obstante a ambiguidade da mesma. Gera vida contra toda a morte³⁴⁰. O Espírito de Deus é a "divina força de vida da nova criação de todas as coisas e do renascimento de tudo quanto vive"³⁴¹.

Esta vitalidade que parte do Espírito de Deus não separa a alma do corpo, nem nos obriga a vivermos nesta terra correndo em busca do céu, mas insere o homem todo, terreno e corporal, na alvorada da nova terra. Por isso: "Quem experimenta o Espírito da nova criação em comunhão com o Cristo ressuscitado, experimenta já aqui um pouco da 'vivificação de nossos corpos mortais'"³⁴², como o próprio apóstolo Paulo afirma em Romanos 8,11: "E, se o Espírito daquele que dentre os mortos ressuscitou a Jesus habita em vós, aquele que dentre os mortos ressuscitou a Cristo também vivificará os vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que em vós habita"³⁴³.

Se de acordo com a esperança cristã a "glorificação do corpo" consiste na ressurreição da morte para a vida eterna, então ela já é experimentada aqui no Espírito da vida que penetra corpo e alma e que "desperta" todos os espíritos da vida. O eterno amor transfigura o corpo. Como "corpo do amor", o corpo se torna vivo, recebe e dá vida³⁴⁴.

³³⁷ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 88.

³³⁸ Cf. Ibid.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Cf. Ibid., p. 90.

³⁴¹ Ibid., p. 97.

³⁴² Ibid., p. 98.

³⁴³ Bíblia Sagrada, Tradução Almeida corrigida, revisada fiel.

³⁴⁴ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 98.

Moltmann afirma que este Espírito, através do qual o nosso corpo mortal será glorificado, é o meio através do qual se processa a regeneração³⁴⁵. Em seguida afirma que enquanto a justificação "diz o que Deus faz no homem", a regeneração "diz o que a seguir ocorre no homem". Para o teólogo de Hamburgo a regeneração, cujo o meio é o Espírito, gera uma transformação modificando nossa substância íntima, dando-nos um novo germe de vida, colocando em nós um novo Eu e renovando em nós as nossas atitudes na condução de nossa vida³⁴⁶.

Vida é comunhão, e comunhão é comunicação de vida. Assim como o Espírito da criação gera comunhão de vida entre pessoas e todos os demais seres vivos, assim faz também o Espírito da nova criação. A nova criação não suspende a carnalidade, mas renova-a para uma vitalidade eterna. Os humanos perdem o "coração de pedra" e recebem um "coração de carne" quando Deus infunde em seu íntimo o Espírito da vida (Ez 11,9; 36,27). O shalom conduzirá pessoas e animais a uma nova comunhão de vida, como profetiza Is 11. Quando "do alto é derramado o Espírito, então o deserto se tornará um vergel, e o vergel valerá uma floresta. O direito habitará no deserto, e no vergel se estabelecerá a justiça" (Is 32,15s). Não somente existe uma economia da salvação, mas também uma ecologia da salvação, por parte do Espírito de Deus³⁴⁷.

Aquele que nasce de novo a partir do Espírito nasce para a vida eterna. Não se trata de um nascimento repetido, mas um novo e definitivo nascimento de uma vida humana para a nova e eterna criação, acontecendo assim o início do cumprimento da promessa de Deus: "Eis que faço novas todas as coisas. (Ap 21,5)"³⁴⁸.

A experiência da nova vida no Espírito proporciona novo fôlego ao ser humano para superar as derrotas e os medos da vida. Representa uma imensa afirmação da vida. Somos visitados pelo amor de Deus e começamos a amar à vida com esse amor do Pai, que experimentamos no Espírito. "Ele é incomparavelmente superior às decepções e mágoas que restringem e oprimem nosso amor à vida"³⁴⁹.

Uma outra experiência que vivenciamos no Espírito é a paz com Deus em Cristo. "Porque sentimos pelo Espírito com que profundidade o amor de Deus foi derramado em nossos corações (Rm 5,1.5)"³⁵⁰.

³⁴⁵ Cf. Ibid., p. 143.

³⁴⁶ Cf. Ibid., p. 144.

³⁴⁷ MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida.**, p. 32.

³⁴⁸ Ibid., p. 35.

³⁴⁹ Ibid., pp. 37-38.

³⁵⁰ Ibid., p. 38.

O Espírito Santo não traz uma nova religião, mas nova vida. Ele renova toda essa vida natural e cotidiana. Atingidos pelo Espírito da vida, toda a nossa vida pessoal torna-se uma experiência carismática. A vida nesse Espírito abrange toda a vida vivida, vivifica-a a partir de dentro e transfigura-a.³⁵¹

Nem sempre o Espírito foi percebido como fonte da vida, mas era visto em oposição ao terreno e ao corpo mortal. Assim, a redenção era espiritualizada e o dualismo pressionava o cristianismo para dentro da forma de uma religião de remissão, o que produzia uma "espiritualidade" desvinculada dos sentidos, hostil ao corpo e separada do mundo³⁵². A superação dessa "espiritualidade" se dá na medida em que compreendemos quem de fato é o Espírito e o experimentamos como fonte de uma nova vida na nova criação de Deus. "Pelo Espírito somos recebidos na eterna comunhão de vida do Pai, do Filho e do Espírito, e nossa vida humana limitada participa da eterna circulação da vida divina"³⁵³.

4.6. Aprendendo com a Trindade

Jesus viveu na terra como homem, humano em tudo, menos na desumanidade do pecado. Foi o único verdadeiramente humano porque era Deus, um Deus feito ser humano. Amou os pobres, acolheu os pecadores, valorizou as mulheres, curou os doentes e perdoou os inimigos. Com ele estavam o Pai, a referência absoluta para sua existência e o Espírito Santo, que o possuía plenamente³⁵⁴.

A compreensão trinitária de que Deus existe como Pai, Filho e Espírito Santo nos evidencia que Deus se relaciona para fora e para dentro, e em seu comportamento revela seu ser. Como observa Bingemer: "Deus revela o que é: amor, comunhão de três diferentes pessoas"³⁵⁵.

Outra característica do Deus Triúno é a socialidade. "O Deus trino é comunidade em seu ser"³⁵⁶. Como se observa através da revelação de Deus a Israel no Antigo Testamento e plenamente em Jesus Cristo, o Deus Triúno é solidário, comunitário e social³⁵⁷.

³⁵¹ Ibid., p. 65.

³⁵² Cf. Ibid., p. 81-82.

³⁵³ Ibid., p. 96.

³⁵⁴ Cf. BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade**, p. 76.

³⁵⁵ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus-amor: A graça que habita em nós**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003, p. 139.

³⁵⁶ Ibid., p. 140.

³⁵⁷ Cf. Ibid.

A nossa fé nos faz crer que o Deus trino é um Deus de comunhão. E é comunhão exatamente porque é Trindade de Pessoas. “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30).

Pai, Filho e Espírito Santo vivem em comunidade por causa da comunhão. A comunhão é expressão do amor e da vida. Vida e amor, por sua própria natureza, são dinâmicas e transbordantes. Sob o nome de Deus devemos entender, portanto, sempre a Trindade, a Trindade como união do Pai, do Filho e do Espírito Santo³⁵⁸.

A visão do Deus trino como *Communio*, apresentada pelo teólogo católico Greshake, nos apresenta o mistério da *koinonia* trinitária. Olhar Deus como *Communio* é pensar em um intercâmbio dialógico de amor existente entre as três pessoas divinas³⁵⁹.

Communio, em princípio, significa comunidade, porém remete em primeiro lugar, à raiz *Mun*, que significa fortificação e *Moenia*, muralha. Nesse sentido, remete a pessoas que se encontram em comunhão e estão juntas por trás de uma fortificação comum, ou seja, estão unidas pelo mesmo espaço vital. Esse espaço é demarcado e une as vidas dessas pessoas em comum, de forma que uma depende da outra. Em segundo lugar (com) *munio* faz referência à raiz *mun*, que é refletida na palavra latina *múnus*, que significa tarefa, serviço ou também graça, dom, recompensa. Assim, o que está em *communio* está obrigado a um serviço mútuo, mas de tal forma que este serviço é precedido de um dom de antemão, que se recebe para passá-lo a outro³⁶⁰. Como observa Greshake: "... *communio* não é de modo algum um conceito estático, como poderia sugerir a tradução 'comunidade', mas uma realidade dinâmica: É sempre ao mesmo tempo a comunicação, *communio* no processo de sua realização, vida"³⁶¹.

Greshake vê o Deus cristão como *communio*, que realiza seu ser no diálogo de amor entre as três pessoas. Assim, a trindade supera a solidão e o isolamento, como também a divisão, a exclusão e todas as formas de narcisismo, uma vez que transcende a simples diferença e junta os dois em uma comunidade. Desse modo,

³⁵⁸ BOFF, L. **A trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 15.

³⁵⁹ Cf. GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino: Una teología de la Trinidad**. Barcelona: Herder, 2001, p. 223.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 220.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 221.

o uno e o muito, unidade e diversidade, sem reduzir-se uma a outra, constitui a unidade da *communio*³⁶².

A essência divina é aquilo que acontece “em” e “entre” as três pessoas. É aquilo que é realizado em e pelas três pessoas em comum, cada uma de maneira distinta: é o conteúdo de seu ser-pessoal e de sua pericórese inter-pessoal.

Para explicar melhor esta comunhão entre as Pessoas da Trindade, a teologia cristã criou a expressão *pericórese* (grego), que em latim é traduzida como *circumincessio* ou *circuminsessio*. Essa expressão, usada para expressar a perfeita comunhão entre as três Pessoas da Trindade, significa:

[...] a relacionalidade típica do Deus trinitário como amor que se comunica e ajuda a entrever no Deus-Comunhão o ícone de comunidade dos homens chamada a fazer da experiência humana familiar, social, pessoal, um reflexo da circulação pericorética do amor do Deus de Jesus Cristo³⁶³.

A comunhão existente na Trindade vem ao encontro dos anseios de igualdade e de respeito às diferenças que têm marcado a luta de homens e mulheres no decorrer das eras. Na Trindade, embora todos sejam diferentes, em sua pericórese vivem em perfeita comunhão.

O teólogo alemão Jürgen Moltmann vê na história de Jesus Cristo a ação conjunta do Deus Triúno:

A Trindade, reconhecível nas fórmulas do enviado, possui uma configuração analógica. O Pai envia o seu Filho. O Filho é enviado por seu Pai. Através do envio, a comunhão do Pai e do Filho se torna tão ampla, a ponto de estender-se aos homens, para que estes participem da filiação de Jesus e, no Espírito, invoquem o Pai. No chamado de Jesus não se revela apenas o envio de um profeta ou do Messias, mas precisamente o envio do Filho. No envio do Filho, Deus diferencia-se de si mesmo e se entrega. O envio do Filho, portanto, funda-se em um movimento que se opera na própria vida divina, não apenas para fora. Ele procede da diferenciação trinitária da unidade divina. Não há como entender de outra forma o envio do Filho pelo Pai. Na história do Filho, a Trindade apresenta os seguintes elementos: O Pai envia o Filho, através do Espírito. O Filho procede do Pai, na força do Espírito. O Espírito conduz os homens ao seio da comunidade do Filho com o Pai³⁶⁴.

Em sua concepção trinitariana, Moltmann estabelece a própria criação como ação do Deus Triúno. Segundo o teólogo de Hamburgo Deus-Pai cria porque ama o Filho e enxerga o mundo através do seu Filho. Cria os homens e mulheres com a

³⁶² Cf. Ibid., p. 228.

³⁶³ NETTO, J. P., MACHADO, A. A. **Dicionário Teológico Enciclopédico**. SP: Loyola, 2003, p. 587-588.

³⁶⁴ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 88.

intenção de manter comunhão com seu Filho. Por isso o Filho é o mediador da criação. Cria pelas forças e energias do seu próprio Espírito e através do Filho³⁶⁵.

Na criação, toda a atividade parte do Pai. Dado porém que o Filho, como o Logos, e o Espírito, como a força, participam dela a seu modo, mas em igual medida, a criação deve ser atribuída à unidade do Deus uno e trino. No seu amor criativo Deus se une ao seu outro, qual seja a criação, dotando-o de espaço, tempo e liberdade, no âmbito da sua vida infinita³⁶⁶.

Para Moltmann o Novo Testamento é a revelação de Deus através das relações trinitárias. "Novo Testamento fala de Deus, na medida em que narra e anuncia as relações comunitárias, extensivas ao mundo, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo"³⁶⁷. Jesus é o revelador dessa Trindade³⁶⁸.

Jesus anuncia o Senhor do reino vindouro como sendo seu Abba. A revelação de Deus como sendo seu Pai constitui a mensagem nova e única de Jesus. Nesse reino, Deus não é o Senhor, mas o Pai misericordioso. Não há servidores, mas filhos de Deus, livres; não se pergunta pela obediência e pela submissão, mas pelo amor e livre participação³⁶⁹.

O significado soteriológico da filiação de Jesus é a transmissão da filiação através do envio do Espírito. Jesus estabelece uma relação de filiação inclusiva com o Pai, mas há uma diferença fundamental entre a filiação de Jesus e a dos crentes: Uma é envio e a outra é recepção³⁷⁰.

Na Paixão do Filho essas relações vitais da Trindade são rompidas, pois o Pai abandona o Filho. Então, não apenas o Filho perde sua filiação, mas também o Pai perde a sua paternidade. Ocorre um distanciamento entre Deus e Deus. Jesus se faz fruto do pecado e traz o inferno para dentro de si e experimenta a consequência do pecado³⁷¹. "O Pai abandona o Filho 'por nós', isto é, para tornar-se Deus e Pai dos abandonados"³⁷². O Calvário atinge a divindade e marca eternamente a Trindade. O Pai entrega o Filho, mas o Filho se entrega em "passio activa". A profunda comunhão de vontades surge precisamente no ponto da mais aberta separação do Filho em relação ao Pai e do Pai em relação ao Filho. "A

³⁶⁵ Ibid., pp. 123-124.

³⁶⁶ Ibid., p. 124.

³⁶⁷ Cf. Ibid., p. 78.

³⁶⁸ Cf. Ibid., p. 79.

³⁶⁹ Cf. Ibid., pp. 83-85.

³⁷⁰ Ibid., p. 85-86.

³⁷¹ Ibid., p. 93.

³⁷² Ibid.

entrega pelo Pai e o sacrifício do Filho acontecem 'através do Espírito', que é aquele que na separação, une; aquele que faz a ligação entre a união e a separação do Pai e do Filho entre si"³⁷³.

Moltmann olha para a Trindade e enxerga a verdadeira comunidade por ela constituída. "A imagem do Deus trino é uma comunhão de mulheres e homens sem privilégios, uma comunhão de pessoas livres e iguais, de irmãs e irmãos"³⁷⁴.

Jesus é, assim, protótipo e guia. O ser humano é chamado a uma conformidade com o seu ser, mas também com o seu caminho na paixão e na glória. O segredo da antropologia é a cristologia.

4.6.1. O ser humano vocacionado à communio

A pericorese existente entre as pessoas da trindade não fica restrita à própria trindade. Ela se abre para fora, convidando os seres humanos e todo o universo a se inserirem na vida divina. Uma grande confirmação desta questão é percebida através da leitura da oração sacerdotal de Jesus:

[...] a fim de que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti; que eles estejam em nós, ... para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como tu me amaste³⁷⁵.

Greshake distingue a existência de duas communios. Uma communio vertical e outra horizontal. A communio vertical, do homem com Deus é inseparavelmente unida à communio horizontal, dos homens entre si. "Assim, relação de aliança (do indivíduo ou do povo) com Deus significa, imediatamente, e com o mesmo caráter originário, relação com os outros. Sim, relação servil e solidária com ele"³⁷⁶.

Se o ser humano está numa communio viva com o Deus comunal-trinitario, ele mesmo se torna comunal e não pode ser de outra forma. Portanto, este ser humano é vocacionado à communio. Ele foi criado por Deus à Sua imagem e semelhança: "Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança'" (Gn 1, 26s).

³⁷³ Ibid., p. 94.

³⁷⁴ MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida.**, p. 43.

³⁷⁵ Bíblia Sagrada Jo 17, 21-23.

³⁷⁶ GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino.**, pp. 342-343-344.

Assim, segundo a fé cristã, o homem é imagem do Deus trinitário. E pela gratuidade do amor de Deus Pai, o ser humano é constituído fonte de amor, de forma a ser capaz de amar e expressar o seu amor.

No Filho, o ser humano aprende a receber com gratidão o amor, sem nunca querer tê-lo só para si, entendendo que necessita do amor dos outros para viver. Por fim, o homem revela em si a presença do Espírito Santo.

Assim, amado por Deus, o homem é convidado à liberdade no amor. O verdadeiro amor que não é egoísta, não é excludente, mas é includente.

4.7.

O Paradigma da Missão Integral

No final dos anos 1960, uma importante revista missionária, a *International Review of Missions*, tirou o “s” da palavra “missões”, o que acabou resultando numa grande reformulação no significado da palavra.

“Missão” está relacionada com o propósito geral de Deus na criação do mundo e na formação de um povo para si mesmo. Este povo tem como alvo glorificar a Deus e tornar visíveis seu nome e sua glória em toda a Terra. A missão, portanto, é a *missio Dei*, ou seja, a missão de Deus. O princípio e o fim da missão são o próprio Deus³⁷⁷.

Entende-se por missões, a atividade que a Igreja ou o povo de Deus realiza dentro do escopo da *missio Dei*, que surgiu no mesmo contexto da teologia política, delineada por Karl Rahner e Hohamm B. Metz, e que influenciou na América Latina, o surgimento da teologia da libertação³⁷⁸.

Definir missão integral no movimento evangélico brasileiro é tarefa difícil. “Missão” está relacionada com o propósito geral de Deus na criação do mundo e na formação de um povo para si mesmo. Este povo tem como alvo glorificar a Deus e tornar visíveis seu nome e sua glória em toda a Terra. A missão, portanto, é a *missio Dei*, ou seja, a missão de Deus. O princípio e o fim da missão são o próprio Deus³⁷⁹.

A teologia da Missão Integral possui como um dos seus principais fatores originadores, a revisão crítica da história das missões na América Latina.

³⁷⁷ BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005, p.278.

³⁷⁸ Cf. Ibid., p. 279.

³⁷⁹ Cf. Ibid., p. 278.

Diferentemente da teologia evangélica clássica, a TMI é procedente da América Latina e preocupada em corresponder à sua origem. Suas raízes históricas também se vinculam aos movimentos de missão do cristianismo protestante-evangélico dos séculos XIX e XX, que trouxeram o evangelicalismo para a América Latina e para o Terceiro Mundo em geral. Os movimentos de missão, articulados pelo evangelicalismo histórico, agregaram em si as preocupações em torno da estratégia, da prática e da teologia missionária. Estabeleceram com este esforço marcos importantes que foram considerados pelos teólogos da missão latino-americanos, em sua revisão histórica. Foi justamente esta revisão crítica da história um dos principais fatores originadores da Teologia da Missão Integral em conjunto com a percepção da situação concreta da América Latina³⁸⁰.

De acordo com Alessandro Rocha, a tarefa principal da Teologia da Missão Integral, na América Latina, resume-se em “fazer a voz de Deus ser ouvida em sua integralidade e pela integralidade dos homens e das mulheres que, em nosso continente, tão marcados pelas investidas do mal presente nas estruturas de opressão, vivem suas vidas”³⁸¹.

Sobre o horizonte da teologia da missão integral, Alessandro Rocha afirma:

Além do horizonte, há um olhar em perspectiva que enxerga o horizonte a partir de um lugar concreto. Essa perspectiva é a teologia da missão integral como específico teológico, que, por sua vez, olha a partir de um lugar específico as personagens que mais se destacam na pintura, ou seja, Espírito, Homem e Palavra. Juntas, as personagens compõem o núcleo da missão que pretende ser anunciada e vivida integralmente.³⁸²

Dois aspectos se fazem importantes para a compreensão da Missão Integral. Um deles possui como norteador o texto encontrado no Evangelho de João 20,21: "Disse-lhes, pois, Jesus outra vez: Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio a vós"³⁸³.

Chama-nos atenção, nesta passagem, o advérbio "assim", que do grego *kathos* significa da mesma maneira, na mesma proporção ou no mesmo grau. Ou seja, a missão de Jesus é parâmetro, arquétipo para nossa missão como filhos de Deus. Não se trata de uma missão desautorizada, mas ele foi enviado pelo Pai no poder do Espírito. Também não se trata de uma missão descontextualizada, pois o local do seu envio foi o mundo.

³⁸⁰ SANCHES, R. F. **Teologia da Missão Integral: História e método da teologia evangélica latino-americana**. São Paulo: Reflexão, 2009, p.55.

³⁸¹ ROCHA, A. **Espírito Santo: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana**. São Paulo: Vida, 2008, p. 163.

³⁸² Ibid., pp. 163-164.

³⁸³ Bíblia Sagrada, tradução Almeida Revista e Corrigida.

Outro ponto fundamental é que a cristologia deve fundir-se com a pneumatologia, pois durante todo seu ministério Jesus esteve sob a orientação e o poder do Espírito Santo. Um terceiro aspecto diz respeito ao caminho de solidariedade percorrido por Cristo, conforme visto em tópicos anteriores.

A Missão Integral tenta quebrar a alienação promovida por algumas teologias e prega uma mensagem humanista que transcende este universo e aponta para a realidade maior do Reino de Deus. "O Reino é uma realidade eterna, enquanto as circunstâncias deste mundo são transitórias e finitas"³⁸⁴. Porém, os seguidores de Cristo precisam estar no mundo, assim como Cristo esteve.

A missão integral resgata as pessoas de suas futilidades e maneiras vãs de viver. Proclama profeticamente contra todos que procuram escravizar as pessoas em seus esquemas satânicos e também contra as estruturas que promovem morte e destruturação. A espiritualidade da missão integral proclama a dignidade do ser humano.³⁸⁵

O principal pensamento da missão integral encontra-se na frase: "O Evangelho todo para o homem todo e para todos os homens"³⁸⁶. Esta denota sobre a missão integral uma espiritualidade integral, ou seja, que inclui a adoração, a reflexão e a ação contextualizada³⁸⁷. "A missão integral é a expressão concreta do compromisso com Jesus Cristo como Senhor da totalidade da vida e de toda a criação"³⁸⁸.

Outra questão interessante e que demonstra maturidade protestante é a percepção, por parte da missão integral, da visão trinitária da missão. Missão significa envio e diz respeito ao envio do Filho pelo Pai na força do Espírito. Não se pode fechar os olhos ao princípio trinitário envolvido na missão. "Assim, uma teologia da missão integral, que também seja uma teologia integral da missão, deverá ser, acima de tudo, trinitária"³⁸⁹.

A visão da missão integral também estabelece parâmetros eclesiológicos que passam pelas funções ecumênicas, litúrgicas, soteriológicas, diaconais, proféticas e de mordomia e koinonia, todas com dimensões evangelizadoras³⁹⁰.

³⁸⁴ BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira.**, p.285.

³⁸⁵ Ibid., p. 286.

³⁸⁶ PADILLA, R. C.; COUTO, P. **Igreja: agente de transformação.** Curitiba: Missão Aliança; Buenos Aires: Kairós, 2011, p. 31.

³⁸⁷ Ibid., p. 32.

³⁸⁸ Ibid., p. 44.

³⁸⁹ Ibid., p. 69.

³⁹⁰ Ibid., pp. 151-152.

A função de koinonia implica na ajuda mútua, na restauração dos fracos, na hospitalidade, na colaboração financeira com os necessitados entre outros. Trata-se de uma resposta ao individualismo. "A koinonia significa afirmar a comunidade acima do individualismo, que é sua negação; acima do coletivismo, que é sua degeneração; acima do elitismo, que é sua tentação"³⁹¹.

A comunidade cristã primitiva, antes de ser uma assembléia, foi uma fraternidade. Foi uma koinonia antes de ser ecclesia. A igreja é uma fraternidade local, mundial e transnacional, formada por pessoas que têm o mesmo Pai, o mesmo Senhor e Salvador e em que habita o mesmo Espírito.

A existência de semelhante comunidade abre possibilidades inéditas de serviço no contexto de globalização atual. Ter koinonia é participar da vida do Deus trino e uno, base da comunidade cristã, e despertar a consciência da importância de meus irmãos. [...]. A koinonia implica em praticar a ajuda mútua, a confissão de nossos pecados, a restauração dos fracos, a exortação face a face, a hospitalidade, a colaboração financeira com os necessitados. A koinonia significa afirmar a comunidade acima do individualismo, que é sua negação; acima do coletivismo, que é sua degeneração; acima do elitismo, que é sua tentação³⁹².

Para que a unidade se cumpra, o Deus da graça selou os crentes com o seu Espírito (Ef 1,13), que intercede por nós com gemidos inexprimíveis (Rm 8,26). E essa intercessão é "de acordo com a vontade de Deus: "para que todos sejam um... para que o mundo creia" (Rm 8,27; Jo 17,21). Isto mostra a alteridade e a unidade da igreja como comunidade governada pelo Espírito, que marca a qualidade de seu companheirismo e convence um mundo cético em relação à realidade da graça de Deus³⁹³.

A semelhança com alguns pensamentos moltmannianos é notória. Pensamentos que tratam da totalidade do homem, da celebração da vida, além da solidariedade percebida na vivência do Crucificado, da percepção trinitária e da comunhão que deve ser vivida pelos seguidores de Cristo, entre outras.

Percebe-se na missão integral uma compreensão soteriológica mais profunda. Algo que não visite apenas a alma humana, mas todas as dimensões da vida. Na linguagem de Garcia Rubio, uma salvação-serviço. Uma atitude

³⁹¹ Ibid., p. 153.

³⁹² PADILLA, R. C.; COUTO, P. **Igreja.**, p. 153.

³⁹³ Ibid., p. 151.

percebida em Jesus Cristo, descrita no hino cristológico em Filipenses 2,6-11 e que origina o dinamismo "desprendimento-encarnação-serviço"³⁹⁴.

Percebe-se na missão integral a tentativa de viver o amor concreto aos outros, além de assumir uma responsabilidade face ao mundo criado. Homens e mulheres criados à imagem do Deus criador-salvador, novamente na linguagem de Garcia Rubio, chamado a viver responsavelmente como agente transformador na história.

Na perspectiva da missão integral o ser humano descendente da reforma, referindo-se à reforma protestante, é um agente de reforma. " Ou seja, na hora em que eu estou mudando a minha forma eu me sinto vocacionado, onde quer que me encontre, a estar mudando simultaneamente as formas que me cercam"³⁹⁵.

A teóloga Regina Fernandes Sanches, sobre a missão integral afirma:

A fé experimentada como prova e geradora de liberdade conduz ao seguimento de Jesus Cristo e à obediência à Palavra que o anuncia, que de acordo com Costas, é a "fonte de referência autorizada para todos os assuntos relativos à fé e à prática cristãs". Ao mesmo tempo que o Espírito remete para a Palavra e ilumina o seu entendimento a todos que se permitem a ele, é também a Palavra que testemunha o Espírito e julga a percepção que se faz dele na experiência da fé. É neste sentido, que a palavra de Deus submetida ao uma hermenêutica contextual, com a mediação do Reino de Deus, assume lugar de primazia na nova teologia da missão³⁹⁶.

Para David Bosch, um dos mais importantes missiólogos do século XX, membro da Igreja Reformada Alemã, o cristão não é vocacionado para resgatar almas perdidas que estão em poder do "príncipe deste mundo", mas é vocacionado para reivindicar todo este mundo para Deus, como parte do reino de Deus. "Submeter-se a Cristo como Salvador é inseparável de submeter a ele como Senhor, não apenas nossas vidas pessoais, mas igualmente sistemas políticos e econômicos na vida corporativa da sociedade"³⁹⁷.

Para Bosch a encarnação de Cristo é o símbolo do processo de "salvação histórico-mundial" e surge através do esclarecimento "cultural, moral, social, político e, até, revolucionário"³⁹⁸.

³⁹⁴ RUBIO, A. G. **O Humano Integrado**: Abordagens de Antropologia Teológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 263.

³⁹⁵ CAVALCANTI, R. **Igreja**: Agência de Transformação Histórica. Niterói: Vinde; São Paulo: Sepal, 1987, p. 18.

³⁹⁶ SANCHES, R. F. **Teologia da Missão Integral**., p. 130.

³⁹⁷ BOSCH, D. J. **Missão Transformadora**: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Este; Sinodal, 2002, p. 604.

³⁹⁸ Ibid., p. 604-605.

O "divino" deve ser vivenciado somente no risco e engajamento histórico, visto que Deus é Deus somente na medida em que estiver atuando no mundo. Portanto, os cristãos podem reconhecer sua missão somente em meio a processos do mundo. Onde se efetivou a libertação para a verdadeira humanidade, podemos concluir que a missio Dei alcançou seu objetivo.³⁹⁹

Nessa tentativa de redimensionar a missão, ou podemos dizer, de redimensionar a vivência cristã a partir da missio Dei, a própria escatologia é também alterada. A fixação na parúsia final é encarada como o evadir de nossas responsabilidades no aqui e agora. Deve ser superado pela vivência em Esperança. O Reino de Deus já está presente, porém ainda não em plenitude. Se já está presente devemos viver, no aqui e agora, como embaixadores deste reino. "Os cristãos jamais podem ser pessoas do status quo"⁴⁰⁰. Aqui parece que estamos diante das palavras de Jürgen Moltmann.

A missão integral supera o dualismo que enxerga o mundo como um vale de lágrimas. Mundo sob o qual somos peregrinos. Mas o enxerga como um grande desafio. Nas palavras de Bosch: "o 'já' excede o 'ainda não'"⁴⁰¹.

4.7.1. O Pacto de Lausanne

Em 1974, um importante evento para o movimento evangélico mundial, aconteceu na cidade de Lausanne – Suíça, organizado pela AEBG. Constituiu-se de um congresso de caráter interdenominacional, com a participação de 2.700 pessoas de várias partes do mundo, e John Stott ressaltou que 50% dos participantes e oradores eram do terceiro mundo⁴⁰². O lema do congresso foi inspirado no profeta Isaías (Is 61,1-2), conclamando a todos para que “o mundo ouça a voz de Deus”.

A representação mais importante da América Latina em Lausanne ficou a cargo de Samuel Escobar e René Padilla, que proferiram palestras sobre “A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem”, e “A evangelização e o Mundo”, respectivamente⁴⁰³.

Sobre o contexto em que acontece o Congresso de Lausanne, afirma Alessandro Rocha:

³⁹⁹ Ibid., p. 605.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 607.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Cf. SANCHES, R. F. *Teologia da Missão Integral*, p.99.

⁴⁰³ Ibid., pp.99-100.

O mundo a que se refere o congresso de Lausanne é o mundo marcado pelo individualismo acentuado pelo capitalista, onde reina uma espécie de darwinismo social, uma seleção de espécies baseada na força violenta do capital. [...] O mundo onde muitos não têm sequer o “privilégio” de serem explorados pelo sistema capitalista (que ironia) é o mesmo que precisa ouvir a voz de Deus, que deve ouvir a palavra de Deus, o verbo de Deus. Como anunciar a palavra de Deus num mundo tão injusto? Esse é o questionamento principal de Lausanne para a igreja contemporânea. Esse questionamento ganha ainda mais urgência na igreja que está no Terceiro Mundo e, especialmente, na América Latina. Como falar de justiça a um povo injustiçado? Como falar de igualdade onde reina a desigualdade? Como anunciar o Reino de Deus a um mundo que não reconhece na igreja o seu representante? Em outras palavras, se a igreja proclama que o Reino já está presente entre nós, ela deve transparecer isso, sendo sacramento desse Reino. A igreja, na perspectiva de Lausanne, sobretudo a partir do olhar latino-americano exposto por Samuel Escobar, deve redefinir sua missão a partir de Jesus que viveu sua vida e ministério entre homens e mulheres, segundo relata o evangelho de João: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio a vós”⁴⁰⁴.

A teologia de Lausanne é conhecida como a teologia da missão integral, que possui por principal lema: “o evangelho todo, para todo o homem e o homem todo”. E o espírito de Lausanne é a matriz da teologia da missão integral⁴⁰⁵.

Ao final do congresso, foi formulado o documento denominado Pacto de Lausanne. Regina Sanches comentou sobre a importância do mesmo para a América Latina:

O Pacto resultante das discussões de Lausanne elaborou ainda que de forma tímida a questão do compromisso sócio-político e cultural da igreja. Mesmo assim, ele representou uma abertura do evangelicalismo para o tratamento destas questões [...] tornou-se um referencial para o evangelicalismo histórico e mundial, e a presença do Terceiro Mundo no evento foi significativa para esta conclusão. Certamente, o Terceiro Mundo fez ouvir a sua voz entre os participantes em geral⁴⁰⁶.

Como bem observou Alessandro Rocha, o tema principal da teologia de Lausanne, passou a ser “o evangelho todo, para todo homem e o homem todo”⁴⁰⁷. Dessa forma, pôde-se perceber que houve uma virada da matriz teológica teocêntrica, para uma matriz teológica antropocêntrica. Mais do que isso, uma mudança de paradigma do pecado pessoal (do indivíduo), para o pecado estrutural (da sociedade).

Outro grande avanço conquistado pelo espírito de Lausanne juntamente com a missão integral foi equilibrar o *kerygma* com a *diakonia*, pois os dois estão

⁴⁰⁴ ROCHA, A. **Espírito Santo.**, pp.166,167, 168.

⁴⁰⁵Cf. Ibid., p.169.

⁴⁰⁶ SANCHES, R. F. **Teologia da Missão Integral.**, p.100.

⁴⁰⁷ ROCHA, A. **Espírito Santo.**, p. 169.

envolvidos na missão de serviço sacrificial da Igreja, a qual o Pacto de Lausanne menciona.

Assim, a preocupação fundamental da TMI e do espírito de Lausanne passa a ser o papel da Igreja como comunidade apostólica no mundo. Desenvolvendo uma nova compreensão sobre a natureza e a abrangência da responsabilidade missionária da igreja, à luz das Escrituras e da realidade sócio-cultural onde ela é chamada por Deus a missionar. Esse é um grande desafio.

De certa forma observamos princípios moltmannianos claros, na preocupação com o próximo na vivência da solidariedade da cruz de Cristo, além da reavaliação da natureza e de uma vida aberta ao próximo e ao cósmo.

5 Conclusão

Como cristãos devemos encarar o mundo como um grande desafio e superar toda visão dualista que ainda persista em afrontar o verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo. Trazer plenitude de vida e transformação diante de tanta desumanidade é a tarefa dos discípulos do Crucificado. Daqueles que aprenderam com sua solidariedade e paixão pelos desgraçados do mundo.

Não cabe mais no mundo pós-moderno a argumentação da cristandade ou a visão dualista, muito menos o individualismo moderno abraçado pelo pietismo. A solidariedade nos ajuda na superação do individualismo e consequentemente o hedonismo.

Quando nos solidarizamos percebemos que não somos um fim em nós mesmo. A alteridade própria do discípulo de Cristo brota pela força do Espírito e as metas pessoais conferem lugar às metas comunitárias. Passamos a realizar não apenas o que nos traz satisfação, mas o que deve ser feito, vivendo numa abertura ao outro. Experimentamos um pouco da *communio*.

Jürgen Moltmann, o teólogo da Esperança, nos traz recursos para remodelarmos pontos importantes no cristianismo alterando nossa percepção escatológica para uma escatologia da esperança.

Só consegue trazer esperança diante da violência do mundo, aquele que teve um real encontro com o Ressuscitado, e com ele despertou do marasmo, superando toda a morte. Este é capaz de entender a mensagem do Reino, que já está entre nós.

Garcia Rúbio sobre o Reino, conversão e fé assevera:

O Reino é dom, mas é um dom pessoal, que suscita uma resposta do ser humano. A atuação do amor de Deus convida e capacita à aceitação da Boa Nova, que é o Reino de Deus, e à vivência da conversão, entendida como arrependimento do mal realizado e como reorientação da vida em conformidade com a vontade de Deus⁴⁰⁸.

A reorientação da vida deve ocorrer naquele que se diz seguidor de Cristo, pois o seguimento consiste em discipulado. O discípulo é chamado a fazer a mesma coisa que seu mestre. Vive o "assim" da teologia da missão integral. Ao

⁴⁰⁸ RUBIO, A. G. **O Encontro com Jesus Cristo vivo**: Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 47.

trilhar o caminho da Cruz, da ressurreição, da valorização da vida, da paixão, da comunhão, é revisitado no poder do Espírito vivificador.

Neste novo Reino a imagem opressora de Deus, que escraviza com jugos pesados em forma de normas e proibições é superada pela liberdade na vivência da graça. Assim, não somente a alma é salva, mas o ser integral é inserido em seu contexto histórico.

Nas palavras da teóloga Bingemer: "Se o Reino de Deus é dom e graça e deve ser acolhido e recebido na pessoa de Jesus, também é missão e tarefa. Jesus empenhou todas as suas forças neste projeto e ensinou àqueles e àquelas que o seguiam a fazer o mesmo"⁴⁰⁹.

Nesta tarefa o individualismo tão divulgado para a "salvação da alma" deve ser superado através da experiência da salvação comunitária. O aprendizado da pericórese trinitária deve ser encarado como uma grande lição de vida. "Na comunidade de Jesus, exige-se uma atitude fundamental: o serviço aos outros"⁴¹⁰.

Sem a superação do individualismo, ou seja, sem comunidade não pode haver humanização. Nas palavras de Moltmann: "Sem comunidade, uma pessoa não pode ser uma pessoa"⁴¹¹. O individualismo crescente tem contribuído para a nova escravização das pessoas e sua desumanização.

As lentes do individualismo tem mostrado um Deus-possessão. Um Deus que existe para satisfazer as necessidades e os desejos mais íntimos. O hedonismo encontra-se disfarçado nesta relação com a "divindade". Toda alteridade é deixada de lado em nome do bem-estar subjetivo. A própria leitura da Bíblia, nos ensinamentos protestantes, é demonstrado como a leitura subjetiva. Não apenas esta, mas também deve-se estimular a leitura coletiva, que nos leve a uma abertura madura ao próximo e ao contexto histórico no qual este próximo está inserido. Todo o ser humano está convocado por Deus a tornar-se um ser de comunhão e para a comunhão divina⁴¹².

Em uma comunidade de respeito mútuo, de apreciação, amizade e amor, a outra pessoa não mais é uma restrição à minha liberdade pessoal. Aquela pessoa é um complemento social de minha liberdade limitada. O resultado é uma recíproca participação na vida de outras pessoas. Pessoas se tornam livres além das fronteiras

⁴⁰⁹ BINGEMER, M. C. **Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias Glorioso**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2008, p. 63.

⁴¹⁰ Ibid., p. 69.

⁴¹¹ KOHL, M. W.; BARRO, A. C. (Org.). **A Igreja do Futuro**. Londrina: Descoberta, 2011, p. 21.

⁴¹² BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**. São Paulo: fonte editorial, 1998, p. 15.

de suas próprias vidas, e o resultado dessa mútua participação é a vida compartilhada, "a boa vida"⁴¹³.

A constatação de Moltmann é clara e nossa preocupação foi perceber que esta boa vida encontrava-se individualizada demais; além de observar que a boa vida encontrava-se apenas numa expectativa num porvir enquanto que a vivência nesta vida era deixada de lado. O cristão não se engajava no projeto integral de humanização em Cristo e a vida ia passando.

Nas palavras de Bastos: "Deus espera do ser humano que este seja alguém que se coloque ao Seu lado para dar continuidade à Sua obra de criação-redenção do mundo"⁴¹⁴. É no mundo que a salvação encontra seu lugar, e é na história que ela encontra seu tempo. Em Teologia da Esperança, Moltmann identifica na fé bíblica uma dinâmica que se orienta a partir da memória histórica que projeta o fiel a um novo horizonte, de onde se pode prever as possibilidades e a eficácia futura da memória passada⁴¹⁵.

Segundo Moltmann, a igreja é a expressão do Reino de Deus, portanto cabe a ela ser construtora da realidade futura, e não apenas intérprete da história (como é visto nas concepções milenaristas, por exemplo). À igreja, é dada a tarefa de esforçar-se para trazer o futuro para o presente. Sendo essa igreja portadora do futuro, a promessa do Reino de Deus torna-se fundamento para a missão do amor pelo mundo⁴¹⁶.

A promessa do Reino de Deus é o fundamento da missão do amor pelo mundo; a missão é a esperança da fé em ação. Assim, o seguimento de Cristo implica no serviço ao mundo⁴¹⁷.

Os crentes em Cristo são, por isso, chamados por Deus, na força de Seu Espírito, a atuarem no mundo como parceiros num mundo que não é uma realidade estática e imutável. Os filhos de Deus são, pois, Seus instrumentos neste processo de criação continuada da vida⁴¹⁸.

A salvação escatológica é uma esperança futura, assim como o Reino de Deus, mas essa novidade futura se antecipa conforme ensinamentos e atitudes do próprio Jesus.

⁴¹³ KOHL, M. W.; BARRO, A. C. (Org.). **A Igreja do Futuro**. Londrina: Descoberta, 2011, p. 22.

⁴¹⁴ BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**, p. 16.

⁴¹⁵ MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005, p. 31.

⁴¹⁶ Cf. Ibid., p. 282-286.

⁴¹⁷ Cf. Ibid., p. 407-408.

⁴¹⁸ BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**, p. 17.

Essa salvação, conforme a Bíblia, é esperança futura, assim como o próprio Reino de Deus o é. A perfeição que vai substituir o provisório (1 Co 13,11), a vinda da nova Jerusalém (Ap 21), o banquete da alegria com o Jesus ressurreto (Mc 14,25), isto está por vir, exigindo sejam superados o pecado, o mal e a morte. Ainda assim, a novidade futura se antecipa. A evangelização aos pobres, a libertação dos cativos, a restauração da vista aos cegos (Mt 11,2 s), em suma a renovação de pessoas e mundo visibiliza já agora a salvação que está por vir. [...] A salvação cristã tem uma dimensão futura e outra presente. É, a um só tempo, promessa e cumprimento parcial da mesma⁴¹⁹.

A salvação é bem-estar, mas não se esgota nisso. Ela inclui e pressupõe uma relação sadia com Deus. Ou seja, a salvação escatológica é integral e definitiva, proporcionando a salvação de realmente tudo o que ameaça a vida.

“Salvação” não pode ser devidamente definida abstraindo-se do reino de Deus, anunciado e proclamado por Jesus. As parábolas, as bem-aventuranças, os milagres são ilustrações e imagens da salvação que se aproximam em e com Jesus (cf. Lc 4,16s). O reino de Deus, e por conseguinte também a salvação, consiste em justiça, paz e alegria (Rm 14,17). [...] A Bíblia não sustenta a separação entre cura física e espiritual, entre o bem-estar e a salvação, entre a sanidade do corpo e a redenção da alma. [...] os flagelos da humanidade não se resumem a doenças físicas, fome, nudes, tais como enumerados em Mt 25,31 s. Há males iguais ou piores do que estes, a exemplo da opressão, da injustiça, da falta de fé⁴²⁰.

A salvação gera uma nova mentalidade, uma nova forma de agir baseada no amor ao próximo e a Deus. Deus veio para resgatar a sua criatura. Amou o mundo de tal maneira que por ele doou seu Filho Unigênito (Jo 3,16). O Reino de Deus possui dimensões cósmicas, não pretendendo a salvação de alguns indivíduos somente, mas o mundo renovado, a nova criação, uma nova comunhão.

Assim como a salvação não permite o divórcio entre o corpo e a alma, assim também proíbe isolar o indivíduo em seu mundo, ou seja em sua comunidade. O ser humano vive numa teia de relações, das quais não pode desprender-se. A uma nova mentalidade, pois, devem corresponder novas leis e estruturas. Em outros termos, ao amor no nível pessoal deve corresponder a justiça no nível social. É esta a razão do conflito de Jesus com várias leis de sua época (cf. Mt 5,21 s), como bem o podemos observar em questões tão elementares como o dia de descanso (Mc 3,1 s) ou a legislação concernente à pureza (Mc 7,1 s). Indivíduo salvo em sociedade perversa destoa assim como criminoso em sociedade justa.⁴²¹

Pannenberg afirma que a salvação gera comunhão com Deus e com os seres humanos, diferentemente do individualismo proporcionado pelo pietismo, por exemplo.

⁴¹⁹ BRAKEMEIER, G. **O Ser humano em busca de identidade:** contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Pulus, 2002, p. 199.

⁴²⁰ Ibid, pp. 196-197, 199.

⁴²¹ Ibid., pp.197-198.

A salvação trazida por Jesus consiste, conforme sua mensagem, na comunhão com Deus e na vida nela fundamentada, que abrange também a renovação da comunhão dos seres humanos entre si. Por isso, receber parte no reino de Deus (Mt 5,3 par. E 10; 19,14; Lc 6,20), encontrar acesso a ele (Mc 9,47; 10,14s. e 23ss., cf. Mt 25,10; Jo 3,3) é a essência da salvação⁴²².

A encarnação, a vida, a morte e ressurreição de Cristo apontam para uma nova forma de compromisso com a vida. A vida dos regenerados é a nova vida da nova criação através do enviado do Pai e vivificado pelo Espírito. Sendo assim, a salvação nunca é solitária, mas solidária. Não se esgota no recebimento passivo da superabundante graça, mas trata-se de atitude responsável ao próximo dentro do contexto histórico vivido⁴²³.

⁴²² PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, v. 2, p. 554.

⁴²³ Cf. BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**., p. 101.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ALCÂNTARA, V. **Hamartia - Errar o alvo - Pecado**. 16 maio 2011. Disponível em: <http://siberebenezer.blogspot.com.br/2011/05/hamartia-errar-o-alvo-pecado.html>. Acesso em: 26 nov. 2012.

ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático**. São Paulo: Loyola, 2006.

ALMEIDA, J. C. **Teologia da Solidariedade**: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.

BALEIRO, C. A. S. **A noção de pecado como alienação em Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio nº14, 2008.

BARRO, A. C.; KOHL, M. W. **A Igreja do Futuro**. Londrina: Descoberta, 2011.

BASTOS, L. C. **Os Caminhos da Salvação**. São Paulo: Fonte editorial, 2007.

BAUMAN, Z. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **A Vida para consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 2010

_____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva**: Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho, 1996.

BERNARD SESBOÜÉ, SJ. (Org.) **O Homem e sua Salvação**. (séculos V-XVII). São Paulo: Loyola, 2010, 2 T.

BINGEMER, M. C. L. **Jesus Cristo**: servo de Deus e Messias glorioso. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2008.

_____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus-amor**: a graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Deus Trindade:** A vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.

BOBSIN, O. **Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil:** aspectos políticos e culturais. In: Correntes religiosas e globalização. São Leopoldo: PPL, 2006.

BOFF, L. **A nossa ressurreição na morte.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A trindade, a sociedade e a libertação.** Petrópolis: Vozes, 1986.

BOMBONATTO, V. I. **Seguimento de Jesus:** Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira.** São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

BOSCH, D. J. **Missão Transformadora:** mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Est, Sinodal, 2002.

BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade:** contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BUNYAN, J. **O Peregrino: a viagem do cristão à cidade celestial.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1998.

CAMPOS, L. S. **O Quadro "Dois caminhos" - Uma análise semiológica das mutações no consumo de imagens iconográficas entre protestantes brasileiros.** Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/7/7-campos.pdf>> acesso em: 22 jun. 2012.

CAVALCANTI, R. **Igreja:** Agência de Transformação Histórica. Niterói: Vinde; São Paulo: Sepal, 1987.

CALVANI, C. E. B. **Identidade e Missão - Perspectiva anglicana.** Disponível em: <<http://paroquiadainclusao.com/site/wp-content/uploads/2010/04/Identidade-e-iss%C3%A3o.pdf>>. Acesso em 22 jun. 2012.

CALVINO, J. **As institutas ou tratado da religião cristã.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação.** A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1997.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia.** São Paulo: Candeia, 1995, 6 v.

CHAVES, I. S. **Ética cristã e pós-modernidade.** Niterói: Epígrafe, 2009.

CHEVITARESE, L. **As razões da pós-modernidade**: um ensaio em filosofia da cultura. Rio de Janeiro, 2000. 119p. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DURKHEIM, È. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EQUIPE FRONTEIRAS **Medo Líquido - Zygmunt Bauman**. Disponível em: <<http://www.frenteirasdopensamento.com.br/portal/noticias/2011/04/07/medo-liquido-zygmunt-bauman>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

GESCHÉ, A. **Deus para pensar**: O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004.

GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino**: Una teología de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAMESON, F. **Pós-modernidade e sociedade de consumo**. Texto originalmente apresentado como uma conferência no Whitney Museum, em 1982. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/53755636/Fredric-Jameson-Pos-modernidade-e-sociedade-de-consumo>>. Acesso em: 01 maio 2012.

JAPIASSU, H. **Nem tudo é relativo: a questão da verdade**. São Paulo: Letras & Letras, 2001.

KOHL, M. W.; BARRO, A. C. (Org.). **A Igreja do Futuro**. Londrina: Descoberta, 2011.

KÜNG, H. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 2004.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

_____. LIPOVETSKY, G. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **A sociedade pós-moralista**: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. São Paulo: Manole, 2009.

LÉONARD, ÉMILE-GUILLAUME. **O protestantismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Juerp. São Paulo: Aste, 1981.

LYON, D. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

- LYOTARD, J.F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MAFFESOLI, M. **O Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARIANI, C. B. **A espiritualidade como experiência do corpo**. São Paulo: Revista de Cultura Teológica, 2000, v. 8, n 33.
- MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MENDONÇA, A. G; FILHO, P. V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MONDIN, B. **Os Grandes Teólogos do Século Vinte**. São Paulo: Paulinas, V.2, 1980.
- MOLTMANN, J. **A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **A Vinda de Deus: Escatologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- _____. **Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. **Experiências de Reflexão Teológica: Caminhos e formas da Teologia Cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. **Deus na Criação: doutrina ecológica da criação**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **O caminho de Jesus Cristo**. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- _____. **O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Santo Andre: Academia Cristã, 2011.
- _____. **O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral**. Petrópolis: vozes, 2010.
- _____. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.
- _____. **Trindade e Reino de Deus: Uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia: Tomo II**. São Paulo, 2005.
- NETTO, J. P., MACHADO, A. A. **Dicionário Teológico Enciclopédico**. SP: Loyola, 2003.

PADILLA, R. C.; COUTO, P. **Igreja: agente de transformação**. Curitiba: Missão Aliança; Buenos Aires: Kairós, 2011.

PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, 2 v.

PATIAS, J. C. **O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático**. Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

PLATÃO. **Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972.

QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a Salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. São Paulo: Paulus, 2005.

ROCHA, A. **Espírito Santo: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana**. São Paulo: Vida, 2008.

ROSA, W. **O dualismo na Teologia Cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RUBIO, A. G. **O Encontro com Jesus Cristo vivo: Um ensaio de cristologia para nossos dias**. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **O Humano Integrado: abordagens de Antropologia Teológica**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2006.

Salmos e Hinos, RJ: Unigevan, 1975.

SANCHES, R. F. **Teologia da Missão Integral: História e método da teologia evangélica latino-americana**. São Paulo: Reflexão, 2009.

SANTORO, K. **O movimento pietista alemão do século XVII**. 07. maio. 2010. Disponível em: <<http://www.debatesculturais.com.br/o-movimento-pietista-alemao-do-seculo-xvii>>. Acesso em 22 jun. 2012.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus. A história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2008.

SILVA, F. W. G. **A Imago Dei na Antropologia Teológica de Wolfhart Pannenberg**. 2009. Dissertação - Pontifícia Universidade Católica do Rio, Rio de Janeiro, 2009.

TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2000.

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Est e Sinodal, 2005.

TUNES, S. **A teologia da esperança de Jürgen Moltmann**. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/conteudo.xhtml?c=7768>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

TÜRCKE, C. **Sociedade Excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Unicamp, 2011.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006.

YON, D. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.

Youtube Sanderson 10 DF., Agência Estado. **Oração da propina na corrupção do Grande Distrito Federal**. 01 dez. 2009. Disponível em: <<http://www.vooz.com.br/noticias/oracao-da-propina-na-corrupcao-do-grande-distrito-federal-23489.html>>. Acesso em: 04 jan. 2013.