

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Marcio de Carvalho Leal

**ESPIRITUALIDADE HUMANIZADORA:
uma contribuição da pneumatologia moltmanniana
à missão integral**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientadora: Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Julho de 2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Marcio de Carvalho Leal

**Espiritualidade Humanizadora: uma contribuição
da pneumatologia moltmanniana à missão integral**

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kusma
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Irenio Silveira Chaves
UNIVERSO

Prof. Lyndon de Araújo Santos
UFMA

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de agosto de 2017.

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

Marcio de Carvalho Leal

Possui graduação em Direito pela Faculdade Plínio Leite (2008), graduação em Teologia pelo Instituto Metodista Bennett (2008) e mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC (2013). Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC. Foi conselheiro do Departamento de Educação Teológica da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil por quase 10 anos. Tem experiência na área de Teologia, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia, Novo Testamento e Antigo Testamento.

Ficha Catalográfica

Leal, Marcio de Carvalho

Espiritualidade humanizadora : uma contribuição da pneumatologia moltmanniana à missão integral / Marcio de Carvalho Leal ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2017.

200 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Espiritualidade. 3. Pós-modernidade. 4. Missão integral. 5. Seguimento de Cristo. 6. Pneumatologia moltmanniana. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico este trabalho à minha esposa, Gabriela, e
a minhas filhas, Beatriz e Samara, pelo apoio,
compreensão e estímulo.

Agradecimentos

A Deus por ter me dado forças para cumprir mais esta etapa no processo de me tornar aquilo que Ele gostaria que fosse.

A minha esposa e filhas pelo tempo em que teve que abrir mão da companhia e da parceria para que eu pudesse me dedicar a tal empreendimento.

A minha orientadora Professora Maria Clara Lucchetti 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.

Ao CNPQ e à CAPES por possibilitarem meios para a realização do curso.

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

Ao meu amigo Jayro Alves pela parceria e companheirismo.

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

Ao meu irmão Fernando Leal 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. **Espiritualidade Humanizadora: uma contribuição da pneumatologia moltmanniana à missão integral.** Rio de Janeiro, 2017. 200p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo investigar algumas características consequentes da salvação líquida sobre a espiritualidade cristã, observando a deturpação causada e potencialização pelas características da contemporaneidade, que nos desumanizam. Busca-se desenvolver o tema a partir, da pesquisa sobre a espiritualidade cristã, unida a uma investigação sobre a contemporaneidade, num primeiro momento. Em seguida, diante da percepção da espiritualidade cristã deturpada, fruto de uma salvação líquida, apresentamos a espiritualidade da Missão Integral, como caminho para a humanização. No capítulo quatro apresentamos a pneumatologia do teólogo alemão Jürgen Moltmann como possibilidade de enriquecimento da teologia da Missão Integral em sua caminhada rumo a humanização do ser humano. Por fim, apresentamos o que chamamos de espiritualidade cristã missional e humanizadora, que nos torna seres humanos vitalizados pelo Espírito da Vida.

Palavras-chave

Espiritualidade; pós-modernidade; missão integral; seguimento de Cristo; pneumatologia moltmanniana.

Abstract

Leal, Marcio de Carvalho; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **Humanizing Spirituality: a contribution of moltmanniana pneumatology to integral mission.** Rio de Janeiro, 2017. 200p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

I introduce you my job wich objective is to do a investigation about some consequential characteristics of liquid salvation on Christian spirituality, observing the misrepresentation caused by the characteristics of contemporaneity, which dehumanizes us. At the first moment, I seek to develop the theme from the research on Christian spirituality, together with an investigation about contemporaneity. Then, in face of the perception of distorted Christian spirituality, fruit of the liquid salvation, I show you the spirituality of the Integral Mission, as a path to humanization. In chapter four I present the pneumatology of the german theologian - Jürgen Moltmann as a possibility of enriching the theology of the Integral Mission in the direction for the humanization of the human being. Finally, I present what we call of Spirituality Missional Christian and Humanizing, which makes us human beings vitalized by the Spirit of Life.

Keywords

Spirituality; postmodernity; integral mission; following Christ; moltmanniana pneumatology.

Sumário

| | | |
|----------|--|-----|
| 1 | Introdução | 10 |
| 2 | Espiritualidade da Salvação Líquida | 19 |
| 2.1. | Uma palavra sobre espiritualidade | 19 |
| 2.2. | Um Olhar sobre o Contexto Atual | 26 |
| 2.2.1. | Espiritualidade e Relativismo | 31 |
| 2.2.2. | Espiritualidade e Consumismo | 36 |
| 2.2.3. | Espiritualidade e a Alta Produção de Lixo | 40 |
| 2.2.4. | Espiritualidade e o Hedonismo dionisíaco | 41 |
| 2.2.5. | Espiritualidade e o Deus banido | 43 |
| 2.2.6. | Espiritualidade e Dualismo | 46 |
| 2.2.6.1. | O Dualismo e a questão da corporalidade | 48 |
| 2.2.6.2. | O Dualismo e a Profanidade | 53 |
| 2.2.6.3. | O Dualismo e o Peregrino | 55 |
| 2.3. | A Espiritualidade cristã deturpada | 57 |
| 3 | Espiritualidade da Missão Integral | 61 |
| 3.1. | Uma palavra sobre a Missão Integral | 61 |
| 3.2. | O Paradigma da Missão Integral | 68 |
| 3.2.1. | O Pacto de Lausanne | 72 |
| 3.3. | Missão Integral e o compromisso com a história | 75 |
| 3.3.1. | Compromisso histórico com a questão de gênero | 77 |
| 3.3.2. | O descompromisso com o Diálogo Inter-religioso | 83 |
| 3.4. | A Missão Integral e o ser humano total | 87 |
| 4 | Uma pneumatologia para a Missão Integral à luz de Moltmann | 92 |
| 4.1. | Quem é Jürgen Moltmann | 92 |
| 4.2. | O Espírito que está vivo | 94 |
| 4.2.1. | O Espírito resgatando o caminho da subjetividade | 98 |
| 4.3. | O Espírito que fornece vida | 102 |
| 4.3.1. | A vida no Espírito renovando as relações de gênero | 106 |
| 4.3.2. | A vida no Espírito renovando tudo o que vive | 108 |
| 4.4. | O Espírito e a santificação da vida | 109 |
| 4.5. | A Nova Espiritualidade da Vida | 114 |
| 4.5.1. | A Nova Espiritualidade e o ressuscitado | 120 |
| 4.5.2. | A Nova Espiritualidade e o Deus passível | 124 |
| 4.6. | A Espiritualidade Trinitária | 128 |
| 5 | A Espiritualidade cristã missional e humanizadora | 133 |
| 5.1. | Tornando-nos seres humanos vitalizados | 133 |
| 5.1.1. | Humanização integral e subjetividade aberta | 136 |
| 5.1.2. | Humanização integral e ecohumana. | 142 |
| 5.2. | Tornando-nos a mão de Deus na história | 148 |
| 5.2.1. | Algumas dificuldades históricas | 151 |
| 5.2.2. | Uma necessidade histórica | 157 |
| 5.3. | Seguimento integral para uma espiritualidade cristã | 159 |
| 5.4. | Humanizados com uma espiritualidade relacional | 163 |

| | |
|--|-----|
| 5.5. A Missão da Humanização e da Vida | 167 |
| 5.5.1. Humanização, violência e alteridade | 171 |
| 5.6. Uma espiritualidade libertadora | 173 |
| 6 Conclusão | 178 |
| 7 Referências bibliográficas | 190 |
| 7.1. Obras de Zygmunt Baumann | 190 |
| 7.2. Obras de Jürgen Moltmann | 190 |
| 7.3. Obras sobre Missão Integral | 191 |
| 7.4. Demais Obras | 193 |
| 7.5. Pesquisas realizadas na Internet | 199 |

1 Introdução

Nossa proposta é apresentar uma espiritualidade humanizadora através de uma colaboração à Missão Integral, a partir da pneumatologia moltmanniana, investigando a afirmação de Jürgen Moltmann como um teólogo para este tempo e para a teologia da Missão Integral.

Para cumprirmos esse desafio, delimitaremos como fonte básica do diálogo a partir de Moltmann, duas das suas principais obras: *A Fonte da Vida* e *o Espírito da Vida*.

Em sua obra: *a fonte da vida*, Moltmann a partir de seu testemunho de abertura ao Transcendente apresenta sua experiência com o Espírito Santo. Em sua obra, ele expõe em linguagem clara e compreensível a todos, seu ensino sobre o Espírito Santo como a força da nova vida.

Moltmann também deixa claro que o motivador em sua escrita sobre o Espírito da Vida foi a observação levantada por seu professor Karl Barth, sobre o “esquecimento do Espírito”, fazendo referência a necessidade de obras sobre o tema.¹

E em sua obra: *o Espírito da vida*, Moltmann apresenta de forma mais específica uma pneumatologia que apresenta um verdadeiro convite a nos abirmos às experiências do Espírito vivificante e dizer sim à vida.

Nossa pesquisa pretende trazer reflexão a questão da espiritualidade cristã em nossos dias, fazendo uma leitura crítica da sociedade pós-moderna a partir do pensamento de Zygmunt Bauman.

O sociólogo polonês, Bauman, falecido recentemente, nos primeiros dias de 2017, apresenta uma perspectiva detalhada e precisa dos dias atuais, nos proporcionando a possibilidade de percepção de um ser humano que tem rompido com pressupostos, até então concretos, frutos da modernidade. Dois dos seus principais livros são: *o Mal-estar da pós-modernidade* e *Modernidade líquida*.

¹ MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*., p. 13.

Em seu primeiro livro: “Mal-estar da pós-modernidade”² ele apresenta uma espécie de sátira a Freud, autor do livro: “O mal-estar da civilização”, onde apresenta a tese de que a liberdade foi trocada pela segurança como resultado da modernidade. Para Bauman, na pós-modernidade, que ele chama de modernidade líquida, o desejo e a busca pela liberdade individual, princípio que se opõe à segurança projetada na ideia de uma vida estável.³

Em seu livro: “Modernidade líquida”, Bauman apresenta uma nova percepção sobre os nossos dias, onde apresenta as formas da vida contemporânea acentuando sua vulnerabilidade e fluidez. Para apresentar sua ideia se utiliza da metáfora do “líquido” ou da fluidez como sendo o principal aspecto das mudanças sofridas nos dias atuais.

Utilizamos as observações do sociólogo em questão para apresentação do ser humano tocado pela fluidez dos nossos dias. Através dessa observação nos utilizamos da expressão “espiritualidade da salvação líquida” para nos referirmos a uma espiritualidade também fluida, desprovida de concretude, vulnerável às deturpações.

Ou seja, além de observarmos a espiritualidade cristã deformada dos dias atuais, pretendemos lançar um olhar à pós-modernidade, ou modernidade tardia, ou ainda, hipermodernidade⁴ e sua contribuição na potencialização da deformidade na vivência da espiritualidade cristã.

A investigação proposta se fará a partir de uma pesquisa bibliográfica exploratória: livros, artigos científicos, boletins da Fraternidade Teológica Latina-Americana.⁵

² BAUMAN, Z., *O mal-estar da pós-modernidade*,.

³ CUNHA, C., “Zygmunt Bauman: o pensamento do sociólogo da ‘modernidade líquida’”.

⁴ O conceito de pós-moderno ainda não foi claramente definido. Existem muitas nomenclaturas para o atual período iniciado no pós-guerra: Anthony Giddens utiliza a expressão: “alta modernidade” em seu livro: Cf. GIDDENS, A., *Modernidade e Identidade*; Ulrich Beck chama de “modernidade reflexiva” em sua obra: Cf. BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S., *Modernização Reflexiva*; Lipovetsky intitula como “hipermodernidade” em seu livro: Cf. LIPOVETSKY, G., *A era do vazio*; Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli defendem o uso da expressão “pós-modernidade”, nas seguintes obras respectivamente: Cf. LYOTARD, J.F., *A condição pós-moderna* e Cf. MAFFESOLI, M., *O Elogio da razão sensível*; Zygmunt Bauman chama de “modernidade líquida” em sua obra de mesmo nome: Cf. BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*. Embora utilizemos a expressão pós-moderno e correlatos, adotamos o paradigma baumaniano para nosso trabalho.

⁵ A Fraternidade Teológica Latina-Americana (FTL), é uma entidade sem fins lucrativos, que completa 47 anos de existência em 2017, que reúne teólogos latinos para pensar a Missio Dei a partir da realidade Latina-americana e propor ações concretas. Criada em 1970, na cidade de Cochabamba,

A teologia da missão integral nasceu objetivamente da contribuição de três pensadores: René Padilla, Samuel Escobar e Pedro Arana. E aconteceu a partir de um contexto de reflexão, que são os CLADEs (Congresso Latino-Americano de Evangelização), sendo que o primeiro ocorreu em 1969. Teve outras contribuições, como Orlando Costas, Robinson Cavalcanti e Valdir Steuernagel. A TMI se caracteriza como uma teologia produzida por teólogos latino-americanos.

No segundo capítulo desejamos situar o que entendemos sobre a espiritualidade da salvação líquida. Para tanto, iniciamos com uma palavra sobre espiritualidade e prosseguimos com a descrição de algumas características que julgamos marcantes, dos dias atuais.

Também apontamos uma questão que, ao nosso ver, potencializa a deturpação da espiritualidade em nossos dias. O dualismo que insiste em persistir, às vezes, como um verdadeiro fantasma religioso, tentando nos levar ao afastamento do real e concreto na história humana.

O problema principal pode ser definido pela crise em que se encontra a espiritualidade cristã percebida através da leitura da pós-modernidade, ou proveniente da salvação líquida,⁶ o que impede que as palavras da teóloga se concretize na carne do mundo: “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”.⁷

Partimos do pressuposto de que, paradoxalmente à leitura que nos submetemos a partir da pós-modernidade, de uma espiritualidade cristã em crise,⁸ que destrói os parâmetros outrora sólidos nos instalando assim, em meio a um

Bolívia, além de promover discussões e reflexões a partir de alguns eixos relevantes, tais como: a teologia bíblica, a teologia pública e a teologia interdisciplinar, na perspectiva da *missio dei*, de tempos em tempos reúne seus afiliados, no que é chamado de consulta. Pretende ser um espaço fraterno, inclusivo, reflexivo e de unidade em meio a diversidade no contexto da Igreja brasileira e Latino-Americana. (Cf. ULTIMATO., *Fraternidade Teológica Latino-Americana celebra 45 anos de existência.*).

⁶ A ideia sobre salvação líquida foi desenvolvida no mestrado apresentado em 2013 na PUC-Rio, onde percebe-se uma pseudo-salvação desalinhada com a história presente. Trata-se de uma expectativa cega no porvir gerando uma fuga da vivência transformada em Cristo, na carne do mundo.

⁷ BINGEMER, M. C., *Jesus Cristo*, p. 63.

⁸ Usamos o termo *crise*, nessa pesquisa, tal como entende Leonardo Boff. *Crisis* (crisol) como momento oportuno. Como possibilidade de acrisolar, transformar, “purificar”. Cf. BOFF, L., *Crise*.

ambiente líquido e instável, percebe-se também um momento extremamente fértil e de interesse pela Divindade.

Assim, neste primeiro capítulo, lançaremos um olhar sobre a espiritualidade cristã e a espiritualidade dos nossos dias, encharcada pelo paradigma da pós-modernidade. Uma espiritualidade em crise, permeada por características como: consumismo, hedonismo, relativismo, secularismo, mas que anseia cada vez mais pelo Divino.

Pretendemos fazer uma análise crítica sobre a espiritualidade cristã pós-moderna, fruto de uma realidade fragmentada gerada pelo racionalismo moderno, que configura o homem que se cria num ambiente líquido, detentor de uma espiritualidade desumanizante, consequência de uma salvação líquida.

A partir da observação dos nossos dias, através da leitura das obras de Bauman, como também de Lipovetsky, por exemplo, somos capazes de discernir a espiritualidade em questão, pois nossa teologia sempre desemboca numa ética, que acaba desnudando nossa real crença. Trata-se de uma desproporção da salvação oferecida em Cristo, que nos proporciona o Espírito da Vida como nosso motivador e o Cristo como nosso parâmetro, o que deveria gerar em nós uma espiritualidade saudável, por ser humanizante.

No terceiro capítulo apresentaremos o que chamamos de espiritualidade da missão integral como um paradigma para uma espiritualidade cristã saudável, que tenta quebrar a alienação promovida por algumas teologias, além de difundir uma mensagem humanizadora, 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”.⁹ 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 desestruturação. A espiritualidade da missão integral proclama a dignidade do ser humano.¹⁰

⁹ BOMILCAR, N. (Org.), *O melhor da espiritualidade brasileira*, p.285.

¹⁰ *Ibid.*, p. 286.

Creemos ser a espiritualidade ensinada pela missão integral de extrema importância para a superação da salvação líquida e sua conseqüente espiritualidade cristã deformada, inserindo-nos como agentes transformadores na história humana.

A missão de Deus sempre esteve presente e é revelada desde o Antigo Testamento, onde vemos Israel sendo chamado a ser um povo alternativo. Dessa forma fica evidente que as formas presentes na Terra não estavam em acordo com o coração do Pai.

Primeiramente Israel é convocado a realizar um culto diferente, alternativo, não antropomórfico e não politeísta. Em segundo lugar é convocado a viver dentro de uma ética completamente diferente do que os povos viviam. E em terceiro lugar, é convocado também para organizar um Estado alternativo.¹¹

Fundamentalmente, nossa missão designa nossa participação ativa como povo de Deus, a convite de Deus, segundo o mandamento de Deus, na missão do próprio Deus, realizada na história do mundo de Deus, para a redenção da criação de Deus. Nossa missão flui da missão de Deus e dela participa.¹²

Na verdade, a missão é a essência da bíblia, e a maneira correta de ler e meditar nas Escrituras é através da perspectiva messiânica e missional. Não entraremos nesta questão, mas apresentaremos neste terceiro capítulo um pouco da ideia da missão integral e a espiritualidade que gera no discípulo de Cristo.

O termo *Missio Dei*, possui uma longa história.¹³ Karl Barth, um dos maiores teólogos protestantes do século XX, um dos líderes da dialética e da neo-ortodoxia protestante, numa preleção sobre a missão em 1928, apresentou uma conexão entre a missão com a doutrina da Santíssima Trindade. “Barth e Hartenstein querem deixar claro que a missão está fundamentada num movimento intratrinitário do próprio Deus e que ela exprime o poder de Deus sobre a história, ao qual a única resposta apropriada é a obediência”.¹⁴

O entendimento distorcido da missão que pertence a Deus passou, com o decorrer da história, ser entendido de forma distorcida, e significar que, por não

¹¹ CAVALCANTI, R., *Igreja*, p. 18.

¹² WRIGHT, C. J. H., *A missão de Deus*, p. 20.

¹³ Wright, em seu livro: *a missão de Deus*, tem por objetivo apresentar, de forma sistematizada em quatro partes, um pouco da longa história da missão de Deus, tentando provar que a mesma sempre fez parte da história e da revelação do Senhor. Com esse propósito seu livro apresenta as seguintes partes: a bíblia e a missão de Deus, o Deus da missão, o povo da missão e o palco da missão.

¹⁴ HOEDEMAKER, L. A., “The People of God and the Ends of the Earth”, p. 163.

pertencer a nós, meros mortais, não tínhamos responsabilidade alguma com a história concreta do ser humano.

Uma forma comum de enxergar a narrativa bíblica é dividi-la em quatro partes: Criação, Queda, redenção, e esperança futura. Ela se baseia no monoteísmo teleológico: isto é, na perspectiva de que há somente um Deus operando no universo e na história humana, e de que esse Deus tem um objetivo, um propósito, uma missão, que será concluída, finalmente, pelo poder da Palavra de Deus e para a glória do nome de Deus. Esta é a missão do Deus bíblico.¹⁵

O que o ensinamento da *Missio Dei* estabelece é que o próprio Deus encarnado, Jesus Cristo, baseou seu programa no que ele percebia ser o programa proposto por seu Pai, pois sua vontade era realizar toda a vontade de seu Pai.

No quarto capítulo pretendemos lançar um olhar sobre a pneumatologia moltmanniana em contribuição com a missão integral, e para tal, nos utilizaremos, principalmente, de duas de suas obras: *O Espírito da Vida* e *A Fonte da Vida*.

Podemos entender que a “missão de Deus determinava a missão de Jesus”.¹⁶ Logo, podemos também afirmar que a missão da Igreja de Cristo flui dessa relação, dessa identidade trinitária estabelecida. Se bem que entendemos que na missão integral, o papel do Espírito Santo foi posto em segundo plano. O que pretendemos, através de Jürgen Moltmann, apresentar uma contribuição.

O tema da missão integral tem ficado esquecido devido à falta de viabilizações oriundas de propostas claras, pretendemos mostrar que uma espiritualidade cristã humanizadora surge a partir da união da vitalidade moltmanniana e a missão integral. Assim, a própria missão integral é enriquecida na medida em que permite fecundar pelas diretrizes da teologia moltmanniana sobre a espiritualidade da vida.

Conforme observa Moltmann, o novo nascimento acontece ou através do Espírito Santo ou através da ressurreição de Jesus, até porque o Espírito Santo é a força da ressurreição dos mortos.¹⁷ Ou seja, esse poder renovador que rechaça a morte concede novo fôlego a todos que se deixam afetar pelo Espírito Santo de Deus.

Enquanto o perdão dos pecados é atribuído ao significado salvador da morte de Cristo na cruz, manifesta-se e experimenta-se o sentido salvador de sua ressurreição

¹⁵ WRIGHT, C. J. H., *Op.cit.*, p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁷ MOLTSMANN, J., *A fonte da vida*, p. 36.

dentre os mortos em nosso “novo nascimento para uma viva esperança [...] O instante do “novo nascimento” é o instante eterno, o instante em que a eternidade toca o tempo, anulando sua transitoriedade. É o momento da eterna vitalidade.¹⁸

Moltmann nos lembra que o “meio da regeneração é o Espírito Santo, que foi ‘abundantemente’ derramado”.¹⁹ É na experiência desse Espírito que a presença do Cristo ressuscitado se torna real, e com ela a presença real do futuro escatológico.

A justificação leva-me a uma nova relação com Deus, mas a regeneração modifica minha substância íntima, dá-me um novo germe de vida, coloca em mim um novo Eu e me renova em minhas atitudes e na condução de minha vida. Justificação diz o que Deus faz no homem. Regeneração diz o que a seguir ocorre no homem. As ideias que ressoam na palavra “regeneração” referem-se ao futuro de uma nova vida, não a uma superação do passado, como quando falamos no “perdão dos pecados” ou na “justificação dos ímpios”.²⁰

É a ação vitalizadora desse Espírito que leva o ser humano à superação das características apresentadas no capítulo dois deste trabalho, como sendo os frutos amargos dos nossos dias.

O Espírito que está vivo, e que, através de sua ação vitalizadora sobre o ser humano, fornece vida plena, o leva à superação de toda ação das forças demoníacas e paralisantes da morte. As próprias relações humanas são revitalizadas, visto haver uma humanização clara despertando homens e mulheres de nosso tempo, de seus sonos letárgicos.

Gustavo Gutiérrez diz que entrar no “Reino é entrar na vida”.²¹ Para ele, a ressurreição de Jesus representa a morte da morte. Sendo assim, crer na ressurreição implica assumirmos uma postura ativa de defesa em favor da vida, inclusive dos menos abastados, dos explorados, dos desgraçados e desumanizados na sociedade humana.

A ação poderosa do Espírito Santo vitalizador sobre o ser humano destrói as agarras da degeneração da Espiritualidade cristã distorcida, fruto da salvação líquida, e produz uma nova espiritualidade da vida, que santifica a vida em todas as suas dimensões e relações.

Essa vida, proposta e dinamizada no Espírito possibilitando o seguimento de Jesus, que nos leva a profundos conflitos internos e externos. Internos à medida que

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Id., *O Espírito da Vida*, p. 143.

²⁰ Ibid.

²¹ GUTIÉRREZ, G., *O Deus da vida*, p. 38.

verifica, percebe e desinstala as forças danosas da morte que operavam em nosso ser. Externa, à medida que verifica, percebendo e lidando com os poderosos deste mundo. E diante dessa ação poderosa, somos desafiados a carregar a cruz, num ato de extrema solidariedade e entrega.

O próprio Espírito é a “fonte da vida” (Jo 4,14; Sl 36,10), e a vida brota e a água da vida “jorra” onde habita o Espírito eterno. Com isto temos a outra imagem: o ser derramado e o fluir do Espírito da Vida. Os frutos amadurecem nas árvores e a água jorra de sua fonte [...] Onde as fontes brotam, a vida pode florescer. Onde o sol brilha, as coisas começam a luzir. Onde a natureza se torna fértil, aí há vida. Transferido para a experiência de Deus, se está dizendo com isto que as separações de Deus e os isolamentos dos homens serão cancelados onde a presença de Deus no Espírito for experimentada e onde a força divina voltar a penetrar e a tornar fértil corpo e alma.²²

Diante do exposto, pretendemos, no quarto capítulo, apresentar a tese de Jürgen Moltmann sobre o Espírito da Vida e sua ação vitalizadora sobre o ser humano do nosso tempo, como a necessidade principal para potencializar o paradigma da missão integral, que inclusive não é capaz de sobreviver sem o vitalismo do Espírito.

No quinto e último capítulo, apresentamos algumas considerações para uma espiritualidade cristã saudável, a partir da teologia moltmanniana e alguns de seus intérpretes como Jon Sobrino,²³ bem como também através de alguns princípios da missão integral, onde continuamos observando a ação transformadora vitalizadora e humanizante do Espírito e a compreendendo como necessidade real.

Duas verdades desta parte da linha da história informam nossa teologia de missão. A primeira é a presença do Espírito Santo, o qual tornou disponível ao povo de Deus o mesmo poder transformador que agia na vida e no ministério de Jesus e o ressuscitou dentre os mortos. A segunda é a existência da igreja, tida como a comunidade missional daqueles que responderam ao reino de Deus e entraram nele, pelo arrependimento e fé em Cristo, a qual agora busca viver como uma comunidade transformada e transformadora, na reconciliação e na bênção para o mundo.²⁴

²² MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 171.

²³ Jon Sobrino, nascido em 1938, é um sacerdote católico e teólogo espanhol que vive em San Salvador desde 1957. Ele sobreviveu em 1980 ao massacre cometido pelo exército salvadorenho na Universidade Centro-Americana, que matou vários religiosos, porque estava viajando. Trata-se de um dos grandes expoentes da Teologia da Libertação, o movimento de origem latino-americana que uniu a defesa dos valores cristãos à luta pelos direitos dos desfavorecidos. (Cf. Gl., “Vaticano condena a obra de Jon Sobrino, importante teólogo da libertação”).

²⁴ WRIGHT, C. J. H., *A Missão do povo de Deus*, p. 53.

Entendendo que a espiritualidade cristã só de fato afeta a vida dos cristãos que se deixam ser vitalizados pelo Espírito Santo, trilhando assim pelo caminho do seguimento de Jesus Cristo, caminho este de humanização.

O seguimento de Cristo só é possível através da força vital do Espírito Santo, que destrói a atuação das forças perversas da morte, que operam na vida de homens e mulheres do nosso tempo. Neste sentido, acontece uma verdadeira restituição da humanidade que fora deturpada pela ação destruidora da opressão, da pobreza, da miséria e do pecado.

Essa força vital, é mencionada por Moltmann da seguinte forma:

A experiência íntima do Espírito de Deus no âmbito da alma que procura a Deus não pode estar voltada para Deus mesmo ou para sua eternidade essencial, sem que a alma finita se dissolva no infinito de Deus. O Espírito de Deus é o Espírito de Cristo e como tal ele é o Espírito da ressurreição dos mortos. O Espírito do Pai e do Filho é a divina força de vida da nova criação de todas as coisas e do renascimento de tudo quanto vive.²⁵

²⁵ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 97.

2 Espiritualidade da Salvação Líquida

2.1. Uma palavra sobre espiritualidade

Cabe-nos responder ao chamado de ambos, estabelecer canais entre si, rotas pelas quais a misericórdia encontre a justiça, cumpra até-los não mais apenas na fé e na memória da queda, mas na apropriação de Pentecostes e da Páscoa. Devemos levar a ordem, a medida, a fecundidade e a lei aonde quer que seja. Urge que a natureza entenda visceralmente essa ordem que lhe levamos em nome do Criador. É necessário que o Verbo Redentor se faça sentir em tudo aquilo que foi gerado pelo Verbo Criador, e que nada seja estranho à sua revelação na glória.

Paul Claudel

Para muitos, o termo “espiritualidade” está relacionado apenas ao imaterial ou ao experiencial, num pleno antagonismo ao racionalismo cartesiano. Essa ideia nos apresenta o grande dualismo que envolve o termo.

Entre os católicos, segundo Danilo Mondoni, a palavra “espiritualidade” é descrita como filha da modernidade, por ter sua origem na escola espiritual francesa do século XVII. Segundo Mondoni trata-se da relação pessoal do humano com Deus.²⁶

No protestantismo, o Conselho Mundial das Igrejas, na década de sessenta a popularizou.²⁷ Segundo Renders, a palavra ganha destaque entre os protestantes engajados nos movimentos sociais.²⁸

Do século IX ao século XI, espiritualidade indica realidade e atividade provenientes da graça do Espírito Santo presente no ser humano. É a partir do século XII que seu significado se decompõe, passando a designar aquilo que não é material.²⁹

²⁶ MONDONI, D., *Teologia da Espiritualidade Cristã*, p. 13.

²⁷ RENDERS, H., “*Modelos de espiritualidade e contexto cristão brasileiro*”, p. 84.

²⁸ *Idem*.

²⁹ MONDONI, D., *Op. cit.*, p. 14.

Há as mais diversas interpretações sobre espiritualidade, ao sabor dos gostos pessoais. “Todos pensam poder falar de espiritualidade, sem nem ao menos suspeitar da falta de competência e consistência”, entende Bruno Secondin.³⁰ Sem dúvida, trata-se de uma palavra de difícil definição por haver diversas perspectivas a partir das quais se pode entendê-la e a realidade a que ela remete.

George Ganss, citando Inácio de Loyola, apresenta a seguinte definição sobre espiritualidade:

Espiritualidade é uma experiência viva, o esforço de aplicar elementos relevantes do depósito da fé cristã para a orientação de homens e mulheres, com vistas ao seu crescimento espiritual, o desenvolvimento progressivo de sua pessoa que floresce em percepção e alegria proporcionalmente maiores.³¹

Para Frei Betto “a espiritualidade é uma experiência mística, misteriosa, que adquire uma conotação normativa na nossa vida. A mística é experiência fundante no ser humano desde que existe na face da Terra”.³²

O dicionário Novo Aurélio Século XXI apresenta, sobre o termo, a seguinte definição: “Qualidade ou caráter de espiritual. Doutrina acerca do progresso metódico na vida espiritual”.³³ Sobre a palavra espiritual o mesmo dicionário afirma tratar-se sobre o que é “relativo ao espírito”.³⁴ Com base nessas definições podemos inferir que espiritualidade designa uma qualidade imaterial do ser humano. Ou, como entende o teólogo Hermann Brandt, a espiritualidade “é vista em conexão com um programa metódico, visando aperfeiçoar ou alcançar essa qualidade”.³⁵

Nossa primeira constatação apresenta uma espiritualidade entendida em contraposição ao material e ao corporal, em um claro dualismo. Os próprios líderes religiosos devem, conforme esse entendimento, distanciar-se do mundo para que possam viver exemplarmente sua vida religiosa, sua espiritualidade.³⁶

O Doutor Hermann Brandt, diante de seu estudo sobre a espiritualidade cristã ao longo da história, conclui:

Consequentemente, só era possível dedicar-se ao espírito assumindo uma atitude espiritual fora do “mundo”, fora da realidade nua e crua. E durante séculos isso

³⁰ SECONDIN, B., *Espiritualidade em diálogo*, p. 27.

³¹ GANSS, G., *Ignatius of Loyola*, p. 61.

³² BETTO, F.; BOFF, L., *Mística e Espiritualidade*, p. 53.

³³ FERREIRA, A. B. H., *Novo Aurélio Século XXI*.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ BRANDT, H., *Espiritualidade*, p. 13.

³⁶ *Ibid.*, p. 14.

significava: desistência da propriedade, renúncia ao poder e luta contra a própria sexualidade.³⁷

A espiritualidade não é uma invenção ou herança do cristianismo. Tanto a experiência mística como a vida contemplativa são anteriores ao cristianismo. Sabe-se que entre os pitagóricos, seis séculos antes de Cristo, existiam comunidades contemplativas.³⁸

No tempo de Jesus as experiências contemplativas, monásticas, eram muito expressivas, como no caso dos essênios. E se retornarmos um pouco mais na história perceberemos que no período do Antigo Testamento também encontraremos experiências similares.

Sobre o assunto Frei Betto chega a ser incisivo: “... essa ideia de que nós, cristãos, inventamos a vida religiosa, monástica ou contemplativa é inteiramente falsa. Não é uma invenção nossa, é algo que se incorporou, tardiamente, à vida da Igreja, somente a partir do século IV”.³⁹

Não encontramos a palavra “espiritualidade” ou “espiritual” na Bíblia, porém nela estão presentes seus conteúdos, especialmente no apóstolo Paulo. Em um sentido mais existencial, Paulo, em sua síntese em 1 Cor 15, 44-45; 3, 1-2, fornece ao termo “*pneumatikós*”⁴⁰ uma contraposição ao termo “*sarkikós*” (carnal) e ao termo “*psykikós*” (psíquico), para indicar o ser humano animado pelo Espírito de Deus.⁴¹

De acordo com o Novo Testamento o ser humano “espiritual” (*pneumatikós*) é animado, transformado e potencializado pelo Espírito de Deus através de uma comunicação caritativa e oblativa. Sendo assim, sua espiritualidade trabalha o sentido mais profundo da vida alterando seu paradigma vital. Desse encontro surge uma nova ética concreta que reorienta as práticas pessoais e sociais, a partir dos ensinamentos de Jesus Cristo. Nas palavras de Catão: “Jesus é o padrão de toda espiritualidade humana”.⁴² O que nos leva a crer que a espiritualidade cristã é a espiritualidade do amor.

³⁷ BRANDT, H., Op. cit., p. 16

³⁸ BETTO, F.; BOFF, L., *Mística e Espiritualidade*, p. 85.

³⁹ Ibid., p. 86.

⁴⁰ No século VI, Dionísio, o Pequeno, traduziu o tratado de Gregório de Nissa sobre a criação do homem e traduziu o termo grego *pneumatiké* para o latim como *spiritualistas*, pois dizia consistir na perfeição da vida segundo Deus. Cf. MONDONI, D., *Teologia da Espiritualidade Cristã*, p. 13.

⁴¹ SECONDIN, B., Op. cit., p. 35.

⁴² CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 23.

O convite tão insistente de Paulo para que todos vivam como “homens espirituais” (pneumatikói: 1 Cor 2,13; Gl 6,1; Rm 8,9), para que vivam “na santificação até a perfeição: espírito, alma e corpo” (1 Ts 5,23), visa justamente a deixar-se “agir pelo Espírito”, que resgata a pessoa na sua interioridade profunda e radical. Com esta exortação, Paulo quis sintetizar o estilo de vida do cristão: dócil não a uma imposição, conquanto sábia, ou dócil à Palavra meditada, mas dócil ao dinamismo normativo interno, próprio ao Espírito que resgatou radicalmente a vida.⁴³

A vida, nesta dimensão é dominada pela “lei do Espírito, que dá a vida em Jesus Cristo”.⁴⁴ Lembrando o teólogo alemão Jürgen Moltmann é o Espírito da Vida atuando no ser humano, alterando sua existência como nova criatura, que inclui materialidade e corporeidade na salvação, formando um ser humano integral envolvido numa salvação real.

Portanto, podemos definir a espiritualidade cristã como àquela que se refere à busca por uma experiência cristã autêntica e satisfatória, baseada na fé, nos valores e princípios cristãos, animado pelo Espírito Santo e tendo Jesus como paradigma de vida. Na definição simples fornecida por Alister E. MacGrath a espiritualidade cristã “significa viver o encontro com Jesus Cristo”.⁴⁵

Segundo Francisco Catão, antropologicamente falando, a espiritualidade cristã se constrói sobre o desejo do homem por Deus, embora, ainda segundo Catão, essa mesma espiritualidade seja fundada numa experiência de vida, antes mesmo de se conceber como uma confissão de fé.⁴⁶

Dietrich Bonhoeffer, no século XX, descreve a vida cristã, no que diz respeito à sua espiritualidade, como seguimento de Jesus. Ou seja, envolvendo discipulado e serviço no mundo secular.⁴⁷

A espiritualidade que Bonhoeffer nos apresenta é aquela comprometida com a história, em sua concretude, e por isso, comprometida com a vida em toda a sua amplitude humana. Uma espiritualidade da vida ensinada por Jesus. Nos evangelhos vemos a expressão concreta de uma espiritualidade ensinada por Jesus, quando orava, mas também alimentava os famintos, curava os enfermos e expulsava os demônios.

⁴³ Ibid., p. 36.

⁴⁴ BÍBLIA, Rm 8,2.

⁴⁵ MCGRATH, A., E. *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 21.

⁴⁶ CATÃO, F., Op. cit., p. 19.

⁴⁷ RENDERS, H., “*Modelos de espiritualidade e contexto cristão brasileiro*”, p. 87.

Embebido dessa espiritualidade integral, não podemos mais falar da vida sem nos erguermos contra o sistema que estruturalmente alimenta-se da morte. A violência, como contraposição à vida, não está restrita ao tambor de um revólver, mas na exploração do trabalhador, na negação dos direitos humanos, na exclusão dos pobres e marginalizados de serem vistos e tratados como humanos que são. Precisamos entender que para expressarmos nossa espiritualidade cristã, “... a pessoa humana, imagem de Deus, é chamada a trabalhar o mundo para transformá-lo em morada digna dos seres humanos”.⁴⁸

O entendimento do teólogo Carlos Mendonza-Álvarez sobre espiritualidade assemelha-se ao do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer. Nossa espiritualidade deve tomar forma concreta na história e não ser apenas contemplativa, que por vezes leva a uma *fulga mundi*, não produzindo, de fato, segundo entendimento de Mendonza-Álvarez uma espiritualidade.

Isso se explica porque o espiritual sempre se encontra ancorado no social e no político: o lugar de todas as identidades, pertencas e vontades de domínio, mas também o de todas as reconciliações. Assim, mais que uma fuga do mundo, o espiritual designa uma forma de estar-no-mundo marcada, ao mesmo tempo, pela recusa da contingência do real e pela sede de transcendência. Essa maneira de ser-no-mundo anseia, por um lado, protestar contra o sofrimento do inocente e, por outro, nos ensina a viver com a vista posta na própria morte para denunciar aí o caráter efêmero da beleza e do amor – por isso então idolátrico –, que, de maneira inevitável, se encontra ligado à complacência.⁴⁹

Somente através de uma inserção real na história humana, como somos desafiados pela *Missio Dei*⁵⁰, entendendo que o evangelho todo deve ser levado a todo homem e ao homem todo, venceremos as tendências esotéricas imanentes em nós, que nos leva a olharmos apenas para o nosso próprio umbigo. Nas palavras de Frei Betto: “o cristianismo faz do outro uma referência divina. E proclama o amor como experiência de Deus”.⁵¹

A espiritualidade cristã, como bem ensina Catão, “é a acolhida pessoal de Jesus em nossas vidas, pautada por três momentos principais”, a conversão, o seguimento e a comunhão definitiva com Jesus no Espírito.⁵²

⁴⁸ PEDROSA-PÁDUA, L., *O Humano e o Fenômeno Religioso*, p. 48.

⁴⁹ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *O Deus escondido da pós-modernidade*, p. 33.

⁵⁰ No capítulo 3 falaremos de forma mais específica sobre o significado da *missio dei*.

⁵¹ BETTO, F., *Fome de Deus*, p. 102.

⁵² CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 27.

Assim, todas as nossas reflexões sobre o tema devem ser geradas a partir desse encontro pessoal com o Senhor Jesus e do acolhimento do Espírito da vida, que nos anima para cumprirmos as exigências de seu seguimento e assumirmos uma vida em seu Reino.

Assim, falar de espiritualidade cristã é quase um pleonasmo, pois a partir do momento em que qualificamos de cristã a nossa vida nós a qualificamos também de espiritual, dado que o seguimento de Jesus é a vida no Espírito, a autêntica espiritualidade. O Cristianismo, mais do que uma doutrina que somos chamados a aprender ou um conjunto de regras morais que somos levados a seguir, é o encontro pessoal com Jesus, encontro que se dá não em virtude de nossas ideias ou disposições, mas em virtude da presença e da ação em nós do Espírito de Jesus, morto e ressuscitado.⁵³

Pelo fato de experimentarmos um encontro pessoal com Jesus, a espiritualidade cristã traduz-se na espiritualidade em que Jesus ocupa o centro de nossa vida, através de um encontro em que ele mesmo toma a iniciativa, nos chamando a participar de sua vida, na concretude histórica de um mundo cada vez menos cristão.

... o Cristianismo, na sua origem, mas do que uma filosofia de vida ou uma concepção do universo a que temos acesso pela fé, é, antes de tudo, um fato histórico, uma forma de viver, uma práxis, como o demonstra toda a Tradição da vida consagrada, desde o início, com base nas parêneses neo-testamentárias e no monarquismo. Forma de viver decorrente de um homem excepcional, novo Adão, que tornou possível a realização plena do ser humano, chamado à vocação transcendente da comunhão com Deus, que está inscrita no mais íntimo de nosso ser histórico: Jesus.⁵⁴

As formas de viver o seguimento de Jesus, ou seja, de expressar essa espiritualidade dependem dos condicionamentos culturais, em grande parte, como construto humano-histórico-cultural.⁵⁵ Porém, precisa ser vivenciada na concretude de nossa vocação à comunhão com Deus.⁵⁶

Assim, para desenvolvermos o seguimento de Jesus, ou seja, assumirmos uma espiritualidade genuinamente cristã, como discípulos e discípulas do mestre é necessário aplicar em nossas vidas as mesmas palavras do apóstolo Paulo:

Explico o que aconteceu comigo: tentei guardar regras e me esforçar para agradar Deus, mas isso não funcionou. Então, desisti de ser um “homem da lei” para me

⁵³ Ibid., p. 31.

⁵⁴ Ibid., p. 42.

⁵⁵ Ibid., p. 43.

⁵⁶ Ibid., p. 53.

tornar um “homem de Deus”. A vida de Cristo me mostrou como fazer isso e me deu capacidade de viver assim. Eu me identifico totalmente com ele.⁵⁷

Parece que Paulo entendeu que “colocar toda a vida nas mãos do Pai é a característica central da forma de viver de Jesus e, portanto, da espiritualidade cristã”.⁵⁸ E não ensimesmar-se em contemplação a-histórica através de uma fuga do presente, que revela desigualdades e carências as mais diversas.

A espiritualidade de Jesus é percebida através de sua vida de oração, alimentando-se da vontade do Pai, mas também através da forma com que tratava as pessoas, praticando a justiça e tendo por paradigma o amor, mesmo em relação aos seres humanos mais desprezíveis.

Catão apresenta seu pensamento sobre a espiritualidade de Jesus da seguinte forma:

... diríamos que somos chamados a levar a vida do homem comum de nosso tempo e de nossa cultura, interpretando interiormente a vida maravilhosa de Jesus e manifestando-a em comportamentos reveladores do primado do Pai, da justiça nas relações de uns para com os outros, na misericórdia, reveladora do Espírito de Deus. Assim, estaremos seguindo Jesus com fé em suas palavras, esperança na misericórdia do Pai que nos encaminha para a vida eterna e dedicados ao serviço dos outros, nas condições concretas em que vivemos, na caridade que animou Jesus, paciente até a morte de cruz, para sermos um dia com ele exaltados, como participantes da vida de Deus.⁵⁹

Ou seja, a espiritualidade cristã nos leva, animados pelo Espírito da Vida, ao seguimento de Jesus, propondo que tomemos uma forma crística, alimentando-nos da vontade do Pai e construindo uma vida de descentramento do ego, mas de doação a Deus e ao próximo.

De certa forma esse foi o motivo básico da denúncia dos reformadores do século XVI, pois defendia-se uma pertença à Igreja, mas não se considerava o modo de viver no Espírito de Jesus, desconsiderando a espiritualidade desse relacionamento pessoal com Cristo, que se funda na fé expressa em atitudes reais e cotidianas.

No centro da espiritualidade protestante está a profunda experiência com Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, que liberta o ser humano do domínio do pecado,

⁵⁷ BÍBLIA., *A Mensagem*. Texto extraído da epístola aos Gálatas 2.19.

⁵⁸ CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p.55.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57.

justificando-o por plena e gratuita iniciativa divina. Pela graça somos justificados e capacitados a assumir um viver no Espírito de Cristo.

Assim como a comunicação da Palavra de Deus se fez num regime de encarnação, em que a experiência dos autores sagrados, inclusive do próprio Jesus, é expressão da comunhão com Deus, a espiritualidade cristã é, antes de tudo, na sua base, uma experiência vivida, uma espiritualidade experiencial. Na experiência de todo dia, de cada um de nós e da comunidade cristã, é que se constrói o Reino de Deus.⁶⁰

A espiritualidade cristã é manifestada através da experiência do encontro pessoal com Jesus, produzindo um seguimento que leva em consideração a vida que Cristo levou quando encarnado, sua relação com o Pai, com a obra da criação e com o outro, no paradigma do Espírito da Vida.

A questão que surge diante do exposto é a percepção de uma espiritualidade cristã deformada e o surgimento da seguinte indagação: como viver uma espiritualidade cristã saudável nas condições atuais, inserido na cultura e na mentalidade de nosso tempo? Para responder essa indagação precisamos observar algumas das características dos nossos dias que estão sendo incorporadas pela espiritualidade cristã.

2.2. Um Olhar sobre o Contexto Atual

Para entendermos a respeito da espiritualidade da salvação líquida, precisamos olhar para o contexto atual. Toda espiritualidade toma forma concreta na carne do mundo e nosso desafio é configurarmos essa espiritualidade cristã deformada. Para isso olharemos para algumas características dos nossos dias. Nas palavras de Fernando Montes, a espiritualidade “...se refere a um conjunto de atitudes e crenças que caracterizam a vida espiritual de uma pessoa ou grupo”.⁶¹

Duas questões são importantes sobre a espiritualidade cristã: primeiramente entendê-la fiel ao evangelho de Jesus Cristo e discernir que, quando mal-entendida, pode ser mais ameaçadora do que o pecado, por não ser tão evidente.⁶²

⁶⁰ Ibid., p. 82.

⁶¹ PANASIEWICZ, R.; VITÓRIO, J. (Orgs.), *Espiritualidades e Dinâmicas Sociais*, p. 17.

⁶² Ibid., pp. 17-20.

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 desta 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"⁶³.

Esse desencanto tem sido agravado pela crise política, ético-moral e econômica que tem assolado a humanidade. Nas escolas, nunca foi tão alto o índice de licenças psiquiátricas entre os profissionais de ensino. Nas igrejas protestantes, nunca foi tão alto o índice de pastores que têm abandonado o ministério pastoral, como também o índice de pastores que têm cometido suicídio.

Segundo pesquisas do Instituto Schaeffer, 70% dos pastores norte-americanos lutam contra a depressão, e 80% dos atuais seminaristas deixarão o ministério após cinco anos de formados.⁶⁴

Tal desilusão com a vida, com o outro e com o próprio chamado ministerial têm gerado uma espiritualidade de manutenção do status quo. Ou seja, uma "espiritualidade" inversa à vitalização pelo Espírito da Vida.

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

⁶³ Cf. CHEVITARESE, L., *As razões da pós-modernidade*.

⁶⁴ CHAGAS, T. "Série de suicídios de pastores acende alerta entre cristãos; Estudos apontam para altos índices de depressão entre líderes evangélicos".

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 mega relatos 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 ciência⁶⁵.

O homem contemporâneo cria-se neste 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 destas 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 domínio 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 cultura 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 universitário⁶⁶.

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.

A fragmentação religiosa e o seu "mercado aberto" é um espelho da perda de influência da religião, e sinônimo do que se chama de processo de secularização. Ou seja, conforme a teóloga Bingemer: "A secularização é fruto da compreensão da religião na modernidade ocidental".⁶⁷ A modernidade ocasionou a saída do eixo teocêntrico, orientado pela Igreja cristã, para um eixo antropocêntrico. Sendo assim,

⁶⁵ JAPIASSU, H., *Nem tudo é relativo*, p. 23.

⁶⁶ JAMESON, F., "Pós-modernidade e sociedade de consumo".

⁶⁷ BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C., *Secularização*, p. 9.

a sociedade moderna deixa de ser orientada pela religião, porém, como não é atea, “a religião passa a ser de foro íntimo”.⁶⁸

O sonho moderno de edificar um mundo plenamente conduzido pela racionalidade produzirá um ser humano autônomo e capaz de construir uma gama de significações e de sentidos para sua vida. Assim, não haverá necessidade de a religião organizar a vida das pessoas, “desde fora e do alto”, mas cada indivíduo produzirá, a partir “de dentro dele e do interior da sociedade”, seu universo de sentido. A vitalidade moderna é produzida pela autonomia do sujeito, que racionalmente propõe suas meta e organiza os meios para atingi-los.⁶⁹

Para o sociólogo e teólogo luterano Perter Berger,⁷⁰ a secularização é o “processo através do qual setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos”.⁷¹ Ou seja, é o fim de um monopólio, anteriormente mantido pelas tradições religiosas, que deixam de ser as únicas ofertantes de sentido para o ser humano dos nossos dias.

A secularização será, por um lado, o processo de crise das instituições religiosas e, por outro, a efervescência de novas espiritualidades. [...] A secularização expressa o caráter paradoxal da modernidade de produzir e negar a religião, de estimular e criticar as espiritualidades.⁷²

A autonomia do sujeito é uma consequência do ateísmo moderno, onde a racionalidade é usada para construir uma vida livre e feliz na materialidade da história humana. Ou seja, nesse momento da secularização, as tendências religiosas têm intenso cunho subjetivista.

A presença do religioso no interior da secularização é percebida por Maria Clara Bingemer como sedução do Mistério, pois, para ela, “o princípio de toda experiência religiosa encontra um denominador comum no desejo seduzido, a inclinação fascinada e irresistivelmente atraída pelo mistério do Outro, que envolve, seduz e apaixonava com sua beleza e sua ‘diferença’ [...]”.⁷³

Uma das consequências dessa autonomia do sujeito e o intenso cunho subjetivista dos nossos dias é o surgimento dos sem-religião ou dos desigrejados, fenômeno que vem crescendo cada vez mais.

⁶⁸ Ibid., p. 10.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Recentemente Peter Berger lançou um livro “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”, onde ele revê seu próprio conceito de secularização e desenvolve uma observação do fenômeno do pluralismo religioso.

⁷¹ BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C., *Secularização*, p. 10.

⁷² Ibid., p. 11.

⁷³ Ibid., pp. 13-14.

Frank Viola, escritor norte-americano, publicou em 2005, nos Estados Unidos da América, seu polêmico livro “Cristianismo Pagão? A Origem das práticas de nossa igreja moderna”, um best-seller com milhares de exemplares vendidos onde, em estilo provocativo, o autor denuncia, conforme acredita, os desvios da igreja, afirmando que muitas das práticas litúrgicas, costumes e conceitos eclesiológicos existentes na igreja contemporânea jamais foram ensinados ou pretendidos por Jesus Cristo [...] Frank Viola declara que “o moderno cristianismo é obcecado pelo tijolo e pelo concreto”, o que chama de “complexo de edifício”, sendo para o autor, um grave desvio do conceito de igreja, porquanto afirma que jamais houve, por parte dos primeiros cristãos, tal preocupação.⁷⁴

Existem muitas nomenclaturas para o atual período iniciado no pós-guerra: Anthony Giddens utiliza a expressão: "alta modernidade"⁷⁵, Ulrich Beck como "modernidade reflexiva"⁷⁶, Gilles Lipovetsky como "hipermodernidade"⁷⁷, Bauman como "modernidade líquida"⁷⁸ e outros como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli, defendem o uso da expressão "pós-modernidade".⁷⁹

Com vistas às possibilidades do futuro, é bom lembrar 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"⁸⁰.

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 "liquefeita"); condensada (contra difusa ou "capilar"); e, finalmente, "sistêmica" (por oposição a "em forma de rede")⁸¹.

⁷⁴ CAMPOS, I., *Desigrejados*, pp. 51-55.

⁷⁵ Cf. GIDDENS, A., *Modernidade e Identidade*.

⁷⁶ Cf. BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S., *Modernização Reflexiva*.

⁷⁷ Cf. LIPOVETSKY, G., *A era do vazio*.

⁷⁸ Cf. BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*.

⁷⁹ Cf. LYOTARD, J. F., *A condição pós-moderna*; MAFFESOLI, M., *O Elogio da razão sensível*.

⁸⁰ KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*, p. 17.

⁸¹ BAUMAN, Z., *op.cit.*, p. 33.

Bauman retrata os dias atuais e a experiência que neles predomina com a ideia de um líquido viscoso que assume o formato do recipiente que o acolhe. Este líquido, por ser viscoso, gruda na pele e com dificuldade é retirado.

2.2.1. Espiritualidade e Relativismo

O atual momento, ao contrário do que propunha a modernidade com seu determinismo sólido e cartesiano, apresenta outras possibilidades para as mesmas coisas. Ou seja, as certezas da modernidade sólida abrem espaço para o surgimento do relativismo pós-moderno. Para Bauman, essa ambivalência é a "possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria"⁸². Em suma, a vida neste ambiente líquido é precária, pois é vivida em condições constantes de incerteza⁸³.

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"⁸⁴. 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"⁸⁵. Garcia ainda percebe, que diante dessas descobertas científicas, foi iniciado um processo de divórcio entre a teologia e a modernidade⁸⁶. No dizer de David Lyon, um dos 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"⁸⁷.

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

⁸² BAUMAN, Z., *Modernidade e Ambivalência*, p. 9.

⁸³ Cf. Id. *Vida Líquida*, p.8.

⁸⁴ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 272.

⁸⁵ GESCHÉ, A., *Deus para pensar*, p. 51.

⁸⁶ Cf. RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 268.

⁸⁷ Cf. LYON, D., *Pós-modernidade*, p. 17.

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 relativa⁸⁸.

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. Este 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 aparências⁸⁹. Na ausência de verdade ancora-se a ausência de ordem e a conseqüente 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. O alvo da certeza e da verdade absoluta era indistinguível do espírito conquistador e do projeto de dominação.⁹⁰

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,

⁸⁸ JAPIASSU, H., *Nem tudo é relativo*, pp. 26-27.

⁸⁹ Cf. LYON, D., *Pós-modernidade*, p. 18.

⁹⁰ BAUMAN, Z., *Modernidade e Ambivalência*, pp. 245-246.

desprezada"⁹¹. 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. Essa passa a ser a espiritualidade assumida pelo homem líquido, afetado pela onda relativista.⁹²

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 sólida⁹³. Na reação contra esta 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. Esta moral pós-moderna apresenta total desapego a valores e dificuldade contra qualquer tentativa de limitações à liberdade individual.⁹⁴

Na ausência de verdade absoluta e de ordem, outro pressuposto surge no horizonte na tentativa do ser humano contemporâneo enxergar um norte para si. Este passa a ser o papel do bem-estar pessoal. A liberdade passa a ser requisito para a felicidade, para o bem-estar. Como observa Bauman: "A felicidade, portanto, significa liberdade: liberdade para agir conforme os impulsos, para seguir seus próprios instintos e desejos"⁹⁵. 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

⁹¹ BRAKEMEIER, G., *O ser humano em busca de identidade*, p. 10.

⁹² Trata-se do desdobramento a partir de um sermão do pastor presbiteriano Hernandes Dias Lopes, extremamente pertinente ao tema proposto neste trabalho, pois retrata algumas características dos nossos dias.

⁹³ Cf. BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, p. 33.

⁹⁴ CHAVES, I. S., *Ética cristã e pós-modernidade*, p. 178.

⁹⁵ Cf. BAUMAN, Z., *A sociedade individualizada*, p. 57.

pública passa a ser objeto de culto e de desejo. A busca de gratificação, do prazer e realização individual é o ideal supremo da atualidade⁹⁶.

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 amor⁹⁷, 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 escolhido⁹⁸. 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 esta tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização"⁹⁹.

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, 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 indivíduos¹⁰⁰.

⁹⁶ LIPOVETSKY, G., *A sociedade pós-moralista*, p. 113.

⁹⁷ Cf. RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 267.

⁹⁸ Cf. BAUMAN, Z., *A sociedade individualizada*, pp. 31-32.

⁹⁹ BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, p. 40.

¹⁰⁰ HALL, S., *A identidade cultural na pós-modernidade*, pp.7- 9.

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 disforme¹⁰¹.

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

Todos esses desdobramentos da característica relativista dos nossos dias coloca em cheque a espiritualidade cristã em sua forma mais objetiva, ou seja, as doutrinas. O corpo doutrinário, seja da Igreja Católica, seja da Igreja Protestante, não têm sido mais levados em consideração pela maioria esmagadora de seus membros ou frequentadores.

Em nossos dias, passa a ser muito "normal" aquele que no domingo participa da missa numa igreja católica, na terça-feira participa do culto numa igreja evangélica e na sexta-feira comparece ao terreiro de macumba. Ou seja, não existe uma linha doutrinária seguida pelos cristãos nos dias atuais, salvo raras, e cada vez mais raras, exceções.

Essa questão torna-se mais aguda e aparente ainda quando se especifica as igrejas protestantes. Existindo cada vez mais membros flutuantes ou peregrinos, que frequentam várias igrejas, independente do corpo doutrinário das mesmas. O que talvez possa gerar uma espiritualidade cristã confusa.

O pressuposto do bem-estar pessoal, que tem se levantado como norte no cristão pós-moderno tem gerado uma ética cada vez mais particularizada, ficando o evangelho, centro da configuração da espiritualidade cristã, de lado.

¹⁰¹ BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, p. 97.

2.2.2. Espiritualidade e Consumismo

Creio ser o cartão de crédito a melhor figura para entendermos a cultura dos dias atuais, e conseqüentemente a espiritualidade cristã ocidental do ser humano no atual momento da história.

Com o cartão de crédito o consumo é instigado, podemos comprar tudo a qualquer hora e em qualquer lugar. 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.

Viver humanamente passa a ser considerado como sinônimo de desfrutar das delícias do consumismo que está ao alcance das mãos. Viver plenamente é satisfazer a infindável avidez do desejo humano em um sentido muito material. Certo endeusamento da capacidade e do poder consumista é elevado à condição de algo similar à religião real, ao culto majoritário das sociedades de massa. Não se trata mais, portanto, de afirmar: “Penso, logo existo”, mas “Consumo, logo existo”.¹⁰²

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 sonhar"¹⁰³. 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"¹⁰⁴.

O enriquecimento de nossa sociedade é o carvão que alimenta o forno da locomotiva chamada consumo. Constata Lipovetsky: "à medida que nossas sociedades enriquecem, surgem incessantemente novas vontades de consumir"¹⁰⁵.

¹⁰² BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 108.

¹⁰³ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 105.

¹⁰⁴ JAPIASSU, H., *Nem tudo é relativo*, p. 7.

¹⁰⁵ LIPOVETSKY, G., *A Felicidade Paradoxal*, p. 38.

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 fim¹⁰⁶.

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 Absoluta é mercantilizada. Para chegar a essa conclusão basta observarmos que um dos ensinos, no âmbito religioso, que mais cresce atualmente no Brasil é o 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 este atendimento. E se este 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 percebidos¹⁰⁷. Enxergamos e somos enxergados através das lentes do consumo. Assim, hoje, associa-se à sensação do consumo, 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

¹⁰⁶ BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, pp. 87-88.

¹⁰⁷ Cf. TÜRCKE, C., *Sociedade Excitada*, p. 38.

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 vizinhança¹⁰⁸.

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"¹⁰⁹.

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 lazes e às férias, tudo se vende com promessas de felicidade individual¹¹⁰.

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 experiencial 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 subjetivo¹¹¹.

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"¹¹².

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 querereres.

¹⁰⁸ BAUMAN, Z., *A Vida para consumo*, p. 154.

¹⁰⁹ Id., *Modernidade Líquida*, p. 89.

¹¹⁰ LIPOVETSKY, G., *A Felicidade Paradoxal*, p. 102.

¹¹¹ Ibid., pp. 45-46.

¹¹² BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, p. 89.

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 limite¹¹³.

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 desta 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. Sem a repetida frustração dos desejos, a demanda pelo consumo se esvaziaria rapidamente, e a economia voltada para o consumidor perderia o gás¹¹⁴.

O mundo de hoje é controlado pelo mercado, a fim de transformar tudo e todos em consumidores desenfreados. Neste 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 futebol¹¹⁵.

As relações, numa sociedade de consumo, são fragilizadas, pois passam a ser percebidas pelo paradigma do consumo, o que acaba fragilizando também o próprio relacionamento com Deus. Moltmann afirma que, “na fé, o homem experimenta a Deus na sua relação com Ele, e experimenta a si mesmo na sua relação com Deus”.¹¹⁶

Nesta perspectiva, a espiritualidade cristã deformada passa a ser produto de consumo servido nos balcões de serviços religiosos. São buscados conforme a

¹¹³ Ibid., pp. 89-90.

¹¹⁴ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 107.

¹¹⁵ Cf. Discussão em sala de aula com a professora Maria Clara Bingemer.

¹¹⁶ MOLTSMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, p. 18.

preferência do cliente, que é seduzido pelos holofotes religiosos e sacerdotes dos mais diferentes ramos.

2.2.3. Espiritualidade e a Alta Produção de Lixo

Segundo Zygmunt 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 percebermos 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, nesta 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 o novo modo de viver no mundo e um novo paradigma para as relações humanas, onde as pessoas são coisificadas e as coisas são personificadas.

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. Esta 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.

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 disfarçada¹¹⁷.

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-moderna¹¹⁸.

2.2 4. Espiritualidade e o Hedonismo dionisíaco¹¹⁹

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 utópicos¹²⁰.

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"¹²¹.

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 seduções, dos quereres, da moral subjetiva, criou "uma cultura cotidiana dominada

¹¹⁷ Ibid., pp. 107-110.

¹¹⁸ BAUMAN, Z., *O mal-estar da pós-modernidade*, pp. 14-15.23.

¹¹⁹ O conceito de dionisíaco é próprio do pensamento de Nietzsche, em sua obra "O Nascimento da Tragédia".

¹²⁰ LIPOVETSKY, G., *A Felicidade Paradoxal*, p. 206.

¹²¹ Ibid., p. 207.

pela mitologia da felicidade privada e pelos ideais hedonistas"¹²². 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"¹²³. Na verdade, precisamos fazer uma distinção entre o hedonismo greco-romano e o que acontece hoje, que é o que poderíamos chamar de neo-hedonismo, com uma forte ênfase ao prazer voltado para o gozo do momento e a qualquer custo. Sendo assim, quando nos referimos ao hedonismo, estamos nos referindo ao neo-hedonismo.

A busca pela felicidade tornou-se a chave hermenêutica para se ler a vida. Conseqüentemente o que não produz a sensação de felicidade, mesmo pálida ou passageira, deve ser descartado. Esta 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'"¹²⁴. 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.

A espiritualidade que tem brotado dessa característica dos nossos dias é aquela que aponta para uma subjetividade narcísica, onde o eu torna-se o objeto de controle, fruto de uma auto experiência,¹²⁵ e não de uma experiência com o transcendente, com o totalmente outro, que nos desconcerta com a vitalidade do Seu Espírito da Vida.

¹²² Ibid., p. 102.

¹²³ MORA, J. F., *Dicionário de Filosofia*, p. 1291.

¹²⁴ MOLTSMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, p. 55.

¹²⁵ CHAVES, I. S., *Espiritualidade e Subjetividade*, p. 181.

Se a experiência espiritual é alterada da Trindade para uma auto experiência, onde o eu torna-se objeto de controle, pode ser gerada, como consequência, uma desumanização aguda, pois o Espírito Santo é a fonte e o espaço de humanização e de realização da vida.¹²⁶ Assim, a “experiência no e com o Espírito de Deus é experiência de humanização”.¹²⁷

2.2.5. Espiritualidade e o Deus banido

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

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 esta 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..."¹²⁸. 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 deste assunto: “ Segundo Bonhoeffer, Deus está sendo empurrado cada vez mais para fora do âmbito de um mundo

¹²⁶ Sobre o Espírito Santo como espaço vital e fonte de humanização, ver ROCHA, A., *Espírito Santo*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 180.

¹²⁸ HERVIEU-LÉGER, D., *O peregrino e o convertido*, p. 15.

que atingiu a maioria. Desde Kant, passando pelas afirmações de Feuerbach, Hegel e Nietzsche, Deus é remetido para um espaço além do mundo”.¹²⁹

A sociedade atual desenvolveu uma indiferença à fé institucionalizada. Ángel Castiñeira fala sobre este 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 teme¹³⁰.

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 religião (privatização); e) secularização como transposição de crenças e de modelos de comportamento da esfera religiosa para a secular¹³¹.

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 esta 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 esta 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"¹³².

¹²⁹ CHAVES, I. S., *Ética Cristã e Pós-modernidade*, p.120.

¹³⁰ CASTIÑEIRA, A., *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 167.

¹³¹ *Ibid.*, p. 39.

¹³² *Ibid.*, p. 162.

Porém, toda essa secularização e o impacto gerado na vida religiosa do homem contemporâneo têm sido incapaz de varrer a busca de Deus, que continua agitando seu coração. E, conforme entendimento da teóloga Maria Clara Lucchetti Bingemer, 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 acudados 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 fecundidade¹³³.

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 refletida¹³⁴. 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 ilusões¹³⁵. Esta 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 humana¹³⁶.

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 relevância¹³⁷.

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 neste 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

¹³³ BINGEMER, M. C. L., *Um rosto para Deus?*, pp. 21- 22.

¹³⁴ Cf. CHAVES, I. S., *Ética Cristã e Pós-modernidade*, p.139.

¹³⁵ Cf. BAUMAN, Z., *Ética pós-moderna*, pp. 42-43.

¹³⁶ Cf. MOLTIMANN, J., *O caminho de Jesus Cristo*, p. 87.

¹³⁷ Cf. ALMEIDA, E. F., *Do viver apático ao viver simpático*, p. 34.

Moltmann que: "O tempo presente clama por uma convergência entre ambas. O intelecto e o coração precisam ser alcançados"¹³⁸. 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.

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"¹³⁹. Viver mundanamente é assumir sua condição histórica para manter uma relação íntima com o ser humano ensinando-o a humanizar-se.

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".¹⁴⁰ E nós concordamos plenamente com ele.

2.2.6. Espiritualidade e Dualismo

O dualismo é uma visão dicotômica do ser humano, que estabelece uma relação de oposição-exclusão com acentuada tendência reducionista¹⁴¹. 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 Cristo¹⁴².

O dualismo platônico exerce, ainda hoje, muita influência na compreensão cristã do homem, do mundo e de Deus. Nesta perspectiva existe uma distinção entre

¹³⁸ BARRO, A. C; KOHL, M. W., *A Igreja do Futuro*, p. 52.

¹³⁹ CHAVES, I. S., *Ética Cristã e Pós-modernidade*, p. 184.

¹⁴⁰ CASTIÑEIRA, A., *A experiência de Deus na pós-modernidade*, pp. 153-154.

¹⁴¹ Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 96.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 97.

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 pensamento¹⁴³. Ainda hoje percebe-se traços predominantemente negativos sobre a relação alma-corpo, herdados desta visão dualista platônica na Igreja. Embora esta 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 distinguiu das demais pessoas. Também tinham a tendência de destacar a esfera espiritual em detrimento da material, acreditando que esta é má e por isto deve ser evitada. Por isto 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"¹⁴⁴.

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:

¹⁴³ Cf. PLATÃO., *Diálogos*, pp. 63-72.

¹⁴⁴ CAPRA, F., *O Ponto de Mutação*, p. 54.

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"¹⁴⁵.

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.

Não é difícil perceber, nas correntes dualistas, a existência de uma estrutura mental que orienta para relações de oposição-exclusão – mais ou menos radicais – entre “alma” e “corpo” e, concomitantemente, entre outras dimensões ou aspectos constitutivos do humano: razão versus afetos, interiorização versus abertura, pessoal-individual versus social e político etc. Todas estas relações apresentam uma tensão bipolar resolvida pelo dualismo, mediante a exclusão ou desvalorização de um dos seus pólos. Está presente e atuante o influxo da antropologia dualista sempre que a acentuação de uma dimensão humana é feita à custa de outra. É o que acontece quando é valorizada a dimensão espiritual em detrimento da corporal, a razão à custa do afeto, o princípio masculino em detrimento do feminino e assim por diante. Continua o influxo dualista quando, mediante uma *reversão dialética*, se passa a valorizar a corporeidade à custa da espiritualidade, o afeto em detrimento do logos, o feminino à custa do masculino.¹⁴⁶

A vida contemplativa precisa ser acompanhada por uma vida ativa, para que não nos percamos criando um “mundo” pseudo-histórico, ou mesmo a-histórico. E também a vida ativa precisa ser acompanhada por uma vida contemplativa, para que não sejamos levados pelas características dos nossos dias contempladas até então. Tanto uma questão quanto a outra produziria uma salvação líquida e uma espiritualidade desumanizadora.

Muitas questões surgem a partir dessa desumanização. Apresentaremos a seguir apenas algumas.

2.2.6.1. O Dualismo e a questão da corporeidade

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

¹⁴⁵ ROSA, W., *O dualismo na Teologia Cristã*, p. 82.

¹⁴⁶ RUBIO, A. G., *Evangelização e maturidade afetiva*, pp. 39-40.

nas Leis, apresenta como metáfora a relação alma-corpo, a comparação da alma como marinheiro e do corpo como o navio¹⁴⁷.

Também para o gnosticismo, a alma deveria ser liberta das limitações da carne, este 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 desta lente desfocada caracterizada por séria desconfiança em relação à matéria e toda corporeidade, o que causou uma espiritualidade contemplativa, porém a-histórica.

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 vivos¹⁴⁸.

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 incorpórea¹⁴⁹.

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 alma¹⁵⁰.

A Reforma Protestante no século XVI também não rompe com o dualismo, pelo contrário, pois os reformadores como Lutero e Calvino, entre outros, foram

¹⁴⁷ Cf. PLATÃO., *Diálogos*, p. 98.

¹⁴⁸ MOLTSMANN, J., *A fonte da vida*, pp. 82-85.

¹⁴⁹ Cf. MARIANI, C. B., "A espiritualidade como experiência do corpo", p. 22.

¹⁵⁰ Cf. BOFF, L., *A nossa ressurreição na morte*, p. 68.

fortemente influenciados pelos trabalhos teológicos de Agostinho, cujo pensamento baseia-se no neoplatonismo.

Enquanto que em Lutero percebe-se uma influência sutil do dualismo, visto que este reformador apresenta uma antropologia de perfil mais integral para o seu tempo, embora em seu conceito dos dois reinos, o espiritual e o secular, percebe-se 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"¹⁵¹. Paul Tillich percebe, na afirmação de Calvino, a ratificação da tradição platônica de que o corpo não passa de prisão da alma¹⁵².

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 Santo¹⁵³.

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"¹⁵⁴. E o Espírito Santo deixou de ser percebido como vivificador e passou a ser compreendido como aquele que salva a alma do cativo 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.

¹⁵¹ CALVINO, J., *As institutas ou tratado da religião cristã*, pp. 200-201.

¹⁵² Cf. TILLICH, P., *História do Pensamento Cristão*, pp. 243-244.

¹⁵³ Cf. BOBSIN, O., *Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil*, p. 72.

¹⁵⁴ MOLTMANN, J., *A fonte da vida*, pp.81-82.

Segundo Moltmann o problema existente nessa visão deturpada gera uma espiritualidade não apenas desvinculada do corpo, mas hostil a ele. Uma espiritualidade sem lugar histórico, separado do mundo e assim sem concretizar-se na dimensão política¹⁵⁵.

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"¹⁵⁶. 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"¹⁵⁷. O corpo sem a alma é desprezado, pois seu centro vitalizador, a alma imortal, segue seu caminho sozinha. Moltmann alerta sobre esta 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 sentidos¹⁵⁸. O corpo não pode ser visto em oposição ao espírito, mas ambos devem ser entendidos em sua inter-relação¹⁵⁹. 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

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁶ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, pp. 90-91.

¹⁵⁷ BERKHOF, L., *Teologia Sistemática*, p. 674.

¹⁵⁸ Cf. MOLTSMANN, J., *A Vinda de Deus*, p. 76.

¹⁵⁹ Cf. *Id.*, *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 369.

vitória' (1 Cor 15,54) e por uma vida eterna em que a 'morte não mais existirá' (Ap 21,4)¹⁶⁰.

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"¹⁶¹. 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 este homem, uma salvação-libertação que o alcance de forma integral.

Na medida em que o cristianismo foi se desprendendo de suas raízes hebraicas e assumiu forma helenista e romana, ele foi deixando para trás também sua esperança e escatologia e desistindo da alternativa apocalíptica a "este mundo" da violência e da morte. Foi se misturando com a religião gnóstica da Antiguidade Tardia, que buscava redimir-se deste mundo. A maioria dos Padres da Igreja, a começar por Justino, começaram a venerar Platão como um "cristão antes de Cristo" e a exaltar seu sentido para a transcendência divina e para os valores do mundo espiritual. O futuro de Deus foi sendo substituído pela eternidade de Deus, o reino vindouro pelo céu, o Espírito como "fonte da vida" pelo espírito que liberta a alma do corpo, a ressurreição da carne pela imortalidade da alma, a transformação deste mundo pelo anseio por um outro mundo. Na medida que a redenção foi sendo espiritualizada, "a esfera da carne" foi sendo por sua vez reduzida ao corpo e aos instintos e necessidades do corpo.¹⁶²

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 respeitada até pela medicina: "As doenças não são uma destruição de órgãos, mas sempre uma experiência da pessoa toda"¹⁶³. 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:

¹⁶⁰ MOLTSMANN, J., op.cit., p. 82.

¹⁶¹ Ibid., p. 83.

¹⁶² MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 93.

¹⁶³ Id., *Experiências de Reflexão Teológica*, p. 45.

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 vida¹⁶⁴.

Segundo o teólogo Garcia Rúbio, as consequências dessa antropologia abrem "a porta para o individualismo moderno com suas sequelas de dominação e opressão dos outros",¹⁶⁵ já que entramos em contato com o próximo através do corpo, que por sua vez deve ser rejeitado segundo uma teologia de oposição-exclusão.

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, e não por conta de uma espiritualidade humanizante, reflexo do encontro com Deus e do seguimento de Cristo.

2.2.6 2. O Dualismo e a Profanidade

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. Neste 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"¹⁶⁶.

¹⁶⁴ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, pp. 386-387.

¹⁶⁵ RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 98.

¹⁶⁶ DURKHEIM, É., *As formas elementares da vida religiosa*, p. 51, 150.

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 sagrado¹⁶⁷.

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 nesta 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. Este tipo de pregação ainda é encontrada hoje em alguns meios, tanto católicos como evangélicos, 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 esta 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"¹⁶⁸. 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. Desta forma, a salvação é expulsa do mundo, encontrando-se tão somente no céu. "Quanto mais sem mundo foi pensada essa salvação, mais sem salvação e indiferente se tornaram o conhecimento e a configuração do mundo"¹⁶⁹.

Moltmann percebe que "toda esperança é ambígua",¹⁷⁰ 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

¹⁶⁷ PATIAS, J. C. "O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático".

¹⁶⁸ MOLTSMANN, J., *A Vinda de Deus*, p. 178

¹⁶⁹ Id. *Ciência e Sabedoria*, p. 17.

¹⁷⁰ Id. *A Vinda de Deus*, p. 170.

poderes ímpios nesta Terra, especialmente as potências nucleares, logo, foi escrito por amor a este mundo de Deus¹⁷¹.

A teologia milenarista, herdada pelo pietismo, que é dispensacionalista¹⁷², tem gerado um ser a-histórico, que não entende bem a razão ecológica, e que 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, consequência de uma espiritualidade dualista, deturpada.

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 intérpretes do futuro, mas já os colaboradores do futuro, cuja força, na esperança como na realização, é Deus"¹⁷³. Por meio da Teologia da Esperança de Moltmann, o homem é reconduzido a ocupar seu lugar histórico no mundo.

2.2.6.3. O Dualismo e o Peregrino

Num mundo onde a materialidade traduz-se como profano, e por materialidade entende-se tudo o que não é metafísico, principalmente o mundo material e o corpo, ergue-se um homem fluidificado em seu compromisso histórico, uma salvação líquida e uma espiritualidade cristã deturpada. Surge um homem sem esperança, que agoniza num "vale de lágrimas" até que sua alma imortal alcance as

¹⁷¹ Ibid., p. 171.

¹⁷² 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. Segundo estes, o plano salvífico de Deus pode ser reconhecido a partir de sete dispensações ou períodos atestados biblicamente.

¹⁷³ MONDIN, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 196.

benesses do céu. Homem este desesperançado e que 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 empurrando-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 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.¹⁷⁴ 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 obras¹⁷⁵. Mas como realizá-las se nos vemos como um peregrino, e este se vê como um despatriado?

Para Moltmann o quiliasmo¹⁷⁶ 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-

¹⁷⁴ MOLTSMANN, J., *A Vinda de Deus*, p. 178.

¹⁷⁵ Cf. ALMEIDA, J. C., *Teologia da Solidariedade*, pp. 111-112.

¹⁷⁶ A expectativa do reino milenar é designada "quiliasmo", conforme a expressão grega. Conforme a expressão latina de "milenarismo".

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 cristologia¹⁷⁷.

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 conseguir escapar do corpo e da terra e alcançar o céu dos espíritos bem-aventurados¹⁷⁸.

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 existenciais.¹⁷⁹

2.3. A Espiritualidade cristã deturpada

Um bom título para esse sub tópico seria a espiritualidade proveniente do cristo genérico, visto que ao olharmos o verdadeiro Cristo e trilharmos por seu seguimento, a espiritualidade alcançada, desenvolvida, será completamente diferente do exemplo a seguir, onde nos fica bem clara a espiritualidade da salvação líquida.

Alguns dos estados do nordeste da Índia, como Nagaland, são apresentados como exemplos do sucesso do evangelismo do final do século 18 e início do 19. Tribos inteiras se converteram. Registra-se que em torno de 90% dos habitantes do estado sejam cristãos. No entanto, tornou-se um dos estados mais corruptos da União Indiana e está atolado em problemas de jogatina e drogas entre a geração mais jovem. Os alunos de Naga no Union Biblical Seminary, onde lecionei nos anos 1980, diziam-me isso como prova do fato de que o mero sucesso evangelístico não resulta necessariamente em uma transformação social duradoura. Outros apontarão com uma tristeza desconcertante e perplexa para a trágica ironia de Ruanda – uma das nações mais cristianizadas da Terra e o lugar de origem do movimento de avivamento na África Oriental. E, no entanto, qualquer que tenha sido a forma de piedade cristã tida como fruto do evangelismo ali, ela não conseguiu prevalecer

¹⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, J., *A Vinda de Deus*, pp. 216-217.

¹⁷⁸ Cf. Id., *Ética da Esperança*, p. 93.

¹⁷⁹ Id., *O Deus Crucificado*, p. 40.

contra a maré de ódio e violência intertribais que dominou a região em 1994. O sangue do tribalismo, dizia-se, era mais espesso que a água do batismo. Novamente, o evangelismo bem-sucedido, o desabrochar de uma espiritualidade avivada e uma população majoritariamente cristã não resultaram em uma sociedade em que também criassem raízes e florescessem os valores bíblicos de igualdade, justiça, amor e não violência.¹⁸⁰

As observações de Bauman sobre a sociedade contemporânea somadas ao dualismo e seu desdobramento, nos chama atenção para algumas características marcantes do contexto atual fluidificado, no qual nos encontramos mergulhados, formando o que chamamos de espiritualidade da salvação líquida.

Trata-se de uma pseudo espiritualidade cristã, que cada vez mais torna-se antropocêntrica, devido ao forte apelo secularista presente em nossos dias. Uma espiritualidade que é controlada pela vontade da nova “divindade” dos nossos dias, o mercado, ou o consumo.

O apelo do deus consumo tem sido tão forte e incisivo que algumas igrejas cristãs têm se comportado como verdadeiros mercados de serviços religiosos. Nestas você pode encontrar bons oradores, boas bandas musicais, ambientes confortáveis e acolhedores e bênçãos das mais diversas ordens e gostos.

Neste mesmo contexto não se pode deixar de fora o hedonismo e o relativismo, que destronam a teologia da Cruz, do seguimento de Cristo e entronizam o bem-estar pessoal.

Diante desse quadro de espiritualidade cristã deturpada, onde inclusive o dualismo cultua a contemplação e a fulga mundi, o a-historicismo, como entende Jon Sobrino quando diz: “não se pode confessar a Deus sem trabalhar por seu reino; não se pode confessar a Cristo sem o seguimento histórico de Jesus”.¹⁸¹

Entendemos que o Espírito da Vida confere aos corpos dos seres humanos a dignidade de templo, nos cristificando e, conseqüentemente, nos pondo “na mesma condição de doadores de vida e dignidade”.¹⁸² É a presença do Espírito da Vida que, vitalizando as nossas vidas, nos transforma em agentes vivificadores na existência do outro.

O Espírito nos comunica Cristo! Ele nos comunica não somente um *corpus* doutrinário, mas um projeto de vida, que o próprio Cristo chamou de Reino de Deus.

¹⁸⁰ WRIGHT, C. J. H., *A missão de Deus*, p. 335.

¹⁸¹ SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 13.

¹⁸² ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 13.

O Espírito nos inclui no mistério da relação trinitária de Deus, que não é outro senão doação e comunhão.¹⁸³

Essa espiritualidade cristã autêntica, saudável, é diametralmente inversa à espiritualidade da salvação líquida descrita anteriormente, que nos leva ao esquecimento de que somos a mão de Deus na história. Desde o Antigo Testamento percebemos que o Espírito de Deus é percebido como aquele que torna o homem apto para cumprir a vontade de Deus.¹⁸⁴

Na parábola do Bom Samaritano... Deus não pode forçar a liberdade. O sacerdote e o levita não acolhem o apelo divino. Só o samaritano se compadece. Nesse momento, Deus pode realmente salvar o ferido. O samaritano passou a ser a mão divino: sem ela, Deus “nada” poderia fazer. A ação humana nasceu do apelo divino e dEle recebeu seu ser, força e inspiração para agir... [Deus] sem intervir na autonomia do criado, interpela a liberdade e autonomia, para que, sem quebrar a legalidade do mundo [possa agir].¹⁸⁵

Na espiritualidade proporcionada pela salvação líquida somos impulsionados pelo bem-estar pessoal num claro apelo dionisíaco, vislumbramos o mundo pelas lentes do consumismo, analisamos a existência humana pelas raias do relativismo e cada vez expulsamos um pouco mais o próprio Deus do jardim de nossas vidas, cada vez mais fragmentadas e secularizadas. Estas são as forças que operam nos homens e mulheres afetados pela espiritualidade cristã deformada.

Queiruga percebe que a teologia tradicional apresenta condições férteis para o florescimento da espiritualidade cristã deturpada, quando aponta ensinamentos como da teoria do castigo, que “insiste em que o sofrimento necessário para satisfazer a Deus é pago por Cristo no lugar da humanidade”, o que é reafirmado com a teoria da expiação penal.¹⁸⁶ O problema, segundo ele, é o grande acento que se estabelece sobre a ira e a vingança do Pai,¹⁸⁷ em detrimento do amor.

A própria reação protestante neste ponto, apesar de sua insistência na confiança (fidúcia), acabou por recarregar nas tintas, fazendo reviver a teoria do castigo: Lutero insiste em que Cristo tem que suportar a “ira”, a “vingança”, do Pai; e, também em nossos dias, um teólogo tão sensível como J. Moltmann fala do que acontece na cruz como sendo um assunto “entre Deus e Deus”[...] O dano que tudo isto causou e continua causando à sensibilidade religiosa – que, enquanto sensibilidade, não entende de distinções e sutilezas teóricas – é horrível e incalculável, constitui uma

¹⁸³ Ibid., p. 14.

¹⁸⁴ GUIMARÃES, A. R. (Org.), *O Espírito Santo*, p. 64.

¹⁸⁵ “UM POUCO de Andrés Queiruga”.

¹⁸⁶ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação*, p. 169.

¹⁸⁷ Ibid., p. 170.

perversão – ao menos objetiva – da autêntica imagem de Deus e distorce, até uma profundidade que nunca poderemos medir, o sentido da experiência religiosa.¹⁸⁸

A espiritualidade cristã que vai tomando forma é a que descende de tal conceito. De certa forma acaba até cultuando o sofrimento e desenvolvendo um olhar sobre um Deus vingativo, o que acaba estabelecendo uma ética consumidora da vida e não geradora de vida, pois não é afetada pelo Espírito vitalizador.

Numa espiritualidade cristã saudável, o Espírito é o doador da vida real, que humaniza homens e mulheres, como assevera Almir Ribeiro: “O Espírito Santo é a força que se une ao espírito humano, elevando-o a uma esfera de vida superior”.¹⁸⁹

O Espírito Santo é dado por Deus a toda nova criatura; assim, o cristão tendo recebido o Espírito Santo, dom de Deus, não deveria voltar ao fechamento em si, a fim de não envergonhar o Espírito da graça. [...] Dessa maneira, podemos perceber que Paulo salienta a dimensão do agir, e não apenas da experiência, do êxtase, do poder; mas compreende que é *no* Espírito e *pelo* Espírito que realizamos as obras de Deus. [...] Portanto, Paulo fala de um agir concreto no mundo, da práxis cristã. A experiência do Espírito deve ser vista na perspectiva da prática da justiça e da solidariedade.¹⁹⁰

Os homens e mulheres afetados pelas forças da salvação líquida desenvolvem uma espiritualidade que espelha a morte em todas as suas dimensões, ensimesmando a todos e todas, empurrando-os cada vez mais para fora da dimensão vitalizadora do Espírito. E, na verdade, essa ação desvitalizadora da salvação líquida é demonstração de necessidade de vida, de um encontro com a fonte de vida. “... o Espírito Santo não é um absoluto apenas uma questão de revelação, mas também uma questão de vida e de fonte de vida. O Espírito Santo é chamado ‘santo’, porque ele santifica a vida e renova a face da terra”.¹⁹¹

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ GUIMARÃES, A. R. (Org.), Op. cit., p. 81.

¹⁹⁰ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 33.

¹⁹¹ MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 19.

3 Espiritualidade da Missão Integral

3.1. Uma palavra sobre a 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 em seu significado.

“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 Deus¹⁹².

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 Johann B. Metz, e que influenciou na América Latina, o surgimento da teologia da libertação¹⁹³.

Os teólogos latinos dialogavam com as ciências humanas, citavam a teologia da libertação como referencial teórico de alguns textos e apresentavam a ideia de contextualização. Segundo eles, a teologia deveria ser feita “de baixo”, ou seja, a partir das realidades do povo. Propunham uma teologia mais completa, holística, que unisse no conceito de evangelização a proclamação e a responsabilidade social.¹⁹⁴

Diferentemente da teologia evangélica clássica, a Teologia da Missão Integral 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-

¹⁹² BOMILCAR, N. (Org.), *O melhor da espiritualidade brasileira*, p.278.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 279.

¹⁹⁴ GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 25-26.

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 Latina.¹⁹⁵

Sobre o assunto, Longuini Neto afirma que, a partir da década de 1960, os movimentos ecumênicos e evangelical articularam uma proposta de renovação eclesiológica na América Latina, no que diz respeito à relação entre igreja e sociedade, o que redimensionou o conceito e a prática missiológico-pastoral das igrejas protestantes. Uma nova ética social foi forjada, onde o movimento ecumênico apresenta propostas de intervenção na sociedade com o termo “pastoral”. O movimento evangelical rejeita as propostas ecumênicas e opta pelo termo “missão”.¹⁹⁶

A teologia da Missão Integral possui como um dos seus principais fatores originadores, a revisão crítica da história das missões na América Latina. Contrapunham-se aos fundamentalistas e assumiram os evangelicais.¹⁹⁷

¹⁹⁵ SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p. 55.

¹⁹⁶ NETO, L. L., *O Novo Rosto da Missão*, p. 11.

¹⁹⁷ A palavra “evangelical” no contexto norte-americano apenas descreve o movimento que procurou distanciar-se do fundamentalismo, como teólogos que buscavam um meio termo entre o liberalismo teológico alemão e o fundamentalismo que se isolava culturalmente nos Estados Unidos. Já no contexto da América Latina, alguns procuraram a expressão como forma de evidenciar que os teólogos que propunham a Missão Integral não poderiam alinhar-se aos notórios evangélicos norte-americanos, que embora mostrassem disposição para ser mais receptivos culturalmente, permaneciam com o dogmatismo dos fundamentalistas. Assim, os evangelicais representam um novo meio termo. Um grupo que se alinha com uma nova teologia e propõe a Missão Integral; que procura posicionar-se como uma alternativa protestante, evangélica, à Teologia da Libertação; que não quer se confundir com os evangélicos representados por instituições paraeclesiais como as Organizações Billy Graham que consideravam a agenda da evangelização como proclamação prioritária sobre a ação social, o que segundo os teóricos da Missão Integral é inaceitável, pois as duas ações devem ser encaradas com a mesma importância. Assim, o termo “evangelical” começou a ganhar força no contexto brasileiro para designar o grupo que se alinhou com o Pacto de Lausanne e com os teóricos da Missão Integral na América Latina. Segundo Longuini Neto, em seu livro: o novo rosto da missão, evangelical ou evangélico seriam os cristãos que identificam-se com a Reforma Protestante do século 16. (Cf. NETO, L. L., *O Novo Rosto da Missão*, p. 21).

Quanto ao fundamentalismo, em 1902, dois irmãos, Lyman e Milton Stewart, que eram novos milionários com a exploração do petróleo na Califórnia e simpáticos à teologia milenarista, mandaram imprimir 250 mil panfletos como parte de uma série de 12 panfletos, escritos pelos presbiterianos de Princeton, sob o título: ‘The Fundamentals’. Com isso, procuravam minar os pressupostos do liberalismo. No final do século XX, ganhou significado pejorativo como obscurantismo e intolerância. Este surgiu como desdobramento posterior de uma religiosidade que necessitava de um discurso populista para permanecer como movimento de massa. Acreditavam que a cristandade ou civilização cristã foi um ideal ilusório. A grande tarefa missionária era salvar almas e preparar o povo para o iminente arrebatamento. (Cf. GONDIM, R., *Missão*, pp.45-60). Segundo Longuini Neto, o fundamentalismo é um grupo militante nascido no movimento evangelical, que mais tarde se radicalizou e se distanciou deste. Segundo ele, “todo o fundamentalista é um evangelical, mas nem todo evangelical é um fundamentalista”. (Cf. NETO, L. L., *O Novo Rosto da Missão*, p. 23). Segundo Gondim, no Brasil, enquanto que os evangélicos são os protestantes, de uma maneira geral subdivididos em subgrupos: tradicionais, pentecostais, neopentecostais, os evangelicais se reduzem a pequenos grupos de estudantes de teologia e teóricos que procuram se

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 Latina¹⁹⁸.

Trata-se de uma teologia de natureza pastoral, e não sistemática ou sistematizadora. Sua ênfase é a evangelização e a comunicação do evangelho, que deve se dar num contexto de diálogo. Ou seja, é uma teologia bíblica, reformada e voltada para o contexto social e histórico da América Latina.

Essa teologia leva em consideração o cotidiano das comunidades, e está voltada para a reflexão sobre a ação da igreja como propagadora do evangelho, como aquela que sinaliza a presença do Reino de Deus em meio ao contexto sociocultural.

Neste sentido, a teologia da Missão Integral estabelece como questões de método, o diálogo com as ciências sociais e humanas; a leitura da Bíblia a partir das condições concretas dos problemas vividos na América Latina, além de estabelecer aproximação entre espiritualidade e cultura, onde esta última apresenta um papel inerente à condição humana, e não como instrumento para interferência.

No que diz respeito as questões de práxis, a TMI procura uma interface entre evangelização e ação social, com rejeição ao assistencialismo. Também propõe uma ação engajada da igreja no mundo como parte do problema, e não como quem assiste de fora ou de longe.

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”¹⁹⁹.

Sobre o horizonte da teologia da missão integral que:

mostrar alinhados com a Missão Integral e com o Pacto de Lausanne. (Cf. GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 40.).

¹⁹⁸ SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p.55.

¹⁹⁹ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 163.

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.²⁰⁰

Trata-se de um resgate e uma ampliação da teologia prática. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é considerado, entre os protestantes, como o “pai da teologia prática”, que segundo ele era a “teoria do serviço eclesial na comunidade cristã local ou teoria da responsabilidade eclesial como respeito às ações da Igreja na sociedade”.²⁰¹

Karl Barth, em sua crítica à teologia de sua época, já afirmava a necessidade de se retornar à teologia prática, mas em outra dimensão, afirmando que ela “está a serviço da palavra, é crítica em relação à igreja e sua missão é servir e amar os seres humanos”.²⁰² Paul Tillich, com sua influência, leva a teologia prática a pensar na relação entre igreja, reino de Deus e mundo.

Sem dúvida, estes e outros pensadores influenciaram e produziram desdobramentos no âmbito latino-americano e brasileiro, levando-nos a uma ação pastoral ou a uma missão que se faz integral em sua perspectiva junto ao ser humano e sua sociedade.

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"²⁰³.

Chama-nos atenção, nesta passagem, o advérbio "assim", do grego *kathos*, que 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, pois 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.

Outro ponto fundamental é que a cristologia deve unir-se com a pneumatologia, pois durante todo seu ministério Jesus esteve sob a orientação e o

²⁰⁰ Ibid., pp. 163-164.

²⁰¹ FLORISTAN, C. *Teologia Práctica*, p. 114.

²⁰² NETO, L. L., *O Novo Rosto da Missão*, p. 58.

²⁰³ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*.

poder do Espírito Santo. Um terceiro aspecto diz respeito ao caminho de solidariedade percorrido por Cristo.

Assim como a cristologia deve unir-se com a pneumatologia, a teologia da Missão Integral deve fazer o mesmo com a pneumatologia. Moltmann salienta como a história de Cristo e do Espírito Santo estão “imbricadas uma na outra e entrelaçadas de modo inseparável”.²⁰⁴ A jornada de Jesus inicia com o fato sobrenatural de ter sido concebido no poder do Espírito, passa por seu batismo no Espírito e pelo fato de proclamar o Reino de Deus na força do Espírito, assume a cruz por intermédio do Espírito e é ressuscitado por Deus por meio do Espírito vivificador. E não para aí, pois por meio do Espírito vivificador, como assevera Moltmann, “está presente agora entre nós”.²⁰⁵

O fato de Cristo ter enviado seu Espírito sobre sua Igreja pode ser entendido como a necessidade da Missão estar imbricada com a pneumatologia, do contrário não conseguiremos assumir João 20,21, que diz em sua segunda parte: “... Como o Pai me enviou, também eu vos envio”.²⁰⁶

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"²⁰⁷. 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 desestruturação. A espiritualidade da missão integral proclama a dignidade do ser humano.²⁰⁸

A missão integral na América Latina possuía como proposta o cumprimento da missão da igreja de uma maneira holística, produzindo uma ação missionária que promova transformação espiritual e social na sua comunidade.²⁰⁹

A missão integral é o movimento protestante que se propõe passar do verticalismo e horizontalismo ao holismo cristão.

²⁰⁴ MOLTSMANN, J., *A fonte da vida*, p. 23.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*.

²⁰⁷ BOMILCAR, N. (Org.), *O melhor da espiritualidade brasileira*, p.285.

²⁰⁸ Ibid., p. 286.

²⁰⁹ GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 62.

Manfred Grellert explica a missão integral da seguinte forma:

Holismo cristão ocorre quando a Igreja toda, totalmente comprometida com toda a vontade de Deus, leva o evangelho todo a todos os homens, por todos os métodos éticos possíveis, através de homens e mulheres totalmente engajados na missão integral.²¹⁰

David Bosch apresenta uma ligação entre a missiologia e a soteriologia, mostrando a necessidade de uma releitura das noções bíblicas de salvação para uma definição de missão integral.

O caráter integral da salvação demanda que o escopo da missão eclesial seja mais abrangente do que tem sido tradicionalmente. A salvação é tão coerente, ampla e profunda quanto o são as necessidades e as exigências da existência humana. Missão significa, por conseguinte, estar envolvido no diálogo contínuo entre Deus, que oferece a salvação, e o mundo que – enredado em toda espécie de mal – anela por essa salvação.²¹¹

Padilla nos mostra que, não apenas a missão de Jesus é arquétipo para a missão dos filhos de Deus, mas o próprio Jesus é o arquétipo da nova humanidade, ele é o novo Adão. Por isso, segundo Padilla, “a missão integral é a expressão concreta do compromisso com Jesus Cristo como Senhor da totalidade da vida e de toda a criação”.²¹²

A missão da igreja é uma extensão da missão de Jesus. É a manifestação, ainda que não completa, do Reino de Deus tanto por meio da proclamação como por meio da ação e do serviço social [...] As boas obras, portanto, não são um mero apêndice da missão, mas uma parte integral da manifestação presente do Reino: elas apontam para o Reino que já veio e para o Reino que está por vir.²¹³

Jesus Cristo é o Senhor! Essa foi a confissão fundamental da igreja primitiva. Segundo Padilla, esta confissão equivale à afirmação “de que o Reino de Deus se tornou uma realidade presente na história na pessoa e obra de Jesus Cristo”.²¹⁴

O Reino de Deus não é reino territorial no presente, nem um reino escatológico, que surgirá no futuro, mas o poder de Deus em ação. Trata-se do “poder real de Deus que, antecipando o fim, manifesta-se no presente por meio de

²¹⁰ GRELLERT, M., *Os Compromissos da Missão*.

²¹¹ BOSCH, D., *Missão Transformadora*.

²¹² PADILLA, R.; COUTO, P., *Igreja*, p. 44.

²¹³ PADILLA, R., *Missão Integral*, pp. 202-203.

²¹⁴ PADILLA, R.; COUTO, P., *op. cit.*, p. 47.

Jesus Cristo e que se manifestará, em toda a sua plenitude, no futuro”.²¹⁵ Trata-se do já, ainda não.

Se o senhorio de Jesus Cristo é a base tanto da vida como da missão da Igreja, se Jesus Cristo é o Senhor de todo o universo, sua Igreja precisa proclamá-lo como tal em todas as nações, forjando discípulos que, não apenas confessem seu nome, mas que vivam à luz desta confissão, o que nos leva a assumirmos uma salvação concreta e holística ou integral.

Sem a proclamação de Jesus como Senhor, não há evangelho integral e, sem este, tampouco pode haver missão integral. Aqui, firma-se o problema com versões de mensagem cristã que restringem a ação de Jesus Cristo ao âmbito da religião privada – “o espiritual” – e excluem toda referência a sua soberania sobre outros âmbitos da vida humana. Se Jesus Cristo é o Senhor de todo o universo, a quem foi dada autoridade no céu e na terra, sua soberania se estende tanto ao âmbito econômico como ao político, tanto ao âmbito social como ao cultural, tanto ao âmbito estético como ao ecológico, tanto ao âmbito pessoal como ao comunitário. Nada nem ninguém fica excluído de seu senhorio.²¹⁶

A Igreja, por conta da espiritualidade cristã deformada, corre o risco de perder de vista a centralidade do Senhorio de Jesus Cristo, deixando assim de ser igreja e passando a ser uma seita religiosa incapaz de produzir aplicação de sua mensagem na vida prática e pública.

Nas palavras de Padilla:

Se Jesus Cristo é o Senhor de tudo e de todos, a igreja não é uma agência de “salvação individual” que põe ao alcance das pessoas os benefícios da obra de Cristo, mas a comunidade de fé chamada a encarnar o testemunho do seu senhorio sobre a totalidade da vida.²¹⁷

A proposta da missão integral para a presença do cristão e da igreja no mundo vai além das construções de igrejas locais, onde alguns passam a retirarem-se do mundo e perceberem a instituição religiosa como um fim em si mesma. A convocação da Missão integral é para que todo ser humano se renda integralmente ao senhorio de Jesus Cristo. “A partir disso, passa-se a integrar um corpo, o corpo de Cristo – ambiente para a experimentação coletiva dos benefícios da cruz, responsável por transbordar tais benefícios ao mundo”.²¹⁸ Ou seja, viver como anúncio profético do novo céu e da nova terra.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p. 49.

²¹⁷ Ibid., p. 50.

²¹⁸ CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral*, p. 65.

3.2. O Paradigma da Missão Integral

O principal pensamento da missão integral encontra-se na frase: "O Evangelho todo para o homem todo e para todos os homens"²¹⁹. Esta denota sobre a missão integral uma espiritualidade integral, ou seja, que inclui a adoração, a reflexão e a ação contextualizada²²⁰. "A missão integral é a expressão concreta do compromisso com Jesus Cristo como Senhor da totalidade da vida e de toda a criação"²²¹.

A visão, a ação e a reflexão missionária da igreja devem fundamentar-se no evangelho que, quando é compreendido em sua integridade, proclama-se em palavras e obra e dirige-se a todo o ser humano. Nossa missiologia deve fazer-se a partir da Palavra, da nossa realidade latino-americana e em diálogo com outras missiologias, buscando superar as deformações ou dicotomias que podem ter afetado o evangelho que recebemos. Isso demanda também uma compreensão dos novos desafios que o mundo atual apresenta, tais como a globalização, a pós-modernidade, o ressurgimento do racismo, os esoterismos e a crescente deteriorização ecológica.²²²

Jesus liberta o ser humano de uma opressiva e angustiante imagem de Deus, deturpada por uma deformada "Halaka"²²³, desmascarando pelo poder do Espírito, uma falsa ortodoxia deturpadamente relacionada com a ortopraxia. Ele mostra que a Lei de Deus foi dada à serviço do ser humano, para o seu próprio bem, e não para escravizá-lo.

A Relação de Jesus com os excluídos, bem como sua oferta à restauração de sentido de vida para consigo mesmo e para com Deus também o conduziram à cruz. Pobres, crianças, mulheres eram deixados à margem e pecadores em geral, bem como algumas profissões, perfaziam categorias de vida totalmente impossibilitadas de atingir os padrões de observância da lei estabelecidos pelos religiosos de sua época.

Ao contrário disto, Jesus sempre proporcionou a tais pessoas comensalidade, comunhão, perdão e novo sentido de vida, o que proporcionava a estas pessoas algo

²¹⁹ Ibid., p. 31.

²²⁰ Ibid., p. 32.

²²¹ Ibid., p. 44.

²²² NETO, L. L., *O Novo Rosto da Missão*, p. 210.

²²³ Halaka ou Mishná eram ensinamentos legais obrigatórios escritos em hebraico. Designa os ensinamentos e prescrições derivadas dos escritos sagrados e da tradição. Proveniente das tradições orais das gerações antigas. (Cf. JUDAÍSMO Rabínico).

que os fazia maior do que qualquer fariseu “zeloso da lei”, que não se sentia tão devedor a Deus: a conversão, onde não apenas suas almas eram alcançadas, mas toda sua vida presente. Desta forma mostra uma visão holística ou integral do ser humano.

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"²²⁴.

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 plenamente²²⁵.

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"²²⁶.

Outra característica do Deus Triúno é a socialidade. "O Deus trino é comunidade em seu ser"²²⁷. 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 social²²⁸.

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 evangelizadoras²²⁹.

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

²²⁴ PADILLA, R.; COUTO, P., *Igreja*, p. 69.

²²⁵ Cf. BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G., *Deus Trindade*, p. 76.

²²⁶ Id., *Deus-amor*, p. 139.

²²⁷ Ibid., p. 140.

²²⁸ Cf. Ibid.

²²⁹ Ibid., pp. 151-152.

acima do individualismo, que é sua negação; acima do coletivismo, que é sua degeneração; acima do elitismo, que é sua tentação"²³⁰.

A comunidade cristã primitiva, antes de ser uma assembleia, 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 tentação"²³¹.

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 esta 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 Deus"²³².

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 percebida em Jesus Cristo, descrita no hino cristológico em Filipenses 2,6-11 e que origina o dinamismo "desprendimento-encarnação-serviço"²³³.

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

²³⁰ Ibid., p. 153.

²³¹ PADILLA, R. C.; COUTO, P. *Igreja*, p. 153.

²³² Ibid., p. 151.

²³³ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 263.

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 às formas que me cercam"²³⁴.

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 missão²³⁵.

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"²³⁶.

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".²³⁷

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.²³⁸

Nessa tentativa de redimensionar a missão, ou podemos dizer, de redimensionar a vivência cristã a partir da *Missio Dei*, a própria escatologia é

²³⁴ CAVALCANTI, R. *Igreja*, p. 18.

²³⁵ SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p. 130.

²³⁶ BOSCH, D. J., *Missão Transformadora*, p. 604.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 604-605.

²³⁸ *Ibid.*, p. 605.

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"²³⁹. 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 sobre o qual somos peregrinos. Mas o enxerga como um grande desafio. Nas palavras de Bosch: "o 'já' excede o 'ainda não'"²⁴⁰.

3.2.1. 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 mundo²⁴¹. 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”.

O Congresso de Lausanne desencadeou várias articulações missionárias. Pastores e líderes acreditaram que os protestantes latino-americanos produziram uma teologia holística, que dialogaria com as ciências humanas como sociologia, ciências políticas, antropologia e filosofia. Logo depois que foi assinado o Pacto de Lausanne, conferências e consultas foram convocadas para darem continuidade às aspirações latino-americanas. Na esteira de movimentos nacionalistas que contestavam a ingerência dos Estados Unidos nos regimes totalitários, havia uma clara efervescência ente os latino-americanos que reivindicavam maior liberdade para “contextualizar” a teologia. Com menos tutela da matriz norte-americana, igrejas e seminários nos moldes propostos pelo Pacto de Lausanne.²⁴²

A representação mais importante da América Latina em Lausanne ficou a cargo de Samuel Escobar e René Padilla, que proferiram palestras sobre “A

²³⁹ Ibid., p. 607.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Cf. SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p.99.

²⁴² GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 61.

Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem”, e “A evangelização e o Mundo”, respectivamente²⁴³.

Sobre o contexto em que acontece o Congresso de Lausanne:

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”²⁴⁴.

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 integral²⁴⁵.

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 geral²⁴⁶.

O Pacto de Lausanne firmou-se como o marco da missão integral, e estabeleceu-se como o elo que “articulou os latino-americanos como seguimento evangélico que dialogaria com as ciências sociais e a teologia da libertação”²⁴⁷.

²⁴³ Cf. SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, pp.99-100.

²⁴⁴ ROCHA, A., *Espírito Santo*, pp.166-168.

²⁴⁵ Na verdade esse tema foi o que orientou o Concílio Vaticano II, especialmente no documento *Gaudium et spes*, de 1965. (Cf. *Ibid.*, p.169).

²⁴⁶ SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p.100.

²⁴⁷ GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 83.

Embora tal pacto não estabeleça um caminho claro para a anunciação do evangelho de Jesus Cristo na América Latina, com suas demandas características.

John Stott, um dos teólogos mais relevantes do século XX diz que o Pacto de Lausanne foi “a mais significativa das confissões sobre o evangelismo já produzidas pela igreja”.²⁴⁸

O tema principal da teologia de Lausanne passou a ser “o evangelho todo, para todo homem e o homem todo”.²⁴⁹ Desta 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 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. Este 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 cosmos.

Moltmann nos chama atenção para a santidade da vida, por esta ter sua origem na fonte da vida, o Espírito Criador de Deus. O resultado desta santificação é o surgimento de uma ética da reverência diante da vida, iniciada sempre pelo respeito aos mais fracos e vulneráveis. “Santificação da vida significa hoje defender a criação de Deus contra a agressão humana institucionalizada”.²⁵⁰

²⁴⁸ STOTT, J., *O Pacto de Lausanne*, p. 7.

²⁴⁹ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 169.

²⁵⁰ MOLTMANN, J., *Fonte da Vida*, p. 56-57.

3.3. Missão Integral e o compromisso com a história

A missão integral propõe a superação do dualismo existente entre profano e sagrado, céu e terra, ensinando-nos a viver o “já ainda não” assumindo uma conduta de contribuição histórica ao mundo.

Uma espiritualidade cristã deturpada, que nos leva a uma *fulga mundi*, onde passamos a ver este mundo como um vale de lágrimas, e somos levados a aceitarmos o sofrimento do tempo presente e aguardarmos a salvação da alma, que habitará no céu, é desumanizante.

Quando pensamos dessa maneira passamos a desprezar a cultura, a história e nossa vida na terra. Na verdade, é o oposto do que nos ensina Jürgen Moltmann com sua teoria sobre a santidade da vida, já mencionada anteriormente.

Segundo Moltmann “a vida torna-se santa quando se torna saudável e inteira”.²⁵¹ Ou seja, a vida santa apresenta um olhar amplo, uma visão holística ou integral, sendo assim, não pode haver santidade da vida sem assumirmos nosso papel como agentes divinos de transformação histórica.

A Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL) surgiu, em 1970, com o compromisso de responder aos grandes desafios que o povo de Deus enfrenta na América Latina, como: a pobreza, o analfabetismo, o papel dos cristãos que vivem debaixo de governos injustos, além da vivência da missão integral da igreja, entre outros.

A participação ativa na história como agentes de transformação e de implementação do Reino de Deus, faz parte da gênese da FTL, que é uma fraternidade de teólogos que pensam missão integral, e a partir de seu paradigma tentam fornecer respostas para os dias atuais.

A missão integral proclama, dentro de sua tradição reformada, o senhorio de Cristo sobre toda a realidade criada. Seu poder redentor e renovador não afeta somente o indivíduo, mas as esferas social, econômica, cultural e política. Entende que nós, como seus discípulos, devemos desenvolver este discipulado assumindo uma missão de encarnação e serviço no mundo, onde devemos atuar como sal e luz.

²⁵¹ Ibid., p. 59.

Embora perceba que a esfera política tenha sido negligenciada por respostas às suas demandas.²⁵²

A teologia da Missão Integral é uma teologia distinta da Teologia da Libertação. Ela se organiza a partir de uma tradição cristã diferente, portanto possui também um outro percurso histórico. Porém, ela possui alguns aspectos em comum com a TdL. O principal deles é o convulsionado contexto sócio-histórico da América Latina e seu desejo de responder à ele. As duas compartilham da mesma situação histórica e são originadas nela; também possuem representações contextualizadas no terceiro mundo de visam a transformação da realidade sócio-cultural a partir de uma nova práxis eclesial.²⁵³

A teologia da missão integral leva em consideração a situação concreta da América Latina e a do evangelicalismo latino-americano. Estes definem o lugar do seu fazer teológico. A teóloga da missão integral, Regina Sanches percebe que o povo latino-americano tornou-se consciente de sua realidade histórica, o que estabeleceu uma nova visão política, econômica, cultural, religiosa e eclesial, mais crítica e reivindicatória. “Foi esta a condição de possibilidade para o surgimento de uma nova maneira de pensar a fé, a partir dessa nova compreensão da situação do contexto”.²⁵⁴

O apóstolo Paulo, em sua carta aos romanos²⁵⁵, nos apresenta duas forças em oposição. A carne, que se refere à tendência de todo ser humano à morte, e o espírito, que significa a tendência de todo ser humano à vida. Enquanto que a aspiração da carne é a morte, a aspiração do espírito é a vida.²⁵⁶ Sendo assim, Arzemiro Hoffmann, teólogo de confissão luterana, ligado à FTL, chega à seguinte conclusão sobre espiritualidade: “A espiritualidade parte de uma experiência de Deus, profundamente histórica, que leva a vida a triunfar sobre a morte”.²⁵⁷

A verdadeira espiritualidade cristã promove uma luta entre os poderes alienantes da morte e o poder de Cristo, que promove vida em sua plenitude. Não podemos ser simplistas e achar que essa luta se trava apenas no interior dos seres humanos, mas também na carne do mundo, no corpo da história.

Jesus não apenas pregava o arrependimento e ensinava as multidões, ele também curava os doentes, alimentava os famintos, libertava os oprimidos, tanto os oprimidos por poderes humanos (leis) como de poderes espirituais, desafiava os ricos

²⁵² BOLETIM TEOLÓGICO nº 2, p. 84.

²⁵³ SANCHES, R. F., *Teologia da Missão Integral*, p. 52.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 114.

²⁵⁵ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*, Carta de Paulo aos Romanos 8, 1-17.

²⁵⁶ BOLETIM TEOLÓGICO nº 9, p. 23.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

para a partilha (Zaqueu), desmascarava as autoridades hipócritas, condenava a exploração feita pelo templo... Os apóstolos anunciaram a ressurreição de Cristo e ao mesmo tempo desmascaravam os judeus: Aquele Jesus que vocês crucificaram, Deus o ressuscitou e o fez Senhor e Cristo.²⁵⁸

A missão integral entende a espiritualidade como algo concreto, histórico, relacionada com a promoção da vida e a libertação dos poderes que oprimem as pessoas até as raias da morte. Trata-se de uma espiritualidade comprometida com a causa de Cristo, que é o Reino de Deus.

A espiritualidade comprometida nasce de um profundo encontro com Cristo, vive uma intensidade de oração e uma profunda identidade com a causa de Cristo. E a causa do Cristo é o Reino de Deus. O coração do Reino é a vitória da vida sobre os poderes da morte. Colocar-se ao lado da vida do Reino é colocar-se ao lado daqueles que clamam por vida. Ou seja, dos pobres, daquelas pessoas que são excluídas dos benefícios da modernização do capitalismo monopolista.²⁵⁹

Para a missão integral a espiritualidade que se faz dualista é uma espiritualidade cristã deturpada, posto que a bíblica possui duas dimensões, a transcendental e a concreta. Somente dessa forma o respeito com a vida humana é assumido, e o inverso gera uma espiritualidade desumanizante, posto que desvaloriza a dimensão humana do ser, com suas necessidades e angústias concretas na carne do mundo.

3.3.1. Compromisso histórico com a questão de gênero

A questão de gênero tem se tornado assunto recorrente nos dias atuais. Há uma enormidade de títulos de obras literárias sobre o assunto, que passam desde revistas, livretos até obras de peso, nas áreas de história, estatística, psicologia e teologia.

Essa problemática vem despertando interesse há algum tempo. A ONU, em 07 de novembro de 1967 aprovou uma declaração contra a discriminação da mulher, logo em seguida surgiram datas importantes tais como: ano internacional da mulher, dia nacional da mulher, década da mulher etc.

²⁵⁸ Ibid., p. 24.

²⁵⁹ Ibid., p. 25.

No ano de 1991 a Fraternidade Teológica Latino-Americana – Seção Brasil, tratou do assunto de gênero na seguinte perspectiva: “Relação Masculino-Feminino, em busca de saúde e obediência”.²⁶⁰

Sobre o assunto, e como teólogo ligado à Fraternidade Latino-Americana, o pastor congregacional Jair Pintor, escreve:

O interesse que o relato da criação deve despertar no estudante da Bíblia, está em ligar toda a criação do sexto dia dentro da ideia essencial de “no princípio”. É a última etapa do ato criativo do Eterno. É nesse período que são criados todos os animais e répteis da terra e também o homem e a mulher. O verso 26 de Gênesis primeiro fala do domínio do homem sobre todos os animais, tanto os das águas como os da terra. Sendo o homem um animal, a diferença está na proposta do Criador em lhe dar inteligência e capacidade para governar os outros animais. O verso 28 do mesmo capítulo é bem diferente. Surge em primeiro lugar a bênção do Eterno. Essa bênção revela uma inter-relação entre Deus, o homem e a mulher. A bênção é endereçada a eles. Não há privilégio de um ou de outro. Essa mesma bênção vem dividida em duas partes, cada uma delas com sentido duplo. Em primeiro lugar vem: “Sede fecundos e multiplicai-vos”. Esse binômio revela a importância que o Eterno deu e dá para as relações humanas. Não há espaço para o individualismo. Não há espaço para a solidão. O texto revela a diferença entre os sexos, porém quando se trata de unidade, um complementa o outro. Homem e mulher separados são apenas animais; juntos, porém, deles emerge a unidade glorificante do Criador. É claro que há discordâncias nesta matéria. Desde tempos antigos, a influência da filosofia aristotélica levou muitos teólogos e filósofos a assumirem a hermenêutica dualista dos opostos. Hoje em nossos dias a coisa não tem mudado de feição. Esta é a razão porque quase a totalidade dos que discorrem sobre o assunto homem-mulher, começa a argumentar a partir do capítulo 2 de Gênesis.²⁶¹

O teólogo congregacional Jair Pintor continua em sua reflexão sobre a questão de gênero, afirmando o seguinte:

Assim é que nunca esteve nos planos do Criador uma hierarquia em termos de homem e mulher. Um não é mais forte e outro menos forte; um não é mais inteligente e outro menos; um não é mais capaz e outro menos; um não é mais digno e outro menos digno. Ambos se completam e o Criador não olha para um sem que veja o outro, como expressões de sua glória. Até que vimos o binômio “sede fecundos, multiplicai-vos”, como o espaço das relações humanas. Um e outro, nos planos de Deus, responsáveis pela humanidade toda. Não há humanidade sem o homem e a mulher.²⁶²

Ou seja, a desigualdade de gênero não passa por uma questão ontológica, mas sim por um despotismo do homem utilizando a força braçal como mecanismo cerceador da participação da sensibilidade feminina no mundo. O teólogo russo Paul Evdokimov afirma: “Quanto mais a civilização é secularizada, mais masculina

²⁶⁰ BOLETIM TEOLÓGICO nº 16, p. 65.

²⁶¹ Ibid., p. 68.

²⁶² Ibid., p. 70.

é; quanto mais se sente desesperançada, mais se descentraliza do verdadeiro feminino”.²⁶³

É no mínimo curioso, percebermos, todos, a grande sensibilidade religiosa apresentada pelas mulheres, mas não conseguirmos retirar de nossas mentes os preconceitos contra elas em termos do absoluto espiritual.

Os fatos revelam que mesmo entre mil questionamentos a respeito do papel da mulher dentro e fora da igreja, em sua atuação leiga ou sacerdotal, em seu papel de mãe ou de mestra, o mundo caminha estranhamente dependente da sensibilidade feminina. Digno de nota é o trabalho da teóloga leiga France Quéré, que, discorrendo sobre a relação do instinto no macho e na fêmea, denuncia o gosto que o macho tem de concorrer, guerrear, torturar e matar. Não nega que este mesmo instinto esteja na mulher, mas não se realiza em versos e sons, como nos homens.²⁶⁴

A educadora Gabriela Leal, em sua dissertação apresentada na Universidade Federal Fluminense nos evidencia tanto a sensibilidade religiosa feminina como também a liderança incontestável da mulher na igreja.

Temos ciência também que nos movimentos religiosos as mulheres constituem maioria. Elas atuam de diversas formas no espaço religioso: fazem visitas a lares, hospitais, cantam, lideram grupos de mulheres, trabalham com crianças mas, no que se refere à liderança geral da igreja, dificilmente encontraremos na direção da Instituição. Nos seminários teológicos a maioria é constituída por homens, até porque são poucas as denominações que admitem mulheres como pastoras, como já fazem os metodistas e algumas denominações neopentecostais.²⁶⁵

Quando observamos o quanto as mulheres têm lutado para superar o preconceito, a discriminação e a exclusão impostas a elas ao longo da história nas mais diversas culturas, causa-nos espanto percebermos que a Igreja cristã ainda é bem resistente na superação de conceitos incompatíveis com a novidade do Reino de Deus inaugurado em Jesus Cristo.

O teólogo porto-riquenho Orlando Costas, um dos maiores nomes da Missão Integral afirma que precisamos assumir o poder libertador do evangelho na concretude de nosso contexto histórico. O que faz da Missão Integral um apaixonado pela nova vida em Cristo e um anunciador das boas-novas de libertação, inclusive às mulheres dos nossos dias.

A multiplicação em si, das igrejas locais, não é a meta do evangelho, e sim a formação das comunidades autênticas de fé, que vivam o poder libertador do

²⁶³ EVDOKIMOV, P., *A mulher e a salvação do mundo*, p. 177.

²⁶⁴ BOLETIM TEOLÓGICO nº 16, p. 72.

²⁶⁵ LEAL, G., *O “Saber de Experiência Feito” dos Alunos na Escola Pública e Laica*, p. 25-26.

evangelho em suas situações históricas concretas, e que demonstrem a vida do reino.²⁶⁶

A missão integral, com sua visão holística do ser humano nos apresenta uma teologia integralizadora da missão. Uma teologia que rompe com todo o dualismo e machismo. Ou seja, respeita-se o ser humano em toda a sua complexidade e não apenas olha-se para sua alma necessitada da salvação, pois esta, o alcança integralmente, levando-o a viver o já ainda não.

E quando se assume a nova vida do reino, quando vivencia-se o já ainda não, entendemos, entre outros valores e princípios cristãos, que forjam uma espiritualidade cristã saudável, que o próprio apóstolo Paulo havia superado a questão de gênero, como era ensinamento do próprio Jesus.

Na família de Cristo não pode haver divisões entre judeus e não judeus, escravos e livres, homens e mulheres. Entre vocês todos são iguais. Isto é, nós todos estamos em um relacionamento comum com Jesus Cristo. Agora que são a família de Cristo, vocês são também os famosos “descendentes” de Abraão, herdeiros de acordo com as promessas da aliança.²⁶⁷

Jesus foi, sem dúvida alguma, um amigo das mulheres. A teóloga alemã Uta Ranke-Heinemann, em seu livro: *eunucos pelo reino de Deus*, chega a dizer que Jesus foi “o primeiro e praticamente o último amigo que as mulheres tiveram na Igreja”.²⁶⁸

Segundo Uta, os próprios discípulos de Jesus ficavam incomodados por conta da abertura incomum de Jesus para com as mulheres de seu tempo, pois era terminantemente proibido, neste tempo, uma mulher falar com um homem na rua, o que poderia levá-la a ser repudiada por seu marido sem restituição de sua parte no casamento, ou seja, sem pensão alimentícia, diríamos hoje.

E sabemos que Jesus, conforme o evangelho de Lucas 8,3 era “rodeado por muitas mulheres”.²⁶⁹ Além de possuir algumas discípulas, concedia atenção àquelas que o paravam na rua, pedia água e conversava com elas, como no caso da mulher samaritana, etc.

²⁶⁶ COSTAS, O., *The church and its mission*, p. 26.

²⁶⁷ BÍBLIA. Português. *A Mensagem*, Gálatas 3,28-29.

²⁶⁸ HEINEMANN, U. R., *Eunucos pelo Reino de Deus*, p. 132.

²⁶⁹ *Ibid.*

A teóloga alemã Uta, afirma que a abertura e o respeito às mulheres ensinados por Jesus foram substituídos, tempos depois de sua ascensão aos céus, “por uma mistura peculiar de medo reprimido, desconfiança e arrogância”.²⁷⁰

Essa desconfiança e arrogância cresceram tanto que o próprio Tertuliano, padre da Igreja escreve:

És o portal do diabo, que desselou aquela árvore (proibida); foste a primeira em desertar da lei divina; és aquela que persuadiu àquele a quem o diabo não se atreveu a atacar. Com quanta facilidade destruístes a imagem de Deus, o homem. Por causa do castigo que merecias – a morte –, até o Filho de Deus teve que morrer.²⁷¹

O problema do cristianismo com a questão de gênero é agravado também por uma herança gnóstica que ainda não conseguimos nos livrar. Este era um movimento sincrético que buscava esclarecer o enigma do mal no mundo e o enigma da existência humana. Caracterizado por um forte dualismo, encarava o Deus Criador, responsável pelo mundo material, como um demiurgo que não conhecia a luz. Esta concepção estava atrelada à teoria platônica da queda da alma, que resultou na desvalorização do mundo material.²⁷²

A concepção que o gnosticismo possuía da matéria repercutiu sobre a forma de entender a mulher, instrumento privilegiado no processo de “materialização das almas”. Marcião, líder mais conhecido do movimento sincretista entre gnosticismo e cristianismo, condenava abertamente o matrimônio e a procriação tamanha aversão à figura feminina.²⁷³

Sem dúvida que resquícios desse dualismo gnóstico entraram em nossas igrejas e perduram até nossos dias, gerando uma espiritualidade cristã completamente disforme.

Sobre o assunto de gênero, René Padilla, teólogo equatoriano, um dos maiores nomes da missão integral chega à seguinte conclusão:

No entanto, são abundantes as provas para demonstrar que, desde tempos imemoráveis, a polaridade sexual, longe de ser um fator unitário na sociedade, com demasiada frequência tem sido um fator de divisão entre homens e mulheres. Para sermos mais precisos, ao longo da história a relação homem-mulher tem estado constantemente marcada pelo machismo e pela misoginia. E, infelizmente, isto tem-se refletido na interpretação bíblica até o ponto de hoje ser difícil crer que a Bíblia

²⁷⁰ Ibid., p. 133.

²⁷¹ STOTT, J., *Issues facing Christians today*, p. 235.

²⁷² BOLETIM TEOLÓGICO nº 21, p. 48.

²⁷³ Ibid.

proveja uma base firme para a reivindicação dos direitos da mulher na sociedade ou para o ministério da mulher na igreja.²⁷⁴

Diante da clara discriminação à mulher, muitas vezes apoiada por uma hermenêutica equivocada do texto bíblico, não nos surpreende que alguns considerem a Bíblia como um livro machista, fonte e origem do sexismo que aflige a igreja e a sociedade. Padilla ainda sobre o assunto levanta uma importante questão. “Se a Bíblia apresenta um Deus masculino que dispôs que o homem exerça domínio sobre a mulher, o que se pode oferecer à mulher que busca libertar-se das imposições de uma sociedade machista e realizar-se como pessoa?”²⁷⁵

É interessante observar o machismo ainda existente no cenário cristão tendo em vista a mensagem de Cristo, inclusivista e o maior evento democrático da história da Igreja cristã, a descida do Espírito Santo.

De esta forma – sea cual sea el texto que adoptemos, Juan o Lucas – las mujeres que seguían a Jesús recibieron el Espíritu al mismo tiempo que los discípulos-varones y con el mismo título que ellos. El mismo amor com que Jesús las había amado lo exigia. No podeia dejar de darles su Espíritu para la nueva creación que su resurrección inauguraba.²⁷⁶

A partir do pensamento de René Padilla, quanto à questão de gênero, podemos apresentar algumas compreensões compartilhadas pela Missão Integral.

Em primeiro lugar, conforme nos ensina o livro de Gênesis 1,26-28, tanto o homem como a mulher são criados à imagem de Deus. A polaridade entre a sexualidade masculina e feminina é elemento constitutivo da criação arquetípica: “homem e mulher os criou”.²⁷⁷

Em segundo lugar, ambos, homem e mulher, são criados à imagem de Deus. “De sua semelhança com Deus os dois derivam sua dignidade humana”.²⁷⁸

Em terceiro lugar, tanto ao homem como à mulher são dadas as tarefas de reprodução e mordomia da criação. Ou seja, “como imagem de Deus, ambos compartilham uma humanidade e uma vocação comuns no mundo”.²⁷⁹ Por tanto,

O caminho da libertação da mulher não está na negação dos atributos de sua feminilidade, incluindo seu espírito maternal, mas na integração plena da mulher como mulher num projeto de vida que expresse sua vocação humana. Deus confiou

²⁷⁴ BOLETIM TEOLÓGICO nº 16, p. 5.

²⁷⁵ Ibid., p. 6.

²⁷⁶ TUNC, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, p. 84.

²⁷⁷ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*, Livro de Gênesis 1,27.

²⁷⁸ BOLETIM TEOLÓGICO nº 16, p. 9.

²⁷⁹ Ibid., p. 10.

ao Homem como Imago Dei a mordomia do mundo. O homem e a mulher igualmente se realizam como seres humanos na medida em que exercem essa sua vocação em obediência a Deus e em estreita colaboração mútua.²⁸⁰

Concluimos, deixando claro que a relação homem-mulher não pode, jamais, ser definida em termos de uma diferenciação hierárquica entre um ser superior e um ser inferior, mas em termos de uma diferenciação funcional entre dois seres humanos em pé de igualdade.

3.3.2.

O descompromisso com o Diálogo Inter-religioso

O século passado foi marcado pelo debate da igreja em torno da relação entre evangelização e civilização, onde diversos autores tentaram traçar a missão da igreja em termos de desenvolvimento, presença cristã na sociedade, justiça, paz, diaconia e diálogo inter-religioso entre outros.

Porém, o individualismo, considerado ideologia da modernidade por muitos²⁸¹, é potencializado na pós-modernidade, gerando-se um grande paradoxo, pois nunca foi tão fácil contatar pessoas de qualquer parte do globo terrestre através de meios como e-mails, redes sociais, twitter entre outros, porém nunca este mesmo ser humano esteve tão influenciado pelos efeitos do isolacionismo.

Faustino Teixeira nos diz que o diálogo inter-religioso se dá através da “relativização, não do Absoluto, mas no Absoluto”²⁸², onde precisa-se destruir toda a tradição religiosa. Aí está uma grande dificuldade para a Missão Integral, embora o ecumenismo estivesse na gênese deste movimento.

O movimento evangélico é muito complexo, porém um ponto importante surge a partir de um conflito entre o ensino da Evolução e da Criação nas escolas públicas de um estado sulista dos Estados Unidos, onde alguns protestantes que não se alinhavam com a teologia liberal, buscaram distanciar-se dos fundamentalistas procurando identificar-se como neo-evangélicos, ou simplesmente, evangélicos. “Esse grupo deu nova identidade ao fundamentalismo, depois se tornou ecumênico, com alianças pontuais e esporádicas com católicos e protestantes”.²⁸³

²⁸⁰ Ibid., p. 11.

²⁸¹ TEIXEIRA, F., *Buscadores do diálogo*, p. 9.

²⁸² Ibid., p. 11.

²⁸³ GONDIM, R., *Missão Integral*, p. 25.

Esses evangélicos, algumas décadas depois, iniciaram um movimento conhecido na América Latina como Missão Integral. Tratavam-se de teólogos possuidores de uma teologia holística desejosos de que um novo conceito de evangelização surgisse a partir da união dos conceitos de proclamação e responsabilidade social. Porém, estes mesmos evangélicos, no final do século XX afinam-se com a “Maioria Moral”²⁸⁴, mudando assim esta realidade por um “evangelicalismo”²⁸⁵ composto de movimentos erráticos, alianças temporárias e uma sombra alongada de indivíduos”.²⁸⁶

... as raízes fundamentalistas do Movimento Evangélico; pretende mostrar que mesmo procurando distanciar-se culturalmente dos estigmas que incorporaram o fundamentalismo, os evangélicos do norte e posteriormente os evangelicais comprometidos com a Missão Integral no sul nunca conseguiram realmente se desvencilhar de suas raízes. As manifestações mais progressistas dos evangelicais ligados à Missão Integral, que procuravam dialogar com a Teologia da Libertação, não significavam necessariamente um desligamento do fundamentalismo.

²⁸⁴ Nos Estados Unidos, diversos líderes eclesiásticos, profundamente preocupados com a erosão dos valores morais, criaram uma organização chamada de Maioria Moral. O objetivo desta era fazer com que cargos políticos fossem ocupados por pessoas que legislariam a favor de valores familiares sadios. Visto que a Maioria Moral falhou nos seus objetivos principais nos Estados Unidos, seu fundador, Jerry Falwell, desfez a organização em 1989. Seu lugar foi ocupado por outras organizações. No entanto, Paul Weyrich, originador do termo “maioria moral”, escreveu na revista *Christianity Today*: “Mesmo quando ganhamos na política, nossas vitórias não se traduzem em ações do governo que achamos ser importantes.” Ele escreveu também: “A cultura está-se tornando um esgoto cada vez maior. Entramos num colapso cultural de proporções históricas, um colapso tão grande, que simplesmente foge ao controle da política.” Pesquisado no site: JW.ORG. “Poderá torna o mundo um lugar melhor?”.

²⁸⁵ Evangélico é o movimento teológico que remonta aos pré-reformadores e enfatiza a volta à Bíblia como regra de fé e de conduta. Evangelical 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. MENDONÇA, A. G; FILHO, P. V., *Introdução ao Protestantismo no Brasil*). Evangelicalismo é um movimento cristão protestante com início no século XVII tornando-se uma vertente organizada com o surgimento, por volta de 1730, dos metodistas na Inglaterra e dos pietistas entre luteranos na Alemanha e Escandinávia. (SIGNIFICADO. “Evangelicalismo”) Nos Estados Unidos várias escolas aderem à esse movimento teológico, como o Fuller Theological Seminary, em Pasadena, Califórnia, Talbot College (Califórnia), Wheaton College em Chicago, Gordon-Conwell Theological Seminary em Boston. O Evangelicalismo é um movimento no cristianismo moderno que transcende as fronteiras denominacionais e confessionais, enfatizando a conformidade com as doutrinas básicas da fé e um alcance missionário de compaixão e urgência. Quem se identifica com este movimento é um “evangélico conservador” (ou “evangelical”) que crê no evangelho de Jesus Cristo e o proclama. A palavra é derivada do substantivo grego euangelion, traduzido como boas-novas, notícias de alegria, sendo euangelizomai o verbo correspondente, que significa anunciar boas-novas ou proclamar como boas-novas. Estas palavras aparecem quase cem vezes no Novo Testamento e passaram para os idiomas modernos através do equivalente em latim, evangelium. (CABRAL “A História do Evangelismo: Moody, Billy Graham e Fanini”).

²⁸⁶ MENDONÇA, A. G; FILHO, P. V., *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 27.

As raízes do fundamentalismo, segundo Gondim, relacionam-se com a reação de grupos conservadores aos escritos de Friedrich Schleiermacher, que “rejeitava o racionalismo frio de filósofos que lhe antecederam e propunha que a verdadeira fé cristã não se circunscrevia a dogmas e proposições, mas a uma experiência interior”.²⁸⁷

O fundamentalista crê na doutrina reformada da autoridade final da Bíblia, ao rigor da teologia da providência, que confere ao calvinismo características deístas que tangenciam o fatalismo.²⁸⁸

Prócoro Velasques Filho afirma que “uma das características mais importantes do protestantismo brasileiro é seu relacionamento histórico e teológico com o ‘evangelicalismo’ e mais precisamente com os desdobramentos da ‘era metodista’ que vão conferir ao ME a mesma tensão paradoxal que o próprio Wesley experimentou quando afirmava a liberdade humana e a condução da história por meio da providência”. Esse paradoxo marca o movimento, inclusive entre os teólogos da Missão Integral. Para Velasques Filho, os calvinistas, para não emperrar o avanço missionário, necessitaram abrir mão do rigor puritano que acreditava que Deus não só conduz a história como determina a priori os que vão para céu bem como os que vão para o inferno, como explicita a doutrina da dupla predestinação, apregoada pelos puritanos. Desse modo, a marca distintiva dos que evangelizavam era procurar “fazer valer a vontade de Deus na história” e “reverter o avanço da maldade”, mas tudo para “aumentar o número dos salvos”.²⁸⁹

Com toda essa herança é difícil o entendimento de que o Cristo não pode ser considerado patrimônio dos cristãos e de suas igrejas. É bem complicada a compreensão, por exemplo, do teólogo Levy Bastos, quando afirma que “a fé em Jesus Cristo não é somente plural quanto as suas representações entre os cristãos e cristãs, ela se diversifica também em sua expressão (consciente ou não) entre os não-cristãos”.²⁹⁰

Essa compreensão acaba nos apresentando ao entendimento de Karl Rahner a respeito do “Cristianismo anônimo”²⁹¹. Para ele, a graça de Deus não é privilégio apenas dos cristãos, e por tanto, não pode estar restrita ao domínio da Igreja. Sendo assim, muitos respondem afirmativamente, mesmo inconscientemente, a influência do amor de Deus, tornando-se verdadeiros cristãos anônimos.

²⁸⁷ Ibid., p. 28.

²⁸⁸ Ibid., p. 33.

²⁸⁹ Ibid., p. 34.

²⁹⁰ MOLTSMANN, J.; BASTOS, L., *Um Cristianismo de Futuro*, p. 89.

²⁹¹ RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*, pp. 159-167.

Ou seja, Karl Rahner nos ensina a observarmos a dimensão “cristã” de culturas e religiões diferentes da nossa. Trata-se de um apelo à tolerância e ao diálogo inter-religioso.

Um bom exemplo de cristianismo anônimo e de diálogo inter-religioso pode ser percebido em Simone Weil, que afirmava estar desvinculada da Igreja por conta de um amor que ela alimentava “pelas coisas que estão fora do Cristianismo visível”.²⁹²

Sobre Simone Weil, Faustino escreve:

Não conseguia entender e aceitar o posicionamento tradicional da Igreja que desconhecia os valores das diversas tradições religiosas e mantinha-se cerrada na visão de que “fora da Igreja não há salvação” [...] Diz ali que sua vocação é a de ser “cristã fora da Igreja”.²⁹³

Na visão de Faustino, o diálogo inter-religioso é um grande desafio fundamental em tempos obscuros e difíceis, marcados pela violência, egocentrismo e rivalidades étnico-religiosas.²⁹⁴

Num mundo onde o ser humano encontra-se em crise, produzindo desequilíbrio nas mais diversas áreas de sua relação, como no caso da ação predatória do ser humano com a natureza e sua capacidade de danificar as fontes da vida, o diálogo inter-religioso faz-se imprescindível como “força importante na busca de novos padrões éticos capazes de transformar o ritmo de instabilidade e exclusão que marcam o tempo presente”.²⁹⁵

Um mundo globalizado como o nosso deveria favorecer o intercâmbio entre as diferenças, porém, paradoxalmente, percebe-se a afirmação da identidade diante do “perigo” do pluralismo. “O que as pessoas mais anseiam hoje em dia são ‘normas de navegação num mundo estilhaçado’”.²⁹⁶

O acirramento atual dos etnocentrismos constitui expressão de afirmação identitária, de busca de fidelidade a um conjunto de valores e de resistência ao risco de diluição no relativismo e indiferentismo. O etnocentrismo é, sem dúvida, um fenômeno universal. Não há como escapar de sua presença, que manifesta o desejo de cada cultura ser ela mesma. Há nele um traço positivo, de garantia de uma distinção, como apontou Levi Strauss em seu trabalho sobre “Raça e cultura”. O risco ocorre quando ele foge do controle, produzindo o fenômeno letal da incomunicabilidade. Os crescentes fundamentalismos religiosos, tanto defensivos como ofensivos, traduzem

²⁹² TEIXEIRA, F., *Buscadores do diálogo*, p. 118.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ TEIXEIRA, F., *O Diálogo Inter-religioso no tempo da cidadania da identidade*, p. 1.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid., p. 2.

uma resistência cognitiva ao diálogo, ou seja, um decisivo enraizamento identitário impermeável à provocação da alteridade. O que estimulam são identidades cada vez mais circunscritas e intensamente exclusivistas. Há neles uma surdez ao apelo de outros valores e a construção de um muro protetor que garanta a recomendação: “nós somos nós, eles são eles”.²⁹⁷

A crítica e a resistência ao pluralismo religioso nos é apresentada tendo como principais justificativas, tanto no meio católico como no protestante, as seguintes questões: a manutenção das verdades essenciais da tradição religiosa (católica e protestante), o dever da proclamação (evangelização), o caráter definitivo e pleno da revelação de Jesus, além da mediação salvífica-universal de Jesus.

Esta reticência ao desafio da alteridade tem crescido não apenas no campo católico, mas constitui um elemento tendencial no campo religioso contemporâneo. Daí o grande, difícil e arriscado desafio do diálogo inter-religioso: o de apontar e demonstrar a possibilidade de um horizonte de conversação alternativa. Há que saber ampliar o olhar, de forma a captar a singularidade da diferença, e isto não significa negar a semelhança: a unidade e a identidade. É na dinâmica relacional que a identidade ganha o seu valor e o seu sentido.²⁹⁸

3.4. A Missão Integral e o ser humano total

A Missão Integral rompe com o dualismo propondo a restauração completa das relações e condições da vida humana e da criação, de modo a nos permitir assumir a antecipação do reino de Deus e a sua justiça.

Missão integral é a proclamação e manifestação (demonstração) do Evangelho do Reino de Deus em todas as dimensões da vida para restaurar (transformar) os relacionamentos corrompidos pelo pecado das pessoas com Deus, com elas mesmas, com seu meio ambiente e suas situações e realidades visando a glória de Deus.²⁹⁹

Durante muito tempo foi-nos dado uma visão compartimentada do ser humano, própria do dualismo platônico, e com isso a evangelização desprezou as necessidades básicas do ser humano a quem dirigia uma mensagem de esperança.

René Padilla deixa claro que “a missão integral é a missão orientada à satisfação das necessidades básicas do ser humano, incluindo sua necessidade de

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid., p. 3.

²⁹⁹ BARRO, J. H., *Guia Prático Missão Integral*, p. 37.

Deus, mas também sua necessidade de amor, alimento, teto, abrigo, saúde física e mental, e sentido de dignidade humana”.³⁰⁰

A grande questão levantada por pensadores da missão integral, como Padilla e Barro, é que nela ao convidarmos pessoas para amar e arrependem-se em todas as áreas de sua vida, claramente a proclamação apresenta consequências sociais. E, quando testemunhamos a graça transformadora de Jesus Cristo, o nosso envolvimento social possui claras consequências evangelísticas.³⁰¹ Assim, não ignoramos o mundo, pois quando o fazemos traímos a Palavra de Deus, que nos orienta a servirmos a Deus no mundo.

Na visão tradicional o propósito da missão era apenas salvar almas e plantar igrejas. Os agentes desta missão eram apenas os missionários, que geralmente através de uma experiência individual sentiam-se chamados por Deus para este fim.

No novo paradigma da missão, cada geração de cristãos é vitalizada a tal ponto, que torna possível o testemunho acerca de Jesus como Senhor da vida como um todo e de toda a criação. Assim, tudo o que é, faz e diz comunica o evangelho, assumindo o propósito de “encarnar os valores do reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões”.³⁰²

A vida cristã em todas as suas dimensões, em nível pessoal e comunitário, é o testemunho primordial da soberania universal de Jesus Cristo e do poder transformador do Espírito Santo. A missão vai muito além das palavras: tem a ver com a qualidade de vida – ela se demonstra na vida que restaura o propósito original de Deus para a relação do ser humano com o Criador, com o próximo e com a criação.³⁰³

Dessa forma compaixão e solidariedade são dois termos que andam colabados à Missão Integral. Embora vivamos na era da egolatria, gerada por características dos nossos dias como o consumismo desenfreado e o hedonismo, que nos empurra para um individualismo cada vez mais gritante, o desafio de exercer a compaixão e a solidariedade nos admoesta a assumirmos o modelo de Cristo para a vida cristã e a missão integral.

³⁰⁰ Ibid., p. 36.

³⁰¹ Ibid., p. 38.

³⁰² Ibid., p. 43.

³⁰³ Ibid., p. 45.

Sem dúvida, a vida de Jesus está eivada de compaixão e solidariedade, marcas importantes em seu ministério e ensino. A própria presença dele no mundo é fruto da compaixão e solidariedade de Deus em favor dos povos. “Alienada do Criador e entregue aos seus prazeres, a raça humana recebe de Deus um ato concreto de compaixão: ‘vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho’ (Gl 4,4)”.³⁰⁴ Também o anúncio de Jesus sobre o reino de Deus não trata de sua autopromoção, como muitos sugerem, mas visa apenas o bem da humanidade.³⁰⁵

Em seu ensinamento sobre o reino de Deus, Jesus nos apresenta uma ortopraxia a partir de sua vida, visto que andava por toda a parte fazendo o bem, cuidando dos excluídos. Nas palavras de Schillebeeckx, “no seu modo de viver, Jesus dá ao reino de Deus um rosto concreto: dedica-se ao bem-estar, à integridade do ser humano, também fisicamente com curas e exorcismos”.³⁰⁶ “Jesus garantia a ajuda de Deus aos necessitados”.³⁰⁷

Onde Jesus aparece, o medo some, o medo de viver e o medo de morrer, e ele liberta a pessoa humana e a devolve a si mesma [...] A “ortopraxis”, o agir corretamente, é a manifestação humana e a tradução consequente do amor salvífico universal de Deus nos registros da vida humana [...] Portanto, a chegada do reino de Deus, tem em Jesus um fator humano de mediação. Os cuidados de um pelo outro são a forma visível onde a vinda do reino de Deus se manifesta.³⁰⁸

Jesus convive não apenas com seus seguidores, mas com a massa, especialmente com os excluídos, publicanos e pecadores. Com seus milagres ajudados, dando dignidade, com seu amor, oferece compaixão e solidariedade, e o convite para entrar, pela fé, na comunhão com Deus. Ou seja, Jesus nos apresenta uma visão holística do ser humano.

Nas assim chamadas “pregações missionárias” (redigidas por Lucas, mas baseando-se em tradições mais antigas do cristianismo primitivo), ouvimos que os primeiros cristãos testemunhavam: “Jesus andou pela terra dos judeus, fazendo o bem” (At 10,38). Esse “fazer o bem” é depois explicado com a cura de doentes e a expulsão de demônios.³⁰⁹

Uma lição possível diante da vida de Jesus é que, como não podemos realizar milagres, podemos ser um milagre de amor, compaixão e solidariedade, assumindo

³⁰⁴ Ibid., p. 201.

³⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus a história de um vivente*, p. 141.

³⁰⁶ Ibid., p. 147.

³⁰⁷ Ibid., p. 177.

³⁰⁸ Ibid., p. 147.

³⁰⁹ Ibid., p. 174.

a vida de Cristo, que diante dos poderes do maligno, conforme entendimento de Schillebeeckx, apresenta atos bons, benefícios, livrando o ser humano de todos os maus-tratos satânicos.³¹⁰

Essa praxe de vida assumida por Cristo, sem dúvida, escandalizava. O seu modo de lidar com as pessoas significava salvação e libertação, seguindo-o ou não. Um exemplo claro é a história dos dez leprosos, onde apenas um retorna para agradecer a Jesus, porém todos são salvos (Evangelho de Lucas 17).

Jesus se importa com todas as dimensões da vida humana apresentando a face do amor onde, até então, havia as prisões das forças diabólicas do mau. Esta forma de lidar com os outros causava escândalo, pois ele comia e bebia com publicanos e pecadores (Marcos 2,16), devolvendo respeito e dignidade àqueles que estavam à margem da sociedade de seu tempo.

Jesus vê realmente na Lei um sinal da vontade benfazeja e da misericórdia de Deus para com os judeus: para o bem, e não para a perdição deles. Aqui já temos um primeiro indício bem claro. Jesus constata como é frequente alguém se esconder atrás da letra da Lei para desvirtuar o seu objetivo mais profundo: a misericórdia de Deus para com o ser humano [...] Diante desse fundo aparece agora de repente, luminosa, a boa nova de Jesus: à luz da Lei, a pessoa concreta de Jesus é a manifestação da bondade de Deus para quem está disposto a receber, através da praxe da vida de Jesus, a proximidade auxiliadora de Deus (Mateus 13,11).³¹¹

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!"³¹² E este 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.

A vida solidária e compassiva 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

³¹⁰ Ibid., p. 178.

³¹¹ Ibid., p. 195.

³¹² RUBIO, A. G., *O Encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 37.

(Hegel), a transposição do injusto para o âmbito da justiça e o reconhecimento de direitos para aqueles que não os têm.³¹³

Moltmann ainda expressa de forma clara a importância de “redescobrir a santidade da vida e o mistério divino em todas as criaturas, e defendê-las contra as manipulações arbitrárias da vida e a destruição da terra por meio da violência pessoal e institucionalizada”.³¹⁴

Essa redescoberta produz como consequência, uma “ética da reverência diante da vida”.³¹⁵ Moltmann fala sobre o respeito ético para com a vida, em todas as dimensões.

É essa reverência e integralidade que são assumidos pela missão integral, para nos abirmos em alteridade e perceber as arbitrariedades que precisam ser superadas nas vidas aprisionadas pelas forças aniquiladoras do mau.

³¹³ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 50.

³¹⁴ Id., *A fonte da vida*, p. 56.

³¹⁵ Ibid., p. 57.

4 Uma pneumatologia para a Missão Integral à luz de Moltmann

4.1. Quem é Jürgen Moltmann

Um dos teólogos mais respeitados e estudados da contemporaneidade, Jürgen Moltmann nasceu em 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha. Ele mesmo qualificou sua família como “secular”, seu pai era grão mestre maçom.³¹⁶

Desejoso por estudar física e matemática foi surpreendido pela segunda Guerra Mundial, que o obrigou a alistar-se em 1944, nas forças nazistas de Hitler, onde serviu nas Forças Aéreas Auxiliares. Em 1945 se rendeu às forças inglesas sem ter disparado um único tiro.

Levado para um campo de prisioneiros na Inglaterra, passou de 1945 a 1948 como prisioneiro de guerra, onde declarou ter perdido toda a sua esperança na cultura germânica e na própria raça humana, como consequência das atrocidades de Auschwitz e outros campos de concentração alemães.

Foi na prisão de guerra, que um capelão inglês lhe presenteou uma bíblia, presente este que altera profundamente a trajetória deste homem. Logo após, Moltmann se une a um grupo de cristãos e se sente cada vez mais identificado com a fé cristã. Anos mais tarde ele declara o seguinte: “Eu não encontrei a Cristo, foi ele que me encontrou”.³¹⁷

Ao retornar para a Alemanha, em 1948, encontra sua cidade, Hamburgo, bem como todo o resto do país em ruínas. Logo resolve estudar teologia, o que faz em Göttinga, onde a maioria de seus professores eram seguidores de Karl Barth. Entre suas primeiras influências encontram-se Ernst Bloch e seu princípio esperança, os irmãos Blumhardt e Studdert Kennedy.³¹⁸

³¹⁶ BIOGRAFÍA de Jürgen Moltmann.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Ibid.

Em 1952, Moltmann atua como pastor da Igreja Luterana. Torna-se professor de teologia sistemática em Bonn, em 1963 e professor em Tubinga em 1967, na mesma área, onde se aposentou.

Escritor prolífico, o teólogo de Hamburgo centrou-se integralmente em “olhar a teologia sob um ponto de vista particular: a esperança”.³¹⁹ Com esta nova perspectiva contribui grandemente com a teologia, considerando o contexto e a correlação que os diferentes conceitos têm no campo teológico.

Recentemente viúvo e pai de quatro filhos, é o criador da Teologia da Esperança, onde desenvolve “as ideias da realização do Reino como promessa fundamental de Deus”.³²⁰

Entre as suas principais obras, cabe-nos recordar: Teologia da Esperança (1968); O Deus Crucificado (1972); Antropologia cristã nos conflitos do presente (1974); A igreja no poder do Espírito (1975); Trindade o Reino de Deus (1980); O Espírito da Vida (1991); O Caminho de Jesus Cristo (1993); A Fonte da Vida (1997); No fim o princípio (2004), Ética da Esperança (2011) e mais recentemente, Um Cristianismo de Futuro (2016), entre muitas outras obras.

Em Teologia da Esperança, a obra que o revela ao mundo, Moltmann evidencia a importância da escatologia para o Novo Testamento, não como uma crença em fatos concretos e fatalistas do final dos tempos, mas como fator modelar de toda a teologia cristã.

A meta da missão cristã não é simplesmente uma salvação individual, pessoal, nem sequer espiritual; é a realização da esperança da justiça, da socialização de toda a humanidade e da paz do mundo. Esse outro aspecto de reconciliação com Deus pela realização da justiça foi descuidado pela Igreja. A Igreja deve trabalhar para essa realização, baseada na esperança.³²¹

Em sua obra, O Deus Crucificado, o teólogo da esperança “expõe a doutrina de Deus a partir da perspectiva da cruz”.³²² O Deus cristão não é impassível, mas o Deus que sofre de amor. Não se trata de um sofrimento “imposto de fora – pois Deus é imutável – mas um sofrimento de amor, ativo. É um sofrimento aceito, um

³¹⁹ SILVA, G. R. “Jürgen Moltann (1926-)”.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

sofrimento de amor, livre, ligado ao Deus sofredor de Auschwitz e do extermínio judeu”.³²³

Estas talvez sejam duas das mais conhecidas obras de Jürgen Moltmann. Suas obras, sem dúvida alguma, pressupõem uma revitalização e um aprofundamento da teologia cristã. Em sua obra, Trindade e o Reino de Deus, ele estuda o mistério da Trindade, desenvolvendo a tese de uma história trinitária de Deus, com forte tom social.³²⁴

Duas obras fundamentais para este trabalho são: O Espírito da Vida e A Fonte da Vida, onde Moltmann apresenta de forma mais direta sua pneumatologia. Nos deteremos nestas duas obras para apresentar um diálogo entre a pneumatologia moltmanniana nelas apresentadas e a teologia da missão integral.

4.2. O Espírito que está vivo

Desde o final do século XX e o início do século XXI, temos assistido o declínio da modernidade com seus pressupostos racionalistas, que ganharam hegemonia no Ocidente, desde fins da Idade Média. Percebe-se, hoje, o ressurgimento de valores menos “científicos”, ou seja, menos empíricos e mais vivencial. “É claro que esta reação já vinha sendo engendrada há algumas décadas, mas é o fim das utopias históricas tal qual as conhecemos no século XX, que vai decretar a chegada de novas perspectivas ao pensamento humano ocidental”.³²⁵

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”.³²⁶

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

³²³ Ibid.

³²⁴ TOKASHIKI, E. B. “Resenha: Trindade e Reino de Deus de Jürgen Moltmann”.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ LYON, D., *Pós-modernidade*, p. 37.

o utilizamos hoje.³²⁷ 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.

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.

A razão somada a era científica, moldada pela visão mecanicista do mundo, e também ao capitalismo industrial e ao crescimento econômico ilimitado, gerou um otimismo que se baseava no progresso da ciência, da tecnologia e da razão, para que os problemas humanos fossem solucionados, além da expectativa da superação da “superstição” religiosa pré-moderna.³²⁸

Porém, a frustração da modernidade começou a surgir a partir da metade do século XX, quando alguns países desenvolvidos, como a Alemanha, começaram a agir de forma irracional e desumana, fazendo eclodir guerras, como a Segunda Grande Guerra Mundial, com suas torturas monstruosas.

A crise que configurou o início da modernidade apresenta uma ativa participação do pensamento cristão, que mais precisamente a partir do século XII, conforme observa Rodrigo Condeixa, apresenta um divórcio entre a teologia e a espiritualidade.³²⁹

É exatamente nessa trilha, que o fazer teológico, antes dominado pelo cientificismo e racionalismo, bem como pelo dualismo entre subjetividade e objetividade, começa a exigir que se abra espaço a outros tipos de reflexão, além de estar atento a outras vozes. Entre estas outras vozes, que começam a falar, o Espírito encontra lugar.

Até então, a razão especulativa, que possuía sua gênese na filosofia aristotélica, começa a dar sinais de falência nos dias atuais. A pós-modernidade apresenta um momento de novas oportunidades para o cristianismo, onde a

³²⁷ Ibid., p. 35.

³²⁸ NOLAN, A., *Jesus hoje*, p. 26, 27.

³²⁹ Cf. CONDEIXA, R., *Do divórcio ao romance*, p. 16.

separação entre teologia e espiritualidade são denunciadas e uma nova unidade entre eles é buscada. Nas palavras de Condeixa, “...a fé cristã hoje carece de um novo romance entre teologia e espiritualidade, isto é, precisamos de uma teologia mais espiritual e de uma espiritualidade mais teológica”.³³⁰

A teóloga Maria Clara Bingemer percebe o terreno fértil dos dias atuais ao tema da espiritualidade.

Hoje, a situação do mundo, e também da Igreja, é diferente. Por toda parte se respira uma sede de comunicação com a transcendência, tenha ela o nome que tiver. E constata-se que a espiritualidade está de volta à linha de frente, às vezes com novos rostos e em novas configurações, mas sempre dando testemunho de que o ser humano continua desejando – talvez mais do que nunca – experimentar o Infinito, o Incondicionado, o Sagrado, que para nós tem rosto e nome de pessoa. Nós o chamamos Deus.³³¹

Maria Clara percebe que a espiritualidade é um tema essencialmente humano e trata da relação com Deus e suas consequências na concretude da vida, e que para entendermos a espiritualidade cristã nos dias atuais, precisamos estar atentos “aos novos contornos da subjetividade humana”.³³² Nos encontramos entre a secularização, que avança cada vez mais, e a pós-modernidade, que resgata a transcendência, mas sem absolutos pessoais.

Os nossos dias, com a apresentação de um novo rosto para a espiritualidade cristã, permite o ecoar da voz do Espírito. Agora, livre das amarras racionalistas e objetivas da modernidade cartesiana, a experiência subjetiva resgata seu valor e importância para uma espiritualidade humanizante e completa. Porém, a experiência com Deus, dentro do cristianismo, se dá no horizonte do Espírito Santo, que acaba vitalizando nossas vidas para o seguimento do Filho, a fim de que a vontade do Pai se concretize em nós e através de nós.

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 fecundos.³³³

³³⁰ Ibid., p. 17.

³³¹ TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L., *Teologia na Pós-Modernidade*, p. 364.

³³² Ibid., p. 365.

³³³ MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida*, pp. 89-90.

Esse Espírito que se encontra vivo e que hoje, possui maior possibilidade de se fazer ouvir, nos propõe uma renovação promotora de uma espiritualidade, chamada por Moltmann de vitalidade, que desenvolve um extremo amor à vida.³³⁴ E do Espírito “procede uma nova energia para a vida”.³³⁵

Tal entendimento é fundamental para a práxis na Missão Integral. O que vitaliza o ser humano para refletir as consequências de sua espiritualidade cristã na concretude do mundo, não é a objetividade de pressupostos teológicos, mas a experiência do Espírito, que acentua não apenas energia para a vida, mas amor à vida, em todas as suas dimensões. Este amor à vida não significa apego egolátrico, mas desprendimento em alteridade.

O entendimento para a Missão Integral de que é o Espírito e não nosso voluntarismo ou mesmo, nosso entendimento missiológico diferenciado, que amplia nosso respeito pela vida humana é fundamental.

E se é o Espírito Santo que abre esse novo horizonte para a Missão Integral, precisamos entender que agimos na força do Espírito, que nos vitaliza para agirmos na construção de um mundo melhor, mais justo, mais respeitoso com a vida. “Deus nos criou para participar com Ele nos grandiosos planos que Ele tem para a sua criação”.³³⁶

Se a pós-modernidade, por um lado, traz consigo o fim das meta-narrativas e uma sensação de desencantamento pela vida, por outro, traz consigo um despertar vigoroso de uma consciência sobre a necessidade de espiritualidade.

O sinal, porém, não é o número de pessoas que encontrou uma forma satisfatória de espiritualidade pela qual possam reger a vida. Algumas encontraram-na, mas o sinal é, antes, a fome generalizada de espiritualidade, a busca de espiritualidade, a necessidade de espiritualidade sentida pelas pessoas. Poder-se-ia argumentar que todos os seres humanos precisam, e sempre precisaram, de espiritualidade. O que hoje está acontecendo é que muito mais pessoas estão tomando profunda consciência da sua necessidade de espiritualidade.³³⁷

Temos sido levados, cada vez mais, a entrar no universo da subjetividade, numa reação aguda contra a objetividade e a mentalidade cartesiana do mundo moderno. Neste ambiente de incertezas, o ser humano tem sido absorvido pela

³³⁴ Ibid., p. 98.

³³⁵ Ibid., p. 15.

³³⁶ CUNHA, M. J. S.; WOOD, B. A., *O reino entre nós*, p. 132.

³³⁷ NOLAN, A., *Jesus hoje*, p. 30-31.

busca doentia por sensações e prazer.³³⁸ Nesta busca desenvolve-se a cultura dos holofotes. A necessidade do prefixo “mega” ou “hiper” é uma característica necessária para experimentar, nem que falsamente, a sensação e o prazer.

4.2.1.

O Espírito resgatando o caminho da subjetividade

Diante dos dias atuais, percebemos que o pensamento teológico não tem conseguido apresentar, de modo satisfatório, sua “mensagem diante da subjetividade que se mostra vulnerável e aberta ao transcendente”.³³⁹

A ruptura entre teologia e espiritualidade a partir do século XII proporciona uma crise, que configura o início da modernidade e a elaboração do pensamento cristão, que passa a ser eivado de dualismos.

A modernidade como reação à pré-modernidade, apresenta sua visão cientificista. O iluminismo, caracterizado pela centralidade da ciência e da racionalidade cartesiana e o escolasticismo, uma vez divorciados da espiritualidade, acabam menosprezando a subjetividade do sujeito. A teologia, por sua vez, influenciada por seu contexto histórico, acaba apresentando uma espiritualidade recheada de regras e objetivações.

A questão que surge hoje, em meio à pós-modernidade dos nossos dias, é como apresentar ao homem e a mulher do século XXI, que apresenta uma subjetividade clara, além de uma grande sede pelo transcendente, uma espiritualidade desenhada a partir dos princípios objetivantes da modernidade?

A simples reflexão sobre essa questão nos leva à percepção de que necessitamos de um novo paradigma para a teologia. Andrés Torres Queiruga argumenta sobre a necessidade de uma nova relação como objeto da teologia, além de uma nova relação com a consciência desta relação, o que nos levaria a elaboração teológica fundamentada num novo paradigma.³⁴⁰

Nessa perspectiva, o “conhecimento de si” tem uma certa prevalência sobre o “cuidado de si”, no sentido de uma espiritualidade que valoriza a interiorização, uma vez que a condição humana é marcada pela intencionalidade e pelo risco de uma

³³⁸ SEGUNDO CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral*, p.121-122.

³³⁹ CHAVES, I., *Espiritualidade e Subjetividade*, p. 133.

³⁴⁰ QUEIRUGA, A. T., *Fim do cristianismo pré-moderno*.

dispersão de si. A ênfase no conhecimento de si se baseia numa volta a si mesmo visando a uma reconciliação com Deus. Trata-se de uma abordagem antropológica fundada na perspectiva da relação como transcendente.³⁴¹

Se por um lado somos “forçados” a aceitar a objetivação da teologia, por outro, como entende a teóloga Bingemer, temos nossa liberdade atrofiada por conta da fluidez do tecido social e ético.³⁴²

Maria Clara Bingemer ainda percebe que em nossa sociedade contemporânea surge uma “compreensão do homem enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela Alteridade”.³⁴³

A ressacralização do mesmo mundo do qual a razão moderna apressou-se em proclamar o desencantamento e a secularidade complexifica a possibilidade de um diagnóstico claro sobre o mesmo. O reaparecimento, o reemergir – mais do que a volta – do religioso, do Sagrado, a sede pelo Mistério e pela mística em distintas formas aparecendo após o banimento ensaiado pela secularização denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa, um aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade, o desejo, o sentimento e a redescoberta, em nova dimensão, da natureza e da relação do homem com o planeta.³⁴⁴

Nesse pensar de reconfigurada, “o paradigma da Alteridade e da intersubjetividade”³⁴⁵ retornam ao centro do debate diante da sede de Absoluto nos dias atuais.

Essa suspeita teológica com relação à experiência, que é subjetiva, não se faz presente apenas nos arraiais protestantes. Na igreja católica, até o Concílio Vaticano II, essa suspeita era real. Em ambos os casos a racionalidade cartesiana detinha a primazia no pensamento teológico, enquanto que a experiência, carente de rigor e método continuava sob suspeita.

A teóloga Bingemer aponta como fonte primordial do conteúdo da experiência mística, o testemunho dos próprios místicos.³⁴⁶ Trata-se da necessidade de passarmos de um pensamento teológico especulativo para uma teologia narrativa, onde as experiências místicas podem ser contadas, ou seja, narradas e refletidas. É o resgate da experiência subjetiva diante de pressupostos cartesianos da modernidade, chamada por Bauman, de Líquida.³⁴⁷

³⁴¹ CHAVES, I., *Espiritualidade e Subjetividade*, p. 134.

³⁴² BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 159.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid., p. 163.

³⁴⁶ Ibid., p. 300.

³⁴⁷ BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*.

Talvez, Niebuhr,³⁴⁸ tenha sido o primeiro teólogo do século XX a assumir a narrativa como chave teológica, apresentando-a como elemento fundamental na constituição tanto do processo revelatório quanto da construção do método teológico. Assim, Niebuhr possui uma importante contribuição, pois para ele a narrativa não é somente necessária para a compreensão da comunidade dos dias atuais, mas para a própria constituição daquilo que chamamos de revelação de Deus em nossa história. A narrativa significou para ele a forma central do processo revelatório se expressar.

A pregação da igreja cristã do primeiro século não era nem um argumento em prol da existência de Deus nem uma admoestação para seguir uma certa consciência humana universal. [...] Ela foi primeiramente uma simples recitação de grandes eventos relacionados à aparição histórica de Jesus Cristo e à confissão do que aconteceu na comunidade dos discípulos.³⁴⁹

Os caminhos movediços da modernidade líquida nos apresentam tempos de secularização e fragmentação. Nos dias atuais as instituições estão em cheque, inclusive as instituições do cristianismo histórico. Bingemer nos alerta apresentando-nos duas formas de fazermos teologia nos dias atuais: “uma desde os textos da Escritura, da tradição; outra, desde as testemunhas que narram sua experiência de Deus, convertendo em carne os conceitos e categorias que os textos elaboram e interpretam”.³⁵⁰

Na visão da teóloga Bingemer, fazer teologia a partir das narrativas das testemunhas produz credibilidade, uma vez que falam a partir de experiências vividas em seus corpos e suas vidas.³⁵¹

Vivemos numa mudança épocal, onde a melhor metáfora para revelar a verdade sobre nossos dias é a do mar. E neste mar, como diz a professora Tepedino, precisamos saber nadar e às vezes boiar, não lutar contra as correntezas.

Assim, a leitura do livro de Michel Mafessoli: *Elogio da razão sensível*, foi também um ponto alto no curso proposto. Mafessoli nos mostrou que podemos estar inseridos na pós-modernidade, mas ainda com uma perspectiva positiva.

³⁴⁸ As teses de Niebuhr desencadearam uma série de artigos e textos sobre teologia narrativa ou o papel da narrativa para a elaboração do método teológico. COMSTOCK, G. “Telling the Whole Story? American Narrative Theology After H. Richard Niebuhr”, pp. 125-152.

³⁴⁹ NIEBUHR, H. R., *The Story of Our Life*, in, p. 57.

³⁵⁰ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o Mundo*, pp. 308-309.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 309.

O trabalho de Michel Maffesoli pode ser referido como um trabalho de decifragem do mundo contemporâneo, que traz a razão ao diálogo, alargando-a com a presença das intuições da razão sensível e da relacionalidade.

É essencialmente isto que pode ser criticado no racionalismo abstrato, em seu poder de discriminação: sua capacidade de reconhecer o potente vitalismo que move, em profundidade, toda vida social. É certamente por isso, igualmente, que um fosso cada vez mais intransponível se abriu entre a *intelligentsia*, sob seus diversos aspectos [...] e a base social que não mais se reconhece neles³⁵²

A questão fundamental apresentada é a comunhão entre a razão e a vida. Maffesoli, diante desta nova perspectiva, propõe-nos que a razão encontre no vitalismo seu lugar de realização e crítica.

Maffesoli nos apresenta um horizonte novo na pós-modernidade. Um horizonte mais amplo, que nos faz perceber o mundo da vida e não somente o mundo sistêmico. Percebemos assim que a pós-modernidade, tão comentada negativamente possui elementos positivos e extremamente importantes e relevantes, como a razão sensível, que propõe percepções que a razão pura não é capaz. Que acaba resgatando as palavras de Blaise Pascal: “O coração tem razões, que a própria razão desconhece”.

Ou seja, vivemos um momento de alargamento da razão. Além disso, percebemos uma nova chave para os dias atuais: a relacionalidade.

A relacionalidade só pode se dar a partir da compreensão de que todos possuem valor. O que não era verdade na modernidade, onde o “doutor” era a figura importante, ao contrário do contexto atual, onde o importante é o “homem comum”.

A modernidade rejeitou a mística, a sensibilidade, a intuição, o que está sendo resgatado hoje. Também ocorre o mesmo com o subjetivismo. O simbólico retoma sua força, e a metáfora é utilizada para o saber teológico atual.

Ou seja, a sensibilidade pós-moderna é voltada para como as coisas são e não como achamos que deveriam ser. Neste sentido nos é proposto o Raciovitalismo – termo cunhado por Ortega y Gasset – com o qual ele quer dizer que a racionalidade deve estar permeada com a energia da vida.

Nas palavras de Bingemer:

A originalidade e o valor insubstituível desta testemunha residem no fato de que seu testemunho, aquilo que ele não pode deixar de dar e oferecer a seu mundo e seus

³⁵² MAFFESOLI, M., *Elogio da Razão Sensível*, p. 45.

contemporâneos, e mesmo à história da humanidade como um todo, é algo que enlaça inseparável e carnalmente o conteúdo de sua narrativa e uma maneira de ser e existir, mobilizando todas as capacidades humanas, seja de palavra, de atitude ou de resistência.³⁵³

Seguindo o pensamento de Metz, temos em Bruno Forte a narrativa como parte dos fundamentos da própria fé na produção de sentido de mundo e na instauração da tradição normativa. É impossível separar revelação da narrativa a seu respeito, bem como é inapropriado distanciar a fé da forma como ela se articula em termos de narração.³⁵⁴

4.3. O Espírito que fornece vida

O Espírito não apenas está vivo e isto está cada vez mais patente aos nossos dias, mas o Espírito fornece vida vitalizada. “O Espírito leva as pessoas a um novo início de vida, tornando-as os próprios sujeitos de sua nova vida na comunidade de Cristo”.³⁵⁵

Essa ação poderosa do Espírito, vitalizando nossas vidas, ocorre interiormente, através de uma vigorosa experiência pessoal, mas também se exterioriza, pois do Espírito procede uma nova energia para a vida, em todas as suas dimensões.

Moltmann deixa claro que sua preocupação girava em torno da vida apática que muitos experimentavam e que “o engajamento teológico na experiência do Pentecostes deve possibilitar uma teologia integral da vida”.³⁵⁶

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 desta 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".³⁵⁷

³⁵³ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o Mundo*, p. 310.

³⁵⁴ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*.

³⁵⁵ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 14.

³⁵⁶ MOLTSMANN, J., *A fonte da vida*, p. 27.

³⁵⁷ Op. cit., p. 176.

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".³⁵⁸ O próprio Calvino percebia a importância e a influência vital do Espírito e afirmou que: "...es Él es el que extiéndiéndose por todas partes, sustenta, da fuerza y vivifica todo cuanto hay, tanto em el cielo como em la tierra".³⁵⁹

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 Ireneu³⁶⁰. "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'".³⁶¹

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 respeitosa.³⁶²

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 Igreja³⁶³. 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 essa nova edificação de Igreja, são importantes o ministério materno do Espírito e a Trindade como comunhão.³⁶⁴

³⁵⁸ Ibid., p. 152.

³⁵⁹ CALVINO, J. *Institucion de la Religion Cristiana*, p. 79.

³⁶⁰ MOLTMANN, J., *A fonte da vida*, p. 153.

³⁶¹ Ibid., p. 152.

³⁶² Ibid., p. 154.

³⁶³ Ibid., pp. 154-155.

³⁶⁴ MOLTMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 43.

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 futuros³⁶⁵. "A 'vida no Espírito' não é outra coisa senão o 'seguimento de Jesus'"³⁶⁶. A renovação proporcionada pelo Espírito é a renovação da vida.

A Missão Integral move-se nesse Espírito, devolvendo humanidade aos menos favorecidos, aos marginalizados e excluídos da sociedade, àqueles e àquelas submetidos a qualquer tipo de violência. A vida emanada do Espírito devolve a humanidade, no sentido mais amplo, às pessoas.

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

Quem se preocupa com "Deus e a alma" a fim de que abandonemos o corpo, a natureza e a sociedade e "nos afastemos deste mundo", não é Paulo, mas sim Agostinho. Que foi que aconteceu? Como foi que passamos da vitalidade de uma vida vivida a partir de Deus para a espiritualidade de uma vida espiritualizada em Deus?

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.

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

A MI entende que a salvação de Jesus produz uma espiritualidade que nos leva 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. Como bem assevera Moltmann, "O que importa não é o conceito, mas sim a expressão, pois é na expressão que a vida se organiza, se desenvolve e se intensifica".³⁶⁷

³⁶⁵ Id. *O Espírito da Vida*, p. 155.

³⁶⁶ Ibid., p. 158.

³⁶⁷ MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 31.

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 saduceus.³⁶⁸

Moltmann nos chama atenção para a perfeita compreensão sobre os pobres, que segundo ele não são somente os menos abastados, mas “as ‘não-pessoas’, os ‘sub-homens’, os desumanizados, ‘material humano’”.³⁶⁹ Estes precisam ser afetados pela vida gerada no Espírito, através do encontro com Jesus, a partir do seu seguimento.

A *Missio Dei* portanto, nada mais é do que “o envio do Espírito Santo do Pai por intermédio do Filho a este mundo, para que este mundo não se arruíne, mas viva”.³⁷⁰ Esta vida proporcionada pelo Espírito vivificador, é uma realidade no aqui e agora, não apenas depois, após a morte, pois ao trazer Cristo ao mundo, apresenta a ressurreição e a vida em pessoa, a fonte de toda espiritualidade cristã.

Onde está Jesus, ali existe vida, como narram os evangelhos sinóticos. São curados enfermos, consolados os aflitos, aceitos os excluídos e expulsos os demônios da morte. Onde está presente o Espírito Santo, ali há vida, como relatam os Atos dos Apóstolos e as cartas apostólicas, pois existe alegria pela vitória da vida sobre a morte, e são experimentadas as forças da vida eterna. Nesse sentido divino, missão, portanto, nada mais é que movimento de vida e movimento de restauração, que espalham consolo e coragem de viver, soerguendo o que está prestes a morrer.³⁷¹

Sem dúvida alguma, a Missão Integral nos ensina que ao invés de se expandir uma civilização cristã ou os valores do mundo ocidental, apresentamos o evangelho total, que alcança todas as demandas do ser humano desumanizado, proporcionando humanização a este. Moltmann parece entender a mesma coisa, porém diz que devemos edificar uma “cultura da vida universal e resistirmos à barbárie da morte”, em amplo aspecto, ou seja não apenas a morte física, mas todos os poderes propagadores da morte.³⁷²

Nesse sentido, a Missão Integral poderia muito bem ser chamada de Missão da Vida, visto que ama tanto a vida plena que o Senhor Jesus oferece no Espírito,

³⁶⁸ Id., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 160.

³⁶⁹ Ibid., p. 161.

³⁷⁰ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 27.

³⁷¹ Idem.

³⁷² Ibid., p. 28.

que protesta, por diversos meios e ações, contra a morte e contra todos os poderes que disseminam a morte.³⁷³

Não precisamos de uma nova religião ou de paz entre religiões, mas da vida, da vida integral, plena e indivisível. Porventura não é essa a natureza do Evangelho: Deus, o Deus eterno, infinito, está tão perto de ti que ele te ama e te aceita em seu amor assim como és? Quem sente apenas uma faísca desse amor, por menor que seja, toma consciência da própria dignidade, levanta-se vive de “cabeça erguida” e em “caminho reto”. Já quando somos amados por outra pessoa, nossos espíritos vitais despertam e acreditamos poder usar forças que antes não conhecíamos. Quanto mais é assim quando Deus olha para nós com os “olhos radiantes de seu amor e de seu prazer pela nossa vida!” É por isso que faz parte dessa mensagem da vida também consolar os tristes, curar os doentes e sanar as recordações, acolher estranhos e perdoar pecados, ou seja, salvar dos poderes da destruição a vida ameaçada e prejudicada.³⁷⁴

Essa missão da vida possui como ponto de partida todo o lugar onde a vida encontra-se ameaçada pelos poderes que disseminam a morte e a violência. Esta vida conferida pelo Espírito de Deus, atuando em nós, gera força por meio da qual a presente vida é transformada.³⁷⁵

A espiritualidade cristã, vitalizada pelo Espírito deve aniquilar o instinto de morte e elaborar uma espiritualidade da vida e da esperança, que nos leva ao comprometimento com a transformação do mundo, vencendo a aniquilação da vida e a indiferença do coração.

Assim, só no Espírito de Deus pode-se viver na antecipação da renovação que Deus consumará no Seu Dia, como a promessa em apocalipse 21,5 “Eis que faço novas todas as coisas”.³⁷⁶

4.3.1. A vida no Espírito renovando as relações de gênero

O Espírito Santo ao nos imprimir a vida vitalizada põe fim às supostas diferenças equalizando as relações humanas conforme foi profetizado por Joel (3,1-5), pois o Espírito seria derramado sobre “toda” a carne.

Uma nova igualdade surge no Espírito vitalizador, onde as classes sociais não despontam ninguém, onde as gerações são equilibradas, e onde as prerrogativas

³⁷³ Ibid., p. 29.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid., p. 30.

³⁷⁶ Ibid., p. 29.

masculinas são encerradas, pois “as mulheres encontram-se na mesma proximidade do Espírito de Deus que os homens”.³⁷⁷

Ou seja, a missão vida é libertadora não apenas no âmbito espiritual, mas de forma plena, onde o ser humano integral é afetado pela integralidade do evangelho e pela vida vitalizada do Espírito.

A ação democrática do Espírito nessa missão integral da vida apresenta direitos iguais, dons iguais e salvação igual no Espírito. Nas palavras de Moltmann: “uma nova comunhão messiânica de mulheres e homens”.³⁷⁸

Por isso, desde o começo, e sem questionar, o cristianismo batizou igualmente homens e mulheres, reconhecendo assim que são dotadas do Espírito. Será que uma Igreja cristã que ordenou exclusivamente homens ao ministério e exclui as mulheres da proclamação, da profecia, possui o Espírito Santo, ou será que ela o “abafa”, reprimindo sua ação libertadora?³⁷⁹

Uma vez que a missão da vida, apresentando a vitalização do Espírito abole as diferenças sociais, sexuais e econômicas, apresenta o compromisso do evangelho de Cristo com a concretude da vida humana. Esta é a tarefa da missão integral, apresentar o evangelho todo a todo ser humano e ao ser humano todo. Assim, a missão integral apresenta a ação abolicionista do Espírito Santo, onde a esperança de igualdade e justiça são resgatadas e vitalizadas. Como bem diz Moltmann, “No cristianismo, todos os movimentos de avivamento cheios do Espírito perceberam e disseminaram os elementos de revolução social da experiência do Espírito”.³⁸⁰

Se o Espírito da vida desce sobre a vida vulnerável e mortal, então ele é derramado sobre tudo o que é vivo, e que está ameaçado pelas grandes catástrofes cósmicas – ‘O sol se converterá em trevas e a lua em sangue’ (Jl 3.4). Fazem parte deles, por fim, também os poderosos, hoje ‘os ricos e os belos’ que se apoderam da vida. A comunhão cheia do Espírito, de velhos e jovens, homens e mulheres, senhores e servos proclama e testemunha por si própria ao mundo o ‘livramento no perigo’. Anuncia o que persiste num mundo que é passageiro, e portanto, anuncia futuro eterno na era que passa.³⁸¹

³⁷⁷ Ibid., p. 30.

³⁷⁸ Ibid., p. 31.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid.

4.3.2. A vida no Espírito renovando tudo o que vive

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.³⁸² 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.

Tais 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 é transformado em mútua amizade.³⁸³

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 mesmo.³⁸⁴

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 a comunhão com ele. “Tudo o que está criado está em função do reino livre do seu Filho”.³⁸⁵ Desde a eternidade o Filho está destinado a ser o mediador da criação.

O Deus Triuno criou todas as coisas também por meio do seu Espírito, e o novo testamento trata da fé em Cristo como mediador da criação e também da experiência do Espírito Vitalizador como aquele que renova o mundo e o transforma no mundo de Deus, ou seja, em sua morada.

³⁸² MOLTMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, p. 123.

³⁸³ *Ibid.*, pp. 116-117.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

Ou seja, haverá novo céu e nova terra, pois todo o universo, toda a criação será transfigurada. Como Moltmann diz, “Deus no mundo e o mundo em Deus, isso significa a transfiguração do mundo pelo Espírito”.³⁸⁶

A renovação proposta pelo Espírito de Deus promove uma espiritualidade que é melhor entendida por Moltmann como Vitalidade, que promove um extremo amor à vida, além de possibilitar a antecipação da vivificação dos nossos corpos mortais, enfermos e oprimidos. “Na experiência do Espírito a fonte da vida em nós começa novamente a jorrar”.³⁸⁷ É aí que começamos a florescer e nos tornarmos fecundos.

Como todos os seres vivos com que convivemos, as pessoas são criaturas da terra (Gn 2). Esta terra é o nosso meio ambiente comum e, num sentido realista, “nossa mãe”. Ao dizermos “terra” não somente nos referimos ao solo, sobre o qual pisamos, mas ao sistema global com sua atmosfera e sua biosfera, no qual vivemos. De acordo com a tradição bíblica, a terra é “produtora” de plantas, árvores e animais. Também o ser humano foi formado dela. Esse espaço de vida da terra faz parte da comunhão criada de todos os entes vivos. É somente a moderna sociedade industrial que toma a terra apenas como material e não a considera mais sagrada. Está na hora de voltarmos a respeitar a santidade da terra de Deus, antes que sejamos colhidos pelas catástrofes. O Espírito de Deus enche “o orbe”, como diz a sabedoria em Israel. O reino de Deus, cujo começo e lacre constitui aqui e agora o Espírito Santo, trará um “novo céu e uma nova terra” (Ap 21). Não existe vida eterna sem o reino de Deus e não existe reino de Deus sem a nova terra.³⁸⁸

4.4. O Espírito e a santificação da vida

Vivemos um tempo de desencantamento, onde o sagrado parece ter desaparecido dos dias atuais. Como observa Moltmann, “Os santos imobilizaram-se em estátuas nas igrejas medievais. O mundo moderno está projetado para ser um mundo secular que deixou para trás o mundo sagrado como ultrapassado”.³⁸⁹

A secularização é fruto da compreensão da religião na modernidade ocidental. Se nas sociedades tradicionais (medievais) a referência era o religioso, ou seja, a religião tinha a pretensão de reger a vida de todas as pessoas, na modernidade, essa pretensão ficará a cargo da ciência. A modernidade representou a lenta saída do eixo teocêntrico, orientado pela Igreja cristã, para a construção de um novo eixo, livre da autoridade dessa mesma Igreja, centralizado no ser humano e orientado pelos intelectuais. A sociedade moderna não será mais regida pelo comando unívoco da

³⁸⁶ Ibid., p. 115.

³⁸⁷ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 90.

³⁸⁸ Id., *A Fonte da Vida*, p. 32.

³⁸⁹ Ibid., p. 51.

religião, mas terá distintos domínios operados por várias instituições advindas de suas variadas especializações.³⁹⁰

A secularização, como fruto da autonomia do sujeito, não produz ateus, mas desarticula a ética religiosa, além da própria religião passar a ser entendida como de foro íntimo. “A secularização ou profanação é tão moderna e excitante quanto a pessoa que serra o galho em que ela própria está sentada”.³⁹¹

Para Moltmann, a palavra santificação revela uma ação que tem como ponto de partida o próprio Deus, que escolhendo algo para si, permite a participação em sua natureza. “Dessa maneira ele o santifica e, na relação com o próprio Deus, torna-se ele santo”.³⁹²

O sagrado habita em Deus, e não o inverso. Assim, podemos dizer que toda a criação é santificada por meio do habitar do Deus Triuno. “Da parte de Deus é santificado inicialmente sempre o espaço em que habita, seu ambiente. Santificação é, por assim dizer, ecologia divina.”³⁹³

O importante é buscarmos a cada manhã a concordância com Deus, que para Moltmann é a santificação, que nos leva à discordância com um mundo que contradiz a Deus. “Para os cristãos, santificação é seguir Jesus e ser vivificado no íntimo pelo Espírito de Deus”.³⁹⁴

Moltmann afirma que a santificação está ligada ao redescobrimento da santidade da vida, defendendo-a contra as forças demoníacas antívida, as manipulações arbitrárias e todo tipo de violência. É neste preservar da vida, este amor à vida que se entende o vitalismo. “O amor à vida é a afirmação da vida apesar de suas doenças, de seus obstáculos e de suas fraquezas, ele leva a uma ‘vida contra a morte’”.³⁹⁵

O Espírito santifica a vida, e quando esta é percebida como sagrada, uma ética da reverência diante da vida é apresentada, onde um respeito ético surge perante o milagre da vida. Ou seja, não existe uma santificação da alma sem um envolvimento com a comunidade. “Não existe uma mística da alma sem a mística de uma comunidade. [...] Não é a autoexperiência mística, mas sim a autoexperiência social

³⁹⁰ BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. *Secularização*, pp. 9-10.

³⁹¹ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 51.

³⁹² *Ibid.*, p. 53.

³⁹³ *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 55.

³⁹⁵ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 90.

e a experiência pessoal de comunhão que constituem o lugar da experiência de Deus”.³⁹⁶

Na experiência do Espírito a fonte da vida da vida em nós começa novamente a jorrar. Começamos a florescer, nos tornamos fecundos. Desperta em nós um insuspeitado amor à vida que expele os germes da resignação e cura as lembranças dolorosas. Enfrentamos a vida com a esperança do novo nascimento de tudo quanto vive, e com esta esperança fazemos a experiência do renascimento próprio e da comunidade.³⁹⁷

Essa reverência diante da vida, fruto da santificação, começa pelo respeito aos mais vulneráveis, tanto humanos como animais e plantas sujeitos à barbárie que opera através dos desumanizados, que vivem em desarmonia pessoal e comunitária com a vida em todos os aspectos.

Nessa dimensão pessoal da santificação da vida faz-se necessária uma disciplina que promova saúde no ambiente em que se vive, pois “não podemos viver saudáveis num ambiente doente, poluído ou contaminado”.³⁹⁸ Isto nos leva a um equilíbrio com a vida em todas as suas dimensões, passando pela disciplina ambiental. Esta questão nos mostra que a teologia precisa reaprender a pensar a espiritualidade a partir da ação responsável e disciplinada da vida e não a partir do moralismo.

Ou seja, santo é o que está em consonância com Deus, o que é possível quando nos permitimos estar sob a influência do Espírito Santo. “Como se experimenta isto? Experimentamo-lo quando Deus nos cerca de todos os lados no Espírito Santo e nos confiamos à sua presença e à sua orientação”.³⁹⁹

Desde tempos remotos o Espírito de Deus não apenas é chamado de “Espírito Santo”, mas também de “Espírito da vida”, pois não somente santifica, mas vivifica por meio dos poderes divinos. A proximidade de Deus, que percebemos no Espírito, torna-nos totalmente vivos a partir de dentro, despertando todos os nossos espíritos vitais [...] Uma nova paixão pela vida e uma nova vontade de viver tomam conta de nós e de todos os demais seres vivos.⁴⁰⁰

Moltmann afirma que, nesse contexto, tornar-se santo é o mesmo que tornar-se vivo, e que santificar é o mesmo que vivificar. Assim, pecamos contra o Espírito

³⁹⁶ Ibid., p. 97.

³⁹⁷ Ibid., p. 98.

³⁹⁸ Id., *A Fonte da Vida*, p. 58.

³⁹⁹ Ibid., p. 59.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 60.

Santo (Mc 3,29) quando praticamos um crime contra a vida, e ao abafarmos a vida, abafamos ao próprio Espírito de Deus.⁴⁰¹

Ou seja, a vida humana pode ser negada e recusada, que é a morte ou afirmada para ser vivida, que é a felicidade. Assim, pode-se negar a vida a outras pessoas, perdendo estas seus direitos e sua dignidade humana, ficando estas, expostas à morte prematura.⁴⁰²

O Espírito Santo é nosso espaço vital, e é nesta atmosfera do santo Espírito que nossa vida deve se desenvolver a fim de que as forças destrutivas do mau sejam aniquiladas. É na vida vitalizada do Espírito, ou simplesmente vida no Espírito, que não é outra coisa que não o seguimento de Cristo, que nos levantamos contra as destruições da vida nos dias atuais.

“Santificação hoje” significa em primeiro lugar redescobrir a santidade da vida e o mistério divino da criação, e defende-lo contra a manipulação da vida, contra a secularização da natureza e a destruição do mundo pela violência humana. Como a vida vem de Deus e pertence a Deus, ela deve ser santificada por aqueles que creem em Deus. Como a Terra não é uma “natureza sem dono”, mas sim a criação muito amada de Deus, devemos ir-lhe ao encontro com respeito e assumi-la no amor a Deus. “Santificação hoje” significa voltar a integrar-nos ao tecido da vida, de que a moderna sociedade isolou os homens e os vem distanciando cada vez mais.⁴⁰³

Essa santidade da vida nos leva ao respeito à vida, que começa com os mais fracos e vulneráveis, exigindo-nos a renúncia à violência, imprimindo-nos um respeito moral, tanto da própria vida como dos outros seres, que como nós são natureza ou compartilham da condição de criaturas de Deus.⁴⁰⁴

O que pertence a Deus é santo, assim como Ele é santo, assim o que Deus ama, isto é santo. Desta forma, “sendo um agir de Deus no homem, a “santificação” designa uma relação e uma pertença, e não um estado em si”.⁴⁰⁵

Se santo é aquilo que Deus criou e ama, , então a própria vida já é santa, e santificá-la significa vivê-la com amor e alegria. Não a santificamos apenas por aquilo que fazemos de nossa vida, mas já o fazemos através de nossa existência. “Estou alegre porque existes, porque tu és”, diz o amor. Ele olha para a pessoa, não para as obras. Portanto a significa não sua manipulação religiosa ou moral, mas sim o tornar-se livre e justificado, amado e afirmado, sempre mais vivo. Vida no Espírito de Deus é

⁴⁰¹ Ibid., p. 61.

⁴⁰² MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 122.

⁴⁰³ Ibid., p. 166.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 167.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 169.

uma vida que está confiada à condução e ao impulso do Espírito, uma vida que faz com que o Espírito venha.⁴⁰⁶

A vida no Espírito de Deus é o produto da experiência íntima, onde “a vontade libertada busca por uma concordância com a vontade de Deus”.⁴⁰⁷ Assim, passamos a viver e respirar em sua atmosfera e o Espírito Santo passa a ser a energia vitalizante da nova vida, a força da nova vida em nós e o espaço da nova vida em torno de nós.

Ou seja, o Espírito Santo não traz uma nova religião ou uma nova perspectiva da religião, mas nova vida! Quando somos afetados por ele, toda nossa vida torna-se uma experiência, nas palavras de Moltmann, carismática. “A vida neste Espírito abrange toda a vida vivida, vivifica-a a partir de dentro e transfigura-a”.⁴⁰⁸

Ora, se toda a vida é afetada e vivificada pelo Espírito Santo, logo seria uma negação ou um abafamento dele se excluíssemos deste processo a vida natural, ou social, ou política e física em nome de uma experiência transcendental. “Toda a vida física e terrena torna-se uma ‘experiência espiritual’ quando somos tomados pelo Espírito da vida e ‘nascemos de novo’”.⁴⁰⁹

O critério do Espírito Santo sempre foi e continua sendo o seguimento de Cristo. E se a vida é vitalizada no Espírito; se somos levados a negar a negativa à vida; se somos vitalizados a rechaçar as forças demoníacas da morte e da violência, logo não podemos permitir que uma espiritualidade privada, fruto de uma religião alheia à política e ao sofrimento humano continue a existir.

Nas experiências do Espírito, Deus é percebido como presença originária e universalmente abrangente. Deus não é mais um oposto distanciado no céu. Nas experiências do Espírito, apercebemo-nos de um relacionamento mais íntimo que o de Criador e criatura, e também que o de pai ou mãe com o filho: É a comunhão íntima de um habitar recíproco: Deus de modo divino em nós, e nós de modo humano nele (1 Jo 4,16). Na comunhão do Espírito Santo, o eterno Deus participa de nossa vida mortal, enferma e deficiente, e nós participamos da eterna vida de Deus. Essa comunhão recíproca é para nós uma fonte de poder inexaurível.⁴¹⁰

A superação da espiritualidade da salvação líquida requer a resistência ao emprego injusto de força, a cultura da violência, as forças demoníacas da morte, que encharcam nossa sociedade, não através de uma visão passiva da não violência,

⁴⁰⁶ Ibid., p. 170.

⁴⁰⁷ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 63.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 65.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 66.

⁴¹⁰ Ibid., p. 75.

mas de uma atitude ativa de amor ao próximo. “Agir sem violência é o agir que liberta da violência”.⁴¹¹

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 espiritualidade deformada, desmascarando pelo poder do Espírito vivificador uma falsa ortodoxia que enferma a ortopraxia.

Jesus sempre proporcionou aos menos favorecidos, aos excluídos, a comensalidade, que proporciona um novo sentido de vida e que os proporcionava uma nova existência e possibilidade de relacionamento com 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”.⁴¹²

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”.⁴¹³

É no poder vitalizador do Espírito, que traz a este mundo doente, saúde e liberdade, que somos convidados a assumir uma espiritualidade que produza uma ética cristã que gere orientação para a transformação do mundo, promovendo a reordenação do papel do ser humano e do seu lugar em nossa sociedade.⁴¹⁴

4.5. A Nova Espiritualidade da Vida

Quando falamos de espiritualidade pensamos logo em vida contemplativa, em fuga mundi, pensamos no transcendental. O problema é que isto acaba contrapondo-se à vida cotidiana. “Ao ‘estado espiritual’ contrapõe-se o ‘estado secular’ dos

⁴¹¹ MOLTMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 205.

⁴¹² *Ibid.*, p. 163.

⁴¹³ BASTOS, L. C., *Os Caminhos da Salvação*, p. 59.

⁴¹⁴ MOLTMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 123.

‘leigos’, ao cristianismo das ordens religiosas, o cristianismo do mundo, e às virtudes religiosas naquelas, as virtudes burguesas daqui, na sociedade”.⁴¹⁵

É interessante perceber este dualismo existente entre sacerdotes e leigos e que a reforma protestante, embora tivesse como um de seus lemas o sacerdócio universal dos crentes, não consegue democratizar o sagrado, o que fica cada vez mais patente em nossos dias.

Precisamos perceber que dualismos como esses e que acabam dividindo a devoção espiritual, elevada, do prazer carnal dos sentidos, como se estas fossem inferiores sobre aquelas, superiores. Este contraste cinde a vida e abafa sua vitalidade.⁴¹⁶

Certamente essa concepção de espiritualidade não é a correta. “Na Bíblia hebraica e no judaísmo [...] Ali, o Espírito de Deus, a *ruah Jahve*, é a força vital das criaturas, bem como o espaço de vida em que podem desenvolver-se”.⁴¹⁷ Ou seja, a experiência com Deus torna a vida, na carne do mundo, digna de amor e não de abandono ou desprezo.

Na ventania do divino Espírito da vida começa, segundo a esperança cristã, a primavera definitiva de toda a criação. Os que experimentam essa força do Espírito já agora percebem como sua vida volta a tornar-se animada e digna de amor. O corpo enfermo, frágil e mortal torna-se “templo do Espírito Santo”, quando esse Espírito é derramada “sobre toda a carne”.⁴¹⁸

Quem foi afetado por Cristo, por meio do Espírito Santo sabe que um grande conflito entre a justiça contra a injustiça, bem como a vida contra as forças demoníacas da morte. “Esse conflito é experimentado em toda a existência cristã como conflito entre uma vida animada pelo Espírito vital de Deus e uma vida desanimada e apática, marcada pela doença para a morte”.⁴¹⁹ Trata-se do conflito entre o Espírito e a carne.

Vida “segundo a carne” é uma vida desastrosa. Uma vida que caiu em contradição consigo mesma. Uma vida que padece dos germes da morte. Em contraposição, vida “segundo o Espírito” é a vida verdadeira, totalmente viva. Uma vida na força vital divina. Uma vida que encontrou espaço amplo na maravilhosa proximidade de Deus.⁴²⁰

⁴¹⁵ Id., *A Fonte da Vida*, p. 77.

⁴¹⁶ Ibid., p. 78.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid., p. 79.

⁴²⁰ Ibid.

Precisamos entender essas verdades para percebermos que não somos redimidos desta terra, mas somos redimidos com ela, logo não podemos desistir dela, devendo ser, uma vez cheios da vitalidade do Espírito, agentes de transformação nela, como fruto de uma espiritualidade que nos humaniza.

Na visão de Moltmann, quando o cristianismo se desvinculou do judaísmo adaptando-se ao mundo antigo, acabou abandonando sua esperança escatológica e misturando-se com a religião de remissão gnóstica, desenvolvendo verdadeira veneração por Platão como um cristão antes do tempo, o que produziu sérias consequências apontadas por ele.

O lugar da esperança messiânica foi ocupado então pelo anseio do além. O Espírito de Deus não era mais compreendido como “fonte da vida”, mas como o Espírito que redime a alma do cativo do corpo mortal. Na medida em que a redenção era espiritualizada, a esfera da “carne” era reduzida ao corpo em suas pulsões terrenas e carências inferiores. O dualismo platônico de corpo e alma e o menosprezo gnóstico ao corpo pressionaram o cristianismo para dentro da forma de uma religião de remissão correspondente. É verdade que os teólogos da Igreja antiga lutaram contra essas tendências. Inseriram a palavra “ressurreição da carne” no Credo apostólico e designaram a “carne” como “chave da salvação” (Tertuliano: *Caro cardo salutis*). Contudo, até hoje o conflito entre este mundo passageiro do fim e o mundo vindouro da vida eterna é deslocado, na devoção, pelo conflito entre corpo e alma.⁴²¹

Como consequência surge uma “espiritualidade” desvinculada da vida, hostil ao corpo, separada do mundo e da política, reducionista da vitalidade proposta pelo Espírito Santo de Deus. Um exemplo claro deste reducionismo percebemos em Agostinho, que defendia com unhas e dentes esta espiritualidade que girava em torno de dois assuntos, Deus e alma. Ele chega a dizer: “Quero saber de Deus e da alma, e mais nada, absolutamente nada”.⁴²²

O grande problema dessa espiritualidade agostiniana é que se deprecia o corpo e os sentidos, a natureza e os seres vivos. Este tipo de pensamento acabou desenvolvendo um dos fundamentos do individualismo ocidental onde “a dignidade de cada alma particular está acima da dignidade do corpo, os direitos da pessoa individual são mais importantes que os direitos comunitários, e a própria dignidade humana está acima da dignidade das demais criaturas da terra”.⁴²³

⁴²¹ Ibid., pp. 81-82.

⁴²² Ibid., p. 82.

⁴²³ Ibid., p. 85.

O próprio Moltmann chega à conclusão sobre a necessidade do equilíbrio entre a vida ativa e a vida contemplativa, pois é exatamente este desequilíbrio que causa o enfraquecimento, a debilidade da espiritualidade, desumanizando-a.⁴²⁴

Essa espiritualidade desumanizante gera uma sociedade ofuscada que ignora as dores e os poderes demoníacos da morte, que têm operado nela desumanizando através das mais diversas formas de violência, os seres humanos no nosso tempo.

O êxodo de uma sociedade ofuscada que ignora a dor psicológica e social do sofrimento no mundo e põe de lado os que padecem para poder desenvolver-se sem perturbação, levou também a um êxodo de uma igreja que não rompe decididamente com os mecanismos de defesa interiores e exteriores de seu ambiente social, mas que se alegra com a tolerância religiosa desta sociedade apática e que por amor a sua própria existência celebrou com ela uma paz corrompida, fazendo-se assim estéril.⁴²⁵

Essa espiritualidade cristã degenerada, antívvida acabou causando grande isolamento social e segregação cultural às igrejas cristãs. Uma espiritualidade encharcada de vitalidade, a nova espiritualidade vitalizada busca apresentar-se de forma relevante para o mundo e para os outros, em solidariedade para com o ser humano, cada vez mais desumanizado em nossos dias. “Uma igreja que não muda para estar à disposição da humanidade do homem em novas circunstâncias fossiliza-se e morre”.⁴²⁶

Não pode haver nenhuma dimensão vertical da fé que se coloque em oposição, mesmo que velada, à dimensão horizontal do amor político, ao próximo, à natureza criada, mas as forças da nova criação vitalizada no Espírito estão, em todos os âmbitos da vida, lutando contra os poderes demoníacos da morte que têm enfermado o mundo atual.

Trata-se do despertar da vida contra a morte. Da integração da alma com o corpo em ações concretas na carne da existência humana, colocando-se contra toda a ação antívvida. “A alma do indivíduo, destacada do corpo e isolada da comunidade, primeiramente tem que se corporificar e socializar novamente para conhecer a Deus da maneira como Deus a conhece”.⁴²⁷

Ou seja, o posicionamento contra o isolacionismo, numa restauração da função social do ser humano, é produto da ação do Espírito da Vida, nos levando

⁴²⁴ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 192.

⁴²⁵ Id., *O Deus Crucificado*, p. 25.

⁴²⁶ Ibid., p. 29.

⁴²⁷ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 97.

em direção a uma espiritualidade humanizadora. Nesse sentido, a Missão Integral tem desenvolvido um excelente trabalho de restauração do equilíbrio social, como produto de uma espiritualidade huamizadora.

A nova espiritualidade da vida é aquela ensinada e vivida pelo Cristo, que tornou-se irmão dos desprezados, abandonados e oprimidos, ensinando-nos que para a identificação com ele, este é o caminho. Nas palavras de Moltmann:

Identificação cristão como Crucificado significa ser solidário com o sofrimento dos pobres e com a miséria dos oprimidos e opressores. Por outro lado, essa solidariedade, irrestrita, desinteressada e conseqüente, já é por si só uma identificação com o Crucificado que “se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer...” (2 Cor 8.9). No que a identificação cristã como Crucificado se afasta das inevitabilidades e trivialidades deste mundo alienado, ela leva o crente necessariamente para a solidariedade como os alienados deste mundo, com os desumanizados e com os indivíduos cruéis.⁴²⁸

É dessa forma que se experimenta essa ação vitalizante da nova espiritualidade do Espírito, fazendo-se tal como o Crucificado, irmão e libertador solidarizando-se com as vítimas atuais da religião, sociedade e Estado, apresentando o caminho na humanização.

A nova espiritualidade nos apresenta a “ética da cruz”⁴²⁹, que nos ensina a sermos sinais visíveis da morte de Jesus, o que só é possível quando morremos para o mundo da Lei, do pecado, da violência, das potestades e dos poderes demoníacos da morte, e vivemos “no Espírito vivificado da nova criação”⁴³⁰, guiados por ele e transformados na renovação da vida. “O pregador do Sermão do Monte não é um apocalíptico negador do mundo, dele fala a sabedoria da vida”.⁴³¹

Se em Jesus vive a plenitude da *Rûah Jahwe* do Espírito Santo, então esse poder também é o operador de todas as suas obras. Onde não atua o Espírito, também Jesus nada pode fazer. Muitas vezes a tradição dogmática reduziu este poder do Espírito que atua por meio de Jesus, para discernir sua atuação como uma “atuação espiritual” de qualquer atuação política. Ela separou a vida que Jesus opera nesse poder do Espírito da Vida terrena como uma “vida celestial”. Daí se segue que essa tradição afirma que o reino de Deus não seria “deste mundo” (Jo 18,36) no sentido de ser um reino puramente espiritual e localizado no céu. Essa compreensão reside num falso entendimento espiritualista da *Rûah Jahwe*, do Espírito Santo. Segundo as tradições veterotestamentárias (Gn 1,2; Sl 104,29s), a *Rûah Jahwe* é o poder criador próprio de Deus e o poder vital compartilhado de todas as criaturas no céu e na terra.⁴³²

⁴²⁸ Ibid., p. 45.

⁴²⁹ Ibid., p. 81.

⁴³⁰ Ibid., p.82.

⁴³¹ MOLTSMANN, J., *O caminho de Jesus Cristo*, p. 199.

⁴³² Ibid., p. 150.

Quando entendemos a ação do Espírito Santo como o poder vitalizador da criação e da vida, perceberemos que é a presença permanente do Espírito; é o verdadeiro começo do reino de Deus e da nova criação na história, agora de seres humanos humanizados em Cristo.

Nessa nova espiritualidade vitalizada pelo Espírito nos é ensinado, no que diz respeito ao resgate da humanidade dos desumanizados como os pobres, não a promessa do enriquecimento, que está marcada pela violência, mas o caminho da comunhão, “no qual vigora a ‘cultura do repartir’, como mostra a alimentação dos cinco mil”.⁴³³ Trata-se de uma espiritualidade que tem contato com o mundo atual, que se faz concreta na carne do mundo, que acha seu lugar na concretude da história, humanizando as não-pessoas. Ou seja, nos leva a vivermos na antecipação do reino vindouro.

Essa nova espiritualidade nos leva a experiência da libertação para a vida. O Deus do crucificado é aquele, que através do Seu Espírito, agiu com sua força libertadora despertando Jesus da morte, levando-o para a vida eterna.⁴³⁴ “Onde está o espírito do Senhor, há liberdade” (2 Cor 3,17).

Experiência com Deus é experiência da liberdade⁴³⁵ em todos os seus aspectos. Tanto no âmbito material como no imaterial. Na transcendência, mas também na concretude de uma vida física, onde tantos são explorados e privados de usufruírem a liberdade.

A experiência que Moisés fez de Deus no Monte Horeb (Ex 3,1s.) é a experiência do Deus que “vê” o sofrimento do seu povo, que “ouve” os seus clamores e que “desce” para retirá-lo da terra da escravidão e do medo para a liberdade da terra prometida, “uma terra onde corre leite e mel”. O misterioso nome deste Deus é “Eu serei aquele que serei” (Ex 3,14), e o experimentar sua presença traz ao povo escravizado a libertação para a vida livre. Por isso ele é chamado “o Senhor”. Deus é o Senhor, isto é, Deus é o libertador.⁴³⁶

Crer em Deus está relacionado com confiança, no que diz respeito às suas promessas e a sua direção para nossas vidas, bem como envolve o experimentar as próprias libertações como também o engajamento na ação libertadora do outro, que vive escravizado numa vida desumanizante.

⁴³³ Ibid., p. 164.

⁴³⁴ MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 103.

⁴³⁵ Ibid., p. 105.

⁴³⁶ Ibid., p. 102.

4.5.1. A Nova Espiritualidade e 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 história.⁴³⁷ 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"⁴³⁸. 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 encarnado.⁴³⁹

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 unidade do ressuscitante (o Pai), do ressuscitado (o Filho), do Espírito de ressurreição e vida, Espírito dado e recebido".⁴⁴⁰

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".⁴⁴¹

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 história.⁴⁴²

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 vindouro.⁴⁴³ Tais experiências, sem dúvidas, eram transformadoras da existência humana em todas as suas dimensões.

⁴³⁷ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 354.

⁴³⁸ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*, 1Cor 15,14.

⁴³⁹ Cf. MOLTSMANN, J., op.cit., p. 88

⁴⁴⁰ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 92.

⁴⁴¹ Ibid., p. 173.

⁴⁴² Cf. Ibid., p. 325.

⁴⁴³ Cf. Ibid., p. 331.

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 dos poderes demoníacos 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 mundo⁴⁴⁴.

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 ímpios e injustos e evidenciando a justiça de Deus para todos.⁴⁴⁵ Esta 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".⁴⁴⁶

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 cosmo. 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".⁴⁴⁷

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

⁴⁴⁴ Ibid., p. 337.

⁴⁴⁵Cf. Ibid., pp. 338-339.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 347.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 360.

presente vida. É uma esperança para o mundo atual e no Espírito vivificante já se pode experienciá-la.⁴⁴⁸

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 moribundos⁴⁴⁹.

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 atitudes.⁴⁵⁰ 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 Espírito vivencia também a superação da desumanidade.⁴⁵¹ "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".⁴⁵²

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 dom⁴⁵³.

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 atual.⁴⁵⁴ Este despertar é um despertar para a vida em todas as suas dimensões.

Quem desperta com Cristo prova com ele, no poder do Espírito vivificador, uma transformação qualitativa da própria vida mortal. Palavras como: despertar,

⁴⁴⁸ Cf. Ibid., p. 363.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 201.

⁴⁵¹ Ibid., p. 203.

⁴⁵² Ibid., p. 205.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Cf. Ibid., pp. 207- 210.

levantar, renascimento e transformação⁴⁵⁵ 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 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 [...]⁴⁵⁶.

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'".⁴⁵⁷

É na "regeneração para uma viva esperança"⁴⁵⁸, que percebe-se a importância da ressurreição de Cristo para uma espiritualidade cristã saudável; pois a regeneração ocasionada "significa passar desta vida mortal e transitória à vida imortal e eterna"⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 374.

⁴⁵⁶ BERKHOF, L., *Teologia Sistemática*, p. 537.

⁴⁵⁷ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 97.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

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".⁴⁶⁰

A Reforma Protestante gerou uma teologia da cruz que reduziu a justificação do homem ao perdão dos pecados. Mas na avaliação do significado salvífico e da consequente espiritualidade 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"⁴⁶¹.

4.5.2. A Nova Espiritualidade e o Deus passível

A teologia tradicional protestante apresenta-nos um Deus impassível que de nada nem de ninguém necessita por ser perfeito. Aristóteles, diante desta perfeição esboça um Deus que não possui emoções. O ser humano forjado por 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 nela.⁴⁶²

"O verbo se fez carne[...]"⁴⁶³ Será que um Deus apático enviaria seu "Verbo", 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"⁴⁶⁴.

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

⁴⁶⁰ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 92.

⁴⁶¹ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida*, p. 145.

⁴⁶² MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, pp. 340-341.

⁴⁶³ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*, Evangelho de João 1,14.

⁴⁶⁴ MOLTSMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, pp. 35-36.

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 Deus⁴⁶⁵.

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 humano.⁴⁶⁶ Esta concepção altera a espiritualidade cristã deformada da impassividade, na espiritualidade cristã solidária ao sofrimento e à angústia humana, levando homens e mulheres a uma humanização.

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 protestante herdou do pietismo o ensinamento dualista de olharmos a evangelização visando a "salvação das almas" em detrimento de uma ação social que gere uma salvação e libertação da vida real, criando uma espiritualidade também dualista. É estranho perceber que a herança deste 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 entre a chamada dimensão vertical da fé e da oração e a dimensão horizontal do amor ao próximo e da mudança política"⁴⁶⁷.

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".⁴⁶⁸

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".⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Ibid., p. 39.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 40.

⁴⁶⁷ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 41.

⁴⁶⁸ Id. *Trindade e Reino de Deus*, p. 45.

⁴⁶⁹ ALMEIDA, E. F., *Do viver apático ao viver simpático*, p. 52.

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 deste 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 modernos⁴⁷⁰.

Sabe-se que o ethos, a espiritualidade de um povo está proporcionalmente ligado à compreensão que este possui de Deus. Talvez por isto ficam 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".⁴⁷¹

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 existência. Através desta relação recebem orientação para a vida. "... o divino é a situação na qual o homem se experimenta, se desenvolve e se molda".⁴⁷²

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 este Deus passível é vocacionado a experimentar também este pathos em suas relações, desenvolvendo assim uma espiritualidade humanizada.

⁴⁷⁰ BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?*, p. 71.

⁴⁷¹ ALMEIDA, E. F., *Do viver apático ao viver simpático*, p. 52.

⁴⁷² MOLTMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 339.

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".⁴⁷³

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".⁴⁷⁴

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.

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".⁴⁷⁵ 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 neste

⁴⁷³ BINGEMER, M. C., *Um rosto para Deus?*, p. 73.

⁴⁷⁴ MOLTSMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, p. 83.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 39.

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 Deus⁴⁷⁶.

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.⁴⁷⁷

Conforme observa o teólogo alemão, no centro da fé cristã encontra-se "a paixão de um Cristo passional".⁴⁷⁸ Consequência desta paixão é a kénosis, que afeta o mistério trinitário.

4.6. A Espiritualidade Trinitária

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. Sempre olhou o ser humano através das lentes da integralidade. Com ele estavam o Pai, a referência absoluta para sua existência e o Espírito Santo, que o possuía plenamente.⁴⁷⁹

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".⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Ibid., p. 45.

⁴⁷⁷ ALMEIDA, E. F., *Do viver apático ao viver simpático*, p. 61.

⁴⁷⁸ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 208.

⁴⁷⁹ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G., *Deus Trindade*, P. 76.

⁴⁸⁰ Id., *Deus-amor*, p. 139.

Outra característica do Deus Triuno é a socialidade. “O Deus trino é comunidade em seu ser”.⁴⁸¹ Como se observa através da revelação de Deus a Israel no Antigo Testamento e plenamente em Jesus Cristo, o Deus Triuno é solidário, comunitário e social.⁴⁸²

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 Santo.⁴⁸³

A visão do Deus trino como *Communio*, apresentada pelo teólogo católico Greshake, traz à discussão o mistério da *koinonia* trinitária. Olhar Deus como *Communio* é pensar em um intercâmbio dialógico de amor existente entre as três pessoas divinas.⁴⁸⁴

Communio em princípio, significa comunidade, porém remete em primeiro lugar, à raiz *Mun*, que significa fortificação e Moenia, muralha. Neste sentido, remete à pessoas que se encontram em comunhão e estão juntas por trás de uma fortificação comum, ou seja, estão unidas pelo mesmo espaço vital. Este espaço é demarcado e une as vidas destas 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 outro.⁴⁸⁵ 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”.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Ibid., p. 140.

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ BOFF, L., *A trindade, a sociedade e a libertação*, p. 15.

⁴⁸⁴ GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino*, p. 223.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 220.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 221.

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, o uno e o muito, unidade e diversidade, sem reduzir-se uma a outra, constitui a unidade da *communio*.⁴⁸⁷

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*. Esta 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 Cristo.⁴⁸⁸

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 Jürgem Moltmann vê na história de Jesus Cristo a ação conjunta do Deus Triúno:

A Trindade, reconhecível nas fórmulas do envio, 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 como o Pai.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Ibid., p. 228.

⁴⁸⁸ NETTO, J. P.; MACHADO, A. A., *Dicionário Teológico Enciclopédico*, pp. 587-588.

⁴⁸⁹ MOLTMANN, J., *Trindade e Reino de Deus*, p. 88.

Em sua concepção trinitária, Moltmann estabelece a própria criação como ação do Deus Triuno. 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 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 Filho.⁴⁹⁰

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 infinita.⁴⁹¹

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”.⁴⁹² Jesus é o revelador desta Trindade.⁴⁹³

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. Neste 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 participação.⁴⁹⁴

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 recepção.⁴⁹⁵

Na Paixão do Filho estas 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 pecado⁴⁹⁶. "O Pai abandona o Filho 'por nós', isto é, para tornar-se Deus e Pai dos abandonados"⁴⁹⁷. O Calvário atinge a divindade e marca eternamente a Trindade.

⁴⁹⁰ Ibid., pp. 123-124.

⁴⁹¹ Ibid., p. 124.

⁴⁹² Ibid., p. 78.

⁴⁹³ Ibid., p. 79.

⁴⁹⁴ Ibid., pp. 83-85.

⁴⁹⁵ Ibid., pp. 85-86.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 93.

⁴⁹⁷ Ibid.

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 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"⁴⁹⁸.

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"⁴⁹⁹.

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.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 94.

⁴⁹⁹ MOLTMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 43.

5

A Espiritualidade cristã missional e humanizadora

5.1.

Tornando-nos seres humanos vitalizados

John Stott⁵⁰⁰, em seu último livro antes de morrer, intitulado o discípulo radical, diz que “o propósito de Deus é nos fazer como Cristo. E a forma como ele faz isto é nos enchendo com o seu Espírito Santo”.⁵⁰¹

O Antigo Testamento nos apresenta o Espírito Santo, não como uma pessoa, mas como uma força através da qual Deus-Pai age no mundo e na vida de cada pessoa. “É o próprio Deus agindo no íntimo de cada pessoa fazendo-a cada vez mais humana, cumprindo na história a dignidade própria que surge da filiação expressa na *imago Dei*”.⁵⁰²

O livro de Ezequiel nos apresenta o Espírito Santo como uma força dinâmica de poder e domínio moral conforme a vontade de Deus-Pai.

Pois aqui está o que vou fazer: vou buscar vocês em todas essas nações e trazê-los de todos os lugares de volta à sua terra. Derramarei água pura sobre vocês e os esfregarei até que estejam limpos. Darei a vocês um coração novo, porei um novo espírito em vocês. Removerei o coração de pedra que têm e o trocarei por um coração que vive segundo a vontade de Deus, não segundo a própria vontade. Porei meu

⁵⁰⁰ John Robert Walmsley Stott, foi um pastor e teólogo anglicano britânico, conhecido como um dos grandes nomes mundiais do protestantismo. Foi também um dos principais autores do pacto de Lausane, em 1974 na Suíça, onde foi criado um comitê mundial das igrejas evangélicas. O teólogo se destacou na defesa do conceito de Evangelho Integral - uma abordagem cristã mais ampla, abrangendo a promoção do Reino de Deus não apenas na dimensão espiritual, mas também, na transformação da sociedade a partir da ética e dos valores cristãos. Atuou como Presidente da Igreja All Souls em Londres desde 1950. Estudou na Trinity College Cambridge, onde se formou em primeiro lugar da classe tanto em francês como em teologia, e foi Doutor honorário por várias universidades, na Inglaterra, nos Estados Unidos e no Canadá. Nos anos de 1983 á 1997 foi Presidente da TEARFUND, uma instituição evangélica de origem londrina que atua desde 1968 como resposta a desastres e no enfrentamento á pobreza através do desenvolvimento comunitário. Stott foi extremamente relevante para a instituição, que está presente no Brasil desde sua época. Lembrando que ele manteve sempre um estilo de vida simples pelo bem daqueles que viviam em situação de pobreza ao redor do mundo. Uma de suas maiores contribuições internacionais são seus livros. John Stott começou sua carreira de escritor em 1954, publicando mais de 40 livros e centenas de artigos, além de outras contribuições à literatura cristã. (cf. LOPES, C. “Biografia de John Stott: Servo, Teólogo e Pastos”.)

⁵⁰¹ STOTT, J., *O discípulo radical*, p. 31.

⁵⁰² ROCHA, A. *Espírito Santo*, p. 27.

espírito em vocês e farei que vocês procedam da maneira que desejo e vivam segundo meus mandamentos. E, mais uma vez, viverão na terra que dei a seus antepassados. Vocês serão meu povo! Eu serei seu Deus!⁵⁰³

No evangelho de João, Jesus ensina sobre o Espírito Santo. “Ninguém pode entrar no Reino de Deus, se não nascer da água e do Espírito”.⁵⁰⁴ A força dinâmica de poder e domínio, na verdade a terceira pessoa da Trindade, faz renascer o homem e a mulher, que renascem à imagem e semelhança de Deus. “... é o Espírito que age trazendo vida onde havia morte”.⁵⁰⁵

É exatamente a ação do Espírito Santo de Deus em nós que deve nos humanizar e não divinizar. O dualismo está tão presente, tão arraigado no imaginário cristão brasileiro, que corremos o risco real de achar que devemos caminhar em direção a divinização, e para tanto abrimos mão de tudo que envolve nossa humanidade.

A ação potente do Espírito Santo de Deus sobre o ser humano rasga, de sobre ele, toda ação das forças obscuras da morte, em todas as suas dimensões, e ao mesmo tempo potencializa a *imago Dei*, levando-o à inserção na missão de Deus.

Quando compreendemos que a transformação e a conversão são, ao mesmo tempo, algo pessoal e social, individual e plural, não há mais debate sobre prioridade da evangelização ou da justiça social. Evangelização, compaixão e justiça social são todos imperativos na missão holística de Deus. Deus está continuamente transformando, convertendo e libertando pessoas, paróquias, denominações, comunidades e sociedades. A participação na missão de Deus, ao mesmo tempo, exige e resulta em mudanças na visão de mundo e no estilo de vida, tanto pessoais quanto coletivos.⁵⁰⁶

A colocação da doutora Sherron, antes de tudo, mostra a participação na missão de Deus como resultado potente da transformação vitalizante do Espírito Santo, que altera nossos pressupostos e o prisma através do qual enxergamos, entendemos e nos movemos no mundo.

Moltmann apresenta a vivência da comunhão com Deus como ação do Espírito, que produz como resultado a ação de Deus no mundo, através da nossa ação humana na carne do mundo.

⁵⁰³ BÍBLIA. Português. *A Mensagem*, livro do profeta Ezequiel 36.24-28.

⁵⁰⁴ João 3.5.

⁵⁰⁵ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 29.

⁵⁰⁶ GEORGE, S. K., *Participantes da graça*, p. 121. Sherron Kay George é doutora em Teologia, pastora, consultora em Educação Teológica e Missiologia, e autora de diversos livros na área de missiologia e educação cristã.

Na comunhão com ele o Espírito se mostra como mais que uma força vital neutra. Ele é o próprio Deus em pessoa. Ele entra em comunhão com os fiéis e os acolhe em sua comunhão. Isso é algo singular, pois não está sendo falado, como se espera, de um “senhorio” do Espírito [...] Oferecemos participação em nossa vida e participamos da vida de outros. A comunhão vive pelo envolvimento recíproco e no reconhecimento mútuo. A comunhão surge quando diversos seres viventes possuem algo em comum e quando algo em comum é partilhado por pessoas diferentes [...] Na maioria das comunhões humanas as relações objetivas e pessoais estão interligadas [...] Quando apreciamos os significados desses tipos de comunhão humana, a “comunhão do Espírito Santo com todos nós” torna-se um fenômeno surpreendente e muito admirável. No Espírito o próprio Deus entre em “comunhão” conosco, seres humanos: Vida divina nos é transmitida e Deus toma parte em nossa vida humana. Deus age sobre nós por meio de sua proximidade vitalizadora, e nós agimos sobre Deus por meio de nossa vida, nossas alegrias e nossas dores. No Espírito da vida forma-se nada menos que comunhão com Deus.⁵⁰⁷

Segundo Garcia Rubio, o homem e a mulher são chamados a uma relação dialógica com Deus. E, conforme o relato sacerdotal da criação, homem e mulher são criados “à imagem de Deus”⁵⁰⁸, “deduz-se que a resposta à pergunta sobre quem é Deus seja simultaneamente resposta à pergunta sobre quem é o ser humano”.⁵⁰⁹

Ainda segundo Garcia Rubio, o homem e a mulher que, voluntariamente se afastam de Deus, acabam vivendo alienados e mutilados em seu processo de humanização.

O homem passa a ter medo de Deus e se esconde (cf. Gn 3,8-10). Homem e mulher, resumindo todas as relações entre os seres humanos, têm medo um do outro e, assim, desenvolvem relações de dominação e instrumentalização. O medo está também presente nas relações entre os seres humanos e o cosmos, com a conseqüente falta de harmonia. Uma vez que experimenta o medo em relação à própria verdade, o ser humano utiliza máscaras, falsificando o encontro com o próprio eu. Afastado do Deus da vida e da harmonia, o ser humano vive o medo e experimenta alienação, confusão e angústia. Uma situação de não-salvação.⁵¹⁰

Na busca da vitalização do Espírito para nos tornarmos mais humanos, a experiência com a comunhão do Espírito Santo é fundamental. “Em sua ‘comunhão’, manifestamente, o Espírito dá-se a si próprio. Ele próprio entra em comunhão com os crentes e os assume em sua comunhão”.⁵¹¹

É na comunhão do Espírito Santo, que homem e mulher recebem o sopro vitalizador em suas relações, que outrora foram alienadas e deturpadas pela ação

⁵⁰⁷ MOLTMANN, J., *A Fonte de Vida*, pp. 95-96.

⁵⁰⁸ Gênesis 1.26.

⁵⁰⁹ RUBIO, A. G., *Evangelização e maturidade afetiva*, p. 18.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹¹ MOLTMANN, J., *O Espírito da vida*, p. 207.

das forças da morte, expurgando de nós a posição de não-salvação, bem como a salvação líquida.

O apóstolo Paulo em sua Epístola aos Efésios parece-nos ensinar tais verdades, principalmente a partir do capítulo 5, 18, quando nos convida a sermos cheios do Espírito. Nos versículos seguintes, até o capítulo 6,9, a ideia do texto é mostrar-nos que a partir desta comunhão do Espírito Santo, nossas relações, prefiguradas no texto bíblico pelas relações entre marido e esposa, filhos e pais, patrões e empregados, são revitalizadas e passam a ser resignificadas, pois como bem diz Moltmann: “Experiência de comunhão é experiência de vida”.⁵¹²

A experiência de comunhão do Espírito atua em nós gerando abertura e acolhimento em relação ao dom oferecido por Deus-Pai, centro do processo de humanização.⁵¹³

A relação harmoniosa com Iahweh exclui todo o medo e a angústia e inclui o desenvolvimento de relações de solidariedade e reciprocidade entre homem e mulher e, por extensão, entre todos os seres humanos. Inclui também a vivência de um relacionamento responsável face ao meio ambiente. E, assim, cada ser humano é capaz de se encontrar consigo próprio na sinceridade e na verdade. Supera o medo de si mesmo, do cosmos, do outro (homem, mulher, irmão, estrangeiro...) e de Deus.⁵¹⁴

5.1.1. Humanização integral e subjetividade aberta

Garcia chama-nos atenção para a visão bíblico-cristã do ser humano, que em contraposição a uma antropologia da subjetividade fechada aponta para uma antropologia da alteridade.⁵¹⁵

Como bem observa Moltmann:

A ligação entre o Espírito Santo e a “comunhão” traz por outro lado a experiência do Espírito para a experiência de comunhão dos homens e das outras criaturas de Deus. Experiência de comunhão é experiência de vida, pois toda vida consiste na mútua troca de meios de vida e de energias, e na mútua participação. Não existe vida que não tenha suas relações de comunhão específicas. Uma vida isolada e sem

⁵¹² Ibid., p. 208.

⁵¹³ RUBIO, A. G., *Evangelização e maturidade afetiva*, p. 22.

⁵¹⁴ Ibid., p. 23.

⁵¹⁵ Ibid., p. 35.

relações, isto é, uma vida individual no sentido literal, uma vida não compartilhada, é uma contradição em si mesma.⁵¹⁶

Em dias de pós-modernidade, onde somos convidados a experimentarmos da espiritualidade da salvação líquida, que entre outras características coisifica as relações submetendo-nos aos paradigmas do consumo e da egolatria, o ser humano cada vez mais tem se ensimesmado, aceitado a Deus a partir das respostas às suas expectativas, bem como o outro, e desenvolvido um relacionamento meramente utilitário com a natureza.⁵¹⁷

Identifica-se a subjetividade fechada, em nossa cultura patriarcalista, na relação de satisfação do estereótipo feminino que a esposa gera junto ao seu marido, que por resposta a esta satisfação, a trata bem. Da mesma forma, a relação dos pais com seus filhos, que são amados à medida em que correspondem às expectativas dos seus genitores.

Predomina, na subjetividade fechada, a rejeição do outro como outro (homem, mulher, filho, raça, povo). Deus também é negado como outro e a natureza é vista unicamente pelo seu valor utilitário. O resultado é previsível: a subjetividade fechada instaura e desenvolve relações desumanizantes, leva à morte do outro e ao desastre ecológico.⁵¹⁸

Em contrapartida, na subjetividade aberta, o homem e a mulher vivenciam a alteridade, isto é, “o reconhecimento, a aceitação e a valorização do outro como outro, na sua diferença”.⁵¹⁹

Assim podemos nos abrir à vontade de Deus, em nossa relação com o transcendente, e encontrar respostas às nossas questões íntimas. Em nossas relações interpessoais, aceitamos e respeitamos os outros seres humanos como diferentes. Em nossa relação com o meio ambiente superamos a perspectiva utilitarista e mecanicista. Passamos a aceitar “o mundo criado como um dom do amor de Deus, percebendo o seu caráter simbólico”.⁵²⁰ O Papa Francisco, recentemente apresentou alguns ensinamentos que envolvem a aprendizagem a partir da relação do ser humano com a natureza criada.

Os rios não bebem sua própria água; as árvores não comem seus próprios frutos. O sol não brilha para si mesmo; e as flores não espalham sua fragrância para si. Viver

⁵¹⁶ MOLTMANN, J., *O Espírito da vida*, p. 208.

⁵¹⁷ RUBIO, A. G., *Evangelização e maturidade afetiva*, p. 36.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 38.

para os outros é uma regra da natureza [...] A vida é boa quando você está feliz; mas a vida é muito melhor quando os outros estão felizes por sua causa”.⁵²¹

Ou seja, a subjetividade aberta é o processo de humanização do ser humano, onde aprendemos a nos abirmos ao outro, respeitando-o e aceitando-o como diferentes. “Quando tratamos da visão bíblico-cristã do ser humano, referimo-nos ao processo de humanização que liberta do fechamento na própria subjetividade para a vivência da alteridade”.⁵²²

Na subjetividade aberta “Deus não é manipulado nem instrumentalizado. Na relação com ele, o ser humano pode encontrar respostas às carências do ser criado. Mas, o prioritário é sempre Deus, que se revela conforme suas medidas e critérios”.⁵²³

A subjetividade aberta é a superação do paradigma do consumismo que afeta a vida humana, coisificando suas relações com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com a natureza criada. Nela predomina a valorização do outro como outro. Na visão mercantilizada, busca-se um ganho consumista a partir das relações.

O dualismo antropológico também é superado pela subjetividade aberta, visto ser consequência da subjetividade fechada.⁵²⁴ Porém, a visão dualista é fecunda, como observa Garcia Rúbio:

A visão dualista é fecunda quando se trata de vivenciar e de compreender a luta interior experimentada pelo homem e pela mulher chamados a optarem pela justiça, pelo amor-serviço, pela reconciliação e, simultaneamente, inclinados para a omissão, para a injustiça e a dominação dos outros. É, entretanto, inadequada para vivenciar e compreender as relações entre as dimensões do ser humano.⁵²⁵

A relação oposição-exclusão é típica da subjetividade fechada, na articulação constitutiva do ser humano. Tal relação pode ser aplicada no campo ético, “quando se trata da confrontação entre o comportamento do ‘homem novo’ e aquele próprio do ‘homem velho’ (Rm 6,4-11); (Cl 3,5-15)”.⁵²⁶

Com a subjetividade aberta surge uma nova estrutura mental orientada para uma visão integral ou unitária do ser humano. Garcia Rúbio, sobre o assunto faz duas importantes observações. Primeiramente a visão integral do ser humano não

⁵²¹ “ENSINAMENTOS do Papa Francisco”.

⁵²² RUBIO, A. G., *Evangelização e maturidade afetiva* p. 39.

⁵²³ *Ibid.*, p. 37-38.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁵²⁶ *Idem.*

se trata de monismo antropológico. “Pelo contrário, esta visão aceita e valoriza a dualidade básica constitutiva do ser humano (dimensão espiritual e dimensão corpórea) bem como as outras dimensões fundamentais: racional e afetiva, individual e sociopolítica”.⁵²⁷

Em segundo lugar, esta visão integral ou unitária respeita as tensões e conflitos inerentes da existência humana, onde não há possibilidade de um equilíbrio perfeito entre as dimensões de corporeidade e de espiritualidade. “Não uma valorização excludente, mas aberta à complementação ou à crítica da dimensão com que está em conflito”.⁵²⁸

Diante da visão integral do ser humano e de nossa necessidade de superarmos nossa visão dualista encontramos o desafio de desenvolvermos uma espiritualidade cristã equilibrada. Um risco que corremos, quando estamos fechados em nossa visão dualista do tipo “espiritualista”, é deixarmos de lado as ações concretas na carne do mundo, criando um aprisionamento contemplativo e uma atitude descomprometida com a comunidade ou com o outro. Porém, se nossa visão dualista for do tipo “politizante”, desprezaremos a oração como sendo farisaica e alienante, enquanto criamos compromissos no âmbito sócio-político. Diante destes riscos percebemos a necessidade de uma visão equilibrada, integral, unitária para nosso caminhar.

Vivemos tempos de intensa busca espiritual. Busca que, conjugada a um imediatismo cultural, característico da pós-modernidade, pode levar à ilusão de que a espiritualidade se reduz a um momento mágico de oração, em que todos os dualismos e mesmo contradições humanas desaparecem, quer pela experiência unitiva do espírito, quer pela sensação de bem-estar trazida pela oração ou por vivências espirituais extraordinárias. Neste sentido, o realismo da integração do humano fica camuflado em frágil fantasia, e a mensagem cristã, fundamentada na Encarnação, não pode fazer-se carne na humanidade real e muitas vezes contraditória de quem crê.⁵²⁹

A visão do ser humano integral, embora de certa forma não possa ser negada, porém não é bem aceita e compreendida pela teologia protestante ortodoxa, que ainda se encontra na discussão entre tricotomia e dicotomia.

⁵²⁷ Ibid., p. 42.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 182. A doutora Lúcia Pedrosa de Pádua desenvolve um capítulo da citada obra, intitulado: “Espiritualidade integradora: o testemunho privilegiado de Santa Teresa de Ávila”.

Em uma das obras mais procuradas no meio protestante recentemente, a teologia sistemática de Wayne Grudem⁵³⁰, percebemos uma certa confusão, além da dificuldade com a questão da corporeidade.

Vários filósofos não cristãos têm contestado veementemente a ideia de que o homem tem alguma parte imaterial, como a alma ou o espírito. Talvez respondendo parcialmente a essa crítica, alguns teólogos evangélicos parecem hesitantes em afirmar a dicotomia na existência humana. Em vez disso, afirmam repetidamente que a Bíblia considera o homem como uma unidade – fato verdadeiro, mas que não deve ser usado para negar que as Escrituras também consideram que a natureza unificada do homem se compõe de dois elementos distintos [...] As Escrituras deixam bem claro que realmente temos uma alma distinta do corpo físico, que não só pode funcionar com relativa independência dos nossos processos mentais (1 Co 14.14; Rm 8.16), mas também, quando morremos, é capaz de continuar conscientemente agindo e relacionando-se com Deus fora do corpo.⁵³¹

Certa confusão sobre o assunto também é perceptível em outra obra lançada pela mesma editora. Embora a visão integral do ser humano comece a ser aceita pelo meio protestante, ainda não se entende muito bem o assunto.

Seguimos aqui o modelo que Erickson chama de “unidade condicional” ou unidade psicossomática. Isto quer dizer que o normal para o ser humano é a união do espírito e do corpo, de tal forma que a distinção entre os dois nem sempre é possível. Portanto, a mente depende do funcionamento físico do cérebro, mas a fisiologia do corpo pode ser profundamente afetada pelo estado da mente. Um não pode ser reduzido ao outro. Não obstante, essa união pode ser dissolvida pela morte, embora este estado seja altamente anormal. A união entre o corpo e o espírito será restaurada na ressurreição. Portanto, o corpo não é apenas um lugar habitado por um espírito que pode e deve ser liberto dos grilhões do mundo físico. Isto, segundo a Bíblia, é um estado inferior (2 Co 5.1-5). Ao se tornar uma “alma viva”, o ser humano foi constituído como um ser integral.⁵³²

Sobre o ser humano integral, como sendo uma unidade pessoal de corpo e alma, Wolfhart Pannenberg faz uma crítica a falta de percepção sobre a unidade do ser humano, observando que a influência do dualismo e da cultura helenista deturparam a imagem cristã do homem.⁵³³ Sobre o assunto, ele ainda afirma:

Muitas culturas pré-modernas atribuíram à alma humana consciente de si mesma uma medida de independência maior do que o permitem os conhecimentos científicos modernos acerca dos entrelaçamentos estreitos e recíprocos entre fenômenos físicos e anímicos. O conhecimento progressivamente diferenciado dessas inter-relações tornou inverossímil na história do pensamento moderno as

⁵³⁰ Wayne A. Grudem é um teólogo protestante. Ph. D. pela Universidade de Cambridge e titular do Departamento de Teologia Bíblica e Sistemática na Trinity Evangelical Divinity School, nos Estados Unidos.

⁵³¹ GRUDEM, W., *Teologia Sistemática*, p. 398.

⁵³² FRANKLIN, F.; MYATT, A., *Teologia Sistemática*, p. 405.

⁵³³ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 267.

tradicionais concepções da alma como uma substância fundamentalmente distinta do corpo e separável da ligação com ele na morte. Como poderia a vida da alma condicionada em todos os detalhes por processos e órgãos físicos ser separada do corpo e continuar subsistindo sem ele? Alma e corpo são considerados pelas correntes mais influentes da moderna antropologia aspectos constitutivos e inseparáveis da unidade de vida humana, não redutíveis um ao outro. Alma e consciência estão profundamente enraizadas na corporeidade do homem, assim como, inversamente, o corpo humano não é um corpo morto, mas animado em todas as suas manifestações de vida⁵³⁴

Segundo bem observa Pannenberg, em sua obra já citada, a patrística primitiva defendia, em contraposição ao platonismo, desde meados do século II, a unidade entre corpo e alma do homem e da mulher como um princípio da antropologia cristã. O problema é que a antropologia cristã “se envolveu com a concepção da alma como entidade autônoma e a corrigiu somente na medida em que considerou a alma, do mesmo modo como o corpo, como princípio parcial da realidade humana: somente os dois juntos constituem o ser humano”.⁵³⁵

Enquanto Platão apresentava sua ideia dualista de que o corpo era a prisão ou a sepultura da alma, a teologia cristã afirma que tanto o corpo quanto a alma do ser humano são frutos da boa criação de Deus, e que, “por isso, a ligação entre ambos seria expressão de sua vontade criadora”.⁵³⁶

Moltmann também deixa transparecer seu entendimento sobre o ser humano integral ou unitário, segundo ele, fruto da ação poderosa do Espírito da Vida, organizador da pessoa humana.

Se Espírito é o princípio abrangente de organização da pessoa humana, tempos que falar de Espírito-alma, de Espírito-corpo e de uma unidade de corpo e alma no Espírito. O Espírito da pessoa humana, porém, não é idêntico à subjetividade consciente da sua razão e da sua vontade, mas abarca toda sua estrutura de corpo-alma.⁵³⁷

É interessante perceber, como exemplo de uma espiritualidade cristã saudável, o exemplo de Santa Teresa, que livre do dualismo que tanto nos assedia, vivia em subjetividade aberta.

A experiência mística de Santa Teresa não a tira do mundo. O espírito de Deus, ao contrário, impulsiona o amor e a vida concreta e tem, exatamente nela, seu critério de veracidade. O dualismo entre espírito e matéria tem em Teresa, mais uma vez,

⁵³⁴ Ibid., p. 266.

⁵³⁵ Ibid., p. 267.

⁵³⁶ Ibid., p. 268.

⁵³⁷ MOLTSMANN, J., *Doutrina Ecológica da Criação*, p. 38.

sua refutação. Teresa é uma mulher atenta, crítica e ativa diante dos acontecimentos do seu tempo. O século XVI espanhol é considerado como “século de outro”.⁵³⁸

É a partir de exemplos de homens e mulheres como Santa Teresa, que superaram o dualismo desenvolvendo uma visão de um ser humano integral, ainda que não teoricamente, mas na prática de uma vivência genuinamente cristã. Afinal, conforme Gn 2,7, “a alma não é apenas princípio de vida do corpo, mas é o próprio corpo animado, o ser vivente como um todo”.⁵³⁹ Então, todo o ser humano precisa ser alcançado e vitalizado pelo Espírito da Vida e expressar sua espiritualidade vitalizada na concretude de um mundo que tem vivido numa verdadeira modernidade líquida, carecendo de vida concreta, que só o Espírito de Deus é capaz de oferecer.

Na busca dessa superação e na vivência de uma espiritualidade cristã saudável, que seja integral, uma observação se faz necessária. A integração entre o interior do ser humano e sua ação na história, fundada no amor de Deus. “A experiência do amor gratuito de Deus desvela a profundidade espiritual da vida humana e da vida no mundo”.⁵⁴⁰ Ou seja, uma espiritualidade cristã, que a semelhança da que expressa Santa Teresa, “não a tira do mundo”.⁵⁴¹

5.1.2. Humanização integral e ecohumana.

Estamos ligados com o meio-ambiente natural por meio do Espírito, o que gera uma ligação chamada por Moltmann de ecossistema espiritual, onde toda a sociedade encontra-se ligada como sistemas parciais com o ecossistema “terra”.⁵⁴²

Pelo Espírito também estamos ligados com o meio-ambiente natural. Esta ligação é um sistema humano-natural e pode ser definido como um ecossistema espiritual. Através do Espírito, sociedades humanas estão ligadas como sistemas parciais com o ecossistema “terra” (gaia), pois as sociedades humanas vivem dentro e a partir dos ciclos de terra e sol, de ar e água, de dia e noite, de verão e inverno. Pessoas humanas são, pois, participantes e subsistemas do sistema da vida cósmica e do Espírito divino que nele habita. Por isso, convém expandir a consciência humana do Espírito a um

⁵³⁸ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 185.

⁵³⁹ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 270.

⁵⁴⁰ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 184.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁴² MOLTSMANN, J., *Doutrina Ecológica da Criação*, p. 38.

maior número de formações do Espírito e ampliar a consciência individual conforme os princípios de organização do Espírito acima mencionados – autodeterminação e integração, autopreservação e autotranscendência – até uma consciência social ecológica cósmica e divina.⁵⁴³

É através desse ecossistema espiritual, como subsistemas da vida cósmica e do Espírito da Vida, que a consciência individual “entra em formas de organização do Espírito mais elevadas, mais complexas e multifacetárias e alcança um intercâmbio de vida mais diferenciado e mais elevado”.⁵⁴⁴

A secularização também é fruto da ausência dessa relação ecossistêmica espiritual. A ortodoxia pensa em Deus como sujeito absoluto e o mundo como objeto de sua criação, conservação e salvação.

Uma marca das marcas da modernidade foi o divórcio promovido entre o ser humano e a natureza criada. Esta relação truncada, rompida, cria sérios danos; Moltmann nos aponta um grave problema.

Quanto mais Deus era pensado de modo transcendente, tanto mais o seu mundo era compreendido de forma imanente. Através do monoteísmo do sujeito absoluto, Deus foi sendo cada vez mais retirado do mundo, e o mundo foi tornado cada vez mais secularizado.⁵⁴⁵

O homem e a mulher, como imagem de Deus sobre o planeta, compreendiam-se como dominadores do mundo criado, vendo-o como seu objeto, criado por Deus para ser tão somente explorado. A partir da expressão bíblica “submetei a terra”⁵⁴⁶, o ser humano desenvolveu uma relação de dominação e conquista do planeta. Parece lógico que o ser humano teve seu comportamento orientado a partir de tal relação deturpada de depredação ambiental, gerando inclusive, uma espiritualidade também deturpada.

Durante séculos a humanidade caminhou sob o paradigma da exploração da natureza como um objeto. Esta relação deturpada trouxe-nos ao extremo de uma sociedade consumista detentora de uma espiritualidade cristã líquida. Precisamos entender, como criação de Deus, a natureza e enxergar-nos como parte dela, para aprender a respeitá-la.

...ao antropocentrismo moderno, marcado pela filosofia de René Descartes, ao propor duas definições centrais para a filosofia moderna: o homem como *res*

⁵⁴³ Ibid., p. 39.

⁵⁴⁴ Ibid.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 17.

⁵⁴⁶ Livro de Gênesis 1,28.

cogitans e opostamente a da coisa como *res extensa*, inaugurando, assim, o tempo da exaltação sobre o objeto: a natureza. A separação epistemológica entre a natureza e o ser humano, reduziu a primeira a objeto restritamente de manuseio científico e cálculo matemático. Assim, a natureza perde a sua aura misteriosa que despertava o desejo contemplativo – como foi até a Idade Média – e passou a ser olhada sob interesses geométricos e mecânicos [...] O fato é que o ser humano e a natureza se divorciaram, e as relações entre eles se dão no nível da oposição.⁵⁴⁷

O divórcio entre o ser humano e a natureza é tão intenso que alguns cientistas chegam a propor numa nova era geológica, chamada por estes de antropoceno, onde se evidencia a hostilidade do ser humano à vida, a sistemática agressão a todos os sistemas de vida. Leonardo Boff chega a dizer que o ser humano, “além de homicida e etnocida, pode se transformar em ecocida, biocida e geocida”.⁵⁴⁸

Se começarmos a entender Deus, impulsionados pelo Espírito da Vida a partir da perspectiva do Deus Trino, que é comunidade plena em seu ser do Pai, do Filho e do Espírito Santo, superando a visão hierarquizada do Deus absoluto e dominador, superaremos também a ideia de uma relação unilateral de domínio, e perceberemos a relação variada e multiforme de comunhão estabelecida com Deus. E nós, como imagem de Deus, teremos nosso comportamento orientado desta forma, fruto de um ecossistema espiritual. Como observa Moltmann: “Esta é a ideia básica de uma teologia não-hierárquica, descentralizada e cooperativa”.⁵⁴⁹

Chama-nos atenção o fato de que o pensamento moderno, com seus procedimentos objetivadores, analíticos e particularizantes acabam reduzindo tudo a seus menores e indivisíveis elementos. Fruto deste pensamento são as altas especializações em determinadas profissões como no caso dos médicos. “A antiga divisa romana de dominação ‘divide et impera’ marca também os métodos modernos para a dominação da natureza”.⁵⁵⁰

Precisamos nos abrir para uma mudança de paradigma a fim de desenvolvermos uma percepção integral, onde possamos direcionar nossa observação sem desprezarmos as relações e os ambientes envolvidos com o objeto ou conteúdo.

Em contrapartida, porém, ciências modernas, principalmente a física nuclear e a biologia, mostraram que estas formas e métodos de pensar não fazem jus à realidade e dificilmente trazem progressos no conhecimento. Objetos e conteúdos podem ser

⁵⁴⁷ JÚNIOR, J. C., *Espírito Criador*, p. 25, 26.

⁵⁴⁸ BOFF, L., *Ecologia*, p. 8.

⁵⁴⁹ MOLTSMANN, J., *Doutrina Ecológica da Criação*, p. 18.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

muito melhor entendidos se os virmos em suas relações e em suas coordenadas com os seus respectivos ambientes e contextos, incluindo-se aí o observador humano. Entendemo-los, portanto, melhor se os percebermos não como algo isolado, mas integrado, não dividido, mas dentro de sua totalidade. O modo da percepção integral necessariamente é mais difuso do que o conhecimento dominador e segmentarista, mas é mais rico em relações [...] Com isso, sem dúvida, muda-se o interesse motor do (re)conhecimento: A gente não quer mais (re)conhecer para dominar, não quer mais analisar e reduzir para reconstruir, mas a gente quer (re)conhecer para participar e para ingressar nas relações recíprocas daquilo que vive.⁵⁵¹

Jürgen Moltmann vai construindo sua teoria sobre o ecossistema espiritual através de sua importante doutrina cristã da criação, onde nos apresenta o ser-cristão como o ser-messiânico, uma vez que foi feito nova criatura em Jesus Cristo. Sendo assim, Jesus passa a ser o paradigma para esta doutrina cristã da criação. Toda a concepção de mundo, para a doutrina cristã da criação, é submetida à luz do messias Jesus.

...uma doutrina cristã da criação é uma concepção de mundo à luz do messias Jesus e sob os aspectos do tempo messiânico que com ele começou e que é por ele determinado. Ela está orientada para a libertação das pessoas para a satisfação da natureza e para a salvação da comunhão entre pessoa e natureza das forças do negativo e da morte [...] A essência das promessas messiânicas dos pobres e das esperanças dos que vivem como estrangeiros neste mundo é: pátria. Isso significa a condição de viver de forma agradável a existência e as relações descontraídas e pacíficas entre Deus, pessoa humana e natureza.⁵⁵²

Deus faz da sua criação, seu lugar de habitação. Nas palavras de Moltmann, Deus faz da criação “o seu lugar de se sentir em casa ‘assim na terra como no céu’”.⁵⁵³

Necessitamos de uma doutrina ecológica da criação, através da qual nos seja ensinado um novo modo de pensar sobre Deus, onde percebamos não apenas a presença de Deus no mundo, como também a presença do mundo em Deus, e com isto desarticularmos a exploração da natureza, percebendo assim uma real integração Deus-natureza-ser humano.

Necessitamos de uma doutrina ecológica da criação que ultrapasse a tradição teológica e avance, percebendo a criação como um ato trinitário. “O Pai cria através do Filho no Espírito Santo”.⁵⁵⁴ Como bem acentua Moltmann, “...toda ação divina é pneumática em seu resultado”.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Ibid., p. 19-20.

⁵⁵² Ibid., p. 22.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 27.

⁵⁵⁵ Ibid.

Tudo o que é, existe e vive graças ao constante fluxo de energias e possibilidades do Espírito cósmico. Por isso, toda realidade criada tem de ser compreendida de forma energética e entendida como possibilidade realizada do Espírito divino. Através das energias e possibilidades do Espírito, o próprio criador está presente na sua criação. Ele não está somente contraposto a ela de uma forma transcendente, mas entre nela e nela está de forma imanente [...] Devido ao constante fluxo do Espírito divino (ruah), as criaturas são “criadas” (barra); no Espírito, elas existem e através do Espírito elas são “renovadas” (hadasch). Isto pressupõe que Deus sempre cria através e na força do seu Espírito e assim a presença de seu Espírito determina tanto a possibilidade quanto as realidades de sua criação. Isto pressupõe, além disso, que o Espírito é derramado sobre tudo o que existe e que o Espírito tudo preserva, vivifica e renova. E como na compreensão hebraica o Espírito (ruah) é feminino, esta vida divina da criação deve ser entendida em metáforas femininas e não só masculinas.⁵⁵⁶

Não há vida fora do Espírito Santo, ele é a fonte da vida. É este acento contínuo vivificador, gerador e regenerador, próprio do gênero feminino, que possibilita a humanização de homens e mulheres. “O Pai age como princípio, o Filho como mediador, e o Espírito é o agente pelo qual Pai e Filho nos repassam poder divino de vivificação”.⁵⁵⁷

E se essa fonte vivificadora atua sobre toda criação, “então ele transforma a comunhão de todas as criaturas com Deus e entre si naquela comunhão da criação, na qual todas as criaturas, cada qual do seu modo, se comunicam com Deus”.⁵⁵⁸

Tal concepção abre-nos o entendimento para a percepção da integração entre o ser humano e natureza. Na verdade, percebemos o ser humano como natureza criada e assim, palco da ação poderosa do Espírito de Deus.

A presença do Espírito divino na criação transforma o universo num duplo-mundo excêntrico, constituído por terra e céu, que aponta para além de si mesmo. Ele está aberto para o futuro do Reino da glória que renovará, unificará e tornará plenos céus e terra. A presença do Espírito divino na criação deverá ser diferenciada teologicamente em sua forma cósmica, sua forma reconciliatória e na sua forma redentora de habitação. A atuação do Espírito presente deverá ser diferenciada segundo a forma da sua automanifestação como sujeito, como força ou como possibilidade. O efeito do Espírito presente deverá então, ser diferenciado na sua ação criadora, mantenedora, renovadora ou consumadora.⁵⁵⁹

Percebemos também a natureza como nossa casa comum, por isso a superação da relação deturpada entre ser humano e natureza é fundamental, pois a preocupação ética de responsabilidade com a natureza criada passa a ser importante

⁵⁵⁶ Ibid., p. 28.

⁵⁵⁷ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 32.

⁵⁵⁸ MOLTMANN, J., *Doutrina Ecológica da Criação*, p. 29.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 31.

para nossa relação com a vida.⁵⁶⁰ E se nossa espiritualidade cristã, livre das forças demoníacas da morte, é desenvolvida a partir da habitação do Espírito vitalizador, expressamos relação de vida e não de morte ou exploração ou oposição. Neste sentido a visão integral também deve estar presente, pois somos natureza, e como tal, precisamos desenvolver uma relação saudável e de parceria ecológica.

O ser humano se encontra hoje no fim da modernidade, onde o paradigma da exploração desenfreada da natureza nos trouxe ao esgotamento de suas forças. Precisamos de um novo futuro ecológico para o mundo, onde este ser humano se veja parte da natureza e não como o centro do mundo e portanto, desenvolvendo uma integração “na comunidade das criaturas com as quais vive”.⁵⁶¹

Conforme entendimento moltmanniano, o ser humano precisa de uma nova imagem que o desloque do centro do universo à integração cósmica, levando-o a perceber-se como parte de um todo. Este novo paradigma é fruto da habitação do Espírito gerador de vida, que desperta a vida, o respeito e a integração com ela.⁵⁶²

...a relação com a natureza e a imagem de ser humano da idade moderna foram determinadas pela teologia moderna: foi a dominação do mundo pelo ser humano à imagem e semelhança de Deus; foi a compreensão de Deus sem o mundo e a concepção do mundo sem Deus; e foi o conceito mecanicista da Terra e de todos os habitantes não humanos da Terra, que era preciso fazer com que se tornassem “súditos”[...] Antes que nós, seres humanos, “cultivemos e cuidemos da Terra” e assumamos um senhorio qualquer sobre o mundo ou uma responsabilidade pela criação, a Terra nos provê. Ela cria as condições favoráveis à vida para o gênero humano e as garante até hoje. Não é a Terra que foi confiada a nós, mas nós fomos confiados à Terra. A Terra pode viver sem os seres humanos e o fez durante milhões de anos. Nós, ao invés, não podemos viver sem a Terra.⁵⁶³

A leitura moderna, fruto do renascimento, que potencializa a ideia do ser humano como centro do mundo, nos apresenta, este, como a “coroa da criação”. O paradigma do sujeitai e dominai a terra surge a partir deste entendimento, pois só o ser humano é criado à imagem de Deus e responsável pelo planeta. O relato da criação, no entanto, nos apresenta a responsabilidade do ser humano “cultivar e cuidar” da terra, apresentando-nos uma figura mais amena, não de um déspota, mas de um jardineiro, o que soa mais humilde e expressa uma relação de afeto com aquilo que deve ser cuidado.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ BOFF, L., *Ecologia*, p. 21.

⁵⁶¹ MOTLMANN, J., *O futuro ecológico da teologia*.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 2.

Precisamos aprender a ler os relatos bíblicos da criação através das lentes da humanização integral e ecohumana e perceber o ser humano como a criatura mais dependente, onde para manter-se vivo “depende da existência dos animais e das plantas, do ar e da água, da luz e da alternância do dia e da noite, do sol, da lua e das estrelas”.⁵⁶⁵

O homem existe apenas porque existem todas essas outras criaturas. Todas podem existir sem o ser humano, enquanto os seres humanos não podem existir sem elas. Por isso, não pode imaginar o ser humano como soberano divino ou como jardineiro solitário com relação à natureza. Qualquer que seja a sua “posição especial” e as suas tarefas especiais, o ser humano é uma criatura na grande comunidade dos seres criados e “uma parte da natureza”. Ainda de acordo com o segundo relato da criação, antes que fosse soprado no ser humano o “hálito” divino, ele é “pó do solo” (Gn 2,7), e antes que os seres humanos “cultivem e cuidem” a terra, eles conhecem o ditado: “és pó e ao pó voltarás” (Gn 3,19).⁵⁶⁶

Durante muito tempo nos ensimesmamos, desenvolvendo uma espiritualidade da alma e do homem interior, porém é possível praticarmos uma espiritualidade dos sentidos, uma vez que o “Espírito Santo é experimentado na natureza da terra”, pois na espiritualidade nós nos voltamos para onde experimentamos o Espírito da vida.⁵⁶⁷

5.2. Tornando-nos a mão de Deus na história

A crise pela qual atravessa a espiritualidade cristã propicia a reorganização das ideias, a reestruturação das fronteiras teológicas e um redescobrir a Deus. Queiruga diz que este redescobrir a Deus tem como óculos, a pessoa de Jesus, ou seja, Deus tal qual nos é revelado em Cristo, o que implica uma cristonomia.⁵⁶⁸

Nesse sentido, podemos dizer que Moltmann nos propõe uma pneumia, onde aprendemos, instruídos, vitalizados e impulsionados pelo Espírito da Vida, lutar pela própria vida em todas as suas dimensões, pois em Cristo passamos a ser cidadãos do Reino de Deus, e no Espírito vitalizador passamos a ser agentes do Reino em prol da vida.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 4.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 5.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 14.

⁵⁶⁸ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai*, p. 43.

O evangelho nos convida à superação da tendência natural à oposição à marcha do Reino de Deus na sociedade humana. John Stott chama esta ação de oposição à oposição da marcha do Reino de Deus através de nós na sociedade humana de contracultura cristã.⁵⁶⁹

A vivência rumo à contracultura cristã, que para nós é a expressão da espiritualidade cristã que supera as forças demoníacas da morte propostas pela pós-modernidade e discutidas nesta obra, acontece através da habitação do Espírito Santo, ou seja, se dá na força vitalizadora do Espírito, que nos ajuda no seguimento de Cristo.

No evangelho de João Jesus se apresenta como “a porta”⁵⁷⁰ e logo em seguida também se apresenta como “o caminho”.⁵⁷¹ Quem entra pela “porta”, precisa trilhar o “caminho”. Cristo é a nossa referência para aprendermos sobre como nos portarmos sendo seres humanos. Somos humanizados à medida que avançamos no seguimento de Cristo, na vitalização do Espírito.

Com o propósito de nos ensinar a sermos humanos, e como tal nos assumirmos como mão de Deus na história, Jesus se utiliza de parábolas, que proporcionavam escândalo, chocavam devido ao seu conteúdo paradoxal e inusitado.

O desejo era levar as pessoas de sua época a considerarem suas vidas por outro ponto de vista. Tais parábolas expunham uma força crítica, a fim de conduzir os ouvintes a um novo modo de agir, diferente do convencional, ou seja, uma renovação da vida e da sociedade.

Os ensinamentos de Jesus não apontam para outro mundo acima deste, mas para outra possibilidade dentro deste mundo. Assim, as parábolas, por várias vezes

⁵⁶⁹ Cf. STOTT, J., *Contracultura cristã*. Nesta obra o autor apresenta a diferença entre o que ele chama de cultura do Reino de Deus, baseada na autoridade e governo de Deus, e os padrões inferiores baseados no fluxo da cultura moderna. Seus ensinamentos tomam por base a ideia de que os padrões do Reino de Deus são duradouros e não se degeneram com as adaptações da modernidade. Assim, o povo de Deus precisa ser capaz de rejeitar atitudes e padrões que não sejam pertinentes a esse Reino duradouro. Contracultura cristã está relacionada às pessoas ou grupos de pessoas cujo comportamento é contra aquilo que está numa cultura geral. Trata-se de um sistema de valores cristãos, padrão ético, devoção religiosa, estilo de vida e relacionamentos; onde os padrões, valores e maneira de viver são delineados pelo governo de Deus. Para defender sua teoria o autor se utiliza do estudo sobre o sermão do monte. Segundo ele, a encarnação e vivência do sermão do monte, levaria a igreja ao funcionamento como uma verdadeira sociedade alternativa que sempre tencionou ser, e poderia oferecer ao mundo uma autêntica contracultura cristã.

⁵⁷⁰ Evangelho de João 10,9.

⁵⁷¹ Evangelho de João 14,6.

chocavam e levavam as pessoas a tomar determinadas atitudes, que tinham por pano de fundo o rompimento com os conceitos do mundo.

Ou seja, em Jesus foi revelada “a maneira como Deus cuida do ser humano”⁵⁷², e para ser seu seguidor é preciso “colocar-se incondicionalmente a serviço do reino de Deus”.⁵⁷³ Schillebeeckx afirma que o próprio Jesus é a parábola de Deus.⁵⁷⁴ É através dele que aprendemos, na força do Espírito, como ser a mão de Deus na história.

Jesus estabelece uma relação de alegria e confiança com as pessoas. Crer em Jesus era confiar alegremente em Deus, por isso não era hora de jejuar.⁵⁷⁵ Jesus apresentava na praxe de sua vida uma parábola do auxílio de Deus, oferecendo-se ao ser humano carente de liberdade, devido a causas pessoais e sociais.

A presença de Jesus junto às pessoas, ajudando-as com seus atos de poder, oferecendo ou aceitando convites para refeições, convivendo não apenas com seus seguidores, mas com a massa do povo, especialmente com os excluídos, com os publicanos e pecadores, é claramente um convite para entrar, pela fé, na comunhão com Deus.⁵⁷⁶

Percebe-se que a pregação, a praxe, que não é outra se não a praxe do reino de Deus, e a própria pessoa de Jesus apresentam uma identificação com a causa de Deus, enquanto causa do ser humano.⁵⁷⁷

Moltmann apresenta a necessidade de nos assumirmos como a expressão do reino de Deus no mundo, uma vez que somos cristãos.

...pois somente no próprio Cristo é que se torna claro o que é uma igreja cristã e o que não é. 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 Ihe ser o Crucificado um estranho ou o senhor determinante de sua existência.⁵⁷⁸

É na ação concreta na carne da existência humana, enfrentando suas mazelas, lutando pelo direito, pela liberdade, por igualdade, cuidando do outro que expressamos um lado importante da espiritualidade cristã. Não podemos permitir

⁵⁷² SCHILLEBEECKX, E., *Jesus*, p. 195.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁷⁸ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 19.

que a espiritualidade da salvação líquida ganhe mais espaço em nosso tempo, desenvolvendo seres humanos parciais diante das forças demoníacas da morte.

O êxodo de uma sociedade ofuscada que ignora a dor psicológica e social do sofrimento no mundo e põe de lado os que padecem para poder desenvolver-se sem perturbação, levou também a um êxodo de uma igreja que não rompe decididamente com os mecanismos de defesa interiores e exteriores de seu ambiente social, mas que se alegra com a tolerância religiosa desta sociedade apática e que por amor a sua apropriada existência celebrou com ela uma paz corrompida, fazendo-se assim estéril.⁵⁷⁹

O risco de nos tornarmos cristãos fossilizados é real quando não nos assumimos discípulos do mestre que é a própria expressão de Deus em favor do outro. Viver uma espiritualidade baseada no transcendente é importante, mas não podemos nos esquecer que Deus se fez imanente.

Conforme o evangelho de Mateus, a percepção da nossa ação concreta no mundo, como a mão de Deus na história é fundamental para nos classificar em cabritos ou ovelhas.⁵⁸⁰

5.2.1. Algumas dificuldades históricas

Para uma melhor compreensão faz-se necessário lembrarmos um pouco da herança recebida e deixada pelo protestantismo brasileiro de missão, 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".⁵⁸¹ A presença protestante não foi tranquila, a não ser por um lapso de tempo de cerca de duzentos anos em que esta presença foi esporádica e não institucional.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 25.

⁵⁸⁰ Evangelho de Mateus 25,31-46.

⁵⁸¹ MENDONÇA, A. G., *O Celeste Porvir*, p. 17.

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 minoridade de D. Pedro II, distribuindo Bíblias e reunindo documentário para seus *Sketches of residence and travel in Brazil*"⁵⁸². Kidder chega a tornar-se amigo de alguns sacerdotes católicos. E alguns padres chegam a ajudá-lo na distribuição de Bíblias.

Segundo o professor Prócoro, "o protestantismo que chegou ao Brasil foi, em geral, posterior aos avivamentos"⁵⁸³. Este protestantismo possui estreito relacionamento histórico e teológico com o movimento evangélico⁵⁸⁴, que é definido por W. Hudson "como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã"⁵⁸⁵.

Ainda hoje o protestantismo brasileiro de origem missionária é conversionista e produz uma ética individualista, fruto de uma espiritualidade isolacionista, altamente excludente, não apenas do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais íntimos. Características estas 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"⁵⁸⁶.

⁵⁸² Cf. LÉONARD, ÉMILE-GUILLAUME., *O protestantismo brasileiro*, p. 28.

⁵⁸³ MENDONÇA, A. G; FILHO, P. V., *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 87.

⁵⁸⁴ 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.*)

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

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. Desta forma, havia uma intensa ênfase na liberdade do indivíduo quanto à sua salvação. Logicamente que a expressão desta salvação, ou seja, sua espiritualidade era afetada por esta característica.

Com sérias influências do movimento surgido na Alemanha na metade do século XVII, chamado de pietismo, que se percebia como uma nova reforma, que se opunha à ortodoxia da escolástica protestante, e ao seu empenho centrado na elaboração e sistematização da teologia nascente derivada de Lutero, que se posicionava 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"⁵⁸⁷.

O Pietismo foi um rompimento com as tendências escolásticas e o excesso de institucionalização da religião em detrimento da primazia do sentimento na experiência cristã⁵⁸⁸. 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"⁵⁸⁹.

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.

⁵⁸⁷ TILLICH, P., *História do Pensamento Cristão*, p. 279.

⁵⁸⁸ Cf. WALKER, W., *História da Igreja Cristã*, p. 688.

⁵⁸⁹ MENDONÇA, A. G., *O Celeste Porvir*, p. 67.

Tem-se a exaltação da consciência do pecado e o sofrimento vicário de Jesus gotejado com grande emoção.

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.

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 claro dualismo 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.⁵⁹⁰

Uma outra característica, que não pode ser desprezada e que gera certa dificuldade para que o protestante expresse sua espiritualidade de forma concreta, tornando-se a mão de Deus na história é a herança que recebe, 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 tipo de protestantismo favorável à propagação de uma prática religiosa e uma teologia voltada para a emigração espiritual em direção à Jerusalém celestial"⁵⁹¹. Tratava-se de um "protestantismo peregrino"⁵⁹² 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

⁵⁹⁰ Cf. TILlich, P., *História do Pensamento Cristão*, pp. 280-281.

⁵⁹¹ CAMPOS, L. S. "O Quadro "Dois caminhos".

⁵⁹² LEAL, M. C. *Salvação Líquida*.

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.

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 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. Seremos sempre incapazes de nos tornarmos a mão de Deus na história concreta do mundo enquanto não entendermos que a espiritualidade cristã está seriamente comprometida com a existência histórica de Jesus.⁵⁹³

Outro grave problema que enfrentamos no processo e grande desafio de nos tornarmos a mão de Deus através da expressão concreta da nossa espiritualidade cristã na carne da existência humana é nossa escatologia milenarista.

Trata-se de 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. Sheldon.⁵⁹⁴

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

⁵⁹³ MIRANDA, M. F. *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 73-74.

⁵⁹⁴ MENDONÇA, A. G., *O Celeste Porvir*, p. 249.

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.

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 conseqüente relativização dos bens terrenos em virtude da iminência da segunda vinda de Cristo⁵⁹⁵.

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".⁵⁹⁶

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 através de uma espiritualidade concreta? 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 história.⁵⁹⁷

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 mundo.⁵⁹⁸ Ainda hoje percebe-se uma discussão excludente sobre Deus, conseqüência do

⁵⁹⁵ Ibid., p. 250.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 253.

⁵⁹⁷ TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, pp. 820-821.

⁵⁹⁸ CHAVES, I. S., *Ética Cristã e Pós-modernidade*, p.184.

protestantismo de missão e a herança por eles deixada, uma das causas da espiritualidade da salvação líquida.

O Deus apresentado é um Deus clandestino completamente diferente do Deus que se faz homem na história. Ainda não conseguimos nos emancipar destas 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 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"⁵⁹⁹.

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 esta expectativa é alienante e gera desesperança, não vida.

5.2.2. Uma necessidade histórica

Diante das heranças recebidas e que, de certa forma, acabam prejudicando a formação de uma espiritualidade cristã saudável, que não seja tocada pelo dualismo, abusada pelo individualismo e que rejeite atitudes concretas, precisamos traçar um

⁵⁹⁹ BOSCH, D. J., *Missão Transformadora*, p. 606.

caminho em direção a superação destas ideias, e trilhar pelo caminho de uma escatologia que promova esperança. Um caminho onde o ser humano seja convidado a responder as demandas da vida embebido de esperança, “sendo capaz de deixar transcender ao seu redor sinais concretos da presença amorosa de Deus”.⁶⁰⁰

No nosso entender, falar de esperança em termos cristãos é falar do futuro de Deus que estamos destinados e que nos foi revelado em magnitude pelo evento de Cristo; viver essa esperança é apoiar-se na fé do Cristo ressuscitado e crucificado, seguros e ativos no caminho apresentado por ele em prol do Reino de Deus, que se traduz, majestosamente, em vida e plenitude. Por essa razão, entendemos que esse futuro de Deus e tudo aquilo que o envolve é objeto da esperança cristã, motivando-a, a partir do que é experimentado na fé, a uma ação concreta no mundo atual, num autêntico amor criativo, ou seja, a uma missão.⁶⁰¹

O ser humano que recebe a revelação não pode se ver como agente passivo na história do mundo. Este, deve atuar ativamente como alguém que vive na antecipação de uma promessa. Assim, através do seguimento de Cristo e vitalizado pelo Espírito da vida, este ser humano, atua ativamente como a mão de Deus na história concreta.

Nas palavras de Moltmann: “Cristo é a razão da salvação e da nova vida”.⁶⁰² Sendo assim, a ética cristã, expressão da espiritualidade cristã, está diretamente relacionada com o seguimento de Cristo. “A fé em Jesus é também a fé no caminho de Jesus [...] O caminho de Jesus é a sua vida humana”.⁶⁰³

Esta escatologia da esperança gera uma cristoprática, que leva o ser humano a transcender a teoria cristológica, trilhando um caminho “de vida no qual pessoas agem com todos os sentidos e, sofrendo, experimentam em trabalho e oração quem Jesus é de fato”.⁶⁰⁴

Esperar esse futuro ainda ausente e se lançar no seguimento de Jesus e, junto a isso, empenhar-se na proposta de Reino anunciada por ele é, com certeza, um sinal concreto da esperança que se realiza em missão. É algo que só se torna possível pela ação do Espírito, derramado em nós pelo amor de Deus que nos chama e que nos atrai, fazendo-nos sentir já no momento presente esse *kairós* transformador e anunciador do futuro.⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ KUZMA, C., *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 17.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Cf. MOLTIMANN, J., *O caminho de Jesus Cristo*, p. 78.

⁶⁰³ COMBLIN, J., *O Caminho*, p. 105.

⁶⁰⁴ Cf. MOLTIMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 80.

⁶⁰⁵ Cf. KUZMA, C., *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 18.

Quando rompemos com a escatologia fatalista e determinista e somos tocados pelo novo paradigma da esperança, agimos concretamente na carne do mundo, pois assumimos uma posição ativa no cumprimento das promessas de Deus. Tornamo-nos a mão de Deus na história. Através do seguimento de Cristo e da vitalização do Espírito, que passa a ser experimentado integralmente, tornamo-nos lugar do encontro com Deus.

Preservando a metáfora do “espelho”, Deus, em decorrência, não é reconhecido no fundo da alma de cada um por meio da experiência de si próprio, mas na comunhão integral, de relacionamento, e por isso também na comunhão corporal e de sentidos entre homens e mulheres, pais e filhos, e em outras relações sociais. Não é a alma individual, mas é toda a comunhão humana que deve corresponder a Deus e espelhar sua vitalidade e sua beleza. Tornam-se lugar do encontro com o Deus vivo não apenas a experiência direta de si próprio - se é que ela de fato existe -, mas, pelo contrário, a experiência social do “tu” e do “eu” que responde.⁶⁰⁶

Como Moltmann afirma, “Herdeiros da promessa e filhos de Abraão são, na verdade, aqueles que, pela fé em Cristo, tornam-se participantes da promessa (Gl 3.29)”.⁶⁰⁷ O tornar-se participante da promessa envolve uma postura ativa, onde a espiritualidade cristã saudável imprime, na concretude da carne do mundo, suas marcas a partir do seguimento de Cristo, e da vitalização do Espírito Santo.

Essa postura nos leva a uma “fé que deve ser vivida na responsabilidade, na participação e na solidariedade”.⁶⁰⁸ A salvação é a salvação do todo.⁶⁰⁹ A espiritualidade cristã é aquela que envolve todas as áreas do ser humano, de forma ativa.

5.3. Seguimento integral para uma espiritualidade cristã

A igreja, como corpo de Cristo é o sinal do Reino de Deus, que será consumado na eternidade. Podemos dizer que a “missão da igreja é manifestar aqui e agora, na maior densidade possível, o reino de Deus que será consumado ali e além”.⁶¹⁰ Assim, o relacionamento pessoal com Deus é apenas uma parcela desta

⁶⁰⁶ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 85-86.

⁶⁰⁷ MOLTSMANN, J., *Teologia da Esperança*, p. 190.

⁶⁰⁸ Cf. KUZMA, C., *Op.cit.*, p. 66.

⁶⁰⁹ Cf. MOLTSMANN, J., *O caminho de Jesus Cristo*, p. 83.

⁶¹⁰ CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral*, p. 64.

missão. “A missão integral implica a ação para que Cristo seja Senhor sobre tudo, todos, em todas as dimensões da existência humana”.⁶¹¹

A espiritualidade que rompe com a salvação líquida é aquela que apresenta ações na história humana concreta, em todas as suas dimensões. Podemos dizer que a antropologia que esta espiritualidade expressa, fruto do seguimento integral é aquela que defende a indivisível unidade entre o “pó da terra” e o “fôlego da vida”, ou seja, as dimensões física e espiritual do ser humano.

O seguimento integral, proposto pela missão integral “afeta a pessoa humana em todas as suas dimensões: bio-psico-socio-espiritual – a pessoa inteira em seu contexto”.⁶¹² Eis o grande desafio!

Não podemos nos esquecer que o protestantismo, filho mais jovem do cristianismo, relacionou-se com o humanismo renascentista de Erasmo de Roterdan, de John Colet. Gerou boa parte da intelectualidade racionalista e iluminista do mundo. Esteve presente no desenvolvimento do conceito de indivíduo, na luta pela democracia, no advento do capitalismo e também no processo de secularização, uma vez que ideias como do livre exame, sacerdócio universal rompem com o monopólio religioso medieval.⁶¹³

Nesse sentido, o instrumental de acesso ao sagrado, sintetizado e simbolizado na postura ascética (fuga do mundo e mortificação da carne) como único caminho possível à beatitude, seria subvertido e reinventado. O que vale no protestantismo é uma ascética intramundana (Weber). Alternativa que valorizará os bens terrenos (livre consciência, trabalho, família, propriedade, livre iniciativa, poupança, etc., valores tais, dignificados não em si mesmos, senão como evidências que confirmam a eleição divina).⁶¹⁴

Como desdobramento dessa questão temos a tendência do protestantismo ao dogmatismo, ou seja, uma racionalidade dogmática, hermética, que se impõe mediante ética moralista e pela obsessão da ortodoxia, com um espírito sectário, fundamentalista e legalista. E também ao secularismo.⁶¹⁵

Essas características acabam desenvolvendo uma espiritualidade cristã desencantada com a vida na concretude da carne do mundo. Seus esforços e sua esperança são desviados da realidade concreta para a esperança do céu.

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ Ibid., p. 110.

⁶¹⁴ Ibid., p. 111.

⁶¹⁵ Ibid., p. 112.

A espiritualidade cristã vivida na força do Espírito gera como consequência um seguimento real na história humana, a partir dos ensinamentos e exemplos do Cristo. Como diz Moltmann, “Toda a vida que se vive é tomada pela força vital de Deus e vivida ‘diante de Deus, porque vive ‘a partir de Deus’”.⁶¹⁶

Dessa forma entendemos que a vida humana não é setorizada. Que o próprio ser humano não é compartimentado, mas um ser que possui necessidades que não podem ser desprezadas, mas precisam ser supridas a partir de uma espiritualidade que perceba esta integralidade, fruto do encontro com Deus, do seguimento de Cristo no poder do Espírito.

Considerando que a espiritualidade cristã, pressupondo todas as exigências éticas, é um espaço caracterizado pelo que é exigido por uma vida de total docilidade ao Espírito de Jesus, devemos ter sempre presente que esse Espírito é, na realidade histórica, o caminho de nossa plena realização como seres humanos. Nossa vida precisa ser vivida à luz da razão, mas de uma razão iluminada pelo exemplo e pela palavra de Jesus, que veio justamente trazer a todos a possibilidade de plena e integral libertação de todos os obstáculos, por mínimos que sejam, que se opõem a nossa bem-aventurança, no sentido forte e definitivo do termo.⁶¹⁷

Em nossa caminhada como seres humanos podemos ser mais ou menos humanizados. Entendemos que neste processo de humanização, a espiritualidade cristã saudável possui papel fundamental como expressão do seguimento de Cristo na força do Espírito. Crer em Cristo, portanto, não deve nos tornar simplesmente e tão somente em novas criaturas, mas também em nova humanidade.

O rompimento com toda a visão particionada, dualista é imprescindível para uma espiritualidade cristã que nos conduza à humanização. O ser humano não é feito de pedaços, logo precisa ser percebido em sua totalidade como ser vivo inserido numa realidade sócio-política.

É urgente propor o tema do sujeito em termos de sujeito integral: o ser humano concreto, real, corporal, que pensa, sente, acredita, age e que, sem perder a sua autonomia e o seu ser único, constitui-se na relação com os outros e com o mundo em que vive.⁶¹⁸

É nesse sentido que percebemos, e a missão integral tem apregoado isto, que o anúncio das boas novas do evangelho da libertação “não pode ficar reduzido ao

⁶¹⁶ Cf. MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 87.

⁶¹⁷ CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 156.

⁶¹⁸ RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 92.

cognitivo”.⁶¹⁹ Este ser humano precisa ser tocado nas dimensões afetiva, mística, celebrativa e não apenas na dimensão racional.

A atenção à dimensão mística e celebrativa implica recuperar a relação entre a teologia e a espiritualidade. Hoje, a busca do religioso clama por essa recuperação. É necessário escutar também as razões do coração, cuidar do silêncio e da contemplação, dispor-se para a experiência pessoal de encontro com o Transcendente e celebrá-lo com a riqueza da expressão simbólica de cada cultura e de cada povo.⁶²⁰

A decadência humana é algo que atinge a história humana, com efeitos concretos. Da mesma forma, a salvação de Deus, constitui-se na possibilidade de superação de tais efeitos danosos, através da expressão concreta da espiritualidade cristã que rompe com toda e qualquer salvação líquida.

Essa espiritualidade cristã, fruto de uma conversão total, ou seja, intelectual, moral e religiosa⁶²¹, em todas estas dimensões, converge para ações concretas e não apenas transcendentais. Se a conversão é total, o seguimento de Jesus é completo, a espiritualidade cristã é plena e a humanização do ser humano é integral.

A missão integral visa explicitar o conteúdo da fé e de suas implicações teóricas e práticas num mundo marcado por extrema violência, pobreza e opressão, principalmente no contexto latino-americano, no qual estamos inseridos, onde encontramos uma grande quantidade de homens e mulheres vivendo em condições de profunda “inumanidade”.

A TMI [Teologia da Missão Integral] não é uma teologia com a pretensão de abarcar todos os temas de um sistema teológico completo, como é o caso, por exemplo, da “Instituição da Religião Cristã”, de João Calvino. É, na verdade, uma aproximação à fé cristã que tenta relacionar a revelação do Deus trino com a totalidade da criação e com todo aspecto da vida humana, e tem como propósito a obediência da fé para a glória de Deus.⁶²²

Se para expressarmos nossa espiritualidade cristã é necessário o seguimento de Cristo na força do Espírito que nos vitaliza, precisamos lembrar que em todo o

⁶¹⁹ Ibid., p. 94.

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ Ibid., p. 108. A professora Olga Consuelo Vélez Caro, professora e diretora do bacharelado e da licenciatura em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Javeriana, Bogotá, se doutorou em teologia sistemático-pastoral pela PUC-Rio apresenta a teoria da conversão intelectual, moral e religiosa. Segunda ela, a conversão intelectual consiste na clarificação do processo cognitivo. Já a conversão moral seria a capacidade humana de optar pelos valores. E a conversão religiosa, segunda ela, seria o fruto da experiência de estar enamorado de Deus sem restrições nem reservas.

⁶²² ÚLTIMATO. “10 perguntas fundamentais sobre Missão Integral”.

seu ministério, Jesus sempre esteve totalmente envolvido nas questões que atormentavam os homens e mulheres de sua época. “Fazia-se presente onde estavam as necessidades, sempre anunciando o Reino, preocupado com as vidas, fazendo milagres e curando enfermidades espirituais, emocionais e físicas em meio ao povo”.⁶²³

Vida espiritual, nas palavras de Jon Sobrino, “não é outra coisa senão vida com espírito e, mais concretamente, vida com o espírito de Jesus”.⁶²⁴ A espiritualidade precisa ser historicizada através da encarnação relevante para a transformação da realidade histórica.⁶²⁵

A prática do amor, especialmente na forma de justiça (acompanhada, portanto, pela denúncia do pecado estrutural e pela busca de transformações estruturais) se converteu no conteúdo fundamental da vida cristã [...] Dito brevemente, foi se impondo a intuição de que sem “vida” histórica e real não podia haver vida “espiritual” [...] Sejam quais forem os problemas teóricos e práticos que esta nova compreensão e prática da totalidade da fé suscitou, algo importante ficou claro: não se pode confessar a Deus sem trabalhar por seu reino; não se pode confessar a Cristo sem o seguimento histórico de Jesus. Formulado nos termos que agora nos interessam, vale dizer: não pode haver vida “espiritual” sem “vida” real e histórica; não se pode viver “com espírito” sem que o espírito se faça “carne”.⁶²⁶

Essa encarnação histórica de nossa espiritualidade é chamada por Jon Sobrino como sendo a própria vida espiritual. “Uma vida histórica encarnada, em favor dos pobres e mantida na perseguição, já é vida ‘espiritual’”.⁶²⁷

5.4. Humanizados com uma espiritualidade relacional

É urgente a necessidade de assumirmos um caminho oposto ao isolacionismo, individualismo e aos demais “ismos” negativos que nosso tempo nos apresenta, e alterarmos nossa compreensão da espiritualidade a partir do princípio relacional.

O velho paradigma da espiritualidade individual e transcendente, do caminho de fuga de toda realidade histórica e da própria natureza criada é completamente superado pelo paradigma do encontro.

⁶²³ HOLZ, D. “Teologia da Missão Integral”.

⁶²⁴ SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 10.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Ibid., p. 12-13.

⁶²⁷ Ibid., p. 13.

Nossa espiritualidade cristã é um desdobramento da nossa salvação em Cristo. A salvação líquida é fragmentada e ahistórica, mas a salvação efetuada na vitalização do Espírito, gera uma espiritualidade relacional.

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 todo.⁶²⁸

Acabamos perdendo, em detrimento de um antropocentrismo moderno, a perspectiva de um “teocentrismo cosmológico”.⁶²⁹ 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”.⁶³⁰

Assim, Deus propõe uma dinâmica cósmica afetada pela palavra relação, 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.

A espiritualidade cristã gerada a partir dessas lentes, começa a olhar o mundo e a natureza criada 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 definitivamente superada.

O paradigma da relação propõe-nos uma espiritualidade com contexto cósmico, onde somos libertos da violência com a qual submetemos a natureza criada 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”.⁶³¹

O ser humano envolvido no seguimento de Cristo, que possui sua vida tocada pelo Espírito da vida, não é vocacionado ao fechamento em si mesmo. Este não consegue mais se isolar do mundo e se autoalienar de Deus e de si mesmo, pois do contrário, caminharia na direção oposta à proposta pela espiritualidade cristã

⁶²⁸ MOLTMANN, J., *Deus na Criação*, p. 61-62.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 224.

⁶³¹ MOLTMANN, J., *Ciência e Sabedoria*, p. 68.

saudável. Sua vocação premente é de abertura ao encontro com Deus e à relação que emana deste encontro em sua dimensão cósmica.

A relação cartesiana sujeito-objeto entre o ser humano e a natureza criada, além do modelo de domínio e exploração, consequência desta visão, leva à morte ecológica de todo tipo de vida em nosso planeta. “Paradoxalmente, a relação simbiótica e ecologicamente correta estabelecida pela salvação cósmica produz vida”.⁶³² Esta salvação cósmica produz uma espiritualidade cristã relacional e integral, onde o individualismo abre espaço para a alteridade.

O paradigma da relação na espiritualidade cristã proporciona reorientação para a vida humana em várias dimensões, como bem observa Moltmann, “A consequência disto para o *éthos* da sociedade humana é reorientação da vontade de potência para solidariedade, de luta pela existência para paz na existência e de busca da felicidade para a comunidade”.⁶³³

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”.⁶³⁴ 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”.⁶³⁵ E qual não é a ação do Espírito da Vida, se não proporcionar a perfeita comunicação a fim de que se estabeleça a vida?

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 11,19; 36,27). O *shalom* conduzirá pessoas e animais a uma nova comunhão, 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 Deus.⁶³⁶

A espiritualidade cristã que não observa a importância de uma relacionalidade que torne experienciável a teologia bíblica, com aplicações históricas e sociais,

⁶³² LEAL, M. C., *Salvação Líquida*, p. 79.

⁶³³ MOLTSMANN, J., *Op.cit.*, p. 71.

⁶³⁴ Id., *O Deus Crucificado*, p. 28.

⁶³⁵ Id., *A fonte da vida*, p. 32.

⁶³⁶ Ibid.

torna-se mesquinha e acaba entregando o mundo à impiedade, imoralidade e violência.

A espiritualidade cristã saudável 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.

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 (*ágape*). 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 têm.⁶³⁷

O 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. “... Jesus não se limita a afirmar a existência do Reino de Deus. O que ele anuncia é a grande novidade da chegada deste Reino: ele vem já, agora!”⁶³⁸ A presença do Reino de Deus implica num mundo novo. Num mundo de abertura ao próximo, onde prevalecem a comunhão e a paz. Para Motmann esta comunhão toma capilaridade alcançando todas as coisas criadas. Trata-se de uma relacionalidade cósmica.

Um dos dados evangélicos que mais chamam a nossa atenção é observar como Jesus de Nazaré viveu intensamente sua liberdade. Certamente não de maneira arrogante e orgulhosa. Ele viveu uma liberdade fundamentada no Deus-Aba, no Deus da Vida, da Liberdade e do Amor. Viveu a liberdade em íntima sintonia com a vontade do Pai e inseparavelmente, a serviço de cada ser humano concreto, especialmente dos pobres, dos pequenos, dos pecadores e, em geral, dos desprezados e desqualificados social e religiosamente. Causa profunda admiração observar o quanto é livre Jesus diante das leis inventadas pelos homens para ocultar ou deturpar a genuína vontade de Deus (cf. Mc 7,2-13), diante de uma religião discriminadora que sobrecarregava o povo indefeso com uma multiplicidade de normas e de cargas pesadas (cf. Mt 23,4), diante da deturpação da significação do templo, do sábado e do culto, absolutizados e separados daquilo que é o mais importante: o bem que deve ser feito ao ser humano (cf. Mc 3,1-6; 2,27-28).⁶³⁹

⁶³⁷ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 50.

⁶³⁸ RUBIO, A. G., *O Encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 37.

⁶³⁹ RUBIO, A. G., *Elementos de Antropologia Teológica*, p. 161.

Algo de extrema importância para expressarmos nossa espiritualidade cristã humanizadora é a necessidade de experimentarmos a liberdade em Cristo, no poder do Espírito da Vida. Na verdade, liberdade é fruto de uma teologia integral da vida e pela vida, em todas as suas dimensões.

5.5. A Missão da Humanização e da Vida

O Deus criador é também o Deus da vida, não apenas na dimensão biológica. Além disso, a *Ruah*⁶⁴⁰ de Deus é indispensável para que o ser humano seja alma vivente.

Assim, o Deus da vida, que sopra sobre nós o seu Espírito da vida nos leva a uma espiritualidade cristã que rejeita toda e qualquer situação desumana, apresentando a nós uma urgência na proclamação, não apenas por palavras, do Reino de Deus, que olha o ser humano em sua integralidade.

A realidade da morte injusta e prematura é descrita sem rodeios. A partir dela surge com vigor renovado a profissão de fé: “Mas apesar de tudo isso, *cremos no Deus da vida*”. A privação do necessário para viver como seres humanos é contrária à vontade de Deus que Jesus nos revela. Afirmar a fé nele implica rejeitar uma situação desumana que, por sua vez, dá conteúdo e urgência à proclamação do Deus da vida.⁶⁴¹

Até mesmo a atual crise ecológica que atravessamos, resultado do esgotamento da natureza por conta da irresponsabilidade humana é consequência, segundo Moltmann, da fragilidade humana e não humana.⁶⁴² Neste sentido, uma espiritualidade cristã sob a ação do Espírito da Vida, torna-se concreta, assumindo o paradigma da *Missio Dei*, e também revelando a necessidade de se rever conceitos

⁶⁴⁰ A palavra “*Ruah*” tem sua origem no hebraico, e significa “vento, aragem, movimento do ar, sopro de vida, hálito ou alento de vida”. Trata-se do hálito que sai da boca de Deus como alento de vida. Conforme escrito no livro de Gênesis 2,7 “Deus insuflou no barro amassado o seu *Ruah* – hálito, alento, respiração e o homem tornou-se um vivente” (Cf. ALLAGA, V. “*Ruah*. Você sabe o que é RUAH?”). No AT, o Espírito (*ruah*) de Javé é o poder de Deus em ação. O Espírito de Javé é o próprio Deus presente e em operação, como o são sua “mão” e seu “braço”. Significando tanto sopro de fôlego quanto do vento (o vento é considerado, nas Escrituras, o sopro de Deus: Is 40,7; Ez 37,9), o termo *ruah* passa a ter vívidas e impressionantes associações quando usado em referência à energia de Deus liberada. É nessa acepção empregado, em aproximadamente 100 dentre as suas 400 menções no AT. No NT, como na LXX, o Espírito é pneuma, palavra com associações semelhantes a *ruah*, e o Espírito Santo derramado por Cristo no Pentecoste. (Cf. NOVO DICIONÁRIO de Teologia, pp. 371-372).

⁶⁴¹ GUTIÉRREZ, G., *O Deus da vida*, p.11.

⁶⁴² MOTMANN, J. *A Fonte da Vida*, pp. 107-127.

da imagem do ser humano da crença na criação tradicional e da imagem do ser humano da ciência natural moderna.

A fome de exploração da natureza, da vida em suas dimensões abre espaço para outra fome, agora, uma vez humanizados tornamo-nos famintos por Deus e conseqüentemente por justiça.

No entanto, a plenitude da vida divina torna-nos, todos, famintos em outro sentido, insaciavelmente famintos. O Espírito da vida torna-nos sedentos em outro sentido, implacavelmente sedentos: “Felizes os que têm fome e sede da justiça” [Mt 5,6] [...] Na injustiça que toleramos nós próprios nos destruimos, mesmo quando vivemos com conforto. A fome de direito é uma fome sagrada, a sede de justiça é uma sede sagrada. São fome e sede do próprio Espírito Santo. Que ele nos preencha totalmente.⁶⁴³

A cultura da morte é reflexo da desumanização do ser humano, o que tem sido potencializado por algumas características danosas da pós-modernidade, gerando uma espiritualidade cristã pervertida, onde a frieza social para com os menos favorecidos tem evidenciado a ausência de amor pela vida.

Toda espiritualidade cristã parte daquele que é o cabeça da nova humanidade, modelo do que representa ser ser humano conforme o projeto do Deus cristão, que vive numa relação dialógica com o ser humano.⁶⁴⁴

A salvação que não é líquida, traduz-se em salvação-serviço, conforme a vivência de Cristo descrita no hino cristológico em Filipenses 2,6-11, mostrando-nos uma atitude fundamental que origina o dinamismo “de desprendimento-encarnação-serviço presente na vida toda de Jesus de Nazaré”.⁶⁴⁵ Na verdade, este dinamismo revela a espiritualidade de Jesus, que antes de mais nada é de profundo amor pela vida e, portanto, de humanização dos menos favorecidos, marginalizados e bestializados pela sociedade de seu tempo.

Em decorrência da revelação desse Deus, muda a visão do mundo e do ser humano. O mundo é visto “como espaço vital do amor. Ele se torna palco das liberdades e aceita o risco do mal”. E o ser humano, nesse mundo criado pela liberdade amorosa do Deus pessoal, passa a ser valorizado como pessoa, valor supremo da criação [...] Se o decisivo em Deus é o Amor e a Liberdade, devemos concluir que o ser humano, criado à imagem desse Deus, deverá ser valorizado, sobretudo pela capacidade de se decidir com liberdade (de maneira condicionada e finita, mas real) e de amar (também de maneira limitada e penetrada de ambigüidade, mas real). Ou com outras palavras, o ser humano, na perspectiva cristã, é acima de tudo alguém, uma pessoa

⁶⁴³ Ibid., p. 113-114.

⁶⁴⁴ Cf. RUBIO, A. G., *O Humano Integrado*, p. 261.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 263.

chamada a se decidir na abertura, para acolher o dom de Deus salvador-criador e para viver o amor concreto aos outros seres pessoais e a assumir sua responsabilidade face ao mundo criado pelo amor de Deus. Alguém criado à imagem de um Deus criador-salvador, chamado a criar algo novo na história e no cosmo.⁶⁴⁶

Jürgen Moltmann, em seu livro: *O Deus crucificado*, nos fala sobre a necessidade do resgate da teologia da cruz, que segundo ele, “significa evitar a parcialidade da tradição e compreender o Crucificado à luz e no contexto da sua ressurreição e conseqüentemente da liberdade e esperança”.⁶⁴⁷

A teologia da cruz precisa traduzir-se numa espiritualidade da cruz, onde evidencia-se a solidariedade e o amor, consequência de uma profunda ação do Espírito da Vida.

Moltmann ainda afirma que a teologia da cruz é o “outro lado da teologia cristã da esperança”, que nos convida a viver na antecipação do Reino, com atitudes reais e concretas em favor da vida e contra todas as forças destrutivas da morte.

A solidariedade presente na espiritualidade da cruz, fruto da ação vitalizadora do Espírito Santo nos leva à identificação cristã, ou seja, com a identificação com o Cristo crucificado porque foi solidário com a miséria humana até as últimas conseqüências.

Identidade cristã só é compreensível como ato de identificação com o Cristo crucificado e na medida em que a mensagem que chega à pessoa diz que Deus se identificou nele com os ímpios e com os abandonados, grupo ao qual tal pessoa também pertence [...] O perigo da fé mesquinha existe quando a fé começa a morrer em si mesma por querer se conservar e busca alcançar seguranças e garantias. Com isso ela solta a mão daquele que prometeu segurá-la e condena-se a própria manipulação.⁶⁴⁸

Na verdade, a espiritualidade da cruz pode também ser chamada de espiritualidade da vida, uma vez que traduz atitudes concretas de amor e solidariedade com a vida. Uma vez que nos leva até as últimas conseqüências quando desenvolvemos nossa identidade cristã. Uma vez que a cruz só é suportável quando entendemos a esperança nela implícita e vivemos na força do Espírito.

Ou seja, o cristão que vive uma espiritualidade da vida não vive uma vida de omissão, de fechamento diante dos desafios presentes no mundo. Não alimenta uma expectativa solitária, individualizadora de escapar do mundo e da materialidade

⁶⁴⁶ Ibid., p. 264-265.

⁶⁴⁷ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 20.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 38.

através da entrada de sua parte imaterial no reino celestial, crendo num determinismo fatalista apocalíptico que nos transforma em seres catalépticos diante de uma sociedade cada vez mais carente da ação vitalizadora e humanizadora do Espírito.

Precisamos nos livrar do ensinamento que nos leva a vivermos uma vida de resignação diante dos fatos da história e da vida. Pelo contrário, devemos converter tais fatos num grande e benfazejo chamado Divino à inserção transformadora de realidades, proporcionando humanização entre os bestializados por uma sociedade carente de vida. A espiritualidade cristã saudável pressupõe a inserção histórica do homem integral e não o escape da realidade histórica.

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).⁶⁴⁹

Tanto Tillich como Pannenberg, e também Moltmann associam a espiritualidade cristã a uma práxis cristã. Ou seja, uma vez afetados pelo Espírito da ressurreição, que não é outro senão o Espírito Vitalizador, participamos da realidade já instalada do Reino de Deus, vivemos no paradigma da esperança e somos libertos da alienação proporcionando a superação de toda desumanidade presente em nós. Moltmann afirma: "...faz parte da percepção global de Cristo com o agir das mãos".⁶⁵⁰

Não podemos e nem devemos nos enclausurar dentro dos muros da igreja para resistirmos às influências profanas do mundanismo. Nossa vocação em Cristo não passa pela fuga mundi, mas ao contrário, por causa do nosso compromisso com o Reino de Deus, por conta da espiritualidade da vida que opera em nós, nossa vocação em Cristo nos leva a viver o seguimento de Jesus proporcionando humanização.

⁶⁴⁹ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 331.

⁶⁵⁰ Id. *O Deus Crucificado.*, p. 212.

5.5.1. Humanização, violência e alteridade

Se a nova criação começa com Cristo em meio ao mundo cheio de violência e da morte⁶⁵¹, a espiritualidade 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).⁶⁵²

A espiritualidade cristã que não é fruto da salvação líquida nos leva a transcender a atitude passiva de não violência em direção a uma atitude ativa de amor e solidariedade à vida.

A violência não se encontra tão somente no uso da força física, mas da decisão desonesta de políticos, no desprezo das reais necessidades dos menos favorecidos; na verdade, encontra-se a violência sobre o que as forças devastadoras da morte se fazem presente. E como consequência da presença da violência o ser humano, em menor ou maior proporção, acaba perdendo sua humanidade ou sendo tratado como se humano não fosse.

A espiritualidade cristã não pode ser encarada como algo individualizado, mas como um gerador de alteridade. Moltmann apresenta uma outra via diferente da cristologia tradicional, que confere atenção à pessoa divina de Jesus, ressaltando seu ser social para mostrar sua abertura ao próximo. Assim, trilhando o seguimento de Cristo, assumimos seu exemplo, pois Jesus possuía comunhão com pobres, doentes, mulheres, com todo o povo. Moltmann nos lembra que “ele, porém, morreu como irmão dos pecadores abandonados, como cabeça da comunidade e como Sabedoria do cosmos”.⁶⁵³

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,

⁶⁵¹ Ibid., p. 335.

⁶⁵² Ibid., p. 203.

⁶⁵³ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 121.

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 perdidos.⁶⁵⁴

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. Ou seja, Jesus vivia sua espiritualidade dentro da roda viva da vida cotidiana das pessoas.⁶⁵⁵

Schillebeckx entende que, além de Jesus ter realizado muitos milagres, na verdade ele era o milagre em pessoa, que vivia uma vida de amor dedicada aos excluídos, fossem eles surdos, cegos, publicanos ou pecadores. Vivia uma vida de total alteridade. “Jesus garantia a ajuda de Deus aos necessitados”.⁶⁵⁶

O poder de Jesus ia além da opressora dominação religiosa e da pesada carga imputada pelos escribas e fariseus através de uma espiritualidade legalista, 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 tem um encontro com o ressuscitado. Ao produzir vida, produz uma abertura em direção ao próximo. “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 move os movidos pelo Espírito de Deus”.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Id., *O Deus Crucificado*., p. 62.

⁶⁵⁵ BASTOS, L. C., *Os Caminhos da Salvação*., p. 60.

⁶⁵⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus*, p. 177.

⁶⁵⁷ BASTOS, L. Op. cit., p. 59.

5.6. Uma espiritualidade libertadora

Para Jon Sobrino, “a espiritualidade está sendo compreendida não só como uma dimensão da teologia, mas como dimensão integradora de toda ela”.⁶⁵⁸ A espiritualidade tem a ver com toda a vida do ser humano, uma vez que a vida produzida pela ação do Espírito Santo o invade plenamente, alterando sua pessoa e suas ações no mundo.

Aqui, espiritualidade pouco tem a ver com imaterialidade ou com regionalidade da vida cristã; tem a ver, isto sim, com toda ela. “Homens espirituais, do ponto de vista cristão, são aqueles que estão repletos do Espírito de Cristo e o estão de uma maneira viva e constatável, visto que a força e a vida desse Espírito invade toda a sua pessoa e toda a sua ação”.⁶⁵⁹

A espiritualidade cristã saudável precisa ser real, palpável e não apenas conceitual, pois a mesma sem a prática na vida torna-se algo alienante e indefinido e, a prática sem a espiritualidade corre o risco da degeneração. “Essa prática não é senão o seguimento de Jesus em nossa história, e essa espiritualidade outra coisa não é senão a atualização do espírito de Jesus”.⁶⁶⁰

Para que a espiritualidade possa avançar e deixar de ser uma verdade meramente genérica, precisa se historicizar, através de uma vida capaz de transformar a realidade concreta no mundo onde vivemos, levando assim, os princípios e valores do reino de Deus. “Sem ‘vida’ histórica e real não pode haver vida ‘espiritual’”.⁶⁶¹

É impossível confessarmos um Deus amoroso, senhor da vida, sem trabalharmos por seu reino, com princípios e valores que santificam a vida. É impossível confessarmos a Cristo sem seguirmos seus passos. O evangelho de João relata uma das mais veementes e incisivas falas de Jesus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e também a Vida...”.⁶⁶² A questão é que esse caminho precisa ser trilhado, percorrido.

A prática do amor, especialmente na forma da justiça (acompanhada, portanto, pela denúncia do pecado estrutural e pela busca de transformações estruturais) se

⁶⁵⁸ SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 64.

⁶⁵⁹ Ibid.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 8.

⁶⁶¹ Ibid., p. 12.

⁶⁶² BÍBLIA. Português. *A Mensagem*, Evangelho de João 14,6.

converteu no conteúdo fundamental da vida cristã. Por último, este tipo de encarnação e de prática provocou, sem maior ou menor grau, a perseguição, que é ao mesmo tempo demonstração da solidariedade com o povo oprimido, critério de verificação da encarnação e da prática do amor e ingrediente, historicamente necessário, da vida cristã.⁶⁶³

Nossa frieza social para com os bestializados e oprimidos nos evidencia que nosso seguimento de Cristo é superficial. Que nossa espiritualidade cristã é deturpada, baseada apenas no imaterial. Que nossa vida precisa ser revitalizada pela ação poderosa do Espírito Santo vitalizador.

É através da ação vitalizadora do Espírito que nos engajamos na missão de Deus em favor da vida, nos levantando e protestando contra a morte e todos os seus poderes e influências.⁶⁶⁴

A espiritualidade libertadora desenvolve um ser humano comprometido, historicamente “na construção do reino de Deus”.⁶⁶⁵ Trata-se de uma espiritualidade cristã saudável que, para existir precisa se tornar história concreta. E, que leva o ser humano a trilhar o seguimento de Cristo, vitalizado pelo Espírito para viver a história.

Jon Sobrino estabelece alguns pressupostos para que essa espiritualidade cristã saudável se estabeleça na vida das pessoas, desenvolvendo uma correta relação entre a espiritualidade e a realidade. Tratam-se de três atitudes que podem converter-se em mediações da relação com Deus, pois tais pressupostos são também teológicos.

A primeira atitude, segundo Sobrino, é a “lealdade com o real”. Trata-se de uma atitude onde a pessoa assume os fatos ao seu redor e não agindo em desonestidade com o real e concreto à sua volta. A tentação de nos ensimesmarmos numa espiritualidade transcendente e imaterial está sempre presente, nos levando a uma espécie de desonestidade diante das situações concretas ao nosso redor, quando assumimos uma postura de fuga da realidade. E se não existe uma relação correta entre o indivíduo e a realidade ao seu redor, inviabiliza-se a possibilidade de uma experiência espiritual cristã saudável.⁶⁶⁶

Jesus sentiu compaixão pelas multidões e condeou-se de suas reais necessidades, exigiu que seus discípulos lhes dessem de comer, pediu o pão cotidiano, defendeu

⁶⁶³ SOBRINO, J., Op. cit., p. 12.

⁶⁶⁴ MOLTMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 28-29.

⁶⁶⁵ SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 15.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 24-28.

aqueles que por fome se alimentavam num campo alheio, curou sem restrições doentes, fazendo caso omissivo de prescrições que aparentemente apontavam para áreas mais elevadas da vida dos homens, como a cltico-religiosa.  certo que Jesus não limitou sua atividade salvadora a esse âmbito; mas não  menos certo que não se desinteressou por ele, que o cultivou explicitamente e que não o ignorou ou subestimou, mesmo quando oferecia a plenitude da salvao que se estende a outros setores da vida.⁶⁶⁷

O segundo pressuposto  a “fidelidade ao real”. O primeiro pressuposto só poderia nos levar a uma ao em fidelidade  situao real ao nosso redor. Trata-se da própria experiência histórica onde percebemos que nem sempre nossas aes, fruto da espiritualidade cristã saudável, possui resultados transformadores.⁶⁶⁸

Essa fidelidade ao real  o que a cruz de Jesus exemplifica. Mesmo quando não percebe o advento do reino de Deus, mas completamente o contrário, e do Pai s ouve seu silêncio, Jesus continua sendo fiel, continua encarnando-se na história que quer transformar, embora ela agora se transforme em cruz para ele. O silêncio da cruz  o silêncio de Deus e da história; mas Jesus o mantm, pois seria desonestidade se forçasse uma palavra diferente; e, aceitando esse silêncio e arcando com ele, mantm-se em fidelidade para com o real.⁶⁶⁹

O terceiro pressuposto  “corresponder ao ‘mais’ da realidade e a ele ser levados”. Trata-se de assumir uma esperança ativa a partir da realidade, ou seja, “uma ajuda para que a realidade chegue a ser o que quer ser”.⁶⁷⁰

Passar praticando o bem  a maneira de corresponder  criao no que esta tem de “mais”. Acontece, porém, que Jesus, como outros, descobriu que, a fim de que a história d mais de si, o indivíduo tem de dar de si mesmo e a si mesmo. O mandamento do amor, preconizado e ilustrado cabalmente pelo próprio Jesus, e sua exigência de ser “para” os demais, não pode ser interpretado apenas sapiencialmente (“não faças aos outros o que não queres que façam a ti”), nem só antropologicamente (como o modo de o indivíduo chegar a si mesmo), mas como correspondência ao mais profundo da realidade, para ajudá-la a chegar a ser mais.⁶⁷¹

Tais pressupostos são importantes na medida em que nos impedem de desenvolvermos uma espiritualidade apenas transcendente, imaterial e sem mediao da realidade histórica ao nosso redor. Este  o problema que Jon Sobrino aponta na apresentao de sua espiritualidade da libertao. “O problema da espiritualidade não  outra coisa senão a correspondência  revelao de Deus na história real”.⁶⁷²

⁶⁶⁷ Ibid., p. 27.

⁶⁶⁸ Ibid., p. 28-29.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 29.

⁶⁷⁰ Ibid., p. 29-31.

⁶⁷¹ Ibid., p. 31.

⁶⁷² Ibid., p. 32.

Gutierrez entende a espiritualidade como uma vida ativa em sua totalidade, na verdade como uma espécie de síntese da vida cristã, onde libertação e espiritualidade encontram-se intimamente entrelaçadas, não podendo existir uma sem a outra.⁶⁷³

Gutierrez, com sua teologia da libertação, entende a necessidade de que esta vida ativa seja acompanhada por uma vida contemplativa a fim de que a mesma não acabe se corrompendo pelo pragmatismo dos nossos dias, e passe a ser orientada pela lógica do consumo.⁶⁷⁴

Em sua abordagem mais teológica, a espiritualidade da libertação se vê marcada pela revelação histórica de Deus em Jesus Cristo, que convida a todos ao seu seguimento e a expressar, de forma concreta a espiritualidade, fruto desta relação, na vida de oprimidos e bestializados que necessitam de libertação de toda e qualquer forma de opressão.

Gutierrez ainda nos define a espiritualidade numa perspectiva trinitária: “encontro com Cristo, vida no Espírito, rota em direção ao Pai são, ao que nos parece, as dimensões de todo caminho espiritual segundo as Escrituras”.⁶⁷⁵ Para ele a espiritualidade envolve “um caminhar segundo o Espírito de Cristo”⁶⁷⁶, que acontece quando se vive em conformidade com o “princípio de dinamismo da vida”.⁶⁷⁷

Essa espiritualidade remete à afirmação de que vida no Espírito é vida de liberdade, no sentido de que ser livre é ter acesso a uma verdade que renova a vida. A fé se constitui em seu primeiro momento, “em ser tocado pela energia da vida divina e ter parte nela”. Moltmann trabalha com uma noção relacional de liberdade, como realidade subjetiva da relação do homem com Deus, consigo e com os outros [...] É um chamado a ultrapassar os limites da realidade dada e abrir-se às possibilidades da vida em que estão implicadas tanto a liberdade de fé como a responsabilidade pessoal pela vida.⁶⁷⁸

Moltmann nos denuncia a espiritualidade que se cria separada do mundo, submissa ao dualismo, uma vez que gera hostilidade à materialidade corpórea, aos

⁶⁷³ GUTIERREZ, G., *Beber em seu próprio poço*.

⁶⁷⁴ CHAVES, I., *Espiritualidade e Subjetividade*, p. 182. Maria Clara Bingemer também ressalta essa relação entre espiritualidade e práxis em: *Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola*.

⁶⁷⁵ GUTIERREZ, G., Op. cit., p. 58.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 59.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 98.

⁶⁷⁸ CHAVES, I. *Espiritualidade e Subjetividade*, p. 185.

sentidos humanos e à concretude da vida histórica.⁶⁷⁹ Sua denúncia alcança a ausência da práxis libertadora de uma espiritualidade, que entendemos ser fruto de uma salvação líquida, pois não se estabelece no seguimento de Jesus de Nazaré.

⁶⁷⁹ MOLTMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 82.

6 Conclusão

O tema de nossa pesquisa foi delimitado pelas expressões: espiritualidade cristã, pós-modernidade e missão integral, tendo como base o pensamento pneumatológico de Jürgen Moltmann e de teólogos da missão integral. Após uma descrição e contextualização de nosso momento histórico-crítico, refletimos sobre a contribuição pneumatológica moltmanniana à missão integral para a apresentação de uma espiritualidade cristã saudável, que traga humanização diante de um mundo cada vez mais desumanizante.

Nossa preocupação centrou-se em conferir continuidade à pesquisa iniciada durante o Mestrado em Teologia,⁶⁸⁰ que teve como título: Salvação Líquida: a questão soteriológica no protestantismo brasileiro de missão.

Na descrição do nosso contexto histórico percebemos que temos crescido num mundo marcado por características bem distintas da modernidade, que nos apresentava segurança, solidez inquestionável diante das condições desfavoráveis à vida humana.

Por mais que a solidez apresentada apenas esboçasse uma ideia fantasiosa de segurança, a questão era a sensação de segurança que tais propostas apresentavam e não o produto da proposta em si.

A modernidade líquida, como apresentada no capítulo dois, nos condiciona a assumirmos algumas condições, antes de mais nada de insegurança, que acabam potencializando, em alguns casos, a desumanização de homens e mulheres em todo o mundo.

O paradigma do consumo, no qual parecemos estar firmados nos dias atuais tem desfigurado a espiritualidade cristã, gerando a desumanização nas relações, com Deus, com o outro, com a natureza criada e consigo mesmo.

Percebemos que o ser humano tem reduzido a vida ao ato de “desfrutar das delícias do consumismo que está ao alcance das mãos”.⁶⁸¹ Ou seja, reduz-se,

⁶⁸⁰ Mestrado realizado na PUC-Rio e defendido em março de 2013.

⁶⁸¹ BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 108.

inconscientemente o sentido da vida ao ato de atendimento da satisfação humana, no sentido material.

Viver plenamente é satisfazer a infindável avidez do desejo humano em um sentido muito material. Certo endeusamento da capacidade e do poder consumistas é elevado à condição de algo similar à religião real, ao culto majoritário das sociedades de massa. Não se trata mais, portanto, de afirmar: “Penso, logo existo”, mas “Consumo, logo existo”. Está é, implicitamente ou explicitamente, a palavra de ordem motivacional da vida humana hoje. Estamos colocados diante de uma espécie de sacralização das relações comerciais e consumistas.⁶⁸²

É relevante percebermos também que a pós-modernidade, com as características apresentadas no capítulo dois, não tem sido capaz de minorar o desejo e a procura dos seres humanos por uma relação de experiência com o Transcendente.

O cenário fluido, cheio de incertezas no qual vivemos, tem gerado um incisivo autocentramento. Cada vez mais as pessoas estão preocupadas consigo mesmas e tornam-se incapazes de enxergar o ser humano ao seu redor. Mas, este cenário, também tem despertado homens e mulheres para uma busca, para uma vivência com o Transcendente, ainda que esta vivência baseie-se apenas na experiência pessoal.

O fato é que, ao observarmos tais características de um tempo tão distinto, percebemos que temos diante de nós um grande desafio para o pensar humano. “Resgatando a Transcendência sem rosto, sem identidade, sem absolutos”.⁶⁸³

Porém, mesmo diante do ressurgimento do interesse por Deus, percebemos um entorpecimento da espiritualidade cristã produzindo um cristianismo, muitas vezes, dualista, sem a presença da alteridade e sob as bases do paradigma do consumo, hedonismo e secularismo.

O ser humano tem desenvolvido uma “espiritualidade cristã” sem a pessoa do Cristo, que se compadecia com o sofrimento do próximo e agia em seu favor. Que simplesmente amava com um amor ativo, transformador do cotidiano de todos. A pseudo-espiritualidade cristã dos nossos dias tem sido intolerante, visto que tem se deixado afetar pelo egoísmo desenfreado, que como um verdadeiro vírus dos nossos dias, tem afetado a homens e mulheres que, por sua vez, estabelecem como base de suas relações, o consumo e o bem-estar pessoal.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ Ibid., p. 109.

Essa pseudo-espiritualidade cristã tem banido Deus do cotidiano das pessoas. Vivemos num imenso paradoxo, pois, ao mesmo tempo que é perceptível o apetite do ser humano pós-moderno pelo Transcendente, vemos também um desinteresse e uma verdadeira oposição às formas ortodoxas da fé cristã.

Quando experimentamos a espiritualidade cristã que não se firma sobre as bases da salvação líquida, as relações deturpadas são aplanadas pelas forças restauradoras e vitalizadoras do Espírito Santo. Assim, no que diz respeito à relação do ser humano com a natureza criada, Moltmann afirma sobre o desenvolvimento de uma unidade relacional saudável a partir do Espírito da vida. “Ser humano consiste no equilíbrio de ambos os extremos: o homem é natureza e tem natureza”.⁶⁸⁴

Essa relação tem sido marcada pelo desequilíbrio promovido pela enfermidade antropológica revelada na arrogância e inconsequência de homens e mulheres de todo o planeta e potencializados a partir de uma espiritualidade cristã, reflexo da salvação líquida. A harmonia nesta relação só é possível em Cristo e no poder da ressurreição, pois o Espírito é a força da ressurreição.

As Escrituras do Novo Testamento nos apresentam a experiência da salvação em Cristo, mas também a fé em Cristo como mediador da criação e a espiritualidade gerada a partir desta experiência com Cristo. “Se Cristo é o fundamento da salvação de todo o mundo criado, então ele também é o fundamento da existência da própria criação”.⁶⁸⁵ Esta é a explicação de Moltmann para a sustentação de Cristo como mediador da criação. No dizer de Moingt: “o mundo adveio pelo Verbo”.⁶⁸⁶

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”.⁶⁸⁷

A salvação é cósmica e não apenas alcança os seres humanos. Para entendermos esta 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

⁶⁸⁴ MOLTMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 402.

⁶⁸⁵ Id., *Trindade e Reino de Deus*, p. 113.

⁶⁸⁶ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 275.

⁶⁸⁷ MOLTMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 410.

pelos tempos modernos, pois sem a redenção da natureza também não existe salvação para os seres humanos, posto serem seres naturais. Logo, diante desta questão, a espiritualidade que deve emanar das pessoas afetadas por Cristo, precisa ser algo que desenvolva essa relação íntima de respeito e cuidado com a natureza criada.

Uma espiritualidade cristã que não seja afetada pela salvação líquida deve nos levar a considerar 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 essa perturbação em nossa espiritualidade cristã, 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 consumação.⁶⁸⁸

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

Assim, a espiritualidade cristã saudável proporciona uma 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 deste grande desafio para o qual encontra-se vocacionado em Cristo, demonstra total falta de sintonia com o Filho de Deus, com o Espírito da Vida e com a espiritualidade cristã autêntica.

⁶⁸⁸ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 413.

Moingt estabelece uma profunda relação entre redenção e solidariedade.⁶⁸⁹ E Moltmann destaca uma grande responsabilidade que paira sobre os ombros de homens e mulheres, pois Deus confia sua existência ao ser humano, que deve afirmá-la.⁶⁹⁰

Precisamos redescobrir a tradição da espiritualidade da criação. O que implicaria na redescoberta de duas sabedorias, conforme constata Matthew Fox, teólogo americano, a redescoberta da religião e da ciência.⁶⁹¹

Nesta redescoberta, a espiritualidade da criação pode ser um “novo paradigma” entre religião e a ciência. Digo novo no sentido de que muitas pessoas não o conhecem e ainda encontram-se sob o paradigma antigo da sujeição e dominação irresponsável.

A espiritualidade cristã saudável aprende com a nova cosmologia para expressar a inteligibilidade do universo, não em doutrinas, que se apoiam sozinhas contra os outros ramos de conhecimento, mas que se complementam e são complementadas ao lado de outros ramos.

Não podemos fechar os olhos para a grande busca que se estabelece nos dias atuais, pós-modernos, por uma espiritualidade que responda às questões da sociedade de hoje. A busca por uma espiritualidade que não rejeite os avanços da ciência, mas que também não aceite sua credulidade.

Neste vácuo, a espiritualidade que aprende com a criação, oferece um novo paradigma que consegue integrar a velha espiritualidade com a espiritualidade mais contemporânea, ensinando-nos a não abrir mão das questões objetivas e subjetivas relacionadas à espiritualidade, formando uma ética de harmonia com o cosmos e com o ser humano.

Parece haver uma “maldição do cristo genérico”, que apresenta um outro Jesus, que não se preocupa tanto com as questões que envolve a vida em sua historicidade. Um Jesus mais transcendente, que desenvolve uma espiritualidade individualista, fatalista e determinista.

Diante do exposto, a Missão Integral tem um grande desafio e uma excelente proposta de abandono do cristo genérico para que se viva uma espiritualidade cristã transformadora de vidas.

⁶⁸⁹ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem.*, p. 56.

⁶⁹⁰ MOLTSMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 273.

⁶⁹¹ NEWNUM, R. S., *A Nova Cosmologia e a espiritualidade da criação*, p. 18.

A Missão Integral está baseada na história de como Deus, em seu amor soberano, apresenta a proposta de trazer o mundo pecaminoso, de sua criação decaída ao mundo redimido de sua nova criação. “A missão de Deus é a que estende-se sobre a lacuna entre a maldição sobre a terra de Gênesis 3 e o fim da maldição na nova criação de Apocalipse 22”.⁶⁹²

Para Wright, a missão do Redentor inclui a criação, pois todas as coisas serão restauradas em Cristo, e também inclui o engajamento do ser humano afetado por Cristo, de forma ativa. Um exemplo da participação ativa do ser humano na missão redentora de Deus e a “comunidade de bênção” criada com Abraão e sua casa, em Gênesis 12.1-3.⁶⁹³

O evangelho glorioso da aliança abraâmica revela que a missão suprema de Deus é a de abençoar todas as nações. O desafio permanente da aliança abraâmica sugere que Deus planejou fazer isso “através de você e de seus descendentes”. A fé e a obediência de Abraão, portanto, não são apenas modelos para a piedade e ética pessoal. Elas são as credenciais imprescindíveis para uma participação eficaz em tudo quanto significa esta ordem: “Sê tu uma bênção” [...] Portanto, aquilo que Deus prometeu a Abraão passa a ser a agenda suprema da própria missão de Deus (bênção para as nações) e aquilo que Abraão fez em resposta à promessa de Deus passa a ser o modelo histórico para a nossa missão (fé e obediência).⁶⁹⁴

Ao longo do seu livro, Wright vai apresentando como devemos nos engajar na missão de Deus. Segundo ele, a missão integral ensina que: “devemos ser um povo comprometido a abençoar os outros...; exercer retidão e justiça; trabalhar para a bênção global da redenção, em prol dos oprimidos; e representar Deus, vivendo uma vida de santidade prática enquanto estivermos neste mundo”.⁶⁹⁵

A Missão Integral não apenas rompe com um apego apenas ao mundo imaterial, transcendental, trazendo nossa atenção para a realidade ao nosso redor através do nosso engajamento na obra redentora de Deus através de Cristo. Ou seja, a visão integral do ser humano e suas demandas são desenvolvidas.

Passamos a entender que somos a mão de Deus na história para sua transformação. Não ficamos aguardando a transformação do céu, mas trabalhamos como agentes do Reino de Deus na mudança do contexto histórico de nossa época.

⁶⁹² WRIGHT, C. J. H., *A Missão do povo de Deus*, p. 56.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 153.

Como Wright diz, a missão dos que são afetados por Cristo, “não é uma questão do quanto somos ótimos para fazer coisas para Deus, mas é uma questão do quanto Deus é paciente e persistente para fazer as coisas por intermédio de nós”.⁶⁹⁶

Isso deve ser respondido em dois níveis. Por um lado, somos chamados para ter um engajamento construtivo no mundo, porque este o mundo de Deus, criado, amado, valorizado e redimido por ele. Por outro lado, somos chamados para um confronto corajoso com o mundo, porque ele é um mundo em rebelião contra Deus...⁶⁹⁷

Embora percebamos os ensinamentos práticos da Missão Integral desenvolvidos a partir do seguimento de Cristo, identificamos uma certa necessidade de desenvolvimento de sua pneumatologia mais profunda, pois o Espírito Santo está totalmente envolvido no envio de Jesus. O evangelista Lucas deixa claro que a missão de Jesus estava sobre a unção do Espírito.⁶⁹⁸

Além disso, é o Espírito Santo juntamente com Cristo, quem envia os apóstolos e os capacita para o engajamento na missão de Deus. O que nos revela também que a Missão Integral percebe o nosso engajamento na missão de Deus como uma dinâmica trinitária.

O novo ser humano que passamos a ser em Cristo, é chamado a desenvolver uma escatologia do Espírito, que Moltmann deixa claro em seu livro, teologia da esperança, para tornarmos a esperança futura numa realidade presente na esfera econômica e política também.

Deus, através do seu Espírito, está presente em nossa vida como o Deus vivo, transformando nossa vida limitada, vulnerável e mortal, na ilimitada, gloriosa e eterna vida interpenetrada dele mesmo. Como o próprio Moltmann percebe: “Deus está presente em Espírito: ‘Pois é nele que nós temos vida, o movimento e o ser’ (At 17,28)”.⁶⁹⁹

Percebemos que a Missão Integral possui as bases para a práxis, possui os princípios e valores, como apresentados no capítulo três, mas falta a percepção que a espiritualidade cristã deformada, fruto da salvação líquida, chamada por Moltmann de “espiritualidade dócil”⁷⁰⁰, visto ser desvinculada dos sentidos, hostil

⁶⁹⁶ Ibid., p. 200.

⁶⁹⁷ Ibid., p. 274.

⁶⁹⁸ Evangelho de Lucas 4,18-20.

⁶⁹⁹ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 112.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 82.

ao corpo e separada do mundo, sem a menor percepção da realidade político-econômica, assumiu o lugar da vitalidade do Espírito Santo, e precisa ceder espaço para que sejamos vitalizados pelo Espírito da Vida, para que nossas ações como homens e mulheres engajados na missão de Deus sejam cheias de vida.

Entendemos ser Jürgem Moltmann um teólogo extremamente relevante para a Missão Integral por apresentar como contribuição a esta, uma pneumatologia que nos abre em alteridade às necessidades dos mais carentes, levando-nos a assumirmos nossa posição na missão de Deus.

Considerando que a espiritualidade cristã, pressupondo todas as exigências éticas, é um espaço caracterizado pelo que é exigido por uma vida de total docilidade ao Espírito de Jesus, devemos ter sempre presente que esse Espírito é, na realidade histórica, o caminho de nossa plena realização como seres humanos.⁷⁰¹

É claro que espiritualidade cristã, humanização e santidade são inseparáveis. Não pode existir um sem o outro, embora a coexistência aconteça com certa tensão. Porém, a humanização acontece, diante da espiritualidade cristã saudável, para com os mais necessitados da história e também com aqueles que se engajam na missão de Deus.

A humanização é reflexo da espiritualidade cristã. À medida que os pobres e carentes da história são cuidados e se lhes devolve a dignidade humana, são alcançados pela humanização proposta pela espiritualidade cristã. Ao mesmo tempo, à medida que nos engajamos na missão de Deus e agimos com humanidade e amor para com os necessitados, crescemos em nossa humanização.

Somente no próprio Cristo é que se torna clara a espiritualidade cristã, o que envolve sua forma de viver neste mundo, que o leva à morte e ressurreição no poder vitalizante do Espírito. Afinal, Cristo estava sobre a unção do Espírito.

Sua espiritualidade, vivida no poder do Espírito o leva para a cruz, logo a teologia da cruz precisa também ser melhor entendida e assumida.

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 Ihe ser o Crucificado um estranho ou o senhor determinante de sua existência.⁷⁰²

⁷⁰¹ CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 156.

⁷⁰² MOLTMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 19.

A espiritualidade cristã está associada ao Espírito, mas também à cruz. Na verdade, a cruz é consequência da ação vitalizante do Espírito, sem a qual não poderia assumir a vida que o conduz ao fim, ou ao começo, da cruz. Como Moltmann aponta, a “teologia da cruz não é nada mais do que o outro lado da teologia cristã da esperança”.⁷⁰³

A tensão entre identidade na fé e solidariedade na ação ficará insustentável para ambos os lados. Surgem polarizações que rompem aquela produtiva tensão cristã. Estudantes devotos e pessoas religiosas não protestam e por isso, passam a ser prezados pelas forças políticas conservadoras. Estudantes que protestam e pessoas engajadas em movimentos políticos críticos normalmente não querem ter nenhuma relação com fé e piedade cristã. Em muitas igrejas cristãs, surgiram polarizações semelhantes entre aqueles que veem o cerne da igreja na evangelização e na salvação das almas, e os que o encontram na ação social para salvação das almas, e os que o encontram na ação social para salvação e libertação da vida real. Mas não há nenhuma alternativa entre evangelização e humanização no cristianismo. Não há alternativa entre conversão interior e a mudanças de relações e circunstâncias. Nem há alternativa entre a chamada dimensão vertical da fé e da oração e a dimensão horizontal do amor ao próximo e da mudança política.⁷⁰⁴

Como cristãos devemos encarar o mundo como um 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.

Quando nos solidarizamos percebemos que não somos um fim em nós mesmos. 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, experimentando a comunhão.

Só consegue trazer solidariedade e esperança ao mundo, diante de tanta violência, aquele que tem sua vida sob a ação do vitalismo do Espírito Santo. Só assim somos capazes de despertar do marasmo e superarmos todas as forças demoníacas da morte. Assim, somos capazes de entender e experimentar a mensagem do Reino, que já está entre nós, e que requer uma resposta de nós.

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

⁷⁰³ Ibid., p. 21.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 41.

de Deus, e à vivência da conversão, entendida como arrependimento do mal realizado e como reorientação da vida em conformidade com a vontade de Deus.⁷⁰⁵

A reorientação da vida deve ocorrer naquele que se diz seguidor de Cristo, afetado pelo Espírito, 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 trilhar o caminho da Cruz, da ressurreição, da valorização da vida, da paixão, da comunhão, somos afetados pelo poder vital do Espírito Santo.

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.

Nesta tarefa o individualismo tão divulgado pela espiritualidade do cristo genérico, 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”.⁷⁰⁶

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”.⁷⁰⁷ O individualismo crescente, fruto dos nossos dias e da ausência do Espírito, que nos faz cada vez mais ensimesmados, tem contribuído para a nova escravização das pessoas e sua desumanização.

As lentes do individualismo têm mostrado um Deus-possessão. Um Deus que existe para satisfazer as necessidades e os desejos mais íntimos. Um Deus afetado pelos poderes entorpecentes do mercantilismo pós-moderno. 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 pressupostos protestantes, é defendida como uma leitura subjetiva. Entendemos que 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

⁷⁰⁵ RUBIO, A. G., *O Encontro com Jesus Cristo vivo*, p.47.

⁷⁰⁶ BINGEMER, M. C., *Jesus Cristo*, p. 69.

⁷⁰⁷ KOHL, M. W.; BARRO, A. C. (Org.), *A Igreja do Futuro*, p. 21.

inserido. Todo o ser humano está convocado por Deus a tornar-se um ser em comunhão e para a comunhão divina.⁷⁰⁸

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 de suas próprias vidas, e o resultado dessa mútua participação é a vida compartilhada, “a boa vida”.⁷⁰⁹

É no mundo que a espiritualidade cristã encontra seu lugar, e é na história que ela encontra seu tempo. 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 passada.⁷¹⁰

Nas palavras do discípulo do teólogo de Hamburgo: “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”.⁷¹¹

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. À igreja, é dada a tarefa de esforçar-se para trazer o futuro para o presente, ou seja, engajar-se na missão de Deus. Sendo esta igreja portadora do futuro, a promessa do Reino de Deus torna-se fundamento para a missão do amor pelo mundo.⁷¹²

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 numa espiritualidade que imprima serviço concreto ao mundo necessitado de expressão de amor, solidariedade e compaixão.

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 vida.⁷¹³

A salvação gera uma nova mentalidade, uma nova forma de agir baseada no amor ao próximo e a Deus. Nos leva, pela ação sobrenatural e vitalizante do

⁷⁰⁸ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*, p. 15.

⁷⁰⁹ KOHL, M. W.; BARRO, A. C. (Org.). *A Igreja do Futuro*, p. 22.

⁷¹⁰ MOLTSMANN, J., *Teologia da esperança*, p. 31.

⁷¹¹ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*, p. 16. (Chamamos o Pastor Metodista, Levi Bastos de “discípulo do teólogo de Hamburgo”, visto que esteve por alguns anos na Alemanha estudando com o próprio Jürgen Moltmann. A partir dessa relação aluno-professor, algumas obras foram lançadas entre os dois”.

⁷¹² MOLTSMANN, J., *Teologia da esperança*, 282-286.

⁷¹³ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*, p. 17.

Espírito, ao seguimento do Cristo. Esta salvação concreta, nos leva a uma espiritualidade cristã que toca a existência de pessoas necessitadas, que têm sido oprimidas a vida toda por uma sociedade corrupta e desumanizante. Esta espiritualidade cristã transforma o transcendente em realidade de transformação histórica.

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) e a essência da salvação.⁷¹⁴

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 vivido.⁷¹⁵

⁷¹⁴ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 554.

⁷¹⁵ BASTOS, L. C. *Os Caminhos da Salvação*, p. 101.

7

Referências bibliográficas

7.1.

Obras de Zygmunt Baumann

- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **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.

7.2.

Obras de Jürgen Moltmann

- MOLTMANN, J. **A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Teologia da Esperança**. estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.
- _____. **O Espírito da Vida**. uma pneumatologia integral. Petrópolis: vozes, 2010.
- _____. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **O caminho de Jesus Cristo**. cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

_____. **A Vinda de Deus.** Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Experiências de Reflexão Teológica.** Caminhos e formas da Teologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Ciência e Sabedoria.** um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Ética da Esperança.** Petrópolis: Vozes, 2012.

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

_____. **Deus na Criação.** doutrina ecológica da criação. Petrópolis: vozes, 1992.

_____. **Doutrina Ecológica da Criação.** Deus na Criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **O futuro ecológico da teologia.** Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509663-a-terra-redimida-pela-ecoteologia-artigo-de-juergen-moltmann>>.. Acesso em: 20 mar. 2017.

_____.; BASTOS, L. **Um Cristianismo de Futuro.** possibilidades missionárias para as Igrejas hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2016.

7.3. Obras sobre Missão Integral

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

BARRO, J. H. **Guia Prático Missão Integral.** o evangelho todo para o ser humano todo para todas as pessoas e situações a partir de você e sua igreja. Londrina: Descoberta, 2013.

BOLETIM TEOLÓGICO nº 2 da Fraternidade Teológica Latino-Americana. São Leopoldo, 1984.

BOLETIM TEOLÓGICO nº 9 da Fraternidade Teológica Latino-Americana. São Leopoldo, 1989.

BOLETIM TEOLÓGICO nº 16 da Fraternidade Teológica Latino-Americana. Porto Alegre, 1991.

BOLETIM TEOLÓGICO nº 21 da Fraternidade Teológica Latino-Americana. São Paulo, 1993.

BOSCH, D. **Missão Transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CAVALCANTI, R. **Igreja**. Agência de Transformação Histórica. Niterói: Vinde; São Paulo: Sepal, 1987.

CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. **Missão Integral**. proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.

GONDIM, R. **Missão Integral**. em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte editorial, 2010.

COSTAS, O. **The church and its mission**. A shattering critique from the Third World. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 1974.

CUNHA, M. J. S.; WOOD, B. A. **O reino entre nós**. transformação de comunidades pelo evangelho integral. Viçosa: Ultimato, 2005.

GRELLERT, M. **Os Compromissos da Missão**: a caminhada da igreja no contexto brasileiro. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.

NETO, L. L. **O Novo Rosto da Missão**. Os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002.

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

PADILLA, R. **Missão Integral**. Ensaios sobre o Reino e a Igreja. FTL-B/Temática, 1992.

SANCHES, R. F. **Teologia da Missão Integral**. História e método da teologia evangélica latino-americana. São Paulo: Reflexão, 2009.

WRIGHT, C. J. H. **A Missão do povo de Deus**. uma teologia bíblica da missão da Igreja. São Paulo: Vida Nova, 2012.

WRIGHT, C. J. H. **A missão de Deus**. desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014.

II CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. **Missão Integral**. proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo. Viçosa: Ultimato, 2004.

7.4. Demais Obras

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.

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

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Almeida Revista e Corrigida.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. **A Mensagem**. Bíblia em Linguagem Contemporânea. Tradução Eugene Peterson. São Paulo: Editora Vida.

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

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

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

BETTO, F.; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

BETTO, F. **Fome de Deus**. São Paulo: Paralela, 2013.

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

_____. **O Mistério e o Mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

_____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

_____.; ANDRADE, P. F. C. **Secularização**. Novos desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

_____.; FELLER, V. G. **Deus-amor**. A graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.

_____.; FELLER, V. G. **Deus Trindade**. a vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.

- BOFF, L. **A nossa ressurreição na morte**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **A trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **Ecologia**. grito da terra, grito dos pobres, dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**. contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- BRANDT, H. **Espiritualidade**. Vivência da graça. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.
- CALVINO, J. **As institutas ou tratado da religião cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.
- _____. **Institucion de la Religion Cristiana**. Livro 1, Capítulo XIII, 14. Buenos Aires: Nueva Creación, 1967
- CAMPOS, I. **Desigrejados**. Teoria, História e Contradições do Nilismo Eclesiástico. São Gonçalo: Contextualizar, 2014.
- 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.
- CATÃO, F. **Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CAVALCANTI, R. **Igreja: agência de transformação histórica**. Niterói: Vinde; São Paulo: Sepal, 1987.
- CHAVES, I. S. **Ética cristã e pós-modernidade**. Niterói: Epígrafe, 2009.
- _____. **Espiritualidade e Subjetividade**. A provocação de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-modernos. Tese de Doutorado. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014
- CHEVITARESE, L. **As razões da pós-modernidade: um ensaio em filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, 2000.
- COMSTOCK, G. "Telling the Whole Story? American Narrative Theology After H. Richard Niebuhr" In: FREESE, Peter (ed.). **Religion and Philosophy in the United States of America**. Essen: Verlag Die Blaue Eule. 1987, pp. 125-152.

CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**: uma nova relação entre teologia e espiritualidade. São Paulo: Reflexão, 2011.

DURKHEIM, È. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Aurélio Século XXI**. O dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FORTE, B. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FLORISTAN, C. **Teologia Práctica**. teoria y práxis de la acción pastoral. Salamanca: Singueme, 1991.

FRANKLIN, F.; MYATT, A. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GANSS, G. **Ignatius of Loyola**. Exercises and Selected Works. New York: Paulist, 1991.

GEORGE, S. K. **Participantes da graça**: parceria na missão de Deus. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2006.

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

GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar.]

GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino**: uma teologia de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001.

GRUDEM, W. **Teologia Sistemática**: atual e exaustiva. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUIMARÃES, A. R. (Org.). **O Espírito Santo**: pessoa, presença e atuação. Petrópolis: Vozes, 1973.

GUTIÉRREZ, G. **O Deus da vida**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Beber em seu próprio poço**. São Paulo: Loyola, 2000.

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

HEINEMANN, U. R. **Eunucos pelo Reino de Deus**. mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

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

HOEDEMAKER, L. A. "The People of God and the Ends of the Earth". In HOEDEMAKER, L. A.; CAMPS, A.; SPINDLER, M. R. (eds.). **Missiology**. an Ecumenical Introduction. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

JAMESON, F. "Pós-modernidade e sociedade de consumo". **Novos Estudos**, n. 12, jun. 85, pp. 16-26. 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.

JÚNIOR, J. C. **Espírito Criador**: teologia e ecologia. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

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

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da esperança**: uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

LEAL, G. **O "Saber de Experiência Feito" dos Alunos na Escola Pública e Laica**. A Crescente e Silenciosa presença das Igrejas Evangélicas. Programa de Pós-Graduação em Educação da UFF, 2003.

LEAL, M. C. **Salvação Líquida**: a questão soteriológica no protestantismo brasileiro de missão. 2013. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

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

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

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

_____. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LYOTARD, J.F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

LYON, D. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

MAFFESOLI, M. **O Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARIANI, C. B. "A espiritualidade como experiência do corpo". **Revista de Cultura Teológica**, 2000, v. 8, n 33, p. 22.

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.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica**. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.

MCGRATH, A. E. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Vida, 2008.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**. da aparição ao nascimento de Deus – VII – Aparição. São Paulo: Loyola, 2010.

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

MONDONI, D. **Teologia da Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Loyola, 2002.

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

NETTO, J. P., MACHADO, A. A. **Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.

NEWNUM, R. S. **A Nova Cosmologia e a espiritualidade da criação**. Monografia apresentada no Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

NIEBUHR, H. R. **The Story of Our Life, in**. The Meaning of Revelation, New York: MacMillan Publishing Company, 1941.

NOLAN, A. **Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PANASIEWICZ, R.; VITÓRIO, J. (Orgs). **Espiritualidades e Dinâmicas Sociais**. Memória – Prospectivas. Belo Horizonte: Soter; São Paulo: Paulinas, 2014.

PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Volume II. Santo André; São Paulo: Academia cristã, Paulus, 2009.

PATIAS, J. C. “O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático”. **PLURICOM**, Fórum, 08 out 2007. Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

PEDROSA-PÁDUA, L. **O Humano e o Fenômeno Religioso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

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, 1999.

_____. **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. **Creio em Deus Pai**: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulus, 1993.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RENDERS, H. “Modelos de espiritualidade e contexto cristão brasileiro: uma análise e projeção a partir da distinção kierkegaardiana entre estética, ética e religião”. **Caminhando**, v. 17, n 1, jan/jun. 2012.

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 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, 2001.

_____. **Evangelização e maturidade afetiva**. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **O Encontro com Jesus Cristo vivo**: Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2010.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SECONDIN, B. **Espiritualidade em diálogo**. Novos cenários da experiência espiritual. São Paulo: Paulinas, 2002.

SOBRINO, J. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

STOTT, J. **O Pacto de Lausanne**. Belo Horizonte. Visão Mundial, 1984.

_____. **Issues facing Christians today**. Basingstoke: Marshall, Morgan and Scott publishers, 1984.

_____. **O discípulo radical**. Viçosa: Ultimato, 2011.

TEIXEIRA, F. **Buscadores do diálogo**. itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. **O Diálogo Inter-religioso no tempo da cidadania da identidade**. PPCIr/UFJF-ISER. Artigo.

_____. **Contracultura cristã**: a mensagem do sermão do monte. São Paulo: ABU, 1981.

TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2007.

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Est e Sinodal, 2005.

TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

TUNC, S. **También lãs mujeres seguían a Jesús**. Maliaño: Sal Terrae, 1999.

TÜRCKE, C. **Sociedade Excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Unicamp, 2011.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006.

7.5.

Pesquisas realizadas na Internet

CAMPOS, L. S. "O Quadro "Dois caminhos" - Uma análise semiológica das mutações no consumo de imagens iconográficas entre protestantes brasileiros". **X Jornada sobre Alternativas Religiosas em América Latinas**, v.3, 2011. Disponível em <<http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/7/7-campos.pdf>>. Acesso em 22 jun. 12.

CHAGAS, T. "Série de suicídios de pastores acende alerta entre cristãos; Estudos apontam para altos índices de depressão entre líderes evangélicos". **Gospel Mais**, Notícias, 13 dez 2013. Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/serie-suicidios-pastores-acende-alerta-depressao-63378.html>>. Acesso em 18 de abril às 10:15

CUNHA, C. "Zygmunt Bauman: o pensamento do sociólogo da 'modernidade líquida'". **Site UOL vestibular**, Resumo das disciplinas. 13 fev. 2017. Disponível em: <<http://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/zygmunt-bauman-o-pensamento-do-sociologo-da-modernidade-liquida.htm>>. Acesso em 20/06/2017.

G1. “Vaticano condena a obra de Jon Sobrino, importante teólogo da libertação”. **G1**, Notícias-Mundo, 14 mar 2007. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,AA1487931-5602,00.html>>. Acesso em: 23 jun. 2017

HOLZ, D. “Teologia da Missão Integral: uma proposta de cumprimento da grande missão de glorificar a Deus”. **Revista online Ensaios Teológicos**, Vol. 1, nº 1, junho de 2015. Disponível em: <ead.batistapioneira.edu.br/ojs/index.php/ensaios/article/download/73/124>. Acesso em: 02 jun. 2017.

ISIGNIFICADO. “Evangelicalismo” **Significado**. Disponível em: <<http://isignificado.com/significado/Evangelicalismo>>. Acesso em 05 out. 2016.

ULTIMATO. “10 perguntas fundamentais sobre Missão Integral”. Entrevista como Teólogo René Padilla. **Opinião**, 28 ago. 2014. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/10-perguntas-fundamentais-sobre-missao-integral>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

ULTIMATO. “Fraternidade Teológica Latino-Americana celebra 45 anos de existência”. **Notícias**, 28 abril 2015. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/fraternidade-teologica-latino-americana-celebra-45-anos-de-existencia>>. Acesso em 20 jun. 2017.