



**Josimir Albino do Nascimento**

**Da resignação à mundanidade:  
Mudança de paradigma no evangelicalismo pentecostal e o  
confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça em  
John Wesley**

**Tese de Doutorado**

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

Orientador: Prof. Joel Portella Amado

Rio de Janeiro  
Agosto de 2019



**Josimir Albino do Nascimento**

**Da resignação à mundanidade:**

**Mudança de paradigma no evangelicalismo pentecostal e o  
confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça em  
John Wesley**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Joel Portella Amado**

Orientador e presidente

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Abimar Oliveira de Moraes**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Dorival Souza Barreto Júnior**

UNIMONTES

**Prof. José Nascimento Lira Júnior**

Faculdade Brasileira – FABRA

Rio de Janeiro, 16 de agosto de 2019

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

### **Josimir Albino do Nascimento**

Graduou-se em Teologia pelo SALT (Seminário Adventista latino-Americano de Teologia) em 1988. Em 2011 realizou a convalidação para Bacharel em Teologia pelo UNASP-2 (Centro Universitário Adventista de São Paulo - Campus 2). Mestrado em Teologia Pastoral pelo UNASP-2 em 2005 e Doutorado em Teologia Pastoral em 2010 pelo UNASP-2. Trabalhou como pastor em diversos distritos pastorais desde 1989, no Departamento de Saúde e Mordomia Cristã em 2014, como Diretor Acadêmico do Curso de Teologia para Líderes Leigos da ARF (Associação Rio Fluminense da Igreja Adventista do 7º Dia) a partir de 2015. Participou de diversos Congressos e Simpósios em Teologia, contribuindo com comunicações em alguns deles. Tem contribuído com artigos e livros na área de Teologia.

#### Ficha Catalográfica

Nascimento, Josimir Albino do

Da resignação à mundanidade : mudança de paradigma no evangelicalismo pentecostal e o confronto entre a teologia da prosperidade e a teologia da graça em John Wesley / Josimir Albino do Nascimento ; orientador: Joel Portella Amado. – 2019.

278 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia da prosperidade. 3. Teologia da graça. 4. Neopentecostalismo. 5. Mudança de paradigma. 6. Santidade. I. Amado, Joel Portella. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para a minha esposa, Deliane e filhos Ellen, Cleverson, Laryssa,  
Clayson e os meus netos pelo apoio, paciência e carinho.

## Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Joel Portella Amado pelas suas observações sábias, inteligentes e sensíveis e pelo seu espírito de equipe, fundamentais na consumação deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio por todo apoio acadêmico e disponibilidade na assistência à pesquisa.

Aos professores por sua dedicação, competência e camaradagem.

Aos meus colegas da PUC-Rio, verdadeiros amigos comprometidos com o bem-estar do conjunto.

Aos professores participantes da Comissão Examinadora.

Aos funcionários do Departamento de Teologia pelo seu esmero e prontidão no serviço.

Aos distritos pastorais de São Gonçalo e Maricá pela sua compreensão em face de minha ausência em algumas atividades pastorais, devido às exigências da pesquisa.

Ao sincero povo de Deus que se esforça por praticar a fé que uma vez por todas foi entregue aos santos.

À minha amada esposa que, compreensivelmente assumiu sozinha as tarefas domésticas para que o ritmo da pesquisa não fosse comprometido.

A Deus que esteve ao meu lado durante o longo percurso, quando não pude contar com a companhia humana.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Nascimento, Josimir Albino do; Amado, Joel Portella. **DA resignação à mundanidade: mudança de paradigma no evangelicalismo pentecostal e o confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça em John Wesley**. Rio de Janeiro, 2019. 278p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Uma parcela significativa do evangelicalismo brasileiro, o neopentecostalismo, herdado da América do Norte, adere à Teologia da Prosperidade, cujos pressupostos vão de encontro ao núcleo da identidade cristã, a Teologia da Graça. Esta tese propõe analisar os fatores econômicos, políticos, sociais e religiosos que contribuíram para a mudança de paradigma, fazendo com que uma vertente do evangelicalismo pentecostal migrasse da religiosidade pautada na resignação para uma forma de manifestação religiosa norteada pela economia de mercado, o capital e o lucro, distanciando-o da sua origem de santidade e da Teologia da Graça, conforme ensinadas pelo pai do avivamento de santidade ou perfeição cristã, John Wesley e o aproximando do secularismo. Como instrumento de verificação para alcançar o resultado esperado, os elementos norteadores desta pesquisa estão alicerçados na Teologia Sistemática e na corroboração da História, da Sociologia e da Antropologia.

## Palavras-Chave

Teologia da Prosperidade; Teologia da Graça; neopentecostalismo; mudança de paradigma; santidade; secularismo; mundanidade; abnegação; resignação.

## Abstract

Nascimento, Josimir Albino do; Amado, Joel Portella (Advisor). **From resignation to worldliness: change of paradigm in Pentecostal evangelicalism and the confront between the Theology of Prosperity and the Theology of Grace in John Wesley**. Rio de Janeiro, 2019. 278p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A meaningful parcel of Brazilian evangelicalism, the Neopentecostalism, inherited from North America, adheres to the Theology of Prosperity, whose presuppositions stand against the core of the Christian identity, the Theology of Grace. This thesis proposes to analyze the economic, political, social and religious factors that contributed to a change of paradigm, making that stream of Pentecostal evangelicalism migrated from the religiosity regulated by resignation to a form of religious manifestation guided by market economy, the capital and profit, keeping it away from its origin of holiness and from the Theology of Grace, as they were taught by the father of Sanctity Revival or Christian Perfection, John Wesley, and approaching it to secularism. As instrument of verification to reach the expected results, the guiding elements of this research have as background the Systematic Theology and the corroboration of History, Sociology and Anthropology.

## Keywords

Theology of Prosperity; Theology of Grace; Neopentecostalism; change of paradigm; holiness; secularism; worldliness; self-denial; resignation.

# Sumário

1. Introdução .....	11
2. A Teologia da Prosperidade e a mudança de paradigma no seio evangélico .....	23
2.1 Síntese histórico-teológica das raízes da Teologia da Prosperidade .....	23
2.1.1 Nos Estados Unidos .....	23
2.1.2 No Brasil .....	27
2.1.3 Conclusão.....	32
2.2 Principais fatores concebidos no neopentecostalismo norte-americano .	34
2.2.1 A relação utilitária do crente com Deus .....	34
2.2.2 A substituição da resignação pela mundanidade.....	38
2.2.3 Enfoque da resignação cristã .....	39
2.2.4 Enfoque da mundanidade.....	41
2.2.5 O secularismo neopentecostal.....	43
2.2.6 Conclusão.....	46
2.3 Fatores que corroboraram com a mudança de paradigma.....	48
2.3.1 Fator econômico .....	53
2.3.2 Fator político .....	56
2.3.3 Fator social .....	60
2.3.4 Fator religioso .....	64
2.3.5 Consequências da mudança de paradigma no neopentecostalismo ....	67
2.3.6 Conclusão.....	68
3. A Teologia da Graça em John Wesley no seio evangélico .....	71
3.1 Apresentação de John Wesley .....	71
3.1.2 Anos formativos .....	73
3.1.3 Atividades ministeriais .....	76
3.1.4 O papel dos <i>bands</i> na condução de retorno ao sagrado e	

transcendente .....	80
3.1.5 Conclusão.....	86
3.2 A Teologia da Graça em John Wesley .....	88
3.2.1 A graça preveniente.....	89
3.2.2 Arminianismo versus calvinismo.....	93
3.2.3 Os comentaristas desfavoráveis à Teologia da Graça em John Wesley .....	101
3.2.4 Os comentaristas favoráveis à Teologia da Graça em John Wesley..	106
3.2.5 Conclusão.....	110
3.3 Leitura da Teologia da Graça .....	112
3.3.1 O dualismo antropológico .....	116
3.3.2 Pelagianismo .....	127
3.3.3 O Jansenismo .....	130
3.3.4 A aplicação do dualismo, pelagianismo e jansenismo em John Wesley .....	135
3.3.5 Conclusão .....	139
4. Confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça no seio evangélico.....	142
4.1 Em Relação ao Pobre e Miserável .....	142
4.1.1 O cuidado do pobre e miserável sob o ponto de vista da Teologia da Prosperidade .....	142
4.1.2 O cuidado do pobre e miserável sob o ponto de vista da Teologia da Teologia da Graça em John Wesley.....	150
4.1.3 Confronto entre as duas proposições.....	155
4.2 Em Relação ao uso do dinheiro.....	161
4.2.1 O Uso do dinheiro conforme os pressupostos da Teologia da Prosperidade .....	161
4.2.2 O uso do dinheiro conforme os pressupostos da Teologia da Graça em John Wesley .....	167
4.2.3 Confronto entre as duas proposições.....	174
4.3 Em Relação à Homilia .....	179
4.3.1 O propósito da homilia conforme a Teologia da Prosperidade .....	179
4.3.2 O propósito da homilia conforme a Teologia da Graça em John Wesley .....	186

4.3.3 Confronto entre as duas proposições .....	195
4.4 Em Relação ao Ensino .....	203
4.4.1 A finalidade do ensino conforme a Teologia da Prosperidade.....	203
4.4.2 A finalidade do ensino conforme a Teologia da Graça em John Wesley .....	213
4.4.3 Confronto entre as duas proposições .....	223
4.5 Em relação ao sagrado e transcendente .....	230
4.5.1 O sagrado e transcendente conforme a Teologia da Prosperidade....	231
4.5.2 O sagrado e transcendente conforme a Teologia da Graça em John Wesley .....	238
4.5.3 Confronto entre as duas proposições .....	246
4.6 Conclusão.....	253
5. Conclusão Geral .....	259
6. Referências bibliográficas.....	262

## 1. Introdução

A Teologia da Prosperidade<sup>1</sup> é relativamente nova<sup>2</sup>, mas alcançou uma popularidade gigantesca, particularmente, nos círculos pentecostais brasileiros<sup>3</sup>, transformando radicalmente a sua configuração. Em lugar do antigo ascetismo e da busca de santidade com vistas às benesses futuras do Reino de Deus, o pentecostalismo atual volta-se à aquisição dos bens de consumo<sup>4</sup> oferecidos pela sociedade contemporânea globalizada, dessa maneira, saindo do extremo ascetismo e voltando-se para o secularismo.

Essa mudança de postura, desenvolveu uma nova modalidade de pentecostalismo, ou seja, o neopentecostalismo, fruto de amálgamas de diversas correntes na sua formação econômica, política, social e religiosa. O resultado mais expressivo foi a mudança de paradigma, que moveu o pentecostal da resignação<sup>5</sup> à

---

<sup>1</sup> O emprego do termo “Teologia da Prosperidade” ocorre para fins didáticos nesta pesquisa, tendo em vista que vários estudiosos a rejeitam como teologia no sentido lato da palavra.

<sup>2</sup> O seu desenvolvimento recente pode ser traçado desde Kenyon até Hagin nos Estados Unidos, e no Brasil, desde MacAlister até Macedo. Contudo, considera-se que tenha se iniciado com Oral Roberts na década de 1950 através do conceito de *vida abundante*. Além da sua revista de publicação mensal, *Healing*, ele também publicava os seus sermões pelo rádio e pela TV. Mas foi através da literatura produzida por Kenneth E. Hagin a partir da década de 1970, que a Teologia da Prosperidade chegou ao Brasil. Cf. MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*; MARIANO, R., *Neopentecostais*.

<sup>3</sup> Hoje, as igrejas neopentecostais brasileiras exportam a sua teologia para países da África, América Latina, e mesmo, para os Estados Unidos. Cf. ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus*.

<sup>4</sup> Para um estudo sobre o consumo como ponto articulador da atual sociedade, cf. GALINDO, D.; KUHN, M., *Comunicação com o mercado*; ROSSI, L. A. S., *Jesus vai ao McDonald's*; RITZER, G., *McDonaldization of Society*.

<sup>5</sup> Esta pesquisa não tratará a *resignação* apenas com o sentido de paciência face às injustiças e conformismo que resultem em coragem para o enfrentamento de desgraças, ou como a aceitação passiva de situações que não se pode mudar. Também não se referirá a ela como passividade mórbida, mas como uma tomada de posição pela situação aparentemente desfavorável, quando a mudança de postura venha a implicar em quebra de princípios. A resignação cristã não renuncia aos bens oferecidos pela estrutura contemporânea, considerando-a como má intrinsecamente, porém apenas àqueles que se demonstram ameaçadores às demandas do evangelho. Esta pesquisa se refere a essa resignação, como estilo de vida evangélico, que foi gradativamente cedendo espaço ao secularismo pelos neopentecostais.

mundanidade<sup>6</sup>, de anseios religiosos profundos à secularização.<sup>7</sup> Ainda que a secularização seja definida sob variados aspectos, nesta pesquisa o enfoque será o processo de afastamento dos pressupostos do Evangelho. Por isso, o cristão comprometido deve exercer o seu cristianismo “de modo prático através do não-conformismo que critica as estruturas corrompidas pela injustiça, e através de discernimento novo, que sabe distinguir a vontade de Deus que leva à justiça e à verdade.”<sup>8</sup>

Dessa forma, o novo estilo de vida adaptado ao pós-modernismo entre os evangélicos neopentecostais e que conduziu a comunidade à procura de abundância e à fuga da escassez material, também representa o conformismo com a estrutura secularizada. A busca pela condição de bem-estar, em si mesma não constitui nenhum mal, desde que não afete a prática de vida pautada no Evangelho de Jesus Cristo, nem leve ao esquecimento de suas prioridades: “buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6,33)<sup>9</sup>. Conforme prenuncia a Academia Afonsiana de Roma<sup>10</sup>, “a teologia moral não pode permanecer fiel ao seu ministério de anunciar a salvação sem um honesto confronto com o atual processo de secularização”.

Uma característica peculiar à Teologia da Prosperidade é a estigmatização do crente desprovido dos bens de consumo, como sem fé, sem ousadia e sem coragem bastante para *cobrar* de Deus, um pressuposto da *confissão positiva*, precursora da

---

<sup>6</sup> Nesta pesquisa, o termo *mundanidade* se refere ao afastamento do sagrado, conforme é caracterizado em 1 João 2, 15-17, na Bíblia Sagrada Edição Pastoral, p. 1507-1508: “Não amem o mundo e nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele. Pois tudo o que há no mundo – os apetites baixos, os olhos insaciáveis, a arrogância do dinheiro – são coisas que não vêm do Pai, mas do mundo. E o mundo passa com seus desejos insaciáveis. Mas quem faz a vontade de Deus permanece para sempre”. No verso 16, o amor ao mundo é descrito, também, como “a arrogância do dinheiro”. BÍBLIA TEB, p. 1505 traduz o verso 16 assim: “pois tudo o que está no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos, e a confiança orgulhosa nos bens – não vem do Pai, mas vem do mundo”. No comentário de rodapé aparece a seguinte nota: O *mundo* que João pede que não se ame não é o gênero humano, que Deus ama (Jo 3,16), nem o meio onde se desenrola nossa existência (Jo 17,15), mas o conjunto das forças malélicas que se fecham para Deus e para Cristo e que procuram demover-nos de *fazer a vontade de Deus* (v. 17 cf. 1,10). É contra a influência deste mundo que João alerta os cristãos. Os principais modos desta influência vão ser mencionados no v. 16.

<sup>7</sup> Análise sobre o processo de secularização é provido por TAYLOR, C., Uma era secular. Um comentário da obra de Taylor sob o ponto de vista cristão é provido por MIRANDA, M. F., Igreja e sociedade, p. 130-146; Com relação aos desafios da secularização, cf. BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. (Orgs.). Secularização.

<sup>8</sup> Nota de rodapé sobre Romanos 12, 1-2. Cf. Bíblia Sagrada Edição Pastoral, p. 1388.

<sup>9</sup> Salvo indicação contrária, todas as referências bíblicas citadas neste trabalho são da Bíblia de Jerusalém.

<sup>10</sup> HÄRING, B., Ética cristã para um tempo de secularização, p. 5.

Teologia da Prosperidade.<sup>11</sup> Portanto, carente das graças do Espírito, ele se torna responsável pela própria miséria. Por isso, a sua desassistência pelo grupo, também é justificável, segundo as suposições da liderança que propugna a prosperidade material como resultado da fé<sup>12</sup>.

Evidentemente, mudanças de paradigmas são esperadas em sociedades dinâmicas e de rápidas transformações. Conforme afirma Berger<sup>13</sup>, “o homem é incapaz de conceber sua experiência de maneira compreensivelmente significativa a não ser que esta concepção lhe seja comunicada através dos processos sociais”. Contudo, as religiões cristãs deveriam ter as suas práticas norteadas pelos princípios do evangelho, que nem sempre se afinam com paradigmas seculares. Porém, as inovações profundas se encarregam de mudar o quadro comportamental, conforme salienta Libânio<sup>14</sup>:

Acontece uma mudança de paradigma quando se dá uma irrupção de muitos sinais inovadores, muitos fatores e elementos para os quais o paradigma em curso não dá conta. Esses sinais aparecem, às vezes, isoladamente em precursores, revelam certas arritmias no funcionamento do paradigma vigente. Grupos críticos captam uma tendência geral percebida pelas grandes massas. Processa-se mudança fundamental, duradoura, amplamente aceita na percepção das coisas.

Essas *aritmias* fizeram com que, a princípio, a teologia pentecostal fosse vista com reservas pelas demais igrejas evangélicas<sup>15</sup> e pela igreja católica. Contudo, depois da introdução do movimento carismático<sup>16</sup>, ocorreu um entrosamento gradativo, facilitado, não apenas por fatores teológicos, mas, socioeconômicos e políticos. A sociedade como um todo estava sendo submetida a uma mudança de paradigma, e a Teologia da Prosperidade foi introduzida como uma das vertentes dessa mudança, afetando a maioria das religiões cristãs em maior ou menor grau. Conforme advoga Comblin<sup>17</sup>, o rápido crescimento do carismatismo é o resultado de sua resposta à cultura atual, que satisfaz aos seus desejos e,

<sup>11</sup> Conforme os pressupostos da *confissão positiva*, o ditado que afirma, “promessa é dívida” se aplica também a Deus.” Ele é obrigado a cumprir o que prometeu. Cf. MACEDO, E., *Vida com abundância*, p. 53-58. Cf. também: MACEDO, E., *Fé e dinheiro*, p. 51.

<sup>12</sup> COPELAND, K., *The Laws of Prosperity*, p. 92-95.

<sup>13</sup> BERGER, P. L., *O dossel sagrado*, p. 29.

<sup>14</sup> LIBÂNIO, J. B., *Diferentes Paradigmas na História da Teologia*, p. 35-48.

<sup>15</sup> BONINO, J. M., *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 56.

<sup>16</sup> Para um estudo sobre o surgimento do carismatismo entre os evangélicos, cf. MORIARTY, M. G., *The New Charismatics*, p. 65-112. Um estudo sobre o desenvolvimento do pentecostalismo dentro do catolicismo é provido em RANAGHAN, K.; RANAGHAN, D., *Católicos pentecostais*; LAURENTIN, R., *Pentecostalismo entre os católicos*.

<sup>17</sup> COMBLIN, J., *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 299.

portanto, representa “a expressão da inculturação do cristianismo na cultura mundializada”.

De uma certa forma, essas mudanças em grupos religiosos se devem à interação social. Segundo Berger<sup>18</sup>, o ser humano tem uma dupla relação com o mundo, pois, vive num mundo que precede o seu aparecimento, mas precisa fazer um mundo para si. Mergulhado no ambiente social, o ser humano deve ser capaz de se impor, pois esta mesma sociedade é *coercitiva*, por isso “pode até destruir o indivíduo”. Sendo assim, as denominações de linha tradicional, enquanto repelem as facetas mais radicais da Teologia da Prosperidade, aceitam os postulados menos radicais, como por exemplo, a assimilação da prática comercial de produtos religiosos, bem como a utilização de seus métodos peculiares para a arrecadação de fundos entre os fiéis.

No entanto, os pentecostais da terceira onda<sup>19</sup>, mais vulneráveis teologicamente<sup>20</sup>, aceitaram incondicionalmente os pressupostos mais radicais da Teologia da Prosperidade, devido à afinidade entre as suas proposições e as convicções doutrinárias neopentecostais. Isso pode ser facilmente constatado, ao verificar dois dos maiores grupos neopentecostais da atualidade, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus<sup>21</sup>. Como resultado da incorporação dos postulados da Teologia da Prosperidade, houve um arrefecimento da esperança no porvir e uma intensificação da busca pela vida abundante aqui e agora. Assim, já no final da década de 1990 a transposição da resignação para a mundanidade pode ser observada na afirmação de Carlos

---

<sup>18</sup> BERGER, P. L., O dossel sagrado, p. 18, 24.

<sup>19</sup> Freston argumenta acertadamente que o pentecostalismo brasileiro pode ser entendido como a história de três ondas de implantação. A primeira onda ocorreu na década de 1910 com a chegada, em São Paulo, da Congregação Cristã no Brasil e no Pará com o início da Assembléia de Deus em 1911, mas que se expandiu pelo território brasileiro. A segunda onda pentecostal ocorreu em São Paulo na década de 50 e início de 60 com o surgimento da Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), e a terceira onda começou no final da década de 70 e início da década de 80 no Estado do Rio de Janeiro, tendo como os expoentes máximos, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). As igrejas da terceira onda foram os berçários da Teologia da Prosperidade no Brasil. Cf. FRESTON, P., Breve História do Pentecostalismo Brasileiro, p. 67-159.

<sup>20</sup> Cf. ARMSTRONG, K., Em nome de Deus, p. 248; ROCHA, D., Venha a nós o vosso reino, p. 87.

<sup>21</sup> Para um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus, tendo em vista as suas práticas de cura, a solução de problemas imediatos daqueles que a procuram, os seus rituais de cura, exorcismo e o emocionalismo religioso, cf. PINEZI, A. K.; ROMANELLI, G., O Mal Exorcizado, p. 65-74. Para estudos que reúnem pesquisas de diversos estudiosos no campo da Sociologia sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, um dos movimentos religiosos que mais transcende fronteiras e mais cresce hoje no mundo, cf. ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P., (Orgs.). Igreja Universal do Reino de Deus; PROENÇA, W., Sindicato de Mágicos.

Apolinário, deputado federal pelo PMDB de São Paulo: “Na minha infância os pastores nos preparavam para morrer: Diziam: ‘E se Jesus voltar amanhã?’ Agora, a igreja está nos preparando para viver...”<sup>22</sup>.

Contudo, na concepção desse novo pentecostalismo, não se trata de viver *vida plena e abundante* “em Cristo”, mas, em optar pelo mercado, pela economia e pela produção, que, segundo Comblin<sup>23</sup>, “é uma opção global dos povos ocidentais”. Dessa maneira, “os cuidados do mundo e a sedução da riqueza sufocam a Palavra”<sup>24</sup>, tendo em vista que “a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por cujo desenfreado desejo alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos”<sup>25</sup>.

Portanto, esta pesquisa tem como objeto material estudar os fatores que teriam levado o crente pentecostal à mudança de postura<sup>26</sup>, saindo de uma polaridade para outra, ou seja, do ascetismo religioso ao secularismo ou à mundanidade. Da resignação baseada nas promessas do Reino vindouro, ao consumismo<sup>27</sup> peculiar da sociedade globalizada<sup>28</sup> e secularizada. Além disso, esta pesquisa propõe mensurar os efeitos causados por essa mudança de paradigma na prática da piedade cristã pentecostal e o seu reflexo sobre outros grupos cristãos. Houve, de fato, uma mudança simultânea nas concepções teológicas, objeto de investigação deste trabalho, na medida em que esses novos paradigmas foram sendo introduzidos, levando a mudanças na ética, na forma de externar a religiosidade e no trato com o dinheiro<sup>29</sup>, uma modificação na cosmovisão dos aderentes dos novos paradigmas<sup>30</sup>.

<sup>22</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 150.

<sup>23</sup> COMBLIN, J., Cristãos rumo ao século XXI, p. 261.

<sup>24</sup> Mt 13,22.

<sup>25</sup> 1Tm 6,10.

<sup>26</sup> Estudos abordando a respeito de novos paradigmas são providos em: CESAR, W.; SHAULL, R., Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs; CORTEN, A., Pentecostalism in Brazil; ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça; ROMEIRO, P., Evangélicos em crise; FRESTON, P., Fé bíblica e crise brasileira; ROSA, R. S. (ed.). Estratégia Religiosa na Sociedade Brasileira.

<sup>27</sup> Para estudar sobre o dinheiro à luz da fé, cf. DUARTE, D., Dinheiro à luz da fé.

<sup>28</sup> Sobre o exercício da fé num mundo globalizado, cf., AZEVEDO, M., Entrocamentos e entrechoques.

<sup>29</sup> Um estudo sobre mudanças no comportamento do brasileiro pobre e sofredor, realizado diretamente com pentecostais é provido em: CHESNUT, R. A., Born Again in Brazil.

<sup>30</sup> A noção de cosmovisão, do alemão *Weltanschauung*, tornou-se uma das concepções fundamentais no pensamento e na cultura do mundo contemporâneo depois da publicação do livro de Kant. KANT, E., Critique of Pure Reason.

A Teologia da Prosperidade tem se tornado objeto de estudos nos círculos acadêmicos há décadas. O erudito de linha pentecostal, D. R. McConnell<sup>31</sup> fez um prestimoso levantamento histórico fundamental para a compreensão das raízes teológicas da Teologia da Prosperidade. Antes dele, Charles Farah<sup>32</sup> em 1978 e Gordon Fee<sup>33</sup> em 1979 já haviam realizado abordagens críticas à Teologia do Movimento da Fé. E, Bruce Barron<sup>34</sup> em 1987 ofereceu valiosa bibliografia relacionada aos principais atores do movimento. Tem sido objeto de estudos no Brasil desde a sua inserção no cenário nacional, a partir do final da década de 1970. Não apenas os teólogos e estudiosos da religiosidade, mas, sociólogos e antropólogos vêm procurando respostas para o fenômeno. A sociedade como um todo tende a não ver com bons olhos os líderes religiosos que lançam mão da Teologia da Prosperidade a fim de aumentar o seu patrimônio às custas da boa-fé de pessoas de fácil persuasão<sup>35</sup>. Sacerdotes, padres, pastores e líderes de uma maneira geral, pertencentes a diversas correntes do segmento cristão, passaram a ser olhados com desconfiança depois da popularização da Teologia da Prosperidade. Relacionados às mudanças ocorridas como resultado da adoção dessa teologia, conforme observa o sociólogo Paul Freston<sup>36</sup>, muitos fenômenos que ocorriam fora da igreja, agora acontecem no *meio evangélico*. E salienta que o processo conducente à chegada

despreparada a novos níveis de visibilidade social e de se tornar religião de massa tem sido desgastante para a imagem pública. Ser 'crente' já não é atestado de honestidade. A profissão de pastor é vista como lucrativa e de baixa exigência ética. Tornou-se objeto de humor na mídia, e, pior ainda, do horror dos comentaristas políticos... A comunidade evangélica torna-se cada vez mais um mercado atraente e um trampolim político.

As principais obras rechaçando a Teologia da Prosperidade foram produzidas entre os anos de 1988 e 1999, ou seja, desde McConnell<sup>37</sup> em 1988 nos Estados Unidos, até Mariano<sup>38</sup> em 1999 no Brasil. A partir de então, muitos artigos populares e acadêmicos foram produzidos como reação aos pressupostos da

---

<sup>31</sup> O livro, *A Different Gospel* é uma análise ampliada da sua dissertação de mestrado, *The Kenyon Connection. A Theological and Historical Analysis of the Cultic Origins of the Faith Movement*, apresentada na Faculdade de Teologia Oral Roberts em 1982.

<sup>32</sup> FARAH, C., *From the Pinnacle of the Temple*.

<sup>33</sup> FEE, G., *The Disease of the Health and Wealth Gospels*.

<sup>34</sup> BARRON, B., *The Health and Wealth Gospel*.

<sup>35</sup> Cf. ANDRADE, J., *O que é o Movimento da Fé*.

<sup>36</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 136.

<sup>37</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*.

<sup>38</sup> MARIANO, R., *Neopentecostais*.

Teologia da Prosperidade. Mas, com o transcorrer dos anos, observou-se uma gradativa adesão às suas pressuposições menos radicais pelos crentes mais conservadores e um assentimento aos seus pressupostos mais radicais pelos crentes menos conservadores e adaptados ao estilo de vida contemporâneo. Por isso, há a necessidade de retomada do estudo do tema, levando-se em consideração os novos parâmetros proporcionados pelo contexto atual. Nesta pesquisa, as reivindicações do Evangelho serão colocadas em justaposição comparativa com as práticas adotadas pela Teologia da Prosperidade. Para isso, deve-se ter como pano de fundo as seguintes perguntas: na contemporaneidade, quando prevalecem o consumo e a busca das benesses materiais, o que mais empobrece a identidade do cristianismo, a abundância ou a escassez material? Quais os fatores que teriam contribuído para a mudança de mentalidade e de postura em alguns círculos do evangelicalismo pentecostal ao migrar da resignação para a mundanidade?

A hipótese deste trabalho está fundamentada no resultado do levantamento feito para responder se a Teologia da Prosperidade, ao realçar a premente necessidade da prosperidade material na experiência do crente, como evidência da sua aceitação por Deus, atinge ou não o núcleo da identidade cristã, isto é, a Teologia da Graça. E se ela exclui a transcendência da vivência religiosa do fiel, atentando contra um dos aspectos mais relevantes da escatologia. Esta pesquisa também formulará algumas indagações sobre os fatores que contribuíram para que houvesse tamanha mudança de paradigma. A formulação dessas indagações, ao lado de suas respostas combinadas, trará à lume as sugestões pertinentes para que sejam oferecidas novas propostas de contextualização.

Com a finalidade de alcançar os objetivos propostos, serão analisados os fatores que teriam contribuído para levar o neopentecostal brasileiro à busca desenfreada pelo consumo. Evidentemente, esse fato resultou em uma mudança de paradigma, afetando o comportamento religioso/social do crente, ou seja, um *cristianismo* mais voltado para a satisfação do *ego*, do que a beneficência voltada ao próximo. Conforme as considerações de Comblin<sup>39</sup>, a cultura mundializada tem nome, é a cultura norte-americana, berço do formato da maioria das religiões

---

<sup>39</sup> COMBLIN, J., Cristãos rumo ao século XXI, p. 263.

evangélicas chegadas ao Brasil. Dessa maneira, os americanos não apenas exportam produtos do mercado, mas também a sua cultura<sup>40</sup>.

Embora a Teologia da Prosperidade tenha raízes mais profundas e que serão mencionadas nesta pesquisa, ela começou a se expandir a partir da década de 1950 nos Estados Unidos, quando Oral Roberts<sup>41</sup> cunhou a noção de “Vida Abundante”. Dizia que aqueles que contribuíssem com suas ofertas, receberiam sete vezes mais em retorno. Em 1954 ele ingressou na TV para realizar o televangelismo e ficou aturdido pelo aumento considerável das despesas. A partir de então, passou a dar maior ímpeto a esse discurso<sup>42</sup>.

Contudo, a popularização da Teologia da Prosperidade ocorreu principalmente na década de 1970 nos Estados Unidos, através de Kenneth Hagin<sup>43</sup> e chegou ao Brasil, trazida pelo missionário canadense Robert MacAlister<sup>44</sup>. Via de regra, o pentecostalismo se desenvolveu melhor entre os pobres. Porém, MacAlister, pioneiro da Nova Vida que exerceu um papel fundamental na nova liderança neopentecostal, procurou levá-lo para um público ainda não alcançado, a classe média<sup>45</sup>. Hoje, a Teologia da Prosperidade é praticada, também, por evangélicos de classes sociais mais elevadas e particularmente, pelos neopentecostais.

---

<sup>40</sup> Para o estudo sobre a influência do consumismo na teologia, cf. RITZER, G., *McDonaldization of Society*; ROSSI, L. A. S., *Jesus vai ao McDonald's*.

<sup>41</sup> O seguinte material produzido por ele foi considerado a primeira obra em favor da Teologia da Prosperidade. ROBERTS, O.; Montgomery, G. H. (Eds.). *God's Formula for success and Prosperity*. Mas a sua ênfase é sobre a vida abundante. Recentemente foi lançado no Brasil o livro do mesmo autor: ROBERTS, O., *O milagre da semente da fé*. Contudo, obras precursoras da Teologia da Prosperidade foram produzidas por KENYON, E. W., *Jesus the Healer*; KENYON, E. W., *Identification*. Estas últimas são obras que realçam o poder da fé para a eficiência da cura de doenças. Mas, associando a concepção de Kenyon de que o crente pode alterar a realidade, às premissas de vida abundante de Roberts, Hagin produziu as principais obras sobre a Teologia da Prosperidade durante a década de 1970, muitas das quais, traduzidas para o Português e impressas pela Graça Ltda. Outro dos principais expoentes da Teologia da Prosperidade no Brasil é Edir Macedo, em obras como *Fé e dinheiro*. Há ainda as obras que realçam o positivo, utilizando os pressupostos menos radicais da Teologia da Prosperidade, tendo a Bíblia como pano de fundo: LINDSAY, G., *God's Master Key to Prosperity*; WILKINSON, B., *A oração de Jabez*; OSTEEEN, J., *Sua melhor vida agora*. Materiais contendo os pressupostos mais radicais da Teologia da Prosperidade: As publicações de Kenneth E. Hagin nos Estados Unidos e de Edir Macedo no Brasil, além, de autores menos conhecidos, como por exemplo, NETTO, C., *As sete chaves da riqueza*; SILVEIRA, J. O., *Provisão e Riquezas*. Muitos autores neopentecostais seguem a mesma linha de pensamento dos citados acima.

<sup>42</sup> MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 152.

<sup>43</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 57-76.

<sup>44</sup> MARIANO, R., *op. cit.*, p. 51-53.

<sup>45</sup> KRAMER, E. W., *Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*, p. 47-49.

Portanto, a Teologia da Prosperidade percorreu um caminho até chegar a alguns círculos pentecostais, contribuindo para torná-los neopentecostais. Alguns fatores relevantes são responsáveis pela vulnerabilidade do público pentecostal. Um dos principais é a sua inclinação para a religião emotiva. Outro fator é a escassez de seu arcabouço teológico/doutrinário. Paulatinamente, dentre aqueles que tinham a reputação de exagerar no comportamento ascético, surgiram os que foram para o extremo oposto, a mundanidade.

Por isso, nesta pesquisa são analisados alguns fatores que contribuíram para conduzir o evangelicalismo pentecostal à mudança de paradigma. Esses fatores: econômicos, políticos, sociais e religiosos, são examinados de maneira convergente, a fim de descreverem as circunstâncias geradoras das condições que abriram caminho para a aceitação e a prática da Teologia da Prosperidade. Também discorre sobre as consequências de sua popularização e prática entre os neopentecostais, a sua repercussão dentre a opinião pública brasileira, e realiza uma distinção entre os que aderem e os que não são favoráveis à Teologia da Prosperidade. Para cumprir essas finalidades foi necessário fazer: a) um breve levantamento histórico das raízes da Teologia da Prosperidade nos Estados Unidos; b) destacar os principais pontos, particularmente os que são relevantes para a compreensão do fenômeno no Brasil; c) discorrer sobre os fatores econômicos, políticos, sociais e religiosos que corroboraram com a mudança de paradigma.

Tendo em vista que a Teologia da Prosperidade se desenvolveu a partir do ambiente pentecostal e que o pentecostalismo é fruto do movimento de santidade, cuja origem remonta ao reformador inglês, John Wesley<sup>46</sup>, torna-se indispensável voltar ao pensamento teológico<sup>47</sup> deste reformador. Dentro desse escopo, foi preciso dedicar especial atenção à sua Teologia da Graça, a fim de, na etapa final da tese, estabelecer o confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça. Deste modo foi possível, a partir do confronto entre o pensamento neopentecostal e as concepções de uma das principais vertentes que lhe deram

---

<sup>46</sup> Para abordagens sobre o movimento de santidade, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, cf. DAYTON, D. W., *Theological Roots of Pentecostalism*; RISS, R. M., *A Survey of 20th – Century Revival Movements in North America*; SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*.

<sup>47</sup> Comentário sobre a teologia de Wesley é provido em: COLLINS, K. J., *Teologia de John Wesley*. O amplo cabedal da produção de Wesley é encontrado em: WESLEY, J., *The Complete Works of John Wesley*.

origem, o movimento de santidade, responder à pergunta sobre a identidade do neopentecostalismo.

A Teologia da Prosperidade tem sido analisada sob o aspecto antropológico, sociológico e teológico e vem sendo refutada pelos especialistas dessas áreas. Tendo em vista que essa tarefa já foi realizada pelas ciências supracitadas, esta pesquisa não se ocupou majoritariamente com o aspecto apologético. A sua contribuição foi confrontar a Teologia da Prosperidade com a Teologia da Graça em John Wesley, tendo como pano de fundo os ensinamentos da Sagrada Escritura e realçar o aspecto teológico, destacando as injunções do evangelho para os fiéis de todas as gerações<sup>48</sup>. Além disso, a pesquisa buscou estabelecer comparações entre essas injunções com os pressupostos da Teologia da Prosperidade, investigando até que ponto a incursão dessa teologia representa um afastamento dos propósitos do evangelho para a comunidade de crentes hoje. Por essa razão, a pesquisa também fornece uma proposta que serve de alerta para tentar evitar que os pressupostos da Teologia da Prosperidade continuem angariando adeptos no meio evangélico.

Para isso foi necessário apurar a causa da mudança na cosmovisão pentecostal, cujas raízes remontam ao reformador John Wesley, o pai do avivamento de santidade ou perfeição cristã. A sua proposta de vida cristã foi a base sobre a qual o pentecostalismo moderno pretendia se desenvolver. Por essa razão, os ensinamentos de Wesley sobre prosperidade, economia, fidelidade e mundanidade são relevantes como fonte de diálogo com o adepto da Teologia da Prosperidade. Os conceitos do reformador se constituem numa base sobre a qual se deve analisar a Teologia da Prosperidade.

A abertura proporcionada pelas mudanças de paradigma do mundo moderno para o pós-moderno, conjugada com o forte espírito ecumênico dos dias atuais, facilita o diálogo entre as denominações e entre fiéis das diversas confissões religiosas, entre as quais se encontram os neopentecostais. A presente pesquisa se utilizou do método bibliográfico, tendo em vista que as principais apurações sobre o tema estavam disponíveis em livros e artigos impressos e eletrônicos. Contudo, a coleta de dados também foi feita através da verificação de informações disponíveis em vídeos, notícias e entrevistas veiculados pelas redes sociais e pela TV.

---

<sup>48</sup> Conforme salienta HAAG (1965 apud MANNUCCI, V., *Bíblia Palavra de Deus*, p. 134), “o Deus vivo fala, e a sua palavra, uma vez pronunciada, se torna escritura para ser ouvida pelos homens de todos os tempos”.

O trabalho está composto por três capítulos, além da introdução e da conclusão, dispostos da maneira como segue. Na introdução são oferecidas as informações concernentes ao tema propriamente dito, a delimitação do estudo em lide, a justificativa para a abordagem do assunto, tendo em vista o problema apresentado. Também constam na introdução, os principais autores e obras sobre o tema, o ponto de vista dos pesquisadores sobre o assunto, bem como a contribuição oferecida para a elucidação das questões levantadas.

Após a introdução, que segundo as regras do programa, recebe numeração de capítulo, o segundo capítulo descreve a Teologia da Prosperidade, tendo como pano de fundo as suas raízes históricas e teológicas nos Estados Unidos, e os principais fatores concebidos no pentecostalismo norte-americano, a relação utilitarista do crente com Deus, a substituição da resignação pela mundanidade, o processo de secularização neopentecostal, os fatores que corroboraram para a mudança de paradigma no Brasil e as consequências dessa mudança no neopentecostalismo.

O terceiro capítulo descreve a graça sob o ponto de vista evangélico à luz da Teologia da Graça em John Wesley e como a sua concepção da graça influenciava as suas atividades ministeriais. Wesley desenvolveu a concepção de graça proveniente em aproximação ao arminianismo, concepção que rivaliza com o pensamento de Calvino<sup>49</sup>. Essas concepções atingem diretamente a forma como o crente se relaciona com a sociedade, pois enquanto o calvinismo pregava a sacralização do mundo, o metodismo de Wesley e o pietismo alemão<sup>50</sup> conservam-se à certa distância dele<sup>51</sup>. O capítulo também apresenta os comentaristas favoráveis e os desfavoráveis à Teologia da Graça em John Wesley e finaliza abordando sobre qual o papel dos *bands*<sup>52</sup> na condução de retorno ao sagrado e transcendente. O quarto capítulo confronta a Teologia da Prosperidade com a Teologia da Graça em relação ao pobre e miserável, ao uso do dinheiro, à homilia, ao ensino e ao sagrado e transcendente. O capítulo coloca em justaposição cada um desses temas, de maneira que fique bem evidente a concepção de cada teologia. O quinto capítulo

---

<sup>49</sup> Para um debate sobre as posições arminianista e calvinista, cf. FEINBER, J. et al., Predestinação e livre-arbítrio.

<sup>50</sup> Cf. LOPES, H. D., Panorama da história cristã, p. 99-100.

<sup>51</sup> Cf. ARMSTRONG, K., Em nome de Deus, p. 359-361; WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo.

<sup>52</sup> Os *bands* eram pequenos grupos que funcionavam sob certos princípios para reabilitar, treinar e oferecer afetividade àquelas pessoas que precisavam dessa espécie de ação coordenada. Cf. HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting.

trata das conclusões gerais e consta de uma breve recapitulação de cada capítulo, de uma abordagem sobre a contribuição científica do estudo e de sugestões e propostas para futuros estudos relativos a questões que não puderam ser abordadas, por fugirem ao escopo desta pesquisa. Dessa maneira, também, contribuindo para que o tema continue a ser tratado a nível acadêmico. Com a intenção de facilitar o acesso aos leitores, os textos originais foram traduzidos pelo próprio autor desta tese.

## 2. A Teologia da Prosperidade e a mudança de paradigma no seio evangélico

### 2.1 Síntese histórico-teológica das raízes da Teologia da Prosperidade

As respostas às indagações do presente são encontradas no passado. Para isso, é preciso se debruçar na história, pois é detentora do conhecimento solucionador que fornece a chave para a compreensão do presente, conforme o pensamento de Paul Tillich. Prefaciando o seu livro, Braaten comenta que o passado carrega em si o presente e o seu estudo é como uma alameda aberta para o futuro. “Só se pode viver no presente plenamente, aberto para o futuro, em diálogo com o passado, interpretando seus monumentos e compreendendo seus movimentos”<sup>53</sup>, e Tillich<sup>54</sup> argumenta que “cada novo período é concebido e nascido no ventre do período anterior”. Para entender a Teologia da Prosperidade no Brasil, e o movimento que a acolheu e concebeu, é preciso conhecer as suas raízes norte-americanas. Um campo de estudos que tem se incumbido de interpretar a história do pentecostalismo brasileiro é a Sociologia, razão pela qual as suas observações e detalhamentos também servirão de base para as análises presentes nas seções seguintes.

#### 2.1.1 Nos Estados Unidos

A Teologia da Prosperidade está diretamente ligada ao *movimento da confissão positiva*, também conhecido como *movimento da fé*, que, muito embora tenha se popularizado através de Hagin, foi fundado por Kenyon<sup>55</sup>. Este frequentou várias escolas em Boston a partir de 1892, inclusive a Faculdade de Oratória fundada por Charles Emerson<sup>56</sup>, que exerceu sobre ele grande influência<sup>57</sup>, sentida através de seus ensaios e preleções entre os anos de 1830 e 1840, quando pregava “a necessidade de a espiritualidade romper com o cristianismo histórico”. As suas

---

<sup>53</sup> TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 16.

<sup>54</sup> TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 183.

<sup>55</sup> SILVA, L. G. Neopentecostalismo: pragmatismo, misticismo e culto a Mamom.

<sup>56</sup> SILVA, L. G. Neopentecostalismo: pragmatismo, misticismo e culto a Mamom.

<sup>57</sup> MCCONNELL, D. R., A Different Gospel, p. 37.

convicções se apoiavam na previsão de um milênio secularizado e introduzido através do exercício de princípios norte-americanos<sup>58</sup>.

Há um estreito vínculo de Emerson com o *pensamento positivo*, além de ser o responsável pela popularização do conceito da piedade utilitarista. Na percepção de Ahalstrom, Emerson e o psicólogo William James “pareciam justificar a religião sobre a base de sua utilidade pessoal, pelo seu valor monetário”<sup>59</sup>. Ahalstrom cita um comentário de Alexis de Tocqueville feito em 1831 sobre os pregadores americanos, em que afirma ser “difícil explicar, a partir de seus discursos, se o principal objetivo da religião é a busca da felicidade eterna em outro mundo ou a prosperidade neste mundo”<sup>60</sup>.

A escola de Emerson ensinava um sistema baseado nas novas reflexões metafísicas, definido pelo Movimento do Novo Pensamento<sup>61</sup>, cuja premissa afirmava que a verdadeira realidade é espiritual e a causa de todos os efeitos físicos, e “que a mente humana através de uma atitude mental positiva e da *confissão positiva* tem o poder de criar a sua própria realidade: ou a saúde e a prosperidade, ou a doença e a pobreza”<sup>62</sup>.

O colégio Emerson tinha uma forte ênfase missiológica, por isso, os seus alunos eram motivados a divulgar os seus conceitos, particularmente através da pregação<sup>63</sup>, portanto, não é de se admirar que esses conceitos tenham se espalhado. Moriarty afirma que, embora Kenyon não fosse pentecostal, as suas obras foram bastante lidas por pentecostais e carismáticos e que ele foi um ávido promotor da cura divina, mas associava a cura física à força da confissão<sup>64</sup>. Segundo Kenyon, a parte do crente no relacionamento com Deus é fazer a sua reivindicação, ou *confissão positiva*, e os males só entrarão em sua vida se ele fizer *confissão negativa*<sup>65</sup>, pois os crentes só fracassam quando falham em reivindicar os seus direitos<sup>66</sup>. Por isso, não admitia que um cristão ficasse doente e, da mesma forma,

<sup>58</sup> LUNDIN, R., Emerson, Ralph Waldo, p. 17-18.

<sup>59</sup> AHALSTROM, S. E., A Religious History of the American People, p. 1029.

<sup>60</sup> AHALSTROM, S. E., A Religious History of the American People, p. 1029.

<sup>61</sup> MCCONNELL, D. R., A Different Gospel, p. 24.

<sup>62</sup> Ibid MCCONNELL, D. R., A Different Gospel, p. 41.

<sup>63</sup> MCCONNELL, D. R., A Different Gospel, p. 41.

<sup>64</sup> MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 79.

<sup>65</sup> KENYON, E. W., Jesus the Healer, p. 74.

<sup>66</sup> KENYON, E. W., Identification, p. 8, 15, 18.

não pode ser aprisionado pela pobreza, tendo em vista que, na sua concepção, Cristo redimiu a humanidade de todas as formas de destituição e carência<sup>67</sup>.

Uma diferença básica entre Kenyon e os pentecostais da atualidade (ou pós-pentecostais), é que para ele os benefícios da prosperidade devem ser empregados para o bem da humanidade e não para a gratificação pessoal<sup>68</sup>. O *movimento da confissão positiva* que floresceu na década de 1970 e foi popularizado por Hagin é uma adaptação das doutrinas de Kenyon, e os seus recursos foram utilizados por protagonistas do movimento, tais como “Ken Hagin, Jr. (filho de Kenneth Hagin), Kenneth e Gloria Coperlan, T. L. Osborn, Fred Price, Hobart Freeman, Charles Capps, Jerry Savelle, John Osteen, Benny Hinn e Lester Sumrall”<sup>69</sup>.

Hagin<sup>70</sup> afirma ter recebido uma visão na qual Jesus lhe apresentou quatro princípios que, se colocados em prática, arrancarão de Jesus ou do Pai qualquer coisa. São eles: 1) Declare; 2) Faça; 3) Receba; 4) Relate. A sua teologia alcançou grande projeção com a fundação do centro de treinamento Rhema, em Tulsa, Oklahoma, no ano de 1974. Quatorze anos depois, em 1988, dez mil estudantes foram graduados, estabeleceram novas igrejas e implantaram nelas a doutrina da *confissão positiva*<sup>71</sup>.

A *confissão positiva* está intimamente entrelaçada aos fundamentos das novas reflexões metafísicas, herdadas dos ensinamentos do Colégio de Oratória Emerson. Essas reflexões se desenvolveram a partir do Movimento do Novo Pensamento, cuja premissa básica afirmava que o pensamento evolui, cria e modifica a experiência da pessoa neste mundo. O movimento enfatiza o pensamento positivo, a autoafirmação, a meditação e a oração<sup>72</sup>. Esses movimentos resultaram numa nova geração de carismáticos, e Moriarty<sup>73</sup> explica que aquilo que ocorria com os crentes ortodoxos, esperar um reavivamento deste mundo vil, passou a ser o ativismo do domínio, ou seja, os novos carismáticos entendem que devem prevalecer neste mundo.

---

<sup>67</sup> KENYON, E. W., Identification, p. 67.

<sup>68</sup> MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 80.

<sup>69</sup> SILVA, L. G., Neopentecostalismo: pragmatismo, misticismo e culto a Mamom.

<sup>70</sup> HAGIN, K. E., How to Write Your Own Ticket with God, p. 5.

<sup>71</sup> MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 84.

<sup>72</sup> MCCONNELL, D. R., A Different Gospel, p. 39-43; HARLEY, G. M., From Atlantis to America, p. 320-326.

<sup>73</sup> MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 84-85.

Essas novas convicções levaram a mudanças na concepção escatológica, isto é, o sonho da esperança no breve retorno de Cristo foi substituído pela teologia do domínio, uma teologia conveniente para justificar o estilo de vida opulento dos defensores da Teologia da Prosperidade.<sup>74</sup> Chilton<sup>75</sup> afirma que “espiritualidade não significa retiro e afastamento da vida. Significa domínio.” Lindsey<sup>76</sup> argumenta que foi o amálgama entre os mentores da *confissão positiva* e os defensores do *reconstrucionismo*<sup>77</sup> que proporcionou o expansionismo da teologia do domínio<sup>78</sup>. Associado a esse fato, a teologia de Kenyon ensina que o sacrifício de Jesus, além de garantir a saúde física, também garante a prosperidade<sup>79</sup>.

Na década de 1970 o Centro de Treinamento Rhema<sup>80</sup> popularizou as concepções do *reconstrucionismo*, do Movimento Latter Rain<sup>81</sup>, do *Restauracionismo*<sup>82</sup> e ampliou o caminho para o enriquecimento de pregadores e pastores. McConnell argumenta que as “promessas de prosperidade [pelos ensinadores do *movimento da fé*] e o sucesso financeiro são, indubitavelmente, uma das maiores fontes de motivação para muitos se agregarem ao seu movimento”<sup>83</sup>.

Uma das maiores evidências da influência dessas correntes teológicas sobre o pentecostalismo brasileiro, foi a publicação do livro *Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política*<sup>84</sup>, no qual é sugerido um plano de domínio pelo povo de Deus. Domínio na política, na economia, sobre a doença e sobre os demônios causadores de todos os males da humanidade. Outra evidência se encontra no terreno do sobrenatural. O cristão autêntico estará efetivamente acima das mazelas da vida. Hagin afirmava que os demônios não conseguem possuir o espírito desse cristão, mas têm acesso ao seu corpo e à sua alma. Por isso, é inadmissível que seja um endemoninhado, mas pode ter um demônio<sup>85</sup>. Em relação a esse conceito que foi introduzido por Kenyon, McConnell comenta:

<sup>74</sup> MORIARTY, M. G., *The New Charismatics*, p. 84-85.

<sup>75</sup> CHILTON, D., *Paradise Restored*, p. 4.

<sup>76</sup> LINDSEY, H., *The Road to Holocaust*, p. 35.

<sup>77</sup> ROBERT M. B., *Are Christian Supposed to Take Dominion?*, p. 31; STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, p. 58.

<sup>78</sup> LINDSEY, H., *The Road to Holocaust*, p. 35.

<sup>79</sup> KENYON, E. W., *Jesus The Healer*, p. 67.

<sup>80</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 78.

<sup>81</sup> STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, p. 59-60.

<sup>82</sup> STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, p. 59-60.

<sup>83</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 170-171.

<sup>84</sup> MACEDO, E.; OLIVEIRA, C., *Plano de poder*.

<sup>85</sup> HAGIN, K. E., *O nome de Jesus*, p. 91.

A tricotomia extremada da antropologia do Movimento da Fé, que identifica o “verdadeiro eu interior” como fundamentalmente divino, residindo exclusivamente em seu espírito, em radical oposição ao seu corpo e alma, transmutada pelos poderes demoníacos, é muito mais típica da mitologia gnóstica do que da visão judaico-cristã do homem<sup>86</sup>.

Com essa concepção defendida pelos dois grandes expoentes da *confissão positiva*, verifica-se um claro problema antropológico, conforme afirma McConnell. Essa concepção tricotômica gnóstica está intimamente ligada ao dualismo antropológico que se espalhou pelo mundo desde a decadência de Atenas nos diversos setores da vida humana a partir dos dias de Platão<sup>87</sup>. Essa doutrina neopentecostal norte-americana, juntamente com os seus demais ensinamentos, depois de exportada e somada às crenças das religiões já estabelecidas no Brasil, formam o pano de fundo para a defesa e prática da Teologia da Prosperidade.

### 2.1.2 No Brasil

Assim como ocorreu na América do Norte, o neopentecostalismo brasileiro surgiu a partir do pentecostalismo já estabelecido e que foi sofrendo modificações ao longo do tempo. A corrente pentecostal que chegou ao Brasil não foi a de Seymour<sup>88</sup>, mas a de Durham<sup>89</sup>. Em 1907 ele organizou a *North Avenue Mission*, agência que trouxe Luigi Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren ao Brasil<sup>90</sup>. Esse pentecostalismo, assim como as demais correntes, foi marcado por manifestações extáticas, tendo em vista a crença de que representava o receptáculo da nova manifestação do Espírito Santo, conforme ocorreu em Atos 2.

O pentecostalismo que chegou a São Paulo em 1910 foi trazido pelo italiano Luigi Francescon, um católico que se tornou presbiteriano e fundou a Congregação Cristã no Brasil. Em relação à visão evangelística, devido às suas raízes calvinistas,

<sup>86</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 123.

<sup>87</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 99.

<sup>88</sup> Assim que Seymour entrou em contato com o movimento de santidade, aceitou o conceito de santificação como a *segunda bênção*. A primeira bênção é a conversão e a segunda, a santificação. Posteriormente, passou a acreditar que a conversão passa por três etapas: conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo. Cf. SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, p. 103; CAMPOS, L. S., *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*, p. 100-115.

<sup>89</sup> A divergência de Durham com Seymour foi a sua proposta de apenas duas bênçãos ou duas etapas, como resultado da junção das duas primeiras em apenas uma. Cf. CAMPOS, L. S., *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*, p. 100-115.

<sup>90</sup> CAMPOS, L. S., *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*, p. 100-115.

a Congregação Cristã não faz proselitismo, o que resulta em grande diferença quando comparada com a outra corrente pentecostal que desembarcou no Brasil logo depois. A sua área de abrangência foi São Paulo, o sul de Minas Gerais e o oeste do Paraná<sup>91</sup>, depois do cisma ocorrido entre Francescon e a Igreja Presbiteriana do Brás em São Paulo.

No entanto, foi por intermédio de dois suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren que o pentecostalismo foi introduzido em Belém do Pará no ano de 1911. Eram missionários de formação batista e trabalhadores pobres de Chicago. Siepierski<sup>92</sup> registra que a cidade de Chicago era somente um vilarejo em 1833 com apenas 17 casas, mas no início do século vinte recebia milhares de imigrantes europeus a cada ano. Enquanto muitos ali permaneciam, outros se encaminhavam para o Oeste. Chicago ofereceu um ambiente propício para a expansão pentecostal, movimento reavivamentista fortemente milenista, cuja motivação foram as condições sociais desfavoráveis das classes trabalhadoras. Chegavam da Europa cheios de esperança de uma vida melhor no país dos sonhos, mas precisavam enfrentar a dura realidade da escassez e da desesperança.

Foram esses imigrantes que trouxeram o pentecostalismo para o Brasil numa época em que o Nordeste enfrentava condições adversas devido ao fim do ciclo da borracha<sup>93</sup>, que teve o seu ápice entre os anos de 1860 e 1910. Nessa época, a Amazônia era o maior fornecedor para o mercado mundial<sup>94</sup>. Os trabalhadores nordestinos, atingidos pela seca, buscavam o seu sustento na extração da borracha amazônica. Nessa mesma época, Chicago tornou-se o centro comercial dos Estados Unidos, e a matéria-prima responsável pela qualidade de seus produtos, tinha a marca *Pará*.

Chesnut<sup>95</sup> afirma que a produção eficiente no exterior, somada às tarifas mais baixas do mercado asiático, fizeram com que os preços da borracha amazonense despencassem e obrigassem os seringueiros nordestinos a retornar desiludidos para o Nordeste. Isso ocorreu logo no início da década de 1910, ano anterior à chegada do pentecostalismo no Pará, que encontrou uma terra atingida pela febre amarela, trabalhadores desiludidos e famintos e que, frequentemente, recorriam à cachaça.

---

<sup>91</sup> SIEPIERSKI, P. D., A Emergência da Pluralidade Religiosa.

<sup>92</sup> SIEPIERSKI, P. D., A Emergência da Pluralidade Religiosa.

<sup>93</sup> CHESNUT, R. A., Born Again in Brazil, p. 12.

<sup>94</sup> SIEPIERSKI, P. D., A Emergência da Pluralidade Religiosa.

<sup>95</sup> CHESNUT, R. A., Born Again in Brazil, p. 12.

Foi em meio a essa situação caótica que a população aceitou de bom grado aquela religião nova que oferecia exatamente o que precisava, cura, esperança e salvação<sup>96</sup>.

Por isso, é fácil perceber a semelhança nas condições prevaletentes nos dois países, Estados Unidos e Brasil, por ocasião da implantação do pentecostalismo. Não admira que outras semelhanças sejam encontradas também em períodos posteriores, na medida em que o movimento se expandia e agregava novos elementos. Esse fato é particularmente verdade em relação ao pentecostalismo nordestino.

Devido à teologia arminiana, o pentecostalismo nordestino fez grande avanço, e com a fundação da Assembleia de Deus, o movimento se expandiu por todo o território brasileiro. Especialmente nos seus primórdios, tanto a Congregação Cristã no Brasil, quanto a Assembléia de Deus, eram ascéticas, conforme o modelo de santidade trazido pelos missionários americanos. No entanto, a Assembléia de Deus se tornou mais aberta ao mundo e mais flexível, com o fim de se acomodar às mudanças que paulatinamente foram sendo introduzidas na igreja por força dos apelos seculares.

Dentre essas mudanças está o ingresso na política partidária, o uso da TV como uma forma de aquisição de poder e visibilidade pública e a busca de respeitabilidade social. Conforme a apuração de Chesnut<sup>97</sup>, tudo isso sinaliza de modo irrefutável a sua tendência à acomodação social. Mas apenas com a introdução do pentecostalismo da segunda onda e através da sua marcada influência, o pentecostalismo se inclinou para a dessectarização.

Em 1953, uma campanha evangelística desenvolvida por dois jovens norte-americanos ex-atores de filmes de faroeste, que se agregaram à Igreja do Evangelho Quadrangular, Harold William e Raymond Boatright, introduziram um pentecostalismo aberto, totalmente diferente do anterior. A *Cruzada Nacional de Evangelização* utilizou métodos já praticados nos Estados Unidos, mas proibidos no Brasil entre os pentecostais, tais como, estilo de música Rockabilly, a cobertura da campanha pela imprensa, o uso da mídia e das tendas de reavivamento, conforme modelos praticados na América do Norte no evangelismo de fronteira.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> CHESNUT, R. A., *Born Again in Brazil*, p. 27, 58.

<sup>97</sup> CHESNUT, R. A., *Born Again in Brazil*, p. 30, 32.

<sup>98</sup> TERRY, J. M., *Evangelism*, p. 137.

Com o estabelecimento da Igreja do Evangelho Quadrangular, novas denominações pentecostais se desenvolveram, cada vez mais flexíveis e menos ascéticas<sup>99</sup>. Elas podem ser representadas por duas correntes, a Igreja Brasil para Cristo e a Igreja Deus é Amor. A primeira é bem aberta, a segunda, bem fechada, ainda que oferecendo importantes elementos que seriam utilizados pelas igrejas praticantes da Teologia da Prosperidade<sup>100</sup>.

As inovações introduzidas por essas igrejas determinaram a forma como os fiéis passariam a se relacionar com o mundo político e social, como os obreiros desempenhariam as suas funções e como se consolidaria o sistema de arrecadação de fundos, incluindo o dízimo e as ofertas e como exerceriam a sua liturgia, cuja inovação admitia a adoção de um estilo de música heterodoxo. O evangelismo também empregaria técnicas inovadoras, visando ao crescimento numérico que, de fato, desempenhou um papel fundamental para a consolidação na doutrina e na prática das igrejas que se apoiariam nos fundamentos da Teologia da Prosperidade.

A igreja que desempenhou o papel intermediário entre a segunda e a terceira ondas, como um típico movimento de transição, foi a Igreja de Nova Vida. O seu líder e fundador, o bispo Roberto MacAlister, utilizou o rádio para fazer contato com o seu público alvo, depois de fixar residência no Brasil, em 1959. Em 1960, foi ao ar pela Rádio Copacabana, o programa *A Voz da Nova Vida*. Com isso, fundou uma igreja renovada, *A Cruzada de Nova Vida*<sup>101</sup>. Em 1963, transferiu o programa para a Rádio Mayrink Veiga, a fim de alcançar todo o Brasil, mas também transmitia pela Rádio Guanabara, até que, finalmente, comprou a Rádio Relógio<sup>102</sup>.

MacAlister publicou mais de 40 livros e panfletos, e a sua plataforma ministerial, *Jesus salva, cura, liberta e batiza com o Espírito Santo*, assemelha-se à de uma igreja fundamental na implantação do pentecostalismo de segunda onda, a Igreja do Evangelho Quadrangular. Uma das principais características que tornaram a Nova Vida o movimento de transição entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, foi a sua ação evangelística voltada para as classes média e média baixa<sup>103</sup>. Conforme Mariano, ela exerceu um papel fundamental na formação

<sup>99</sup> MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 30; ROLIM, F. C., *Pentecostalismo. Brasil e América Latina*, p. 55-64; ROLIM, F. C., *Pentecostais no Brasil*, p. 54.

<sup>100</sup> Cf. CHESNUT, R. A., *Born Again in Brazil*, p. 36-38.

<sup>101</sup> TAVOLARO, D.; LEMOS, C., *O bispo*, p. 239.

<sup>102</sup> NOSSA HISTÓRIA. "Biografia do Bp. Robert McAlister".

<sup>103</sup> MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 52.

do quadro de liderança das principais igrejas neopentecostais, Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo<sup>104</sup> e nela já se encontravam, mesmo de forma embrionária, as práticas que se tornariam o motor da Teologia da Prosperidade: combate intenso ao diabo (pois ele é o responsável por todos os males que atingem a humanidade, incluindo a carência financeira), a “valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, a ausência do legalismo em matéria comportamental”<sup>105</sup>.

Edir Macedo adotou o sistema de governo eclesiástico episcopal<sup>106</sup>, três anos após a fundação da Igreja Universal<sup>107</sup>, o mesmo da Igreja de Nova Vida, que de acordo com Kramer<sup>108</sup>, foi a primeira do pentecostalismo brasileiro a adotar esse sistema, no qual não se admite pregadores leigos, pois a pregação está confinada nas mãos de pastores e bispos<sup>109</sup>.

A Igreja Universal do Reino de Deus se tornou a maior expressão na adoção da Teologia da Prosperidade, com isso, fornecendo os parâmetros para as novas igrejas que surgiram sob a bandeira dessa teologia. Mas isso não foi por acaso e, pelo que tudo indica, nem por um planejamento minucioso da sua liderança. A Teologia da Prosperidade começou a ser exercida no Brasil numa época e lugar de transição político-econômica. Segundo Kramer<sup>110</sup>, o apelo de MacAlister às classes média e média baixa ocorreu no momento em que a capital do Brasil estava sendo transferida do Rio de Janeiro para Brasília, e essas duas categorias foram as que mais sofreram o impacto da mudança.

Freston<sup>111</sup> associa a introdução da segunda onda nos anos de 1950 com o começo da urbanização e a formação de uma sociedade de massas em São Paulo. O novo pentecostalismo resultante se desprendeu das limitações dos modelos existentes e traçou uma trajetória de crescimento. A *modernização autoritária do país*, para utilizar as palavras de Freston, proporcionou a introdução do pentecostalismo de terceira onda, tendo em vista o avanço na área das comunicações e a urbanização, que naquele momento havia alcançado dois terços

<sup>104</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 51.

<sup>105</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 51.

<sup>106</sup> Forma de governo eclesiástico em que a supervisão principal da igreja é confiada aos bispos. É hierárquica, com um colegiado de bispos ou um bispo principal exercendo a autoridade suprema. Cf. GRENZ, D. G.; NORDLING, C. F., “Episcopado, episcopal”, p. 47.

<sup>107</sup> KRAMER, E. W., Possessing Faith, p. 47-49; MARIANO, R., Neopentecostais, p. 60-64.

<sup>108</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 47.

<sup>109</sup> KRAMER, E. W., Possessing Faith, p. 47-49; ROLIM, F. C., Pentecostais no Brasil, p. 54.

<sup>110</sup> KRAMER, E. W., Possessing Faith, p. 47.

<sup>111</sup> FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 72.

da população. “A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista”.

Rolim<sup>112</sup> alinha o desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro à política nacional. Assim, ele divide o pentecostalismo por etapas, a de implantação (de 1910 a 1935), quando o governo abafou os movimentos operários. Nos anos de 1950 duas fases marcam o período: a primeira foi a do populismo, em que ocorreu a segmentação das igrejas e elas passaram a participar da vida política e dos movimentos sociais. A segunda abrange os anos que transcorrem “de 1964 para cá”<sup>113</sup>. Então ocorreu um enclausuramento na esfera sacral, mas em seguida, a ascensão de inúmeras práticas sociais, conduzindo “a um tempo o alargamento do horizonte das crenças e a busca de associação entre a religiosidade e o social”. Freston<sup>114</sup>, mais preocupado com o desenvolvimento das igrejas como instituições, comenta:

Embora aproveitando-se desses elementos nacionais, o pentecostalismo brasileiro de fato resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos em 1906. A genealogia deste remonta ao avivamento metodista do século XVIII, que introduziu o conceito de uma segunda obra da graça, distinta da salvação, a qual Wesley chamava de perfeição cristã.

As pesquisas consultadas contrariam às afirmações do *Mensageiro da Paz*, jornal denominacional da Assembléia de Deus, no qual afirma que o pentecostalismo está “imune aos condicionamentos naturais das sociedades humanas”<sup>115</sup>. Esses condicionamentos não apenas podem ser verificados, mas distanciaram o atual pentecostalismo, ou pós-pentecostalismo das suas aspirações originais, que incluíam particularmente, a busca de santidade.

### 2.1.3 Conclusão

Algumas informações históricas sobre as origens do pentecostalismo e do neopentecostalismo foram introduzidas, tendo em vista a índole desta pesquisa que se ocupa em abordar sobre mudanças no âmbito teológico e comportamental dos aderentes da Teologia da Prosperidade a partir de seus primórdios. A ligação dessa teologia com o movimento da *confissão positiva*, as novas reflexões metafísicas e

<sup>112</sup> ROLIM, F. C., Pentecostais no Brasil, p. 89.

<sup>113</sup> 1985, quando Rolim publicou o seu livro.

<sup>114</sup> FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 73.

<sup>115</sup> Mensageiro da Paz apud FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 70.

o Movimento do Novo Pensamento, implicam em doutrinação que está muito aquém dos ensinamentos e da tradição apostólica. Este é o caso da assertiva de que a verdadeira realidade é espiritual e a causa de *todos* os efeitos físicos, e que a mente num estado positivo e de *confissão positiva* tem o *poder* de produzir a sua própria realidade. Ela, tanto pode ser responsável pela doença, pobreza e fracasso, quanto pela saúde e prosperidade. Essas ideias desenvolvidas por Kenyon foram popularizadas por Hagin e receberam grande adesão no meio neopentecostal brasileiro e fomentaram mudanças na concepção escatológica, tendo em vista que a esperança no breve retorno de Cristo foi substituída pela teologia do domínio. O reflexo dessa teologia do norte e adotada no Brasil, foi a publicação do livro de Macedo, *Plano de Poder*. Além disso, as novas concepções levaram para dentro deste novo evangelicalismo a tricotomia gnóstica extremada do Movimento da Fé, intimamente relacionado ao dualismo antropológico.

O neopentecostalismo brasileiro adaptou e desenvolveu as doutrinas originadas na América do Norte. A exemplo daquele, surgiu do pentecostalismo, uma espécie de segmento evangélico modificado pela influência de forte tendência emocional. Os dois segmentos chegados ao Brasil no início do século XX eram de diferentes orientações soteriológicas. O primeiro, instalado em São Paulo em 1910, era calvinista e o segundo, que aportou em Belém do Pará em 1911, era arminiano. O contexto com o qual o pentecostalismo chegou ao Pará se defrontou foi de desesperança, desemprego e abandono. O pentecostalismo foi a nota discordante, infundindo a esperança que os belenenses precisavam para a superação da crise. A orientação arminiana do movimento facilitou a sua expansão por todo país.

A princípio, o movimento conservava características exageradamente ascéticas, o que marcou a primeira onda de seu desenvolvimento. A partir da década de 1950, no entanto, inovações trazidas dos Estados Unidos, através da *Cruzada Nacional de Evangelização*, deram início a um processo de dessectarização. As novas aberturas em que os meios para a evangelização, antes proibidos, fossem incrementados, despertaram o interesse pelo uso dos meios modernos de comunicação, como rádio e TV. A princípio, uma das maiores protagonistas quanto ao aproveitamento desses veículos, foi a Igreja de Nova Vida. Ela forneceria o modelo para o sistema de governo eclesial e alguns métodos de comunicação de massa à liderança da Igreja Universal do Reino de Deus. Simultaneamente à notoriedade nos espaços de projeção, ocorreram a associação entre a religiosidade

e o social e o alinhamento do desenvolvimento pentecostal brasileiro com a política nacional. O pós-pentecostalismo acabou se distanciando das aspirações da sua origem, ou seja, a busca de santidade, para se adaptar aos novos condicionamentos.

Sumariando, nesta seção observou-se que a *confissão positiva*, diretamente relacionada com a Teologia da Prosperidade, tem as suas raízes em Kenyon, que por sua vez, herdou as premissas das *novas reflexões metafísicas* do Movimento do Novo Pensamento. Essas ideias foram incorporadas no cristianismo neopentecostal e difundidas por Hagin. A sua popularidade e influência não ficaram restritas aos Estados Unidos, mas chegaram ao Brasil. Quando o neopentecostalismo aportou em solo brasileiro, já encontrou o pentecostalismo clássico desenvolvido e adaptado ao modo brasileiro de ser. Nesse sentido, alguns fatores desenvolvidos na América do Norte, também foram praticados no Brasil. É necessário identificá-los para compreender o seu papel na formação do neopentecostalismo brasileiro. Esses fatores serão analisados na seção seguinte.

## **2.2 Principais fatores concebidos no neopentecostalismo norte-americano**

Pelo que foi verificado até este ponto da pesquisa, já é possível afirmar, conforme Campos<sup>116</sup>, que uma análise mais profunda do pentecostalismo brasileiro não pode olvidar as suas raízes norte-americanas, “a despeito da fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros que essa manifestação religiosa de origem protestante assumiu no Brasil”. O objetivo desta seção é congregar os elementos que poderão explicar a metamorfose ocorrida no movimento pentecostal brasileiro a partir do estudo de sua fonte norte-americana, e conjugar os vários elementos para a elaboração de uma síntese que esclareça a sua prática no Brasil.

### **2.2.1 A relação utilitária do crente com Deus**

O utilitarismo é um ramo da filosofia moral que combina teoria e prática, e foi primeiramente desenvolvido por Bentham<sup>117</sup>, um rico londrino dedicado a

---

<sup>116</sup> CAMPOS, L. S., As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro, p. 100-115.

<sup>117</sup> Jeremy Bentham (1748-1832).

reformas sociais. Segundo Rachels<sup>118</sup>, “Bentham estava convencido de que tanto o direito, quanto a moral teriam de ser baseados em uma concepção realista dos seres humanos e não sobrenatural”. Ele entendia que a espécie humana subsiste sob o governo de dois senhores, a *dor* e o *prazer*. Por isso, são levados a buscar o prazer e evitar a dor. Essa condição influencia as suas escolhas na classificação do que está ao redor. Assim, umas coisas são consideradas boas e outras, más. Bentham aplica o conceito ao mundo moral. Para ele, a moralidade precisa consistir na tentativa de gerar o máximo possível de prazer e, ao mesmo tempo, reduzir a dor ao máximo. Esse é o princípio da utilidade, que requer ações políticas ou sociais que resultem maior felicidade para todos.

Fletcher<sup>119</sup> explica o utilitarismo como uma “teoria ética segundo a qual as ações são julgadas justas ou não, de acordo com o saldo líquido de benefícios produzidos”. Conforme a concepção de Hall<sup>120</sup>, o utilitarismo é consequencialista, pois o que determina se uma ação está correta ou errada é a consequência, e nada mais importa. Dessa forma, os atos corretos são simplesmente aqueles que produzem as melhores consequências. Nesse sentido, Hall compara o utilitarismo à Ética Situacional<sup>121</sup>, na qual uma ação em particular, mesmo roubar ou matar, pode estar errada em certas circunstâncias, porém correta em outras. Como teoria consequencialista, diz Fletcher, o utilitarismo não está vinculado a qualquer conceito específico do *bem*. Dentre os tipos de utilitarismo, destacam-se o hedonista, por causa de sua defesa da maximização do prazer e a repulsa à dor; o utilitarismo agatista de G. E. Moore promove o bem, mas não o analisa; finalmente, o utilitarismo eudemonista, que confere valor máximo à felicidade.

O escocês James Mill, um dos seguidores de Bentham, destacou-se como filósofo, historiador e economista e ainda educou o seu filho de maneira a prepará-lo para dominar as matérias denominadas pelos britânicos de *economia política*<sup>122</sup>. Conforme apuração de Rachels, John Stuart Mill não se tornaria apenas seguidor de Bentham, mas o superaria, abordando sobre matérias desconhecidas por Bentham, como a filosofia da ciência e os fundamentos do conhecimento

<sup>118</sup> RACHELS, J.; RACHELS, S., *A coisa certa a fazer*; MCGRAW-HILL Education, 2014, p. 41.

<sup>119</sup> FLETCHER, D. B., *Utilitarismo*, p. 601.

<sup>120</sup> HALL, J., *Utilitarianism and Christianity*.

<sup>121</sup> Cf. FLETCHER, J., *Situation Ethics*.

<sup>122</sup> Cf. RACHELS, J.; RACHELS, S., *A coisa certa a fazer*, p. 41-42.

matemático. Citando excertos do livro de Mill, Rachels<sup>123</sup> demonstra de que maneira ele define o utilitarismo:

O credo que aceita a utilidade, ou o princípio da maior felicidade, como fundamento da moral, sustenta que as ações são corretas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas na medida em que tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade quer-se dizer prazer e ausência de dor. Por infelicidade, dor e privação de prazer [...]. De dois prazeres, se houver um ao qual todos, ou a maior parte dos que tiverem experiência de ambos, derem preferência, independentemente de qualquer sentimento de obrigação moral para preferi-lo, esse será o prazer mais desejável.

A falta de firmeza de caráter afeta as escolhas das pessoas. Diz Mill: “os homens frequentemente, por falta de firmeza de caráter, fazem a sua eleição pelo bem mais próximo, ainda que saibam ser o menos valoroso”<sup>124</sup>. Ele afirma também, ao abordar sobre os prazeres inferiores que chegam a prejudicar a saúde e os prazeres mentais ou intelectuais, que antes do indivíduo se devotar a uma escolha má, ele já havia se incapacitado para a boa escolha<sup>125</sup>.

Fletcher<sup>126</sup> diz que em John S. Mill o utilitarismo é uma ética especialmente pessoal. Mill acreditava na possibilidade do utilitarismo se harmonizar com a moralidade cristã, e alguns cristãos, como é o caso de Austin<sup>127</sup>, tentavam enxergar na Lei de Deus uma indicação do caminho da utilidade. Mas a teoria foi bastante criticada. Um dos principais críticos do utilitarismo foi Sir Bernard Arthur Owen Williams<sup>128</sup>, possivelmente, o maior filósofo britânico de seu tempo, responsável por revitalizar a filosofia moral. Uma das críticas mais sérias ao utilitarismo se refere a direitos. Diz Fletcher<sup>129</sup>, “os direitos de uma minoria poderiam ser violados a fim de se oferecer uma vantagem utilitária para uma maioria [...] os éticos cristãos contemporâneos geralmente estão inclinados a não considerarem o utilitarismo como uma teoria moral cristã adequada”.

Outro questionamento ao utilitarismo é a visão relacionada a Deus. De acordo com Bentham, a moralidade nada tem a ver com agradar a Deus ou seguir regras abstratas. O utilitarismo não vai além de uma tentativa de proporcionar o máximo

<sup>123</sup> RACHELS, J.; RACHELS, S., A coisa certa a fazer, p. 42-43.

<sup>124</sup> RACHELS, J.; RACHELS, S., A coisa certa a fazer, p. 45.

<sup>125</sup> RACHELS, J.; RACHELS, S., A coisa certa a fazer, p. 45.

<sup>126</sup> FLETCHER, J., Situation Ethics, p. 602.

<sup>127</sup> John Austin (1790-1859).

<sup>128</sup> Cf. O'GRADY, J. Professor Sir Bernard Williams. Arguably the greatest British philosopher of his era, he brought wit and compassion to the moral questions of society.

<sup>129</sup> FLETCHER, J., Situation Ethics, p. 602.

de prazer possível a este mundo<sup>130</sup>. Nessa premissa percebe-se a ausência do elemento transcendental, ainda que Mill equacionasse a regra áurea de Jesus, “amar o próximo como a si mesmo” e “tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles”<sup>131</sup> à moralidade utilitarista de benevolência universal acima do amor próprio, haveria ainda sérias diferenças. Uma delas é a Lei Natural. A compreensão da Lei Natural como expressa pelo magistério católico romano afirma que certas ações são intrinsecamente erradas independentemente das circunstâncias ou das consequências. Um ato intrinsecamente mal não pode ser justificado pelos supostos resultados benéficos. No utilitarismo são as consequências que determinam se uma ação é certa ou errada.

Hall<sup>132</sup>, citando Brown, afirma que conforme preconizado duas vezes na Epístola aos Romanos<sup>133</sup>, na argumentação de Paulo o mal não produz o bem. Como criaturas de Deus, feitos à Sua imagem e semelhança, “a pessoa goza dignidade e merece respeito. Nos termos de Immanuel Kant, os seres humanos devem ser vistos como fim em si mesmos, nunca meramente usados como meios para um fim”. Tanto o utilitarismo quanto a ética situacional “falham ao não considerar que o amor é essencialmente uma questão de interesse pelos indivíduos e que não pode haver reivindicação a tal interesse onde alguns são explorados como meros instrumentos para a realização de um bem maior sem qualquer atenção ou respeito às suas necessidades e bem-estar particular”.

Hall<sup>134</sup> afirma que tanto Bentham quanto Mill eram empiristas, que encaram os seres humanos como organismos de prazer/dor, bandos de experiências presentes ou futuras. Do ponto de vista de Mill, não há lugar para entidade permanente como ocorre no cristianismo, no qual a humanidade transcenderá a este mundo. Do ponto de vista bíblico, as pessoas são mais do que bandos de experiências, pois o seu valor deriva de Deus que as criou conforme a Sua imagem e semelhança. O utilitarismo penetrou na experiência religiosa da liderança pastoral. Ricardo Barbosa<sup>135</sup> faz uma análise dessa nova liderança. O pastor/líder tende a ser impessoal e funcional, com relacionamentos determinados pelos planos e projetos. “Suas amizades são

<sup>130</sup> Cf. HALL, J., *Utilitarianism and Christianity*.

<sup>131</sup> Mc 12,33; Mt 7,12.

<sup>132</sup> HALL, J., *Utilitarianism and Christianity*.

<sup>133</sup> 3,8 e 6,1.

<sup>134</sup> HALL, J., *Utilitarianism and Christianity*.

<sup>135</sup> Cf. ROMEIRO, P., *Decepcionados com a graça*, p. 210.

superficiais, suas conversas geralmente giram em torno do trabalho, orçamento, planos, programas e estatísticas. Sua percepção do ser humano é limitada e utilitária”. E Pieratt<sup>136</sup> argumenta que o utilitarismo é o pano de fundo da Teologia da Prosperidade: “O que realmente está por trás da doutrina da prosperidade é uma mensagem utilitarista: é bem melhor controlar o grande poder da esfera espiritual, tendo o bem como alvo, e gozar daquilo que Deus colocou à nossa disposição em Cristo”. Discutindo sobre o neopentecostalismo, o contexto e as mudanças sociais, Romeiro e Zanini<sup>137</sup> concluem que:

Em princípio, é preciso ressaltar que o neopentecostalismo faz parte de uma das manifestações pluralistas da própria prática religiosa da contemporaneidade. Como toda e qualquer expressão histórica ou social, ele é fruto do contexto e se relaciona com as diversas complexidades do momento.

### 2.2.2 A substituição da resignação pela mundanidade

Tendo em vista as evidências da substituição de uma postura resignada para o mundanismo, é preciso considerar que essa mudança não pode ser atribuída a um único fator e nem a um momento específico da história do pentecostalismo. Segundo Rossi<sup>138</sup> as novas igrejas pentecostais, ou neopentecostais, são caracterizadas por três aspectos que as distinguem das igrejas pentecostais clássicas e que constituem uma marca distintiva do movimento, 1. Guerra contra o diabo; 2. A Teologia da Prosperidade; 3. A liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal. Mariano<sup>139</sup> chama de “ruptura com o ascetismo”, uma eliminação dos sinais externos de santidade, uma terceira onda que “demarca o corte histórico-institucional da formação de uma corrente pentecostal”<sup>140</sup>, o neopentecostalismo e que Siepierski<sup>141</sup> acha mais propício chamar de pós-pentecostalismo. Este ponto demarcaria o rompimento com o ascetismo e a adoção do *mundanismo* ou materialismo, uma transição gradativa, mas indelevelmente sentida.

<sup>136</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 89.

<sup>137</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 47.

<sup>138</sup> ROSSI, L. A. S., Jesus vai ao McDonald's, p. 113.

<sup>139</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 23, 28.

<sup>140</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 33.

<sup>141</sup> SIEPIERSKI, P. D., Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro, p. 71-88.

Siepierski<sup>142</sup> esboça outra explicação para a mudança e que lhe confere a razão pela qual discorda de Mariano quanto à adoção da nomenclatura *neopentecostalismo*. Prefere o *pós-pentecostalismo*, tendo em vista o seu distanciamento teológico substancial do pentecostalismo clássico. Enquanto este é fortemente sustentado pela visão pré-milenarista, o pós-pentecostalismo lentamente adotou o pós-milenarismo. Enquanto o primeiro adota um estilo de vida correspondente ao preparo para o reino vindouro de Cristo e, por isso renuncia aos prazeres deste mundo, o segundo adota o abandono dos sinais externos de santidade, a construção de estruturas comerciais, a incorporação de imagens relacionadas com o consumo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século XX.

### 2.2.3 Enfoque da resignação cristã

Abordagens sobre a resignação cristã, particularmente relacionadas com os grupos que se originaram no movimento de santidade iniciado por John Wesley, não podem deixar de fora a sua origem pietista. Dreher<sup>143</sup> põe o Pietismo e a Ilustração<sup>144</sup> como duas faces da mesma moeda - a Modernidade - na qual os vários indicadores, religiosos, políticos, sociais e intelectuais apontam, sinalizando para um novo espírito. Ele situa aquele período entre a Paz de Westfalia, em 1648, e o ano de 1806, quando terminou o Sacro Império Romano Germânico. Para o início do período, ele destaca o teólogo Phillip Jacob Spener, e para o final, o filósofo Immanuel Kant. Uma das principais fontes de inspiração da vida piedosa e resignada que marcou o início daquele período, foi a publicação do livreto de Spener, *Pia Desideria*<sup>145</sup>, em 1675.

O pietismo alemão influenciou enormemente toda a Europa, alcançando o reformador inglês, John Wesley. A *Pia Desideria* foi escrita pelo maior reformador da Igreja Luterana depois de Lutero e exerceu uma influência que transcendeu as fronteiras da Alemanha<sup>146</sup>. A época era de crise profunda provocada pela *Guerra*

<sup>142</sup> SIEPIERSKI, P. D., Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro, p. 71-88.

<sup>143</sup> DREHER, M. N. Para entender fundamentalismo, p. 9.

<sup>144</sup> Ou Iluminismo.

<sup>145</sup> *Desejos Piedosos*. SPENER, P. J., *Pia desideria*.

<sup>146</sup> BRANDT, D. H., Phillip Jacob Spener. *Pia Desideria*, p. 1.

*dos Trinta Anos*<sup>147</sup>, e os reflexos foram sentidos na economia, na vida moral e nos bons costumes. Uma das piores consequências foram as dúvidas sobre os valores religiosos. No entanto, esse mesmo caos impulsionou às pessoas na busca por consolo religioso, o que levou à procura por literatura de caráter edificante, das quais se destacam, *Imitação de Cristo*, do Cônego holandês Thomas Kempis; *Prática da Piedade*, do bispo anglicano, Lewis Bayly; *O Peregrino*, do pregador leigo, John Bunyan e *Livros do Cristianismo Verdadeiro*, do pastor luterano, Johann Arndt. Spener escreveu o prefácio dessa obra, que posteriormente foi publicado separadamente sob o título *Pia Desideria*<sup>148</sup>.

A *Pia Desideria* de Spener inaugurou o movimento pietista, mas ele mesmo recebeu profundas impressões de Johann Arndt, luterano ortodoxo que foi influenciado pela mística medieval, conforme Dreher<sup>149</sup> salienta. Além disso, de acordo com apuração de Schneider<sup>150</sup>, desde o início do século 17, o puritanismo inglês vinha desenvolvendo uma linha de piedade disseminada pela literatura de edificação. Os princípios do puritanismo exigiam uma conduta severa da vida para que as leis divinas fossem postas em prática. Havia uma insistência na experiência pessoal cuja meta era a perfeição.

Dentre os protagonistas da época se encontram Perkins<sup>151</sup>, professor de teologia em Cambridge e pregador arrebatador. Orientava a uma vida meditativa e atenta à salvação, à auto-observação e ao exame de consciência, conforme Essa relação, regida por princípios morais saudáveis é 2Co 13, 5. Com o desenvolvimento desse espírito, as nações europeias foram tomando emprestados valores espirituais umas das outras. Assim, foram introduzidos elementos da mística medieval, da literatura católica da Espanha e da França e, a fim de dar expressão à piedade interior, recorreu-se à casuística de confessionário dos jesuítas, observa Schneider.<sup>152</sup>

O livro mais divulgado para a edificação, contendo conselhos práticos para o exercício da piedade, foi *Practice of Piety*, de Bayly<sup>153</sup>. Escritores como Baxter<sup>154</sup>

---

<sup>147</sup> 1618-1648 a.D.

<sup>148</sup> BRANDT, D. H., Phillip Jacob Spener. *Pia Desideria*, p. 1-2.

<sup>149</sup> DREHER, M. N. Para entender fundamentalismo, p. 19.

<sup>150</sup> SCHNEIDER, H., O Protestantismo, p. 517.

<sup>151</sup> William Perkins (1558-1602).

<sup>152</sup> SCHNEIDER, H., O Protestantismo, p. 517.

<sup>153</sup> Lewis Bayly (1565-1631).

<sup>154</sup> Richard Baxter (1615-1641).

e Bunyan<sup>155</sup> exerceram influência marcante naquela época e lançaram as bases para a piedade cristã das gerações seguintes. A literatura de edificação inglesa chegou nos Países Baixos e exerceu a sua influência entre os Reformados. Conforme assinala Schneider<sup>156</sup>, “à reforma da doutrina devia se seguir também uma reforma da vida, mediante acatamento escrupuloso ‘preciso’ das orientações bíblicas (‘precisismo’)”.

Dessa maneira, uma *febre* de piedade se alastrava pela Europa de então. Arndt influenciou Spener<sup>157</sup> e esse exerceu influência sobre a vida de August Herman Franke, além de ter auxiliado no batismo de Nicholas Zinzendorf, fundador do movimento morávio, que, por sua vez, exerceria um papel fundamental na vida de John Wesley, pai do avivamento de santidade ou perfeição cristã.

## 2.2.4 Enfoque da mundanidade

A mudança de foco começou de fora para dentro e está relacionada ao objeto de interesse, do teocentrismo para o antropocentrismo. As realizações divinas no humano eram desejadas e buscadas nos movimentos reavivamentistas dos séculos 18 e 19, e os ideais se voltavam para o aperfeiçoamento da santidade e correções na conduta. Com a ascensão do neopentecostalismo, as realizações humanas pelo divino tomaram o lugar de interesse. Rossi<sup>158</sup> comenta que “nosso pragmático uso capitalista de Deus demonstra uma falta de interesse no próprio Deus”. Ao se procurar um ponto na história do protestantismo quando essa mudança se tornou possível, a indicação seria Kenyon, através da influência de seus escritos e das pregações radiofônicas, realçando a vida abundante e bem-estar, e da expressiva atuação de Hagin. Essa mudança de enfoque não aconteceu sem fraturas. Moriarty<sup>159</sup> comenta que, entre os *reavivalistas* interessados em autopromoção, havia falta de integridade e exageros absurdos:

Enquanto os líderes denominacionais estavam estupefatos pelas reivindicações de milagres fraudulentos, que eles encaravam como utilizados para ‘fazer merchandise’ do povo, muitos dos reavivalistas, por outro lado, chamavam tal ceticismo de ‘estratégia de Satanás’, a fim de frustrar os planos de Deus para a libertação.

<sup>155</sup> John Bunyan (1628-1688).

<sup>156</sup> SCHNEIDER, H., O Protestantismo, p. 517-518.

<sup>157</sup> SPENER, P. J., Pia desideria, p. 10.

<sup>158</sup> ROSSI, L. A. S., Jesus vai ao McDonald's, p. 97.

<sup>159</sup> MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 35.

Moriarty<sup>160</sup> relata que os líderes denominacionais, particularmente das Assembléias de Deus, se afastaram do reavivamento neopentecostal por diversas razões: 1. A mensagem do Evangelho de salvação pela graça através da fé estava sendo distorcida por causa do sensacionalismo e exibições teatrais. 2. O Evangelho de salvação não era o foco da pregação, mas sim o *homem* e os *milagres* que assumiram o palco e deslocaram Jesus, que já não era adorado, mas sim os ministros operadores de mágicas e que recebiam os aplausos. 3. O exorcismo entre os crentes era a chave para vencer os hábitos pecaminosos da carne e a prática de enviar tecidos unguídos pelos correios ou o uso de tecidos abençoados em reuniões reavivalistas. 4. Os seus métodos e motivos para levantamento de fundos. Os pregadores reavivalistas da época eram peritos em levantamento de fundos. “Eles arrebatavam os seus ouvintes com apelos emocionais e ganhavam o seu apoio ao apelar para os seus sonhos financeiros”. Dessa maneira, a marca registrada dos reavivalistas era a convicção de que Deus garantiria, não apenas a cura física, mas também, a financeira. Muitos desses evangelistas afirmavam haver uma fórmula ou *segredo escriturístico* para a prosperidade financeira. 5. Os líderes denominacionais viam uma distorção da fé, conforme pregada pelos reavivalistas independentes. Ao ser colocado na posição de responder sempre à vontade humana, Deus é *despersonalizado* e a fé se tornava uma *força* capaz de fazer o cristão *mover as coisas*, até mesmo, o Deus do universo.

Moriarty expõe outros problemas dos reavivamentos independentes, tais como, a excessiva preocupação com Satã e as atividades demoníacas, a ufanação de incessantes revelações e o obstinado espírito anti-intelectual. Embora o anti-intelectualismo sempre estivesse associado ao pentecostalismo, os primeiros líderes pentecostais não eram necessariamente anti-intelectuais, mas estavam focados no dom de línguas que os predisponha a uma mudança de disciplina mental como meio de compreender a Bíblia, para uma disciplina experiencial como meio de entender o Deus pessoal e sobrenatural, que ilumina às pessoas de maneira que possam compreender a Sua Palavra. Mas o seu foco estava no transcendente em Deus e no Seu código escrito.

Moriarty realça a diferença entre os neopentecostais, conforme citados acima, e os primeiros reavivalistas. “Relembrando o legado de John Wesley, os primeiros

---

<sup>160</sup> MORIARTY, M. G., *The New Charismatics*, p. 35-39.

pentecostais não depreciavam a mente, mas conduziam a experiência religiosa a um nível mais elevado”, pois a intenção era interação sensitiva com Deus, portanto, o foco era teocêntrico. A descrição de Moriarty dos reavivamentos neopentecostais demonstra que uma valorização excessiva da experiência poderia causar, como ocorreu depois da incursão dos reavivalistas independentes, um desvio de foco, da divindade para a humanidade, do teocentrismo para o antropocentrismo. Macêdo<sup>161</sup> faz uma avaliação da experiência em John Wesley, no qual “se vê não uma supervalorização da experiência, mas uma vida como solo de onde nasce a teologia e para onde ela se destina, sempre norteadas pelas Escrituras, na busca da verdadeira religião”.

### 2.2.5 O secularismo neopentecostal

A discussão em torno da secularização é muito ampla, e há uma vasta literatura voltada para os pormenores da questão. Nesta pesquisa não há a intenção de desdobrar discussões conceituais sobre o tema, mas levantar apreciações de especialistas que corroborem para respaldar o fato de que o neopentecostalismo foi submetido a um processo de migração da esfera sacra para a profana. Por essa mesma razão, o termo *secularização* será utilizado de forma intercambiável com o vocábulo *secularismo*.

O uso mais frequente de *secularização*, segundo Häring<sup>162</sup>, ocorreu depois da Revolução Francesa, embora com sentido limitado. Inspirado nos princípios da revolução, Napoleão subtraiu à Igreja Católica os seus territórios e os transferiu para a autoridade civil, tanto em relação aos deveres, quanto às obrigações. Toda essa operação recebeu o nome de *secularização*, tendo em vista que os bens possuídos pela Igreja eram considerados como *sagrados* e, ao transferi-los para a sociedade civil, perpetrou-se um ato de sacrilégio, pois a sociedade civil era acatada como *profana*. O processo de secularização foi se ampliando na medida em que o Estado Laico se estabelecia.

As atenções dos seres humanos hoje estão voltadas para o que Häring<sup>163</sup> chama de *causas segundas*, isto é, para as suas ações, as leis que regulam essas

<sup>161</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 94.

<sup>162</sup> HÄRING, B., Ética cristã para um tempo de secularização, p. 11.

<sup>163</sup> HÄRING, B., Ética cristã para um tempo de secularização, p. 17.

ações e que podem ser dominadas por eles, e isso inclui as leis que no passado eram vistas como atividades divinas. Dessa forma, aquilo que antes era encarado como *vontade de Deus*, atualmente constitui um desafio à capacidade humana de transformar e dominar o mundo.

O mundo atual está progressivamente se tornando da humanidade, nas palavras de Häring<sup>164</sup>, *reino do homem*, “o campo, a matéria e o instrumento com que e em que o homem afirma seu próprio poder, liberdade e responsabilidade. O secularismo radicaliza de tal modo essa visão que não deixa mais lugar para Deus”. Ele argumenta que, ao descobrir a sistematização realizada por uma época, a época posterior sempre a entende como insatisfatória. Para ele, a compreensão do mundo, bem como do Reino de Deus, estão sempre evoluindo, mas percebe um forte problema do mundo atual. “O problema é hoje particularmente delicado por causa da dimensão nitidamente antropocêntrica da moderna visão do mundo: o homem não apenas está no centro da realidade, ele mesmo a plasma mediante a ciência e as técnicas”<sup>165</sup>.

Dessa forma, o ser humano é o arquiteto de seu próprio mundo que constrói com a sua capacidade técnico-científica e, ao construir o mundo, edifica a si mesmo de maneira antropocêntrica e dinâmica, o que lhe faz sentir o anseio por respostas novas ao problema das relações *deste mundo* com o *Reino de Deus*. Häring entende que essa busca de novidade não é estéril, mas ocorre porque o ser humano “experimenta a inadequação das soluções passadas” face à sua percepção do mundo. Então conclui dizendo que “a busca de uma resposta justa deve necessariamente partir da visão bíblica do mundo e da atividade do homem no mundo”<sup>166</sup>.

O secularismo operou uma mutação no pentecostalismo, pois com a irrupção do neopentecostalismo, foi gerado nos fiéis um novo modo de ser crente, menos inclinado à abnegação e resignação, e mais voltado ao secular. Isso não significa abandono das antigas aspirações de salvação, mas uma reconfiguração do modo como a salvação é operada. Um dos primeiros aspectos tocados pelo novo pentecostalismo foi a aparência pessoal. Mariano<sup>167</sup> se refere à *inusitada imagem*

---

<sup>164</sup> HÄRING, B., *Ética cristã para um tempo de secularização*, p. 33.

<sup>165</sup> HÄRING, B., *Ética cristã para um tempo de secularização*, p. 34.

<sup>166</sup> HÄRING, B., *Ética cristã para um tempo de secularização*, p. 34.

<sup>167</sup> MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 187.

de jovens crentes cabeludos, de argolas nas orelhas, vestidos conforme às diversas *tribos urbanas* elaboradas de acordo com “movimentos musicais, estéticos e midiáticos da cultura jovem”. Ao mesmo tempo em que se afastavam do ascetismo, aspiravam, cada vez com mais intensidade, “aos extratos sociais mais privilegiados”<sup>168</sup>.

Mariano remete aos anos cinquenta o início da mudança no perfil estético e nos costumes dos crentes. A modificação no padrão estético revelava a alteração na teologia, o abandono do legalismo radical e a assimilação de novos padrões mais próximos da sociedade como um todo. A adesão majoritária de jovens crentes marcou a estabilidade da mudança. Essa aproximação do *mundo* ou *mundanismo*, que durante séculos foi censurada na história do cristianismo<sup>169</sup>, representou o afastamento dos ideais do metodismo e do movimento Holiness, que lhe deram origem. A secularização pentecostal não representou apenas a fuga de padrões de repressão dos desejos, das inclinações pecaminosas e a mortificação da carne<sup>170</sup>. Representou um amálgama de valores e o surgimento de uma teologia que, enquanto prega a salvação eterna no porvir, desfruta os mesmos prazeres daqueles que não se interessam pela fé e o transcendente. Não significa apenas o desejo de prazer lícito aberto a todos os seres humanos. A Teologia da Prosperidade é uma demonstração de que o mundano e o secular ganharam a precedência sobre todos os outros valores. Nesse sentido, é diferente da experiência de Abraão, conforme explica Häring<sup>171</sup>. O episódio do sacrifício de Isaque operou uma mudança na concepção do *sacro*. Diferente das categorias existentes no Egito e na Babilônia, onde ocorriam com frequência sacrifícios humanos à divindade, Abraão aprendeu uma religiosidade ligada à bondade de vida e de amor ao próximo. No entanto, a princípio, ele idealizou o seu relacionamento com Javé conforme as categorias religiosas comuns em seu ambiente para exprimir a sua fidelidade e devoção a Deus. Por isso, embora com pesar, aceitou sacrificar o próprio filho, tendo em vista que aquela prática não era estranha ao seu contexto.

Entende-se, portanto, que o processo de secularização tem dois lados, um positivo e outro negativo. Não se pode negar, no entanto, que a expressão de fé

---

<sup>168</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 187-188.

<sup>169</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 189.

<sup>170</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 190.

<sup>171</sup> HÄRING, B., Ética cristã para um tempo de secularização, p. 73-74.

ocorre conforme o tempo e o lugar em que o crente se situa, porém, a fé genuína não sacrifica aos princípios que a norteiam. O secularismo trouxe consigo alterações fundamentais na visão de mundo e de comportamento, que Taylor chama de *desencantamento*, termo contestado por Veyne<sup>172</sup>, que prefere *especialização* para “descrever mais exatamente a evolução atual da religião ocidental” e assinalar a ocorrência de certas rupturas ocorridas desde a introdução do Modernismo: o Estado laico, a separação entre Igreja e Estado, a conseqüente liberdade de expressão e confissão de fé e a ruptura com padrões de comportamento excessivamente rígidos, próprios da era pré-moderna na qual as religiões estatais impunham seus dogmas que eram aceitos sem qualquer questionamento, pelo menos, pela grande massa.

As discussões sobre a secularização são muito amplas, e o ponto de vista de sua natureza e resultados variam de autor para autor, como foi observado. Contudo, foram inseridas nesse trabalho para que se perceba a natureza do que ocorreu no neopentecostalismo sob a influência de uma sociedade secularizada, ou seja, a adesão ao secularismo. Não se pode olvidar o papel que o processo de secularização como um todo exerceu para, de alguma forma, conduzir o neopentecostalismo ao secularismo. Dessa maneira, o abandono da rigidez da ascese ocorreu como resultado de um processo em que a secularização foi uma aliada da liberdade e proporcionou abertura para a vivência de uma religião livre de tabus e inconsistências, muito embora, também proporcionasse abertura para levar o pêndulo ao extremo oposto, o secularismo.

## 2.2.6 Conclusão

O utilitarismo está bem presente no espírito neopentecostal. Filosofia moral que combina teoria e prática, supõe que a humanidade subsiste sob o controle, ou da dor ou do prazer. Adota como fundamento moral a premissa de que as ações são corretas quando produzem felicidade, ou seja, as conseqüências determinam se uma ação está correta ou não. Esse conceito afeta diretamente a moral cristã, pois nela, as ações intrinsecamente erradas continuam sendo más, a despeito dos seus resultados. Ainda assim, o utilitarismo encontrou acolhida na experiência religiosa

---

<sup>172</sup> PAUL, V., Quando o nosso mundo se tornou cristão.

de líderes que se apoiam na Teologia da Prosperidade, porque fornece o pano de fundo dessa teologia. A adesão de pressupostos do utilitarismo foi um dos fatores responsáveis pelo abandono da resignação e a inclusão da felicidade oferecida pela mundanidade. Alguns aspectos que distinguem os adeptos da Teologia da Prosperidade de membros de outros segmentos pentecostais são: a guerra contra o diabo; a ruptura com o antigo modo ascético de ser e a Teologia da Prosperidade, propriamente dita. Essa postura se reflete, inclusive, no modo de vestir e de se comportar em sociedade. As diferenças com os grupos pentecostais clássicos são tão expressivas, que Siepierski<sup>173</sup> prefere chamá-lo de pós-pentecostalismo. É notório o abandono do aspecto externo que caracteriza a santidade da tradição pietista e a adesão dos costumes consumistas da sociedade.

A resignação evangélica tem a sua origem no pietismo da teologia de Spener, propagado através do livreto *Pia Desideria*, publicado no século XVII. Foi um movimento alemão que influenciou a Europa inteira por séculos, chegando até Wesley no século XVIII. Ela foi o ponto de partida de uma série de literaturas, dando enfoque à vida piedosa. O pensamento de Spener se fez sentir de forma especial em Zinzendorf, que exerceria uma influência duradoura na experiência religiosa de Wesley, mentor do movimento de santidade. Mas o enfoque de santidade e piedade foi desvirtuado para outra direção. Enquanto a ênfase teocêntrica esteve em vigor, as aspirações por santidade ocupavam o espaço principal. Com a ascensão do antropocentrismo, o interesse dos grupos religiosos, adeptos do pragmatismo capitalista, passou a se centralizar no humano e diminuiu o interesse em Deus. O momento histórico sugerido para essa mudança no evangelicalismo, quando as condições se demonstraram adequadas para isso, coincide com a influência de Kenyon e a posterior atuação de Hagin.

Houve um aumento na autopromoção dos reavivalistas e os seus exageros afastaram ainda mais a liderança pentecostal clássica, isolando os neopentecostais. A mensagem protestante de salvação pela graça mediante a fé foi distorcida, e o exorcismo cresceu como solução para a vitória sobre o pecado. Enquanto isso, a arrecadação de fundos ocorria com apelos artificiosos e um conceito de fé que despersonificava Deus em troca de um conceito de fé capaz de manobrá-lo. Uma

---

<sup>173</sup> SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro, p. 71-88.

característica dessa liderança neopentecostal era a excessiva valorização da experiência e do sensitivo, com o desvio de foco do divino para o humano.

O secularismo operou nas diversas instituições civis e religiosas desde a Revolução Francesa. Foi um efeito cascata que não cessou desde que se iniciou e operou mudanças no pentecostalismo, produzindo uma nova geração de crentes menos inclinada à abnegação e ao ascetismo que representou, ao mesmo tempo, um rompimento com os valores do movimento de santidade. Ocorreram, de fato, alterações na cosmovisão do grupo. Se por um lado essas modificações acarretaram afrouxamento de certos hábitos e costumes, por outro lado, foi também abandonada a rigidez típica de épocas pré-modernas com o seu caráter impositivo e ditatorial.

Em suma, embora o utilitarismo tenha surgido na Inglaterra, nenhuma religião aplicou os seus princípios como o neopentecostalismo norte-americano. Como observado nesta seção, Pierat afirmou que o utilitarismo é o pano de fundo da Teologia da Prosperidade. Conquanto desenvolvido na América do Norte, a prática utilitarista chegou ao Brasil. Na corrente migratória de valores, também chegou a mundanidade, substituindo a resignação, na medida em que o secularismo ganhava espaço no universo neopentecostal. Se o secularismo é visto como algo negativo por realçar valores mundanos em contraste com os valores sagrados, por outro lado, a secularização forneceu a abertura para uma vivência religiosa mais sóbria, menos individualista e de ruptura com um padrão de comportamento excessivamente rígido e ascético que caracterizou a era pré-moderna. Muito embora, também fornecesse uma via para conduzir ao extremo oposto, o secularismo. Para que isso ocorresse, foi necessária uma mudança de paradigma. Na próxima seção serão analisados os fatores que corroboraram para essa mudança de paradigma.

### **2.3 Fatores que Corroboraram com a Mudança de Paradigma**

De acordo com a avaliação de Anjos<sup>174</sup>, acontece uma mudança de paradigma quando uma crise leva a mudanças radicais no modo como as pessoas se relacionam. Elas ocorrem como ponto nevrálgico, resultante das percepções, sentido e interpretações elaboradas na experiência do viver.

---

<sup>174</sup> ANJOS, M. F., Introdução, p. 9-10.

Do ponto de vista filosófico, Araújo<sup>175</sup> percebe o paradigma como classificação de formas culturais e na compreensão de épocas em que os ciclos civilizatórios são captados conforme as características que predominam na diversidade natural das ações e pensamentos humanos.

Na perspectiva teológica, conforme Libânio<sup>176</sup>, “um paradigma revela um conjunto de convicções, concepções, valores, procedimentos e técnicas que são levados em conta pelos membros de determinada comunidade teológica”, e isso equivale a dizer que, nessa perspectiva, mudanças de paradigma podem acarretar alterações nessas mesmas áreas, convicções, concepções, valores, procedimentos e técnicas.

Em relação ao paradigma da história, Libânio<sup>177</sup> observa que a história na Bíblia gira em torno de Deus, sendo este o seu principal ator, ao passo que a história na modernidade gravita em torno da ação do ser humano como o seu criador. Andrade<sup>178</sup>, ao abordar sobre a sociedade pós-moderna e o fenômeno da globalização da economia, analisa as mudanças ocorridas a partir da década de 80 e que se desenvolveram principalmente na década de 90, caracterizada pela expansão na economia mundial, uma mundialização correspondente à evolução do mercado iniciada após a segunda grande guerra mundial. Ele explica que a queda dos regimes socialistas no leste europeu acelerou esse processo. Com isso, houve uma expansão geográfica e universalização da lógica da lei de valor. O resultado é que tudo tende a se transformar em mercadoria.

Essa crise da modernidade faz surgir uma cultura hedonista e niilista que produz uma sociedade desprovida de historicidade, sem interesse no passado ou no futuro, tendo o olhar apenas para o presente. Andrade<sup>179</sup> continua o seu arrazoado concluindo que a intensificação do conceito de liberdade dá ao indivíduo o direito de viver conforme as suas convicções e sensibilidade, que devem ser respeitadas.

Valle<sup>180</sup>, ao abordar sobre incidências teológicas das transformações atuais no mundo do trabalho, chama a atenção para o fato de que a cultura deve ser encarada como um processo histórico de povos, etnias ou grupo social, pois ela não é

---

<sup>175</sup> ARAÚJO, L. B. L., Considerações sobre o Termo “Paradigmas”, p. 24-25.

<sup>176</sup> LIBÂNIO, J. B., Diferentes Paradigmas na História da Teologia, p. 35.

<sup>177</sup> LIBÂNIO, J. B., Diferentes Paradigmas na História da Teologia, p. 41.

<sup>178</sup> ANDRADE, P. F. C., Novos paradigmas e teologia latino-americana, p. 49-62.

<sup>179</sup> ANDRADE, P. F. C., Novos paradigmas e teologia latino-americana, p. 59.

<sup>180</sup> VALLE, R., Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho, p. 63-74.

imutável. Por essa razão, é de fundamental importância que as transformações da cultura sejam observadas ao longo do tempo. Ele ressalta que os vários modos de ação humana, incluindo o trabalho, são percebidos pela modernidade como causa central de transformação do mundo. Que no passado, o ser humano se via como parte de um conjunto que incluía a natureza como obra da criação de Deus<sup>181</sup>. Por isso, ela era igualmente respeitada. Como resultado dessas transformações, a própria natureza se torna objeto de exploração. As decisões passam a ser mediadas pelo dinheiro e o poder, o que resulta na exploração do trabalhador<sup>182</sup>.

Boff<sup>183</sup> apresenta duas notórias vítimas do desenvolvimento estruturado pelas sociedades contemporâneas e mundializadas, o *pobre* e a *terra*. A sociedade trata a natureza como se fosse um balcão *self-service*, um supermercado<sup>184</sup>. Na conjuntura atual há uma nítida cultura de exploração que vem se desenvolvendo ao longo dos anos desde a implantação da modernidade e que ganhou novos contornos com a globalização, a exploração do outro. O próximo passou a ser visto como trampolim para alcançar objetivos egoístas. A questão não é simplesmente social, mas humanitária, pois mesmo entre os ricos há aqueles que se suicidam, devido às suas carências.

A utilização desses meios ou práticas pelo crente em Deus é uma grosseira incongruência. Deus realmente existe para aqueles que vivem sob esse espectro? Taylor<sup>185</sup> observa: “isso pode ser visto como reflexo de um novo conjunto de significados que substitui o antigo comando, ou seja, o capitalismo tomou lugar do cristianismo”. Ele se refere a um sentimento de perda, que se não for de Deus, é de sentido. Usando o próprio arrazoado de Taylor e indo na contramão de algumas de suas pressuposições, o cristianismo atual deve fazer frente à disciplina da vida contemporânea motivado pela conversão, a fim de exibir uma moral inseparável da fé, robusta o suficiente, para sustentar a ordem<sup>186</sup>.

Vários autores entendem como mudança de paradigma no pentecostalismo brasileiro aquilo que foi classificado como *ondas* de implantação e

---

<sup>181</sup> VALLE, R., Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho, p. 63.

<sup>182</sup> VALLE, R., Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho, p. 68, 69.

<sup>183</sup> BOFF, L., Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma, p. 77-88.

<sup>184</sup> BOFF, L., Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma, p. 84.

<sup>185</sup> TAYLOR, C., Uma era secular, p. 648.

<sup>186</sup> TAYLOR, C., Uma era secular, p. 649.

desenvolvimento. Mais do que qualquer outro seguimento religioso, o pentecostalismo no Brasil tem passado por constantes mudanças, indo ao extremo de acolher a modernidade secular, que no passado era considerada uma ameaça. Berger<sup>187</sup> afirma que o termo *secularização* foi usado a princípio na esteira das Guerras de Religião, mas no direito canônico recebeu um novo significado, ou seja, o retorno de um religioso ao *mundo* e, nesse sentido, sinônimo de secularismo.

Montero<sup>188</sup> propõe, tendo como pano de fundo o paradigma weberiano da secularização, que no processo histórico de construção da modernidade, o Estado se tornaria cada vez menos acessível aos processos de moralização e à religião, que, desprovida de suas funções integradoras do passado, se deslocaria para o mundo privado, assentando sua plausibilidade não mais no poder público, porém nas consciências individuais. Não se pode separar o processo de secularização da modernidade, que atingiria de forma acentuada a esfera religiosa.

Reduzir a religião à esfera privada abre caminho para a individualização da religião, para a liberdade de experienciar a religião de maneira individualizada. Uma mudança de relação com o sagrado que permite alteração nos moldes éticos, tendo em vista que a relação do indivíduo com a religião varia de pessoa para pessoa, e o grau de comprometimento também é dependente do nível de compromisso que se mantém com as necessidades do outro. A Teologia da Prosperidade leva o religioso a projetar o olhar para dentro de si próprio, como um desenvolvimento que teve o seu início na individualização da religião, que, em essência, representa o resultado do antropocentrismo. No protestantismo, o que conservou a coesão aos princípios religiosos, foi o seu apego à doutrina entendida como um sistema norteador da conduta. Essa coesão não estava presente na maior parte do neopentecostalismo, tendo em vista o seu desprezo, de forma geral, à teologia sistemática.

As mudanças de paradigmas desencadeadas pela secularização, segundo Berger<sup>189</sup>, não destroem as crenças e práticas novas ou antigas na vida das pessoas, mas “assumem novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso”. Dessa maneira, conforme o entendimento de Mariano<sup>190</sup>, o

---

<sup>187</sup> BERGER, P. L., O dossel sagrado, p. 117-118.

<sup>188</sup> MONTERO, P., Secularização e espaço público.

<sup>189</sup> BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 9-24.

<sup>190</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 23.

pentecostalismo brasileiro foi se transformando: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. Ele afirma que o pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo, havendo claras distinções eclesiais e doutrinárias que, com o tempo, também geraram “formas e estratégias evangelísticas e de inserção social distintas”.

Uma das significativas mudanças, devido à acomodação e inserção social, foi a adesão e conversão de indivíduos da classe média, muitos dos quais, famosos profissionais midiáticos, tais como atletas, cantores, políticos, modelos, etc. que se sentiam à vontade para compatibilizar a sua vida profissional com a fé cristã, conforme o padrão oferecido pelo novo formato religioso. Uma adesão sem maiores compromissos, contrário ao pentecostalismo clássico, no qual havia militância, isto é, um profundo envolvimento que exigia dedicação e entrega, tempo e devoção. A nova modalidade se aproxima muito mais do modelo *fast food*<sup>191</sup>, tendo em vista o imediatismo e a busca de gratificação da sociedade pós-moderna. Essas modificações não podem ser olvidadas, pois representam o aprofundamento da proximidade com o *mundo* e, ao mesmo tempo, o afastamento da ascese característica da *santidade* incipiente.

As igrejas neopentecostais são caracterizadas pela concorrência entre si, o que não acontecia no pentecostalismo clássico, no qual havia cooperativismo. Uma das possíveis razões dessa concorrência seja a adesão à Teologia da Prosperidade, que provocou uma reconfiguração na sua metodologia de trabalho e no seu quadro de liderança. Os líderes são arrojados na sua marcha pelo proselitismo e estão constantemente reconfigurando os temas evangelísticos na busca de cooptação de novos adeptos.

Outro fator que corroborou com a mudança de paradigma e de profundas consequências na religiosidade pentecostal brasileira foi o sincretismo religioso que incorporou formas e ritos dos sistemas religiosos considerados antagônicos, o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras e que se tornaram alvos sistemáticos de seu ataque.

---

<sup>191</sup> Cf. ROSSI, L. A. S., Jesus vai ao McDonald's, p. 114-130.

### 2.3.1 Fator econômico

Dentre os fatores que colaboraram para a mudança de paradigma no neopentecostalismo, o econômico está entre os mais relevantes. Economia e religião caminham juntas há séculos, de forma que, ao tratar de uma, o pesquisador por vezes se deparará com a outra. Um bom exemplo é o expansionismo colonial europeu do século XVI. Ele coincide com a propagação do cristianismo nas mesmas áreas colonizadas. Os comerciantes que buscavam novas fontes de lucro nas terras colonizadas eram acompanhados pelos catequistas que, ao mesmo tempo em que ensinavam os rudimentos da religião cristã, também apresentavam aos catecúmenos os aspectos fundamentais da convivência social, na qual estava incluído o aspecto econômico.

A religião aparece como gestora de bem-estar e riqueza. Em torno da catedral as cidades surgiram e se desenvolveram, e para o seu entorno as mercadorias eram atraídas, fomentando os primeiros movimentos da economia colonial. Porém, o processo não era algo novo, mesmo então. Na era pré-moderna a vida das grandes civilizações também giravam em torno dos templos. No Brasil, o desenvolvimento urbano ocorreu em torno da igreja, por isso ela foi, durante anos, o ponto de referência, proporcionadora de contentamento e felicidade, tendo em vista que lá estavam os objetos cobiçados pelos sentidos, desde as associações interpessoais até aquilo que podia ser tocado e levado para casa.

Nos dias atuais a intensidade do apelo aos sentidos aumentou consideravelmente devido ao bombardeio da propaganda. O prazer dos sentidos e a felicidade cobiçada são buscados nas mercadorias adquiridas pelo dinheiro. Porém, há uma distinção no significado dos objetos que varia de época para época. Na era pré-moderna esses objetos supriam necessidades básicas. Com a introdução do modernismo e a gradual tendência de abandono da resignação, as mercadorias suprem mais do que as necessidades. Tornam-se objetos de desejo, fontes de felicidade não saciada e que precisa ser buscada em cada objeto desejado. Lipovetsky<sup>192</sup> a intitula de felicidade paradoxal, pois o consumo se repete, mas a felicidade não é alcançada<sup>193</sup>. Passos<sup>194</sup> reitera que a religião hoje

---

<sup>192</sup> LIPOVETSKY, G., A felicidade paradoxal.

<sup>193</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 32-47.

<sup>194</sup> PASSOS, J., A religião e as contradições da metrópole, p. 25.

está capturada pela mercadoria e segue as pulsações do mercado de consumo. A religião torna-se, assim, subsidiária do desejo de felicidade imediata e perde seu protagonismo como promessa de salvação e felicidade eterna ou ainda de controle moral dos desejos humanos. O céu não é mais o limite dos desejos de felicidade.

Oferecer condições para o consumo é como fornecer ferramentas para ser feliz. Aqueles que são habilidosos para oferecer esses objetos cobiçados atrairão os caçadores de felicidade. A cultura consumista da sociedade pós-moderna proporcionou o escopo adequado para que se desenvolvesse um grupo específico de igrejas cristãs prontas a suprir essa cobiçada necessidade já estimulada pelo mercado do mundo globalizado, do qual raramente alguém se isola, inclusive, o crente. Por isso, é alvo dos apelos projetados no ambiente comercial.

Quando a religião atua estimulada pela lógica do mercado e oferece os bens simbólicos aos crentes, opera de igual modo, como provedora de necessidades despertadas através do apelo mercadológico e se iguala a ele, prometendo bens que nem sempre são alcançados, mas oferecidos com estimulação intensa, tais como emprego, saúde, imóveis e bem-estar. Ao abordar sobre as igrejas pentecostais da terceira onda, Corten<sup>195</sup> comenta que “essas igrejas provêm o que mais se necessita, o que é mais fácil, o que é mais imediato. Tiram vantagem da grande dependência que a população brasileira tem da televisão”.

Conhecedores dessa dinâmica presente na vida dos consumidores, os líderes da prosperidade lançam mão dos recursos mercadológico e os empregam para oferecer aos *consumidores* os objetos de desejo em troca de recursos pecuniários, exatamente como ocorre em qualquer transação comercial. Passos<sup>196</sup> interpreta essa dinâmica da seguinte maneira, “a excitação do desejo mediante as promessas religiosas feitas por Deus introduz o indivíduo em um ciclo permanente do desejar-creer-apostar... cuja renovação ritual incessante alimenta um mercado real de doações para as igrejas”.

A dependência aguçada pelo desejo de bens prometidos domina e escraviza a sua vítima, tornando-a idólatra e a afastando de Deus. Passos observa, “a religião por natureza é balizadora do desejo”<sup>197</sup>. Abordando sobre desejo, saciedade e

---

<sup>195</sup> CORTEN, A., Pentecostalism in Brazil, p. 56.

<sup>196</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 41.

<sup>197</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 42.

sedução, Passos<sup>198</sup> remete os seus leitores para a narrativa da Criação (Gn 2,4b-3,24). As seduções, diz ele:

encenam a dialética do desejo satisfeito-insatisfeito. O fruto agradável aos olhos e ao paladar excita o desejo para além das necessidades satisfeitas na abundância do paraíso. Mas a sedução definitiva adveio da promessa de plenitude feita pela serpente: serão como Deus! (Gn 3,5). A satisfação plena do desejo é endeusamento do ego. E, diferentemente da tragédia de Narciso que sucumbe no seu eu, a narrativa das origens expõe as condições reais do ser humano como ser contingente e relacionado. Assumir os limites é a condição para se achar o caminho da felicidade, de recompor a relação com a natureza, com os outros e com Deus.

A mudança de paradigma na economia fez com que a ética clássica, centrada no valor do altruísmo, cedesse lugar a uma ética individualista que abriu caminho para o hiperconsumismo da sociedade atual<sup>199</sup>. A incursão dessa dinâmica de troca no ambiente religioso, demonstra descuido com os balizamentos que asseguram a excelência dos valores éticos na economia. Passos<sup>200</sup> argumenta que a cultura hiperindividualista do consumo pode provocar inversões na ordem criada ao sustentar o egoísmo que não leva o outro em consideração, atitude que induz à idolatria de mercadorias e do prazer, além de aprisionar as escolhas livres dentro de um ininterrupto ciclo de procura de satisfação. Então, oferece uma alternativa, a ética dos dez mandamentos, tendo em vista que

normatiza essas relações ao condenar a idolatria, a morte e a ganância como atitudes que contrariam o projeto de Deus para seu povo. O mandamento do amor como norma absoluta do cristianismo fornece a regra das relações entre os seres humanos, mediante a qual se alcança a salvação e se conhece o próprio Deus<sup>201</sup>.

O fundamento dos dez mandamentos é o amor a Deus e ao próximo. Não o atender reduz a possibilidade de coexistência harmônica entre os indivíduos e estabelece a cultura de desigualdade entre eles. Pires<sup>202</sup> observa que a preocupação dos economistas é o déficit funcional da economia de mercado, mas pouco se preocupam com o déficit cognitivo e emocional construído na subjetividade dos “desempregados a partir da operacionalização de crenças disfuncionais de incompetência econômica, as quais subsistirão negativamente no senso de manutenção da auto-estima”. Pires argumenta que o capitalismo global, com sua

<sup>198</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 42.

<sup>199</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 43.

<sup>200</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 46.

<sup>201</sup> PASSOS, J., Ser como Deus, p. 46.

<sup>202</sup> PIRES, A., Crise do capitalismo global e o ethos da pleonexia, p. 86.

vocação expansionista, infundiu nas pessoas um espírito narcisista denominado de *pleonexia*, que ele explica da seguinte forma:

Heródoto considerava a *pleonexia* o desejo imortal pelo poder, e não somente a ganância de possuir cada vez mais bens materiais (riqueza), como era considerado em Platão e Aristóteles. Na LXX, ela é traduzida por “cobiça” ou “insaciabilidade” presente naqueles que mantêm uma relação idolátrica com a riqueza. O próprio termo grego *pleon* (mais) e *ekho* (ter) sugere uma busca desatinada e compulsiva pela riqueza, o que na parábola exposta por Jesus de Nazaré em Lc 12,13-21 é considerado uma atitude mental característica de um “homem demente ou louco” (*afhron*). Este fenômeno axiológico acima descrito foi considerado por Paulo, o apóstolo, uma característica moral própria de pessoas que não possuem o conhecimento de Deus e, por isso mesmo, vivem segundo as suas próprias disposições mentais (Rm 1,28-32). Por esta razão, a *pleonexia* foi considerada um pecado capital para a cristandade incipiente. Pois ela considerava que quem vive sob o seu auspício, não consegue enxergar e amar uma outra realidade além de si mesmo<sup>203</sup>

As pessoas precisam interagir através dos diversos meios de convivência, entre os quais figura a economia, componente fundamental da relação humana, pois regula a mútua necessidade e dependência entre as partes, norteia as relações entre os que precisam preencher uma necessidade e aqueles que podem supri-la. Essa relação, regida por princípios morais saudáveis, é uma defesa contra a exploração das partes.

### 2.3.2 Fator político

Um dos principais fatores que colaboraram para a mudança de paradigma no seio evangélico, foi o político. Freston<sup>204</sup> descreve mudanças na política ao longo do tempo, traçando as suas facetas nas diferentes fazes pelas quais passou o Brasil na medida em que o sistema de governo se modificava. Com a separação entre Igreja e Estado no período republicano, caíram as restrições legais para que os evangélicos participassem da política<sup>205</sup>. A participação evangélica na política foi se intensificando na medida do amadurecimento do Estado Laico.

No jogo democrático o número de eleitores de determinada categoria não é algo de pouca importância. Por essa razão, a participação evangélica na política ocorreria quando a sua liderança tomasse consciência dessa realidade. Freston registra um dos perigos para a religião evangélica quando se torna religião de massa,

<sup>203</sup> PIRES, A., Crise do capitalismo global e o ethos da *pleonexia*, p. 86-87.

<sup>204</sup> FRESTON, P., Evangélicos na política brasileira.

<sup>205</sup> FRESTON, P., Evangélicos na política brasileira, p. 19.

“à medida que cresce, vai se tornando mais parecida com a sociedade que a recebe”<sup>206</sup>.

O evangélico, seja pertencente a igrejas pentecostais ou clássicas, deve participar da vida política de seu país. Esse é um dever cristão (Rm 13), um louvável exercício de cidadania. Contudo, como observa Freston<sup>207</sup>, o crescimento acelerado expõe a igreja evangélica aos olhares de pessoas inescrupulosas que a usarão como trampolim político. Esse processo é facilitado pela fidelidade da membresia evangélica aos seus líderes. Quando esses manifestam interesses escusos, transformam os fiéis em eleitores que irão suprir os seus interesses partidários.

A primeira igreja pentecostal autóctone do Brasil foi a Igreja Brasil para Cristo, fundada por um pregador leigo que havia deixado a Assembléia de Deus, Manoel de Mello, que foi participante ativo na Cruzada Nacional de Evangelização<sup>208</sup>. Read<sup>209</sup> descreve o seu sucesso naquela cruzada:

Multidões enumerando perto de cem mil não eram incomuns. Em tempos mais recentes, as aglomerações às vezes somavam mais de duzentos mil... Essas campanhas atraíam a muitos, mas especialmente, as humildes classes trabalhadoras de São Paulo e dos distritos circunvizinhos.

Dentre as várias inovações introduzidas por ele, constava o uso do rádio como instrumento de pregação, o *gospel hymn* adaptado para o Português, ou seja, o hino sertanejo que se tornou sensação entre o público nordestino residente em São Paulo<sup>210</sup>, uma das mais importantes foi a introdução dos evangélicos pentecostais na política partidária, muito embora os protestantes históricos, como diz Freston, tenham “eleito alguns deputados a partir da década de 30, mas sua atuação era marginal e discreta”<sup>211</sup>.

A inserção de evangélicos pentecostais na política através de líderes populares como Mello resultou em alguns prejuízos. O que levou o pentecostalismo à arena política brasileira foi o desejo de Mello de construir um templo monumental em São Paulo. O deputado Adhemar de Barros, candidato à prefeitura de São Paulo, estava disposto a ceder uma propriedade para que Mello construísse o tabernáculo

<sup>206</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 14.

<sup>207</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 16.

<sup>208</sup> CHESNUT, R. A., *Born Again in Brazil*, p. 37.

<sup>209</sup> READ, W. R. *New Patterns of Church Growth in Brazil*, p. 145.

<sup>210</sup> CHESNUT, R. A. *Born Again in Brazil*, p. 37; READ, W. R. *New Patterns of Church Growth in Brazil*, p. 144-145, 153.

<sup>211</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 10.

de alumínio<sup>212</sup>. Chesnut<sup>213</sup> afirma que os ouvintes radiofônicos e potenciais eleitores, chegavam a cinco milhões e eram solicitados para que orassem nas vigílias e nos cultos pelo auxílio do Espírito Santo na eleição de Barros. Até aqui o cenário era de pentecostais apoiando não pentecostais, a fim de receber benefícios eclesiásticos. Mas o cenário mudou quando Adhemar de Barros, depois de eleito e pressionado por segmentos do clero, conforme Freston<sup>214</sup>, demoliu a construção.

Essa situação decepcionante levou Mello a pensar em candidatos próprios. Agora ele tinha consciência de sua capacidade para eleger candidatos, a fim de ocupar cargos em Brasília, algo ainda considerado muito extravagante para a época e que só seria imitado por outros pentecostais na década de 1980, conforme registra Freston<sup>215</sup>. No auge de sua influência sobre o público pentecostal em 1962, mobilizou a membresia para eleger o seu assistente, Levy Tavares como deputado federal<sup>216</sup>. Freston<sup>217</sup> demonstra que o pioneirismo da Brasil para Cristo não foi seguido por outras igrejas pentecostais durante quase um quarto de século. Teve uma interrupção durante o regime militar, sem o qual, talvez o intervalo fosse menor, mas estabeleceu um paradigma e ajudou a romper uma barreira que abria caminho para as futuras igrejas pentecostais.

Freston<sup>218</sup> destaca os fatores que contribuíram para esse pioneirismo da Brasil para Cristo: (1) Foi a primeira grande igreja pentecostal fundada por cidadão brasileiro; (2) não tinha o peso de uma tradição política; (3) possuía concentração de eleitores em um Estado, o de São Paulo, com a maior concentração de eleitores do país e, politicamente o mais aberto; (4) a liderança personalista de Mello. Algumas dessas características serão encontradas nas grandes igrejas neopentecostais da atualidade, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus que conseguiu eleger Marcelo Crivella para a prefeitura do Rio de Janeiro. Sem pretender entrar nos méritos da questão, mas ao mesmo tempo, procurando demonstrar até que ponto o fator político afetou a mudança de paradigma no pentecostalismo, esta pesquisa chama a atenção para o fato seguinte. O G1<sup>219</sup>

---

<sup>212</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 30.

<sup>213</sup> CHESNUT, R. A. *Born Again in Brazil*, p. 37.

<sup>214</sup> CHESNUT, R. A. *Born Again in Brazil*, p. 37, p. 30.

<sup>215</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 30.

<sup>216</sup> CHESNUT, R. A. *Born Again in Brazil*, p. 37.

<sup>217</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 31.

<sup>218</sup> FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 31.

<sup>219</sup> Três pedidos de impeachment de Crivella são protocolados no Rio.

estampou em manchete do dia 10 de julho de 2018: “Três pedidos de impeachment de Crivella são protocolados no Rio”:

O primeiro pedido de impeachment do prefeito do Rio, Marcelo Crivella, foi protocolado pelo vereador Átila Nunes (MDB-RJ) na manhã desta segunda-feira (9). O pedido de impedimento por “crime de responsabilidade” deverá ser analisado quando a Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro voltar de recesso. Além deste, outros dois pedidos de impedimento do prefeito também foram feitos nesta segunda. Segundo Nunes, Crivella vem tomando uma série de medidas que favorecem integrantes da Igreja Universal - a mais recente foi a reunião com 250 pastores evangélicos no qual o chefe do Executivo municipal oferece vantagens e prioridades para cirurgias de catarata e pagamento de IPTU [...]. Os vereadores precisam da assinatura de 17 vereadores chegar à Mesa Diretora. O grupo disse que já conta com mais quatro assinaturas.

“O prefeito Marcelo Crivella criou uma crise institucional. Não se pode usar a máquina pública para beneficiar um grupo privado”, disse a vereadora Teresa Berger (PSDB).

“Como é possível um prefeito prometer para os integrantes da sua igreja passar à frente na fila de cirurgias? Isso é a corrupção do sistema de saúde do Rio em favor de um grupo religioso”, afirmou o vereador Paulo Pinheiro (PSOL).

Para exercer a sua cidadania no universo democrático, o cristão, independente do seguimento em que viva, precisa participar da vida política de seu país. Isso é parte de seus deveres como cristão, deveres especialmente requeridos no Estado Laico. No entanto, Colson<sup>220</sup> chama a atenção para três perigos da politização. O primeiro é o da igreja tornar-se apenas mais um grupo entre outros. O perigo de deixar de fazer a diferença como um grupo peculiar e regulador da sociedade e ser acusada de misturar religião e política.

O segundo perigo é aquele que circunda os líderes das igrejas, ao superestimar a própria importância e deixar de exercer o seu papel como representante de um grupo religioso. Colson avalia o risco, dizendo que “para não perder seu acesso à influência política, algumas igrejas e líderes têm aberto mão de sua independência”. Para conservar o seu prestígio e manter portas abertas na política, comprometem o nome que representam e, embora tendo conquistado algum prestígio partidário, lançam em descrédito a sua voz como líderes religiosos.

O terceiro perigo, diz Colson, “o evangelho torna-se refém das sortes políticas de movimentos particulares”. Ao crente de uma determinada denominação aplica-se a máxima, “se você discordar da preferência política do bispo, você não está entre as *peças de fé*”. Embora ele esteja abordando sobre o relacionamento da

---

<sup>220</sup> COLSON, W. C., A Ilusão do Poder, p. 30-31.

igreja norte-americana com a política partidária do período Reagan, o princípio se aplica ao contexto brasileiro.

Schall<sup>221</sup> observa que qualquer teoria social que queira ser bem-sucedida, precisa ser fundamentada na verdade de que a religião não deve ser instrumento de ideologia política. Colson reitera, “nada do que dissemos significa que os cristãos devam permanecer alheios aos desafios da política. Os cristãos se encontrarão lado a lado com os não cristãos, lutando por justiça”<sup>222</sup>.

### 2.3.3 Fator social

Cada denominação cristã tem uma teologia social compatível com o sistema adotado pelo seu grupo eclesiástico. E a configuração dessa teologia vai depender do envolvimento da denominação com a cultura em que está inserida. Esse aspecto é determinante para construir uma ponte entre a igreja e a sociedade. Há teologias que se aproximam da realidade social e há outras que se afastam dela. As denominações cristãs são comprometidas em essência com o ser humano; portanto, *religiões sociais*. Contudo, o grau e a forma como esse envolvimento ocorre determina se a igreja salgará o mundo ou se permitirá que esse lhe altere o sabor.

A religião se torna relevante quando consegue transformar a realidade social que desfavorece o humano. Quando leva à superação de elementos caóticos enxertados nela. Durante séculos a igreja cristã vem tentando nortear a sua teologia pela fidelidade à Palavra de Deus. Ao estudar as religiões cristãs contemporâneas é preciso averiguar se essa busca continua, ou se o interesse das igrejas atuais já não está centrado nessa fidelidade. Uma forma prática de apurar a influência de um segmento sobre a sociedade é o seu crescimento numérico. Contudo, levando-se em consideração as grandes transformações socioculturais, outros fatores são determinantes e precisam ser apurados.

Siepierski<sup>223</sup>, já em 1997 dizia que “o trânsito religioso no Brasil está direcionado principalmente para um segmento do campo religioso conhecido como neopentecostalismo”. Ele chama a atenção para o seu crescimento espantoso que não escapou aos olhares de estudiosos das ciências sociais. E enfatiza:

<sup>221</sup> SCHALL, J., *The Altar as the Throne*, p. 233.

<sup>222</sup> COLSON, W. C., *A Ilusão do Poder*, p. 31.

<sup>223</sup> SIEPIERSKI, P. D., “Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil”, p. 47-61.

Para compreender as implicações desse crescimento fenomenal é necessário observar que ele está concentrado em um segmento — do qual a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Renascer e as ‘comunidades’ são as melhores representantes — cujas características peculiares distinguem-no claramente, distanciando-o dos demais<sup>224</sup>.

A religiosidade neopentecostal tem como fundamento alguns elementos: 1. Uma visão fundamentalista da Bíblia; 2. A experiência pentecostal sob a ação do Espírito Santo; 3. A guerra contra os demônios; 4. A Teologia da Prosperidade. Esta teologia é urdida nas necessidades de cada público distinto, pois ela não é atrativa apenas ao pobre, mas ao que espera conquistar ainda além do que já possui. A própria Teologia da Prosperidade é o resultado de um contexto social que valoriza a satisfação do consumo, por isso ela subsiste mesmo sob críticas diversas, apelando sem nenhum constrangimento e conquistando novas adesões. A inserção do neopentecostalismo, como vem sendo averiguado pelos pesquisadores, não ocorreu sem causa, ou repentinamente.

As igrejas pentecostais a princípio eram ascéticas e o seu contato com o mundo fora da igreja era basicamente missionário. O ascetismo mantinha o pentecostal fora do alcance das influências secularizantes que eram vistas como ameaça à sua estabilidade confessional. Os ditames eclesiásticos tinham mais peso sobre o membro da igreja do que o mundo exterior. Ele se aferrava a uma militância que fazia dele um agente de transformação, mas com frequência, levava o estigma de ultrapassado, anacrônico, extemporâneo e esquisito.

Os apelos sensoriais eram vistos como inimigos da fé e para os quais se mantinham alerta. Mas esse isolamento foi sendo rompido pelo poder invasivo e penetrante da mídia. Quando a televisão foi inaugurada no Brasil, os pentecostais eram proibidos de assisti-la. Muitos faziam uso do rádio, mas se limitavam a programas evangélicos. Porém as coisas mudaram com o avanço das telecomunicações, o apelo crescente pela melhora na qualidade de vida e o aparecimento de denominações pentecostais com propostas menos rígidas e adaptadas ao gosto, principalmente dos crentes jovens. Bauman<sup>225</sup> se refere a um fenômeno global que atinge a todos os que estão expostos à mídia:

Tão logo aprendem a ler, ou talvez bem antes, a ‘dependência das compras’ se estabelece nas crianças. Não há estratégias de treinamento distintas para meninos e meninas – o papel de consumidor, diferentemente do de produtor, não tem

---

<sup>224</sup> SIEPIERSKI, P. D., “Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil”, p. 47-61.

<sup>225</sup> BAUMAN, Z., Vida para consumo, p. 73.

especificidade de gênero. Numa sociedade de consumidores, *todo mundo* precisa ser um consumidor por vocação (ou seja, ver e tratar o consumo como vocação). Nessa sociedade, o consumo visto e tratado como vocação é *ao mesmo tempo* um direito humano e um dever humano universal que não conhece exceção.

O ascetismo foi cedendo espaço a um comportamento mais parecido com o ambiente social comum. Era possível ser crente sem ser démodé ou esquisito. Esse processo diminuiu a distância entre o crente e o seu vizinho não crente, o que facilitou o apelo proselitista sem a necessidade de mudanças tão rígidas no estilo de vida, já que todos estão interessados em consumir, e a religião também oferece produtos atrativos.

Essas alterações foram bem recebidas especialmente pela juventude, mais propensa a se encaixar nos padrões comuns da sociedade globalizada, tendo em vista a sua crescente exposição aos novos padrões midiáticos. Finalmente, o novo pentecostalismo abandonou a ascese, não apenas quanto ao estilo de vida, gosto musical e vestuário, mas pela predisposição à vida norteada pelo consumo.

Essa adequação aos padrões de mercado reduz a religião a mais um veículo de consumo e retira dela a capacidade de empreender a justiça social. A salvação do pobre fica esquecida, e ele mesmo passa a ser visto como inadequado e desprovido das qualidades que fazem do novo crente um agente robusto na fé. O pobre é induzido a buscar solução no capital e não em Deus e no seu agente principal, a igreja. Contudo, a prática social do cristianismo é atendimento ao necessitado. Ela supera a simples aderência a dogmas confessionais que não indicam caminhos de libertação para o oprimido.

Freston<sup>226</sup> interpreta as palavras de Tiago como diretrizes para regular o relacionamento entre ricos e pobres, que advirtam contra ilusões, exageros e falsas premissas. Tomando o texto de Tiago 1,5 ele afirma que o rico deve aceitar a humilhação e gloriar-se nela. A riqueza fornece uma falsa segurança para os ricos, assim como também são falsas as ambições dos pobres numa sociedade capitalista. O emprego de diretrizes bíblicas requer que o rico tome partido do pobre, agindo de maneira a defender a sua causa e

apoiar propostas políticas que tenham a séria intenção de redistribuir a riqueza e, o que é mais importante ainda à luz da Lei de Moisés, democratizar o controle da economia. Conhecer o Senhor inclui fazer justiça e proteger os fracos e oprimidos (Dt 10:17-19; Jr 9:24; 22:3, 16).

---

<sup>226</sup> FRESTON, Fé bíblica e crise brasileira, p. 26.

Biblicamente, a salvação também compreende ações sociais que impliquem em transformação da realidade social que equilibrem a balança entre ter e não ter o suficiente para viver dignamente neste mundo. Nesse sentido as palavras de Tiago são corroboradas pelos anseios de Paulo:

Não desejamos que o alívio dos outros seja para vós causa de aflição, mas que haja igualdade. No presente momento, o que para vós sobeja suprirá a carência deles, a fim de que o supérfluo deles venha um dia a suprir a vossa carência. Assim haverá igualdade, como está escrito: Quem recolhera muito, não teve excesso; quem recolhera pouco, não sofreu penúria<sup>227</sup>.

A doutrina pentecostal do batismo do Espírito Santo continua sendo valorizada pela teologia neopentecostal. A obra do Espírito é, antes de tudo, metamorfósica, transformadora de vidas individuais e grupais, conforme o exemplo do Novo Testamento<sup>228</sup>. Essa teologia do Espírito Santo convive dicotomicamente com a Teologia da Prosperidade.

Não se pode negar que haja engajamentos humanos, mesmo na Teologia da Prosperidade, mas ela tem muito mais aproximação com a sociedade de consumo do que com o sistema movido pela inspiração do Espírito Santo. O amor, fruto do Espírito, projeta a justiça social onde a fé cristã exerce a sua influência. Um dos fatores preponderantes para a transformação da face do pentecostalismo brasileiro foi a sua abertura à influência midiática, que alterou a maneira de lidar com o problema da pobreza.

Quando a igreja atua sem introduzir em sua agenda a responsabilidade social sugerida pelo Novo Testamento, revela uma forma de atuação estranha a ele. Todos os aspectos da vida humana desde o lazer até o trabalho, o uso do dinheiro, a carreira profissional, o convívio no lar, tudo deve ser norteadado pela espiritualidade cristã. É dessa forma que ela cumpre o seu papel de salgar o mundo. Aos pobres deve ser pregado o Reino de Deus<sup>229</sup>, mas isso não é tudo. Eles devem ser atendidos em suas necessidades<sup>230</sup> pelos seguidores do Nazareno.

---

<sup>227</sup> 2Co 8,13-15.

<sup>228</sup> Atos 2,42-47.

<sup>229</sup> Lc 4,16-18.

<sup>230</sup> Mt 25,35-45.

### 2.3.4 Fator religioso

A despeito dos inumeráveis conceitos sobre a natureza da religião e a sua influência na vida das pessoas, ela continua sendo a proteção mais eficaz contra o hedonismo e indiferentismo diante das carências humanas. Há uma crescente inclinação da sociedade ao hedonismo existencial. Essa inclinação produz um estado anômalo, evidente no aumento pela procura de profissionais especializados no tratamento de problemas do comportamento.

A religião avançou paralelamente na busca de tratar as anomalias da humanidade, não apenas na esfera individual, mas social, abarcando, inclusive, aqueles que estão fora do seu raio de influência direta. Mas atualmente enfrenta variados concorrentes que disputam espaço na resolução dos intrigantes conflitos que assolam pessoas e grupos.

O campo religioso sofreu mudanças substanciais, porque toda sociedade mudou e alavancou com ela os diversos seguimentos humanos. Alves<sup>231</sup> pergunta se a religião desapareceu, e ele mesmo responde, *de forma alguma*; “os deuses e esperanças religiosas ganharam novos nomes e novos rótulos, e seus sacerdotes e profetas, novas roupas, novos lugares e novos empregos”. Mendonça<sup>232</sup> afirma, “a cultura produz metamorfoses na religião: redesenha os deuses e modifica a ética”. Steil<sup>233</sup> corrobora com esse posicionamento, dizendo que a sociedade, assumindo cada vez mais um perfil secular na cultura e no sistema de significados e símbolos, permanece religiosa, mas se estrutura partindo de instâncias seculares autônomas como o Estado e o Mercado, e os seus indivíduos “podem cultuar uma diversidade de deuses”.

Com essa configuração, a sociedade é capaz de abrigar uma variedade de expressões religiosas que vão desde o catolicismo, protestantismo, budismo e islamismo, como também grupos emergentes tais como igrejas e grupos neopentecostais e as diversas manifestações da Nova Era<sup>234</sup>. As transformações na face religiosa do Brasil abriram as portas para novas expressões de conduta, mesmo no interior das denominações históricas, altercando com os modos do passado.

---

<sup>231</sup> ALVES, R., O que é religião?, p. 13.

<sup>232</sup> MENDONÇA, A. G., Religiosidade no Brasil, p. 39-50.

<sup>233</sup> STEIL, C. A., Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global, p. 7.

<sup>234</sup> STEIL, C. A., Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global, p. 7.

Bonino<sup>235</sup> observa, em relação a um importante segmento religioso, o pentecostalismo:

É que agora o pentecostal já não se percebe simplesmente como alguém excluído de um mundo dominado por Satanás, e sim como um possível participante de mudanças democráticas que melhorem a condição de todos [...] As pessoas com essa percepção começam a ler a Bíblia com outros olhos, a ver a militância e a missão cristã de outra maneira, a buscar sua “identidade pentecostal” em outros termos.

Moreira<sup>236</sup> analisa as mudanças duradouras ocorridas no campo religioso que serão destacadas aqui. Em primeiro lugar, argumenta que *a religião e a ordem global se interpenetram*. Ela sofre os efeitos da globalização, mas também reage a ela, sendo um fator importante de transformação social. A segunda mudança é *a proximidade de fronteiras entre sistemas simbólicos* em que o outro, antes exótico e diferente, já não está tão distante e convive lado a lado em *zonas francas*, nas quais consomem alguma coisa do outro sem a preocupação de estar sendo infiel ao seu sistema simbólico. A terceira mudança, semelhante à segunda, é *a hibridização de práticas religiosas*, a combinação de elementos de universos simbólicos distintos. Moreira explica que eles ou recebem nova significação, são justapostos, ou ocorre uma homogeneização de elementos, gostos e comportamentos. A quarta mudança é o *pluralismo religioso* que não conta com uma instituição detentora de hegemonia. A quinta, o *desenvolvimento de identidades particulares*, é uma forma de preservar a própria identidade para fazer frente à competição, à dominação e à dependência cultural, enquanto responde “à crise de identificação com os sistemas simbólicos locais ou tradicionais”. A sexta mudança, *as religiões se tornaram um objeto flutuante* e já não estão presas aos seus perímetros e contextos de origem, mas espalhadas pelo mundo, de maneira que se pode encontrar cultos afro-brasileiros na Argentina e neopentecostais na África<sup>237</sup>.

A sétima mudança não é apenas duradoura, mas se intensifica na medida em que os outros fatores ganham espaço. *A religião da escolha do indivíduo*, tendo em vista a perda de autoridade das instituições religiosas os indivíduos se aventuram a montar o seu próprio sistema religioso, o que provoca uma crise nas instituições religiosas, comprometendo a sua intermediação. Essa mudança enfraquece o vínculo com a igreja e reduz o comprometimento com ela, gerando uma

<sup>235</sup> BONINO, J. M., Rostos do protestantismo latino-americano, p. 58.

<sup>236</sup> MOREIRA, A. S., O futuro da religião no mundo globalizado, p. 17-35.

<sup>237</sup> MOREIRA, A. S., O futuro da religião no mundo globalizado, p. 17-35.

mentalidade pragmático-mercantilista, na qual a resolução de problemas imediatos são prioritários. Na oitava mudança, *deslocamento religioso*, as instituições não eclesásticas assumem funções das igrejas no terreno cultural. Moreira cita o complexo midiático-cultural, “televisão, internet, cinema, literatura, esporte, publicidade”. São instituições produtoras de “símbolos, sentido, crenças, explicações sobre o real e figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas”, ou seja, a religião não é buscada apenas nas igrejas. A nona mudança é a *disputa pela interpretação* que agora se trava não apenas entre sistemas religiosos, mas entre todos os segmentos que oferecem “explicação e sentido”. A décima mudança é a *crise de assimilação das próprias religiões*. Em face das mudanças crescentes, as pessoas não são unânimes quanto ao que deve ou não ser preservado ou rejeitado das suas tradições religiosas, havendo desacordo entre elas, o que resulta em imobilismo das instituições. A décima primeira mudança é a *crise dos intermediários, surgimento de novos especialistas do sagrado*. Moreira chama a atenção para o surgimento e a crise dos *novos especialistas religiosos*, que, embora não ostentem esse título, produzem bens simbólicos e disputam espaço com os primeiros. São eles, “terapeutas, filósofos, cientistas, jornalistas especializados, figuras da mídia e do cinema”. Eles apelam para mecanismos religiosos, produzem explicação e sentido e “criam comunidades de crenças e práticas”. Na décima segunda mudança, *mediatização do religioso*, Moreira diz que “a mídia, com a linguagem própria e a lógica econômica que a caracterizam, já é a maior fonte de informações sobre a religião”. Além dos shows religiosos, “quem hoje ministra aulas de catequese para as multidões é Hollywood [...] sempre dentro de seus cânones e interesses”. Finalmente, a décima terceira mudança, *espiritualidade sem religião*, refere-se a um estilo de *religiosidade* que pretende manter o legado espiritual e ético das religiões, contudo recriando formas variadas adaptadas a grupos localizados, nos quais igrejas, liturgias, hierarquias ou *aparatos organizativos* não são adotados.

Esses fatores associados corroboraram para a mudança de paradigma no Brasil, facilitando o surgimento de religiões novas ou de postura heterodoxa, como é o caso do neopentecostalismo. Com a adesão da Teologia da Prosperidade, ele não se levanta isoladamente, mas acompanhado de outras manifestações culturais e religiosas igualmente adaptadas ao contexto atual.

### 2.3.5 Consequências da Mudança de Paradigma no Neopentecostalismo

A mudança de paradigma resultou em transformações nos diversos setores da religiosidade neopentecostal. Em relação ao ascetismo, o seu exagero leva ao fanatismo e cria distanciamentos com o restante da sociedade. Mas o seu abandono conduz à negligência e frouxidão de princípios, além de facilitar a adoção de formas secularizadas que penetram as diversas esferas da vida humana e que foram analisadas neste capítulo, a econômica, a política, a social e a religiosa.

Na economia, o apego aos objetos que apelam aos sentidos, antes bloqueados pela ausência da propaganda, induziu ao desejo de maiores ganhos financeiros. Tendo em vista que eles não trazem satisfação plena, a busca por esses objetos se tornou recorrente, criando um ciclo de busca e satisfação que se alterna entre o templo e o shopping center. No neopentecostalismo, o templo se tornou a fonte de onde se obtém a riqueza para desfrutar o que esta vida tem de melhor a oferecer. A comunidade deixou de ser o centro do bem comum, e o indivíduo passou a ser o foco principal.

Na política, depois da inserção dos evangélicos na vida partidária e com a gradual quebra de barreiras para a participação mais efetiva, também aumentou a tendência para se usar a máquina política em benefício da denominação religiosa. Desde a incursão dos pentecostais de segunda onda na política partidária, gradualmente intensificou-se uma tomada de consciência de que na política o número de eleitores é primordial. O neopentecostalismo passou a utilizar a sua força numérica e, como instrumento de mobilização, fez uso de aparelhos de comunicação como o rádio, a TV e a internet, veículos de grande alcance para a evangelização, tornaram-se instrumentos de propagação das ideias políticas da liderança.

Em relação à vida social, ao longo dos séculos a igreja cristã tentou cumprir o seu papel de influenciar o mundo. Nem sempre foi bem-sucedida, particularmente quando permitiu que fatores externos interferissem em suas decisões. As transformações ocorridas depois da modernidade projetaram os seus efeitos na religiosidade cristã em maior ou menor grau. No neopentecostalismo esses efeitos foram majorados devido à lógica de mercado abraçada pelo segmento. O neopentecostal é ensinado a valorizar a posse de bens materiais. Aprende que esses

bens são seus por direito e que o acesso às riquezas do mundo é uma provisão divina, mediante a negociação com Deus.

A religião é reconhecidamente uma fortaleza contra a injustiça, a libertinagem e a desigualdade. A mudança de paradigma no mundo religioso neopentecostal foi consentânea com as transformações sociais, resistidas pelas igrejas, porém, somente, até certo ponto. Mas as igrejas não escaparam totalmente à metamorfose impulsionada pelas muitas correntes combinadas. No entanto, costumam ser seletivas, permitindo a adesão do que seja plausível no ambiente eclesial, porque há mudanças que alteram a ética. O que ocorreu no neopentecostalismo foi uma maior penetração do social na sua religiosidade. Dessa maneira, ele adquiriu uma identidade particular não igualada a qualquer outro segmento cristão e deu ao fiel uma independência e liberdade para praticar uma religião pragmático-mercantilista.

### **2.3.6 Conclusão**

As várias mudanças ocorridas no pentecostalismo, incluindo as ondas de implantação, conforme a abordagem de Freston, foram degraus no processo de afastamento do sagrado e aproximação do secularismo. Cresceu a consciência individual na proporção em que diminuía o controle das instituições e do Estado na esfera religiosa. Esse estado de coisas fornece o ambiente propício ao desenvolvimento da Teologia da Prosperidade, pois esta conduz o indivíduo a projetar o seu olhar para dentro de si próprio. As mudanças de paradigma não levaram à aniquilação de antigas crenças, mas a adaptações a um novo contexto com novas formas de expressar o fervor religioso. Esse novo formato permitido pela visibilidade midiática, atraiu segmentos da classe artística, desde cantores a jogadores famosos, porque nesse formato de fé religiosa não é preciso renunciar aos velhos costumes para ser aceito no grupo. O ponto de atração dessa religiosidade reside na sua configuração de uma religião panaceia capaz de oferecer soluções rápidas para quem precise recorrer ao sobrenatural em busca de respostas imediatas. Associado a esses fatores, uma das razões da popularidade e sucesso dessa nova modalidade religiosa foi a incorporação de elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras.

Mudanças muito expressivas no quadro socioeconômico também afetam o comportamento de pessoas e grupos. Foi o que ocorreu após a segunda guerra mundial. A globalização da economia gerou a tendência de transformar todas as coisas em mercadoria. A consequência dessa tendência é observada no comportamento hedonista, que não expressa preocupação com as raízes do passado nem projeta os olhares para o futuro, mas concentra os interesses em desfrutar o presente. Há uma tendência em transformar, mesmo os elementos essenciais da vida, em mercadoria e, nesse sentido, a natureza, tão necessária à sobrevivência humana, sofre danos constantes sem gerar preocupação, e mesmo o ser humano é tratado como mercadoria. Analisando com objetividade, não é o cristianismo que se expressa nessa nova configuração religiosa, mas o capitalismo, revelando uma perda de sentido, uma ausência de Deus.

A religião e a economia convivem lado a lado há séculos. O ser humano tanto é religioso quanto econômico, e o equilíbrio pode e deve ser encontrado ao imergir nesses dois mundos. A modernidade introduziu no convívio humano elementos que desestabilizaram o equilíbrio entre economia e religião e incrementou a valorização do prazer dos sentidos que induz os indivíduos a buscarem felicidade em objetos materiais. Em contrapartida, gerou a tendência de abandonar a resignação e propiciou o ambiente adequado à inserção da Teologia da Prosperidade. Conhecedora desses fatores, a liderança religiosa lança mão dos recursos mercadológicos, a fim de alcançar os seus objetivos. Segundo os moldes da Teologia da Prosperidade, a religião que antes era balizadora dos desejos, passou a ser indutora destes. Essa cultura hiperindividualista provoca rupturas com princípios éticos do cristianismo. O egoísmo assume o lugar do amor ao próximo como preceituado nos dez mandamentos, cujo fundamento é o amor a Deus e ao próximo. Dentre as alterações de comportamento das igrejas que forneceram os elementos básicos para absorver a Teologia da Prosperidade, está a inserção na política partidária, que não ocorreu imediatamente, mas dentro de um processo de amadurecimento que pode ser traçado desde a Igreja Brasil para Cristo até a Igreja Universal do Reino de Deus. O problema da politização é tornar a igreja apenas mais um grupo entre outros sem fazer a diferença como entidade peculiar e ainda ser acusada de misturar religião e política. Por sua natureza, a religião não deve ser instrumento de ideologia política, pois corre o risco da perda de sentido.

A religião cristã está imersa na sociedade, não apenas como um de seus componentes, mas segundo o desejo de Cristo, seu fundador, para salgar, iluminar e salvar. Ela existe para transformar a realidade social onde isso seja necessário. Por isso não deve repetir ou imitar os seus vícios sob pena de prejudicar o seu principal legado, influenciar para promover o bem. Um dos relevantes papéis da religião cristã é oferecer uma proteção eficaz contra o hedonismo e o indiferentismo diante das necessidades humanas. A religião maculada por elementos sincréticos heterodoxos, continua existindo na sociedade contemporânea, mas revestida de novas roupagens que assinalam fidelidade, mas não ao Deus verdadeiro. A devoção aos novos deuses da cultura metamorfoseou a religião e transformou a ética. A religião e a ordem global invadiram uma a outra e fomentaram aproximações e o trânsito de suas “mercadorias” sem a preocupação de infidelidade ao sistema de símbolo da sua tradição e ambiente de convívio. O neopentecostalismo foi produzido a partir dessas metamorfoses nas diversas esferas do convívio humano. A resultante das diversas correntes em operação dentro do movimento, tais como a mercantilização da fé, o apego hedonista aos objetos sensoriais e o indiferentismo, compuseram a plataforma para a Teologia da Prosperidade.

Como observado nesta seção, vários autores entendem a mudança de paradigma no pentecostalismo como o surgimento e a expansão das três ondas de implantação do movimento. No entanto, foi preciso analisar essa mudança, tendo como pano de fundo os fatores econômico, político, social e religioso para compreender que foram os impulsos de elementos combinados os corroborativos que resultaram na transformação da religiosidade do grupo. Com a mudança de paradigma, ocorreu um distanciamento da teologia da graça e da santidade, até certo ponto, ainda preservadas nas igrejas pentecostais clássicas, teologia exemplificada e ensinada pelo fundador do *movimento de santidade*, John Wesley. Para que seja mensurada a dimensão desse distanciamento, será preciso estudar a *teologia da graça* em John Wesley. O capítulo seguinte se ocupará com essa questão, tendo em vista que um dos principais fundamentos do pentecostalismo é a santidade de vida através da graça salvadora de Cristo.

### 3. A Teologia da Graça em John Wesley no seio evangélico

#### 3.1 Apresentação de John Wesley

John Wesley nasceu na casa pastoral de Epworth na Inglaterra em 17 de junho 1703<sup>238</sup>, onde seu pai trabalhava como pastor e morreu em 2 de março de 1791, tendo se mantido em contínua atividade quase até o fim de sua vida<sup>239</sup>. Foi um dos mais preeminentes líderes reavivamentistas da história<sup>240</sup>, um reformador de vidas humanas através das *class meetings*<sup>241</sup> e fundador do metodismo<sup>242</sup>. Décimo quinto filho dos dezoito de Samuel Wesley e Susanna Annesley<sup>243</sup>, a filha caçula do Dr. Annesley, um ministro não conformista que a criara sob o rigor do puritanismo. A sua formação exigia austeridade, disciplina e método<sup>244</sup>. O pai de Wesley ingressou na Universidade de Oxford como aluno pobre e se tornou ministro anglicano<sup>245</sup>.

Susanna<sup>246</sup> desempenhou um papel fundamental na formação de Wesley, legando-lhe a austeridade na conduta e instilando o espírito religioso. Ela lançou as bases para a sua carreira eclesiástica e sua teologia. A família não era abastada, mas a sua estrutura religiosa e o interesse pelo desenvolvimento acadêmico fizeram a diferença em relação a outras famílias de condição socioeconômica equivalente. Embora vivessem “sob o humilde telhado da casa pastoral em Epworth”<sup>247</sup> e sob uma rígida disciplina, a austeridade não apagava o brilho do contentamento e o encanto familiar.

Wesley foi um reformador diferente de Lutero e Calvino, tendo em vista que na Inglaterra os princípios do protestantismo foram aceitos apenas parcialmente<sup>248</sup>.

---

<sup>238</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 21.

<sup>239</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 710.

<sup>240</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1385.

<sup>241</sup> Sociedades, classes e bands. Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 147-163.

<sup>242</sup> Wesley foi reconhecido pelos seus contemporâneos como o *principal coordenador*. Há aqueles que acreditam ter sido o seu irmão, Charles Wesley o fundador do grupo. Também há quem defenda que o primeiro metodista foi William Morgan. Cf. HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 33-34.

<sup>243</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 372.

<sup>244</sup> HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p. 35.

<sup>245</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 22.

<sup>246</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 24.

<sup>247</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 25.

<sup>248</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 7.

O foco de Henrique VIII<sup>249</sup>, além de interesses pessoais, era a supremacia política, o que o levou a negar a autoridade papal, mas unicamente para estabelecer a sua própria autoridade. Por essa razão, condenava à fogueira como herege, tanto os partidários do luteranismo, quanto enforcava como traidores os católicos leais à autoridade papal<sup>250</sup>.

Os estudiosos destacam os prejuízos morais que varreram a Inglaterra. Latourette<sup>251</sup> faz referência à vulgaridade, alcoolismo, obscenidade, crueldade, analfabetismo religioso e ceticismo. Lelièvre<sup>252</sup> relata que no governo de Carlos II a alta sociedade britânica estava mergulhada em deplorável vida libertina, tendo a família real como o principal exemplo de devassidão e relaxamento dos bons costumes. “Carlos II nas cartas ao filho Lord Chesterfield, instrui-o na arte de sedução como se essa fosse uma das matérias educacionais do homem culto”<sup>253</sup>. Com frequência os homens passavam as noites em orgias e faziam alardes de suas aventuras na manhã seguinte às mulheres que “acalentavam tais conversas”<sup>254</sup>.

Lelièvre<sup>255</sup> continua a sua descrição dizendo que o passatempo das famílias eram os romances de moral duvidosa e dramas licenciosos. O mundo político estava inebriado pela ambição e o lucro fácil. “Roberto Walpole, primeiro-ministro por vinte anos, contentava-se em saber por que preço podia comprar cada consciência”. O vício da embriaguez era geral entre a classe popular, como pode ser observado pelos seguintes dados: “meio século depois de ter sido introduzido o gim, os ingleses consumiam 30 milhões de litros por ano”<sup>256</sup>. E em 1736, dois anos antes da experiência de Wesley em Aldersgate, “uma em cada seis casas de Londres era uma taberna”<sup>257</sup>. Lelièvre<sup>258</sup> retrata a situação da classe trabalhadora:

Os mineiros, oprimidos pelo trabalho duríssimo e pouco produtivo, levavam uma vida de miséria e, quando chegava o domingo, nem pensavam em ir à igreja, tampouco havia alguém que se interessasse em convidá-los. Suas diversões consistiam em jogos grosseiros, brigas e visitas assíduas às tabernas. Por todas as partes reinavam a intemperança e a imoralidade.

<sup>249</sup> Cf. CHURCHILL, W. S., Uma história dos povos de língua inglesa, p. 146-148; HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 3-5; LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 7.

<sup>250</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 9.

<sup>251</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1389.

<sup>252</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 10.

<sup>253</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 10.

<sup>254</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 10.

<sup>255</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 10.

<sup>256</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 13.

<sup>257</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 13.

<sup>258</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 13.

Foi nesse período que surgiu o grande reformador John Wesley. O seu desafio seria remodelar uma nação inteira segundo os padrões com os quais ele mesmo havia sido formado. Religiosidade autêntica e austeridade na vida comum do dia a dia. A sua teologia iria transcender o seu próprio país e continente, plantando as raízes do grande reavivamento norte-americano. Por isso três pontos devem ser destacados para se compreender a importância da obra de Wesley. O primeiro ponto, como destaca Lelièvre, é a condição moral da Inglaterra antes do reavivamento iniciado por Wesley. O segundo ponto é o método utilizado para incrementar mudanças sólidas nos hábitos de vida de seus conversos. E o terceiro ponto, a santidade prática que desenvolveu uma geração ávida pelo reavivamento espiritual.

A influência de sua obra atravessaria os séculos e se manteria na base dos despertamentos dos séculos dezenove e vinte, conforme afirma Corten<sup>259</sup>: “de fato, ninguém discute a influência do metodismo sobre o pentecostalismo [...] O metodismo foi um reavivamento da Reforma no século dezoito”. Portanto, o reformador inglês é o paradigma adequado com o qual mensurar a postura teológica dos herdeiros do movimento de santidade.

Wesley está no alicerce dos movimentos reavivalistas, dos quais o pentecostalismo é um dos principais, na linhagem do qual se desenvolveu o neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade. Se as propostas de santidade do pentecostalismo têm em Wesley o seu autor, a comparação da sua Teologia da Graça com a Teologia da Prosperidade, como será visto no próximo capítulo, torna-se por demais relevante. E, são ainda de grande interesse, o estudo dos seus anos formativos, o seu ministério e estratégias, como pano de fundo da sua teologia.

### 3.1.2 Anos formativos

Os filhos do casal Wesley eram bem disciplinados e submissos aos pais desde os primeiros anos. Os horários das refeições, de despertar e dormir eram invariáveis, e até mesmo os recém-nascidos eram enquadrados nesse programa de conduta. Não se admitia que as crianças gritassem, mas eram ensinadas a exercer o

---

<sup>259</sup> CORTEN, A., Pentecostalism in Brazil, p. 31.

domínio próprio. Para que elas não praticassem a mentira por medo do castigo, Susanna perdoava as faltas que eram confessadas<sup>260</sup>.

Em relação à educação formal dos filhos, havia alguns critérios peculiares<sup>261</sup>. A criança não era alfabetizada antes dos cinco anos para não prejudicar um intelecto ainda em desenvolvimento. No dia seguinte ao aniversário de cinco anos de idade, a criança tornava-se aluna e passava seis horas na sala de aula aprendendo o alfabeto, e deveria conhecê-lo bem ao final desse período. A Próxima aula era ocupada com a identificação das letras do capítulo um de Gênesis. No final de três meses, a criança já era capaz de ler com fluência<sup>262</sup>.

Dessa maneira, a primeira etapa na formação educacional de Wesley ficou a cargo da sua mãe. Diferente dos moldes da época, quando as mulheres eram deixadas no esquecimento em relação ao desenvolvimento intelectual<sup>263</sup>, Susanna dominava alguns idiomas e era versada em filosofia, teologia e várias questões eclesiásticas<sup>264</sup>. A segunda etapa do desenvolvimento de Wesley ocorreu quando ele estava com dez anos de idade, através do que hoje corresponderia a uma bolsa de estudos, ou seja, o patrocínio do duque de Buckingham<sup>265</sup> para estudar em uma escola de renome, Charterhouse, em Londres. Escola de resultados acadêmicos elevados e reservada a famílias ricas. O bullying provocado pelos colegas ricos, apenas serviu para enobrecer ainda mais o caráter do menino pobre<sup>266</sup>.

A próxima etapa ocorreu em 1720 quando ingressou na *Christ Church College*, “um dos melhores estabelecimentos de cultura superior entre todos os internatos que formavam a Universidade de Oxford”<sup>267</sup>. Lelièvre<sup>268</sup> relata que durante cinco anos não houve nenhuma distinção em relação aos outros alunos com respeito à piedade, embora praticasse os deveres religiosos requeridos pela instituição. Naquele período, Wesley não manifestava luta espiritual, incômodo pelo pecado ou o senso de santidade interior, mas depois da carta de sua mãe, datada de 23 de fevereiro de 1725, exortando à firmeza de propósito, à objetividade

---

<sup>260</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 25.

<sup>261</sup> Cf. LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 26.

<sup>262</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 26.

<sup>263</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 26.

<sup>264</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 24.

<sup>265</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 31.

<sup>266</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 31.

<sup>267</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 32.

<sup>268</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 32.

espiritual e à correta motivação para a existência, ele passou a dedicar-se com entusiasmo à teologia e a prestar mais atenção à sua vida espiritual.

Ele foi ordenado diácono em 1725 e admitido ao sacerdócio da Igreja Anglicana em 1728<sup>269</sup>. No ano seguinte foi residente em Oxford como membro da Lincoln College e se afiliou a uma pequena sociedade fundada por seu irmão Charles Wesley<sup>270</sup>, o *Clube Santo*, na qual se destacou<sup>271</sup>. Os membros do clube eram rigorosos e criteriosos quanto à metodologia e prática dos estudos acadêmicos, e da religião. Visitavam os prisioneiros da cadeia de Oxford, ensinavam às crianças órfãs, cuidavam dos pobres e idosos e consolavam aos doentes<sup>272</sup>. O clube era frequentado por um número pequeno de alunos, segundo Latourette<sup>273</sup>, não mais do que vinte e cinco, e um dos seus membros mais brilhantes foi George Whitefield<sup>274</sup>, um dos protagonistas do metodismo calvinista<sup>275</sup>. Foi nesse período que o grupo recebeu o apelido de *metodista* e que finalmente se tornaria um movimento mundial<sup>276</sup>.

Latourette<sup>277</sup> pontua algumas características dos componentes do Clube Santo. Tendiam a ser católicos, influenciados pelas ideias de um antigo integrante de Cambridge, William Law, que também ficou impressionado com o pensamento de Jacob Boehme, cuja obra, *Serious call to a holy devout life* foi publicada no mesmo ano de formação do grupo, 1729. Nesse momento de sua carreira, Wesley dedicou-se ao estudo do grego neotestamentário, jejuava às quartas-feiras e sextas-feiras e recebia a comunhão semanalmente.

As experiências adquiridas no lar materno, voltadas para uma vida disciplinada e austera, além do cultivo de uma moralidade incontestada, particularmente contrastando com a devassidão daqueles dias na Inglaterra, lançaram as bases para a educação acadêmica esmerada e mesclada ao cultivo de rotinas devocionais cristãs de alto nível. Esse background foi o sustentáculo do

<sup>269</sup> Cf. LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

<sup>270</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

<sup>271</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 42.

<sup>272</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 39-40.

<sup>273</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

<sup>274</sup> Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 51-52; cf., também, WALKER, W., História da igreja cristã, p. 708.

<sup>275</sup> As posições do arminianismo e do calvinismo serão discutidas mais adiante neste capítulo.

<sup>276</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

<sup>277</sup> LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

pastorado e do cabedal teológico posterior de Wesley, projetando os seus reflexos nas suas atividades ministeriais.

### 3.1.3 Atividades ministeriais

Três episódios assinalaram a vida de Wesley, contribuindo para a edificação de seu caráter como líder reformador de sucesso duradouro. O primeiro foi o incêndio<sup>278</sup>, do qual foi salvo aos cinco anos de idade, quando parecia já não haver esperança de resgate, o que configurou para a sua mãe um milagre divino. Ela o cunhou de *tição tirado do fogo*, conforme o texto de Zacarias 3,2. Susanna visualizou no salvamento do filho um forte indício de que Deus lhe reservaria um futuro brilhante<sup>279</sup>.

O segundo episódio foram as atividades do *Clube Santo*, em que prestava serviços humanitários cristãos, atrelados a um programa acadêmico que iria servir de base para as ações coordenadas das classes discipulares no futuro. Eram atividades voltadas ao benefício do semelhante e que exigiam esforços e sacrifício pessoal, sem a intenção da aquisição de qualquer benefício próprio. Pelo contrário, essas ações lhes custaram a zombaria dos colegas de faculdade e o título jocoso de *Clube Santo Metodista*. Posteriormente, Wesley reconheceria na alcunha *metodistas* uma designação adequada àqueles que se agregavam ao serviço e viviam conforme os parâmetros reavivamentistas abraçados por eles<sup>280</sup>.

John Wesley foi o criador de um sistema instrutivo e eficiente que resultou na renovação espiritual de toda uma nação, a Inglaterra, e precisamente num momento da história em que o país corria o risco de se submeter a um banho de sangue como o que aconteceu com a França<sup>281</sup>. As técnicas de Wesley para nutrir e treinar novos discípulos cristãos, desencadearam uma profunda transformação, não apenas nas classes formadas metodicamente por ele, mas nas pessoas individualmente, levando à reforma moral e a uma reação em cadeia que trouxe revitalização a um país sob forte crise<sup>282</sup>.

<sup>278</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 28.

<sup>279</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, v. 2, p. 346; LATOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 1386.

<sup>280</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 39-40.

<sup>281</sup> Um comentário sobre a situação moral, social e econômica da Inglaterra naquele período é provido em LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 7-18.

<sup>282</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 375-376.

Wesley esteve na Geórgia como missionário anglicano para os índios, mas não foi detentor de grandes triunfos naquele período<sup>283</sup>. O que se destacou como uma ocorrência fundamental e que marcaria profundamente a sua experiência cristã, foi um evento ocorrido durante a viagem de navio para a América e que constitui o terceiro episódio que assinalou profundamente a sua vida<sup>284</sup>. A nau quase sucumbiu à violência das ondas e do vento. O medo se apropriou dos ocupantes do navio ao sentirem a sua vida ameaçada. Apoderou-se mesmo da tripulação quando o mastro central se partiu. Wesley temeu por sua vida, mas não deixou de notar a tenacidade da autêntica fé cristã demonstrada por um grupo de morávios. Esse episódio o levou a perceber dois fatos. O primeiro estava relacionado a si mesmo, isto é, a sua fé ainda não estava suficientemente amadurecida. O segundo fato tocava àquele grupo de crentes. Os morávios demonstraram ser possuidores dessa qualidade de fé, ausente nele próprio. Percebeu que eles representavam a fonte de onde extrair a inspiração e a instrução que ele necessitava para experienciar essa fé viva, que a partir de então, passou a almejar<sup>285</sup>.

A impressão causada pela postura dos morávios deixou marcas profundas no espírito de Wesley. Ele não apenas foi tomado de admiração, mas também aproveitou o que eles tinham para oferecer. De retorno à Inglaterra, em primeiro de fevereiro de 1738<sup>286</sup>, Wesley entrou imediatamente em contato com a comunidade morávia e começou a desenvolver diálogos com o ministro morávio, Pedro Böhler, a partir do dia 7 de fevereiro de 1738. O teólogo de Oxford, persuadido pelo pastor morávio, cedeu aos seus apelos, *Mi frater, mi frater, excoquenda est ista tua philosophia* [sic]<sup>287</sup>. Depois dos inúmeros encontros, reconheceu que estava equivocado quanto à natureza da verdadeira fé, pois ela não é um mero assentimento intelectual às verdades reveladas, mas produz paz interior e santidade de vida. Ela produz confiança inabalável em Deus, que lhe infunde um senso de convicção do perdão dos pecados através dos sagrados méritos de Cristo.

Wesley associou-se com os irmãos morávios, a fim de desfrutar comunhão cristã e intimidade espiritual na pequena sociedade em Fetter Lane, organizada em

<sup>283</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 372.

<sup>284</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, v. 2, p. 345-346.

<sup>285</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 372-373.

<sup>286</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 63.

<sup>287</sup> Os diálogos eram entretidos em Latim: “Meu irmão, meu irmão, esta tua filosofia deve ser expurgada”, em WESLEY J., Works, v. 1, p. 104.

primeiro de maio de 1738 e dirigida por Böhler. Se reuniam para confessar faltas uns aos outros, conforme o mandamento de Deus através de Tiago, e para orar uns pelos outros<sup>288</sup>. Tendo em vista a sua compreensão da fé e da liberdade de espírito, Wesley dedicou-se à busca dessa experiência e relata, depois dos argumentos de Böhler e da comparação com as Sagradas Escrituras e sua corroboração:

Agora eu estava plenamente convencido e resolvi buscá-la [a fé] até o fim pela graça de Deus: 1. Ao renunciar absolutamente toda dependência em minhas próprias obras ou justiça, no todo ou em parte, nas quais de fato havia baseado a minha esperança de salvação, embora não a conhecesse desde a minha juventude. 2. Ao adicionar ao constante uso de todos os outros meios da graça, a oração contínua por essa mesma graça, pela fé justificadora e salvadora, por uma confiança total no sangue de Cristo derramado por mim; por uma confiança Nele como meu Cristo, como minha única justificação, santificação e redenção<sup>289</sup>.

Finalmente, o dia tão esperado chegou para Wesley, trazendo a experiência que ele tanto almejava, a transformação radical da sua vida, o seu ponto culminante. Durante a exposição do comentário de Lutero sobre o livro de Romanos em uma reunião dos morávios na rua Aldergate em Londres, foi profundamente tocado pelo senso da presença de Cristo em sua vida e da possibilidade de salvação humana por meio da fé em Jesus. O dia 24 de maio de 1738 ficou conhecido como *anno mea conversionis*<sup>290</sup>. Ele descreve o episódio da maneira como segue:

Continuei a buscá-la (embora com estranha indiferença, tédio e frieza, e a frequente reincidência no pecado) até a quarta-feira, 24 de maio. Acho que foi a cerca de cinco horas da manhã, quando abri o meu Novo Testamento nas palavras, “por elas nos foram dadas as preciosas e grandíssimas promessas, a fim de que assim vos tornásseis participantes da natureza divina” (2 Pe 1,4). Enquanto saía, abri novamente, agora nessas palavras, “não estás longe do Reino de Deus”. À tarde, fui solicitado a comparecer à catedral de São Paulo. A antífona era, “das profundezas clamei a ti, Iahwe: Senhor, ouve o meu grito! Se fazes contas das culpas, Iahwe, Senhor, quem poderá se manter? Mas contigo está o perdão, para que sejas temido. Aguarde Israel Iahwe, pois com Iahwe está o amor, e redenção em abundância: ele resgatará Israel de suas iniquidades todas. Fui à noite, muito a contragosto, a uma sociedade na rua Aldersgate, onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Cerca de vinte e cinco minutos antes das nove, enquanto a pessoa descrevia a mudança que Deus opera no coração através da fé em Cristo, senti o meu coração estranhamente aquecido. Senti que confiava em Cristo e em Cristo apenas para a salvação. E uma certeza me foi dada de que ele havia tirado os *meus* pecados, os *meus* mesmos e *me* salvou da lei do pecado e da morte”<sup>291</sup>.

A partir de então, decidi colocar em operação um plano que já havia sido projetado desde a Georgia na América, visitar a sede morávia e encontrar-se com

<sup>288</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 64-65.

<sup>289</sup> WESLEY J., Works, v. 1, p. 123-124.

<sup>290</sup> *Data da minha conversão*. HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p. 57.

<sup>291</sup> WESLEY J., Works, v. 1. p. 124.

Zinzendorf, a quem muito desejava conhecer. O relacionamento com os morávios fortaleceu a sua fé. Em Herrnhut ficou impressionado com a existência de uma sociedade permeada pelo espírito cristão. Contudo, dizia que o Mestre o havia chamado para outras partes de sua vinha. Dessa forma, em setembro de 1738 ele retornou da Alemanha para a Inglaterra<sup>292</sup>.

O que Wesley apreendeu com os morávios e, particularmente com Böhler, faria grande diferença em sua teologia. Compreendeu que a sua deficiência não era em grau. O seu problema não era fraqueza na fé, mas simplesmente, a descrença, pois lhe faltava a fé através da qual o pecador é salvo. A deficiência não era uma fé fraca, mas nenhuma fé, tendo em vista que não há *graus* de fé. Ou a pessoa tem ou não tem. Böhler fez com que Wesley entendesse que a verdadeira fé está sempre acompanhada por uma sensação de segurança e evidenciada pela libertação do pecado, do medo e da dúvida. Esses três frutos são inseparáveis e estão presentes onde existe a fé verdadeira. Dessa maneira, dúvida e medo sinalizam a descrença. Diante dessas profundas reflexões e poderosas argumentações, Wesley se convenceu de que não tinha fé. A princípio, até desejou parar de pregar, mas o conselho de Böhler foi memorável, “pregue sobre a fé até que você a tenha, e então, porque você a tem, você pregará sobre a fé”<sup>293</sup>.

Em 1739 George Whitefield convidou Wesley para uma tarefa desafiadora, pregar ao ar livre em Bristol. A partir de então, não apenas começava a sua carreira como pregador bem-sucedido, mas era inaugurada uma nova fase na sua vida ministerial de duradouras consequências. Wesley atraía às multidões com as suas mensagens calorosas, insistindo para a entrega pessoal a Deus, por mudança de vida, pelo apego à graça e à busca de santidade. Cairns<sup>294</sup> relata que ao fim de sua carreira como pregador, ele havia andado mais de 300.000 quilômetros a cavalo pela Inglaterra, Escócia e Irlanda. Pregou cerca de 42 mil sermões, escreveu em torno de 200 livros e organizou adequadamente os seus seguidores. Organizou uma sociedade metodista, construiu uma capela em Bristol em 1739 e, no mesmo ano, comprou também o edifício da Fundação em Londres, que se tornou o quartel general de suas atividades.

---

<sup>292</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 67-73.

<sup>293</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 77.

<sup>294</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 373.

Para Wesley não foi fácil começar a pregar ao ar livre. Essa forma de pregação o aborrecia, tendo em vista que “estava tão convencido de que Deus queria que tudo se fizesse ordenadamente, quase pensando que salvar almas fora do templo era pecado”<sup>295</sup>. Porém, os resultados alcançados por intermédio das pregações o convenceram a continuar, mas ele se lamentava “pelo que lhe parecia ser uma triste necessidade”<sup>296</sup>. A sua primeira pregação ao ar livre foi em 2 de abril de 1739 para uma audiência de cerca de três mil pessoas<sup>297</sup>. Apelava para uma religião que não fosse meramente exterior, mas do coração e oferecia esperança, garantindo que qualquer pessoa poderia ser aceita e recebida como filho ou filha de Deus. O apelo era bem oportuno, tendo em vista o momento pelo qual passava a população da Inglaterra. Ela estava preparada para um despertar, e John Wesley para oferecê-lo<sup>298</sup>.

### 3.1.4 O papel dos *bands* na condução de retorno ao sagrado e transcendente

Normalmente, na cultura evangélica tradicional de afiliação à igreja, as conversões ocorrem através dos apelos das pregações. Elas são a mola que impulsiona a mudança de rumo de vidas despedaçadas, de gente sofrida e carente de Deus. As conversões ocorridas com a pregação de George Whitefield eram tão dramáticas quanto a de outros evangelistas de sucesso. No entanto, o número de pessoas necessitadas de uma mudança real no estilo de vida na Inglaterra daqueles dias era muito grande, e havia o risco de que essas pessoas, uma vez alcançadas pelas pregações, retornassem à sua velha vida, se não fossem agregadas a um forte projeto de conservação e restauração. Whitefield experimentou essa desagradável perda, pois conforme salienta Runyon<sup>299</sup>,

atraía multidões cada vez maiores e mais aclamação pública. Mas, depois de se separar de Wesley, não deu grande atenção à infra-estrutura para continuar a nutrir os que eram atraídos por sua pregação e, em consequência, os frutos do seu trabalho na maior parte não foram preservados.

<sup>295</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, p. 348.

<sup>296</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, p. 348.

<sup>297</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 78.

<sup>298</sup> HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p. 98-102; LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 14, 78-79.

<sup>299</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 148.

Entre os anos de 1746 e 1748, Wesley também tentou conduzir o seu trabalho apenas com a pregação pública sem a formação de sociedades, mas os resultados foram frustrantes, demonstrando que essa metodologia não alcança resultado satisfatório<sup>300</sup>. Reconheceu que a melhor estratégia é salvar os novos conversos com um programa arrojado de restauração, utilizando as classes ou *bands*. Runyon<sup>301</sup> relata que “as típicas pregações metodistas ao ar livre não se encerravam com um 'chamado ao altar' e uma contagem do número de conversões, mas com a informação do local onde a sociedade metodista se reunia e um convite a participar dos encontros”. Esse sistema iria se demonstrar tremendamente eficiente na correção de vidas individuais e de grupos, sistema que devolveria a dignidade pessoal aos que a haviam perdido e que a faria florescer na experiência dos que nunca a haviam apreciado.

Runyon<sup>302</sup> comenta que a ideia das sociedades foi introduzida na Inglaterra pelo pastor Luterano alemão, Anthony Horneck. Ele serviu como conselheiro dos grupos que começaram as suas atividades em 1678, durante o reinado de Carlos II. Os seus membros eram jovens interessados em santidade e edificação mútua do caráter cristão. O pai de John Wesley, Samuel Wesley, estabeleceu uma sociedade dessa natureza em Epworth e com nove membros titulares. As suas ideias expansionistas são evidentes pela estratégia de dividir o grupo quando atingisse o número de doze componentes. Então, dois membros deveriam começar um novo grupo quando o primeiro atingisse esse número. Mas, de acordo com Heitzenrater<sup>303</sup>, Samuel não estava interessado apenas na conduta piedosa dos afiliados, porém, desejava pôr em prática as injunções do evangelho no que tange ao auxílio humanitário, “criar escolas para os pobres, nas quais as crianças (ou se necessário, os adultos) possam ser instruídas nos fundamentos do cristianismo por homens de piedade reconhecida e aprovada [...] cuidar dos enfermos e outros pobres, proporcionar-lhes auxílio espiritual como corporal”.

Os integrantes do Clube Santo não eram favoráveis à sua identificação com a Igreja Anglicana. Segundo Runyon<sup>304</sup>, John Clayton, um dos membros mais influentes, temia que essa associação enfraquecesse a concepção de que a sociedade

---

<sup>300</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 148-149.

<sup>301</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 148-149.

<sup>302</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 150.

<sup>303</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 29.

<sup>304</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 151.

estava baseada nas ações coordenadas da Igreja Primitiva, pois esta era o paradigma da teologia prática de John Wesley. Embora o seu próprio pai já houvesse posto em prática o modelo, e o formato dessas sociedades fosse conhecido em seu tempo, sua retórica era a da recuperação da fé e da prática do *crístianismo primitivo*.

O sucesso de Wesley com as sociedades na Inglaterra deveu-se às correções feitas no modelo utilizado em sua casa na Savana, Georgia. Ele ajustou o número de membros e de participantes, disciplinando e adequando a um formato que permitisse atender às necessidades de cada indivíduo. O lenitivo de seguir o padrão bíblico pode ter sido uma das principais razões pelas quais as sociedades eram frequentadas e apoiadas, não pelo anglicanismo, mas por membros de diversas corporações, conforme listadas por Runyon<sup>305</sup>: não conformistas, separatistas, batistas, presbiterianos, quakers e católicos romanos. Ele retrata o sentimento dessas pessoas nos seguintes termos:

Elas tinham pouco interesse em reviver a Igreja da Inglaterra. O que o metodismo oferecia era um forte sentido de solidariedade, de apoio e encorajamento mútuos num ambiente social e econômico que destruía as comunidades naturais que desde os tempos medievais forneciam a estrutura da sociedade humana<sup>306</sup>.

As classes e *bands* tornaram-se subdivisões características dentro da sociedade que não permitiram que o feitiço de pequenos grupos se perdesse com o substancial crescimento das sociedades metodistas<sup>307</sup>. Não obstante, nem tudo foi estritamente planejado, pois algumas vezes as circunstâncias corroboravam para tomadas de decisões que ajustavam ainda mais o modelo. Esse foi o caso da subdivisão de classes em doze pessoas. O seu surgimento se deu por acaso, através de um projeto para o ordenamento de arrecadação de fundos entre os integrantes dos grupos para a construção da nova sala em Bristol. As dificuldades para ir até o local de trabalho de cada um e o desperdício de tempo, obrigaram os organizadores a estabelecerem líderes que recolhessem as contribuições em lugar e tempo marcados e a estipulação de um número relativamente pequeno de pessoas, doze. “Em vez de o líder visitar os membros, iniciou-se a prática de um encontro semanal que reunia a classe com o líder para oração, estudo bíblico, confissão mútua e apoio”<sup>308</sup>. A ideia foi reconhecida por Wesley como adequada e funcional, tendo

---

<sup>305</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 152.

<sup>306</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 152.

<sup>307</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 152.

<sup>308</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 153.

em vista que esses líderes aproveitariam a ocasião para cuidar das necessidades dos seus liderados nos grupos<sup>309</sup>. Além disso, tomaram consciência de que podiam ir livremente a Deus através da oração e utilizando as suas próprias palavras e não a linguagem formal do *Livro de Oração Comum*.<sup>310</sup> A transformação operada nas pessoas através do esquema de Wesley foi simultaneamente religiosa, psicológica e social<sup>311</sup>.

Além dos resultados tangíveis evidenciados pela historiografia e os atuais frutos do movimento, é possível verificar o fato no testemunho do próprio Wesley<sup>312</sup>, através de um dos seus sermões, no qual diz que aqueles que não são cegos e que experimentaram a salvação divina no próprio coração, percebem a alegria dessa salvação e presenciam a disseminação de sua religião de coração a coração. Não apenas entre os piedosos e religiosos, mas também entre os pecadores degradados e abandonados. Assim ele descreve os que respondem positivamente ao apelo do evangelho:

Observam mais e mais, mesmo aqueles pobres degradados entre os homens, transformados interior e exteriormente, amando a Deus e ao seu próximo, vivendo na prática uniforme da justiça, misericórdia e verdade. À medida que sobra tempo, fazem o bem a todos os homens, tranquilos e felizes em sua vida e triunfantes em sua morte<sup>313</sup>.

Wesley escreveu uma carta em 1748 para o vigário de Shoreham, reverendo Vincent Perronet, na qual deixa transparecer que o seu sistema de pequenos grupos resgatava a vida espiritual do cristianismo neotestamentário. Portanto, ele seguia uma linha bíblica de procedimentos baseada no paradigma apostólico:

Enquanto refletia, não pude deixar de observar que isso é exatamente o que ocorreu desde o princípio do cristianismo. Nos tempos mais remotos, aqueles que Deus havia enviado, *pregaram o evangelho a toda criatura*. E do *akroatai*, ‘o corpo de ouvintes’, muitos eram ou judeus ou pagãos. Mas, tão logo qualquer desses era convencido da verdade, a ponto de abandonar o pecado e buscar a salvação evangélica, imediatamente se reunia aos outros *katekoumenoi* ‘catecúmenos’ (como eram então chamados), eram separados da grande congregação para que fossem instruídos, corrigidos, exortados e orassem com os crentes e deles recebessem orações, conforme às suas necessidades interiores<sup>314</sup>.

<sup>309</sup> Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 152-153.

<sup>310</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 153.

<sup>311</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 155.

<sup>312</sup> WESLEY J., Works, v. 6, p. 346-347.

<sup>313</sup> WESLEY J., Works, v. 6, p. 347.

<sup>314</sup> WESLEY J., Works, v. 8, p. 281.

As classes envolviam vários princípios-chave do cristianismo neotestamentário, tais como o crescimento pessoal no contexto de relacionamento íntimo, a prestação de contas pela mordomia espiritual, a prática de *levar as cargas uns dos outros* e de *falar a verdade em amor*. Henderson<sup>315</sup> diz que agora esse modelo serve como paradigma para aqueles que aceitaram a incumbência de Jesus<sup>316</sup> para fazer discípulos, tendo em vista que provê lampejos úteis que possibilitam ao cristão *observar tudo quanto vos ordenei*.

Watson<sup>317</sup>, tomando como base o exame do contexto do Novo Testamento à luz dos lampejos fornecidos pela historiografia social, conclui que o padrão da primitiva *ekklesia* era precisamente a espécie de pequenos grupos de companheirismo que proveu a base para o metodismo inicial. A célula básica do movimento cristão eram os grupos sediados nos lares individuais, cujo núcleo era uma família. Nesses lares, a comunidade cristã desfrutava intimidade, um alto nível de interação social, um forte senso de coesão interna e de distinção em relação aos de fora. A intimidade que entrelaçava vidas no grupo local se estendia para abarcar os outros grupos, tornando essa unidade uma porção do movimento muito mais amplo e de dimensões mundiais. Dessa forma, os pequenos grupos pertencentes às sociedades metodistas, se transformaram em *ecclesiolae in ecclesia*<sup>318</sup> através da teologia de John Wesley.

O sistema de *bands* já era usado pelos morávios. Eles constituíam a unidade básica das congregações. A sociedade em Fetter Lane, embora anglicana, foi organizada, utilizando as subdivisões em *bands*<sup>319</sup>. Watson<sup>320</sup> observa que os seus integrantes se reuniam uma vez por semana para confessar as suas faltas uns aos outros, orar uns pelos outros, a fim de que fossem sarados. O número de participantes não deveria ser menor que cinco ou maior que dez. Seguindo uma ordem, cada pessoa deveria falar o mais livre, clara e conscienciosamente quanto possível sobre o real estado do seu coração, com as suas variadas tentações e libertações desde a última reunião. O sábado deveria ser observado como dia de

---

<sup>315</sup> HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p 14.

<sup>316</sup> Mateus 28,19-20.

<sup>317</sup> WATSON, D. L., The Early Methodist Class Meeting, p. 1.

<sup>318</sup> Grupos de renovação independentes dentro da estrutura oficial da igreja com a finalidade de restaurar e revitalizar as organizações eclesiais. Cf. HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p. 61.

<sup>319</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 156.

<sup>320</sup> WATSON, D. L., The Early Methodist Class Meeting, p. 197-198.

intercessão geral, e a fim de manter a intercessão contínua, todo membro da sociedade precisaria escolher algum momento do dia ou da noite para despender em oração, principalmente pelos irmãos. Além disso, havia regras rígidas com a finalidade de manter a ordem e o compromisso de fidelidade ao programa. Também havia o comprometimento pecuniário que todo membro assumia com o líder do *band* para o avanço do projeto. As trinta e três cláusulas estipuladas para a sociedade em Fetter Lane exigiam nobreza de caráter para a manutenção da filiação de cada membro.

Watson<sup>321</sup> comenta que o padrão contínuo utilizado pelos *bands* de separar os membros por sexo e estado civil, era altamente recomendável, pois permitia que fossem tratados os temas mais delicados e comuns às diferentes categorias sem o embaraço do constrangimento. Conforme Wesley<sup>322</sup> relata, eles precisavam lutar contra a carne e o sangue, contra os principados e poderes. De maneira que as tentações estavam em toda parte e, com frequência, tentações de tal espécie que eles não sabiam como expressar em classe, nas quais pessoas de todo tipo, jovens e velhos, homens e mulheres se reuniam.

Além disso, era uma forma de fortalecer o amor mútuo e erguer barreiras contra as tentações. Porém, a frequência aos *bands* era ato voluntário, enquanto a participação na classe era exigida de todos os que se filiassem a uma sociedade metodista<sup>323</sup>. Os *bands* prestavam serviço àqueles que buscavam suprir necessidades, e os seus membros estavam sujeitos a um rigor disciplinar mais elevado do que nas classes. Nos *bands* os voluntários passavam por um período de provas, com vistas à sua recuperação<sup>324</sup>.

Henderson<sup>325</sup>, avaliando a situação da Inglaterra naquele momento, argumenta que um numeroso contingente da baixa classe foi capacitado pelo metodismo a fazer face ao caos social e espiritual provocado pela chegada da revolução industrial. A transição da cultura medieval e agrária para a moderna e industrial foi traumática, mas, ao mesmo tempo, suavizada para as massas urbanas, pelas atividades dos *encontros de classe* e pelo seu amplo sistema instrucional. Aquelas hordas urbanas de trabalhadores, não apenas encontravam a salvação

<sup>321</sup> WATSON, D. L., *The Early Methodist Class Meeting*, p. 117.

<sup>322</sup> WESLEY J., *Works*, v. 8, p. 289.

<sup>323</sup> RUNYON, T., *A nova criação*, p. 156.

<sup>324</sup> WATSON, D. L., *The Early Methodist Class Meeting*, p. 117.

<sup>325</sup> HENDERSON, D. M., *John Wesley's Class Meeting*, p. 12.

peçoal através do *método* empregado, mas todo o sistema, funcionando em conjunto como uma engrenagem, poupou a Inglaterra do banho de sangue que varreu outros países da Europa daqueles dias. Conforme a apuração de Henderson<sup>326</sup>, as instituições iniciadas por Wesley, floresceram, multiplicaram e alcançaram muitas nações ao redor do mundo com as suas organizações e influência. Somente nos Estados Unidos da América, dezenas de milhões de protestantes receberam o legado espiritual desse homem notável.

### 3.1.5 Conclusão

Wesley é fruto de uma família cristã responsável e comprometida com os princípios bíblicos de vida. O fato de seu pai ser um pastor e sua mãe, filha de pastor, conferiu maior abertura para que ele compreendesse a importância de atrelar as ações do dia a dia aos ensinamentos de Cristo. Se a família Wesley já possuía em sua estrutura formativa, austeridade, disciplina e método, o rigor imposto à formação de John tornou-se mais significativo pelas circunstâncias do seu livramento do incêndio em sua residência quando ele ainda era criança.

A tenacidade de Susanna foi um fator determinante na postura teológica e metodológica de Wesley como reformador e líder religioso cristão. A sua estrutura não foi relevante apenas em seu tempo e lugar, mas necessária no contexto social, político e econômico da Inglaterra de então. Pois prevalecia a vulgaridade, o vício, a corrupção e a crueldade, não apenas no ambiente secular, mas dentro da própria igreja. Os trabalhadores estavam oprimidos pela miséria, fadados à improdutividade e assolados pela pobreza imposta. Em toda parte, grassava a intemperança e a imoralidade. Para esse contexto e para as mudanças necessárias, seria preciso alguém que representasse o oposto de tudo isso e que fosse ainda maior do que a enormidade daquela crise.

Susanna desempenhou um papel fundamental na estruturação educacional de seu filho, tendo em vista que fomentou nele o apego aos estudos clássicos, linguísticos e eclesiais. Dessa forma, abrindo as portas para o seu crescimento intelectual e religioso. No caso de Wesley, esse amadurecimento intelectual estava diretamente relacionado ao seu desenvolvimento moral e espiritual, pois em Oxford

---

<sup>326</sup> HENDERSON, D. M., John Wesley's Class Meeting, p 12.

ele pode participar do *Clube Santo* e tomar a dianteira em atividades assistenciais e humanitárias que o colocaram sobre a dupla soleira da formação acadêmica e pastoral.

O *Clube Santo* foi um ensaio para a formação das *classes* e *bands*, fundamentais na recuperação de vidas despedaçadas pela miséria. As suas atividades ministeriais foram assinaladas por três episódios fundamentais para torná-lo no grande reformador: o incêndio em sua casa, do qual foi resgatado miraculosamente; as atividades executadas através do *Clube Santo*, tendo em vista os atos de abnegação em favor dos oprimidos; e a viagem de navio para a América, quando entrou em contato com a postura destemida e fidedigna dos morávios. Wesley aprendeu com eles o significado da verdadeira fé e tomou consciência de que a sua experiência pessoal quanto à religião era muito parca e formal. A partir desse encontro, decidiu buscar uma experiência viva com Deus. Quando ela ocorreu, foi algo tão marcante que ele recomeçou o calendário de sua vida a partir daquele dia, que nomeou de *anno mea conversionis*, eternizando o dia vinte e quatro de maio de 1738.

Depois de passar um tempo na Alemanha, onde fez contato mais efetivo com os morávios, Wesley retornou à Inglaterra e, incentivado por Whitefield, começou a pregar ao ar livre e foi bem-sucedido, atraindo milhares de pessoas, não para si próprio, mas para Deus e para uma mudança real de vida. A partir desse ponto em sua trajetória, ele passou a empregar o sistema de *classes* e *bands*, organizando sistematicamente o programa de restauração e consolidação moral e espiritual das pessoas carentes.

O projeto de pequenos grupos, além de fornecer oportunidade para a recuperação individual, fomentava a unidade do grupo e o articulava para operar em benefício do próximo. Os pequenos grupos impulsionavam os participantes à religião do coração, ao relacionamento interpessoal e com Deus. No lugar de fórmulas prontas, formais e sem vida, eram levados à livre comunicação com o divino. Portanto, o projeto de Wesley descentralizava as atenções do *eu* e as focalizava no *outro*. Logo ele reconheceu que o projeto utilizado encontrava forte paradigma no Novo Testamento, e essa foi uma das principais razões pela qual floresceu e se expandiu, não apenas no espaço, mas no tempo, deixando frutos notáveis que são colhidos ainda hoje. Contudo, existe um elemento essencial, sem o qual a obra de Wesley não poderia subsistir. A sua *Teologia da Graça* estava no

centro nevrálgico das mudanças essenciais de vidas. Por isso as suas asserções e fundamento precisam ser estudados, razão pela qual serão os temas discorridos na próxima seção.

### 3.2 A Teologia da Graça em John Wesley

O conceito de graça defendido pelos reformadores do século XVI está diretamente ligado à concepção do pecado original. Para os teólogos ocidentais, a graça é definida como o perdão e a absolvição divinos. Contudo, para os teólogos orientais, ela corresponde ao poder de Deus em ação no ser humano, a fim de renovar a sua natureza. Wesley se utiliza de ambas as concepções, tendo em vista que conceitua a graça como o amor de Deus manifestado em Cristo em favor da humanidade<sup>327</sup>. Para ele, a queda de Adão proveu a oportunidade a Deus de demonstrar o seu maior gesto de amor, enviando o seu Filho em favor do ser humano, agora degenerado pelos efeitos do pecado. Também proveu à própria humanidade, a aptidão de apreciar e responder mais positivamente ao amor de Deus. Ele exclama:

Que aquele que ama aos homens abra os olhos de nossa compreensão para perceber claramente que, pela queda de Adão, a humanidade em geral ganhou a capacidade, primeiro para ser mais santa e mais feliz na terra, e segundo, para ser mais feliz no céu do que seria se as coisas fossem de outra forma<sup>328</sup>.

Para Wesley, a graça se manifesta de três maneiras: na criação da humanidade, no perdão de Deus e na recriação e transformação dessa humanidade<sup>329</sup>. Assim, mesmo os atos humanos de justiça são dádivas divinas e não mérito do ser humano, conforme explica em um dos seus sermões:

Com que o homem pecador expiará o menor de seus pecados? Com as suas próprias obras? Não. Ainda que sejam sempre muitas e santas, não são suas próprias, porém de Deus. Mas de fato são todas ímpias e pecadoras, de maneira que cada uma delas necessita de renovada expiação<sup>330</sup>.

Runyon afirma que na perspectiva de Wesley, a natureza da graça é o amor, e o amor não se impõe, razão pela qual também não é *irresistível*<sup>331</sup>. Se fosse diferente, privaria o ser humano de sua liberdade de escolha, o que não corresponde

<sup>327</sup> Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 39.

<sup>328</sup> WESLEY J., Works, v. 6, p. 262-263.

<sup>329</sup> Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 40.

<sup>330</sup> WESLEY J., op. cit., v. 5, p. 70-71.

<sup>331</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 40.

nem à natureza da graça divina nem à natureza do amor de Deus<sup>332</sup>. Assim, para Wesley, a decisão de receber a graça foi deixada à mercê dos seres humanos pecadores:

O Deus de amor deseja salvar todas as almas que criou. Isso ele lhes proclamou em sua Palavra, juntamente com os termos da salvação revelados pelo Filho de seu amor, que deu a sua própria vida para que os que cressem nele pudessem ter a vida eterna. E para esses, ele preparou um reino desde a fundação do mundo. Mas ele não os força a aceitá-lo, porém os deixa nas mãos de seu próprio conselho e diz, “eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois a vida, para que vivas”<sup>333</sup>.

Muito embora não corresponda à natureza divina privar os seres humanos da liberdade, devido ao seu amor gracioso, na concepção de Wesley, a própria liberdade, ou o senso dela, resulta do impulso da graça, comunicado ao coração pela ação silenciosa, mas vigorosa do Espírito Santo<sup>334</sup>. Isso equivale a dizer que o impulso para a salvação é responsabilidade divina, e a resposta a esse impulso, a parte que corresponde ao ser humano, iluminado pela graça.

### 3.2.1 A graça preveniente

Na sua exposição, Collins<sup>335</sup> argumenta que Wesley difere de alguns dos pais do Oriente quanto à compreensão do pecado original. Difere de Agostinho e dos reformistas do século dezesseis quanto ao entendimento da graça. O ponto nevrálgico da divergência concerne à concepção da depravação total da humanidade, embora haja alguma similaridade com os teólogos ocidentais sobre a questão. Para Wesley, o termo *depravação total* é uma referência ao *homem natural*, à pessoa que está totalmente destituída da graça de Deus.

Aquele que está no primeiro estado da mente, sem temor ou amor, é chamado nas Escrituras de *homem natural*: está sob o espírito de escravidão e temor, e é algumas vezes, referido como estando *debaixo da lei* [...] Mas aquele que trocou o espírito de temor pelo Espírito de amor, é apropriadamente indicado como estando *debaixo da graça*<sup>336</sup>.

Contudo, a humanidade tem alguma medida de luz, cuja origem é o próprio Deus, um recurso para auxiliá-la e providenciar os primeiros impulsos em direção

<sup>332</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 40.

<sup>333</sup> WESLEY J., Works, v. 7, p. 355.

<sup>334</sup> Cf. RUNYON, T., A nova criação, p. 40.

<sup>335</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 100.

<sup>336</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 170.

a Ele. Na introdução do seu sermão, “Desperta tu que dormes”, Wesley explica aos seus ouvintes a promessa bíblica, “Ó tu, que dormes, desperta e levanta-te de entre os mortos, que Cristo te iluminará” (Ef 5,14):

O sono significa o estado natural do homem, aquele sono profundo da alma que o pecado de Adão lançou sobre todos os que se originaram dos seus lombos. Aquele estado de prostração, indolência e estupidez. Aquele insensibilidade de sua condição real, na qual todo homem vem ao mundo e assim permanece até a voz de Deus despertá-lo<sup>337</sup>.

A graça preveniente, devido à sua natureza, e por estar fundamentada na obra salvífica de Cristo (1Jo 2,2), aplica-se a todas as pessoas, sejam elas cristãs ou não<sup>338</sup>. Todos recebem alguma medida de luz, conforme o texto de João 1,9: “a verdadeira luz que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem”<sup>339</sup>. Essa graça “é inclusiva, não exclusiva; é totalmente concedida, não merecida”<sup>340</sup>. A graça preveniente fornece os primeiros impulsos em direção a Deus, ou seja, ela caracteriza a incursão no “caminho que leva à salvação”<sup>341</sup>, acendendo no humano os primeiros lampejos do divino. Ela fornece o primeiro desejo de agradar a Deus, os primeiros impulsos para fazer a sua vontade e as primeiras convicções de pecado contra ele, e ainda fomenta uma tendência para vida como indicativo de salvação e libertação da cegueira do coração, até então, insensível<sup>342</sup>.

Albert Outler<sup>343</sup> distingue dois usos da graça. O primeiro é o *restrito*, que corresponde aos tipos de graça que antecedem a graça justificadora e santificadora. Collins lembra que esse uso da graça surgiu em meio aos debates entre os calvinistas e arminianistas nos séculos XVI e XVII na Inglaterra. A graça preveniente foi a resposta arminiana ao conceito calvinista de que a doutrina do pecado original demandaria o conceito de predestinação no sentido de eleição incondicional. Diante daquele cenário, a resposta arminiana foi a exposição da graça preveniente como iluminação geral para que os pecadores se tornem responsáveis como resultado da obra de Cristo e se tornem convictos do pecado através da operação do Espírito Santo. Outler argumenta que Wesley procurou uma

<sup>337</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 90.

<sup>338</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 101.

<sup>339</sup> BÍBLIA. ARA.

<sup>340</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 101.

<sup>341</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 101.

<sup>342</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 101-102.

<sup>343</sup> OUTLER, A. C., apud COLLINS, K. J., op. cit., p. 102.

alternativa entre o otimismo pelagiano e o pessimismo agostiniano “em relação à falha potencial do homem”.

O outro uso da graça preveniente é o *abrangente* e refere-se a todas as *outras graças* como preveniente, tendo em vista que realça as ações divinas antecedentes a operar na pessoa humana, quer responda positiva ou negativamente a essa operação<sup>344</sup>. Collins argumenta que essa noção de graça é encontrada na Igreja Primitiva e no artigo décimo dos trinta e nove *Artigos de Religião da Igreja Anglicana*, transcrito abaixo:

A condição do homem depois da queda de Adão é tal que ele não pode converter-se e preparar-se a si mesmo por sua própria força natural e boas obras, para a fé e invocação a Deus. Portanto, não temos o poder de fazer obras boas agradáveis e aceitáveis a Deus, sem que a graça de Deus por Cristo nos *previna*, para que tenhamos boa vontade, e coopere conosco enquanto temos essa boa vontade<sup>345</sup>.

Essa ação prévia, correspondente a uma prioridade da ação divina, mas que resulta na colaboração divino/humana, pode levar à noção de que a graça preveniente é uma espécie de *sinergismo*<sup>346</sup>. Collins explica que essa noção de prioridade divina é “simplesmente inadequada para envolver tudo o que Wesley entende como a graça de Deus”<sup>347</sup>. Ele afirma que Wesley, praticamente em todas as circunstâncias em que emprega a expressão *graça preveniente*, “não se refere à antecedência em sentido abrangente, mas [...] em um sentido restrito”<sup>348</sup>, conforme explicado acima.

A graça preveniente é um vetor que aponta para a graça redentora. Assim, Collins argumenta que a transformação do ser ocorre como resultado da operação das distintas configurações da graça, “a preveniente, a convencedora, a justificadora, a santificadora e a glorificadora”<sup>349</sup>. Para simplificar o seu argumento, ele arremata, dizendo, “a graça preveniente nesse sentido restrito, embora seja, de fato uma bênção do Altíssimo, não transforma, por assim dizer, ninguém em *santo*”<sup>350</sup>.

<sup>344</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 102.

<sup>345</sup> SCHAFF, *Creeds*, 3:493-494 apud COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 102.

<sup>346</sup> No *monergismo*, o Espírito Santo atua sozinho no ser humano e propicia a conversão, mas no *sinergismo*, há uma ação combinada, pois o ser humano, apesar do pecado original, conserva o livre-arbítrio na busca de salvação e obtenção da graça.

<sup>347</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 103.

<sup>348</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 103.

<sup>349</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 103.

<sup>350</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 103.

Collins cataloga cinco benefícios da graça nos escritos de Wesley: Primeiro, a ação preveniente do Espírito Santo confere a todas as pessoas um conhecimento básico de Deus. Com isso, a humanidade não fica entregue à sua própria sorte, destituída do auxílio divino, mas capacitada a possuir alguma compreensão dele<sup>351</sup>. O segundo benefício também é uma ação divina, na qual Deus infunde uma certa medida de conhecimento da lei moral no coração humano, tendo em vista que sem essa ação a humanidade não teria, nem a habilidade nem a inclinação para compreendê-la<sup>352</sup>. Wesley aconselha em um de seus sermões: “Se deseja que Deus opere em você aquela fé que vem para a salvação presente e eterna, *pela graça já concedida*<sup>353</sup>, fuja do pecado como da face da serpente. Cuidadosamente evite as palavras e obras más, e abstenha-se de toda aparência do mal”<sup>354</sup>. O terceiro benefício se relaciona com a consciência. Para Wesley, “a origem última da consciência não é a natureza nem a sociedade, mas o Deus Altíssimo”, o que realça mais uma vez a graciousidade divina, pois a consciência também seria um dom sobrenatural de Deus à humanidade<sup>355</sup>. O quarto benefício é o livre-arbítrio. Para Wesley, o ser humano sem Deus está totalmente mergulhado no pecado. Por isso é destituído de livre-arbítrio natural. Dessa forma, este também é um dom da graça. Para fugir do determinismo calvinista e do semipelagianismo, conforme explica Collins, Wesley acredita que “em certa medida o livre-arbítrio é restaurado, de forma sobrenatural, pelo Espírito Santo (com base na obra de Cristo), em todas as pessoas; as quais, à parte dessa restauração, do ponto de vista soteriológico, não são livres”<sup>356</sup>. O quinto benefício refere-se ao poder divino que restringe a maldade humana até um certo ponto, mesmo entre aqueles que não se importam com Deus ou com a sua igreja. Essa restrição protege os filhos e filhas de Deus contra a impiedade e o ódio dirigidos contra eles<sup>357</sup>.

Collins<sup>358</sup> observa dois pontos fundamentais na teologia de Wesley, tendo em vista os cinco aspectos analisados acima. Em primeiro lugar, eles representam a restauração das faculdades humanas que não podem ocorrer sem a graça divina,

---

<sup>351</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 104.

<sup>352</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 104.

<sup>353</sup> Grifos nossos.

<sup>354</sup> WESLEY J., *Works*, v. 6, p. 564.

<sup>355</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 104-105.

<sup>356</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 106.

<sup>357</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 107.

<sup>358</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 107-108.

mas que são distintos “da atividade proveniente de Deus, a qual requer o *chamado* dos pecadores à salvação *por intermédio* dessas faculdades restauradas de forma graciosa”. Em segundo lugar, tendo em vista a concepção de pecado original na teologia de Wesley, que realça a depravação total, Collins conclui, apelando para a lógica, que a *graça irresistível* entra em operação em alguns pontos da ordem de salvação wesleyana. Isso porque, na condição natural, o ser humano não tem disposição, sequer de aceitar ou rejeitar o oferecimento da graça, que deve então operar de forma irresistível. Contudo, essa irresistibilidade se refere apenas “ao restabelecimento dessas faculdades que estabelecem o equilíbrio e a responsabilidade individuais”. Collins<sup>359</sup> continua explicando que a graça proveniente não é irresistível no sentido de aniquilar a personalidade humana, mas em produzir um *eu* responsável capaz de responder aos apelos divinos por ter as faculdades restauradas. Portanto, não há um *eu* responsável antes dessa atuação e que apenas é suprido com essas faculdades. É Deus quem capacita a humanidade através da sua graça.

O conceito de graça em John Wesley é melhor compreendido ao se confrontar a teologia arminiana com a calvinista, notando a similaridade e dissimilaridade de seu pensamento com o de Armínio, e fazendo o mesmo com o calvinismo, tendo em vista que a sua teologia, ora se assemelha a uma e ora à outra. Dessa maneira, será possível perceber as suas concepções da lei de Deus, do pecado e da resposta humana.

### 3.2.2 Arminianismo versus calvinismo

O arminianismo será estudado à luz do seu desenvolvimento histórico a partir do calvinismo, conforme explicado por Roger Olson<sup>360</sup> em sua *História da teologia cristã*, levando-se em consideração a observação de Vinicius Couto<sup>361</sup>, de que Olson aborda o tema da controvérsia entre a teologia calvinista e arminiana com as atitudes de mediador, evangélico, irenista, não especulativo e relativamente simples<sup>362</sup>.

<sup>359</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 109.

<sup>360</sup> OLSON, R., História da teologia cristã.

<sup>361</sup> COUTO, V., Em favor do arminianismo-wesleyano, p. 27.

<sup>362</sup> Couto cita as afirmações do próprio Olson em sua obra, OLSON, R., História da controvérsia da teologia cristã, p. 14-21.

Diferente de Lutero, que teve uma formação campestre, Calvino era filho de um tabelião de classe média que o introduziu na classe profissional. Sua formação era humanista e jurídica, e possuía hábitos de devoção aos estudos, o que o tornava um homem solitário e meditativo<sup>363</sup>. Nasceu em Noyon, na França, em 10 de julho de 1509. Seu pai trabalhava como secretário do bispo e procurador da biblioteca da catedral, o que lhe conferiu a oportunidade para usar as suas conexões a fim de beneficiar os seus estudos.

Em Paris, entrou em contato com o humanismo e com as questões teológicas da época, que o levaram a conhecer as doutrinas de Wycliffe, Huss e Lutero. Em 1529 obteve o grau de Mestre em Artes e passou a se dedicar à jurisprudência. Em 1534, em sua cidade natal, renunciou aos seus benefícios eclesiásticos, sua principal fonte de renda, e que haviam sido conquistados por seu pai. Essa atitude é uma indicação de que estava renunciando ou já havia renunciado à fé católica e abraçado ao protestantismo. Ainda em 1534, no mês de outubro, Francisco I mudou a sua política de tolerância com os protestantes, e em janeiro de 1535, Calvino foi para o exílio na cidade protestante de Basileia<sup>364</sup>. Nessa cidade completou a sua obra clássica, *As Institutas da Religião Cristã*, na primavera de 1536, segundo Cairns, com 26 anos de idade<sup>365</sup>.

Calvino não tinha a intenção de se dedicar ao pastorado e à liderança da igreja. A sua aspiração era se entregar aos estudos e às atividades literárias, por isso, decidiu fixar residência em Estrasburgo, onde a Reforma havia se estabelecido, e as atividades teológicas e literárias eram abundantes. Tendo em vista que o caminho mais curto para Estrasburgo estava impedido por uma guerra, refez o itinerário e passou por Genebra, onde pretendia ficar pouquíssimo tempo, não mais do que um dia. Guilherme Farel, que ansiava por alguém competente que o auxiliasse na implantação da causa da Reforma em Genebra, e sabedor de que o autor das *Institutas* se encontrava na cidade, tentou persuadir Calvino a ficar. No entanto, Calvino lhe falou acerca das suas aspirações acadêmicas e dos rumos que pretendia empreender em sua vida. Farel, com imprecizações amaldiçoou o seu descanso e

---

<sup>363</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 278.

<sup>364</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, v. 2, p. 64, 65.

<sup>365</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 280.

tranquilidade com um tom severo e ar de vaticínio. Aquelas palavras surtiram um efeito profundo no coração de Calvino, então decidiu ficar<sup>366</sup>.

Em Genebra, Calvino desenvolveu o calvinismo, e a cidade se tornou o centro da teologia reformada, que influenciaria a religião protestante na Suíça, Holanda, Escócia, Estados Unidos e outras nações<sup>367</sup>. Nas *Institutas*, Calvino aborda diversas questões teológicas, incluindo o que era motivo de debates na época, a presença real de Cristo na celebração da Ceia do Senhor<sup>368</sup>. Contudo, neste trabalho, serão abordadas as questões que estão diretamente relacionadas aos objetivos desta pesquisa, o livre-arbítrio humano face à soberania divina, a concepção da graça sob o conceito da predestinação calvinista e a resposta do arminianismo-wesleyano às pressuposições calvinistas.

A premissa fundamental de Calvino era a de que, tanto na Escritura, quando na tradição cristã, usando de sua soberania e para a exaltação de sua glória, Deus escolheu quem iria aceitar o seu amor e ser salvo, e quem iria rejeitá-lo e sofrer a sua ira. Ele esboça com clareza o seu pensamento: “lemos que Deus elegeu, desde a eternidade, aqueles que quer receber em sua graça e aqueles em quem quer executar sua ira”<sup>369</sup>. Essa doutrina da predestinação pela soberania divina é baseada na concepção agostiniana da depravação total da humanidade: “o pecado e a morte contaminaram todo o gênero humano por meio de um só homem”<sup>370</sup>.

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. [...] Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação<sup>371</sup>.

Há dois conceitos fundamentais no calvinismo. O primeiro, tendo em vista a sua concepção de que toda a raça humana está perdida em pecado, destaca a depravação total dos seres humanos e a sua incapacidade de responder ao oferecimento da graça. Isso implica corrupção moral e culpa. Assim, “todas as pessoas começam a vida nessa condição. Por esse motivo, é chamado *pecado original*”, ou seja, os pecadores são incapazes de se converter. Essas passagens

<sup>366</sup> GONZÁLES, J. L., História ilustrada do cristianismo, v. 2, p. 66, 67.

<sup>367</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 278.

<sup>368</sup> CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 280, 281.

<sup>369</sup> CALVINO, J., A instituição da religião cristã, tomo 2, 3:24.16, p. 438.

<sup>370</sup> AGOSTINHO, “A lei e o pecado”, 6:9, p. 25.

<sup>371</sup> AGOSTINHO, “A natureza e a graça”, 3:3, p. 114.

bíblicas indicam a universalidade dessa condição humana (Jo 6,44; Rm 3,1-23; 2Co 4,3-4; Ef 2,1-3)<sup>372</sup>.

O segundo conceito fundamental do calvinismo é a sua concepção da soberania de Deus. Ele é o Criador e Senhor de tudo o que existe, por isso livre para realizar o que deseja, sem estar sujeito a explicações, pois está acima de tudo e de todos. Portanto, os seres humanos não podem, nem têm o direito de julgá-lo. A seguir, alguns textos bíblicos usados para fundamentar esse pensamento (Mt 20,13-15; Rm 9,20-21; Ef 1,4-5; Jo 6,37; 15,16; Rm 9,15-16)<sup>373</sup>.

Dessa forma, o ser humano desajudado não pode fazer nada por si próprio, apenas a graça de Deus *irresistível* é capaz de atraí-lo e salvá-lo, e unicamente aos que ele elegeu de antemão para a salvação. Os outros não serão atraídos, mas condenados. Calvino justifica esse critério de eleição de uns e de condenação de outros, como atos que glorificam a Deus: “O primeiro homem caiu porque Deus o havia ordenado; mas por que foi ordenado, não o sabemos. Mas sabemos com certeza que Ele o ordenou assim porque via que com isso seu Nome seria glorificado”<sup>374</sup>. Em seguida, no mesmo parágrafo, ele afirma que o homem cai por sua culpa: “Cai, pois, o homem, quando assim o ordena a providência de Deus; mas cai por sua culpa”<sup>375</sup>. Portanto, para Calvino, a salvação é uma questão de eleição incondicional e independente do mérito humano. A obra expiatória de Cristo é restrita aos eleitos, o que torna necessária a *irresistibilidade da graça* e a aplicação do ditado, *uma vez salvo, salvo para sempre*. Uma assertiva da doutrina da *perseverança dos santos*<sup>376</sup>.

Não se pode falar de Armínio sem antes abordar sobre Calvino, tendo em vista que o arminianismo surgiu dentro do calvinismo e, conforme afirma Couto<sup>377</sup>, “apesar das diferenças, ambas as posições possuem verdades essenciais que podem e devem nos unir em Cristo”. Jacó Armínio nasceu em 1560 em um dos países dominados pelo calvinismo, a Holanda. Foi um protestante leal à Igreja Reformada, mas discordava de algumas posições do calvinismo. A princípio, ele se manifestou

<sup>372</sup> Cf. ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 383.

<sup>373</sup> ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 383-384.

<sup>374</sup> CALVINO, J., A instituição da religião cristã, tomo 2, 3:23.8, p 410.

<sup>375</sup> CALVINO, J., A instituição da religião cristã, tomo 2, 3:23.8, p 410.

<sup>376</sup> Cf. CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p 281.

<sup>377</sup> COUTO, V., Em favor do arminianismo-wesleyano, p. 25.

contra o *supralapsarismo*<sup>378</sup> e, posteriormente, passou a rejeitar qualquer crença na eleição divina incondicional, que predestina algumas pessoas para o céu e outras para o inferno. Naquela ocasião, a crença calvinista na justificação pela graça mediante a fé, era equiparada ao *monergismo*<sup>379</sup>, e o *sinergismo*<sup>380</sup>, à doutrina católica romana da época. Aqueles que lhe eram contrários o acusavam de ser simpatizantes de Roma<sup>381</sup>. Como não era incomum, questões teológicas eram mescladas com situações políticas, principalmente, tendo em vista a animosidade entre a Holanda e a Espanha católica, conforme Olson explica:

Alguns, no entanto, insistiam cada vez mais que o supralapsarismo era a única teologia protestante ortodoxa e que qualquer outra opinião significava, de alguma forma, uma acomodação à teologia católica romana e, portanto, era uma aliada em potencial da Espanha, inimiga política dos Países Baixos<sup>382</sup>.

Armínio, embora considerasse a salvação como uma dádiva exclusivamente divina, argumentava que o monergismo não é a única forma de relacionamento salvífico entre Deus e os seres humanos. Assim como os demais protestantes, ele defendia a premissa de que a justiça de Cristo, imputada ao pecador mediante a fé, é o caminho único da salvação. Por isso, com justiça, não aceitava a acusação de pelagiano, pois não acreditava em salvação sem a intervenção da graça sobrenatural, nem de semipelagianismo, porque para ele a iniciativa da salvação é exclusivamente divina<sup>383</sup>.

Armínio não tinha problema com os decretos de Deus, mas com as formulações dos dois principais ramos do calvinismo. O supralapsarismo, porque coloca o decreto de Deus em relação aos seres humanos, de salvação ou perdição, antes mesmo de decretar a sua criação, e o infralapsarismo<sup>384</sup>, porque após a queda dos seres humanos em pecado, Deus decretou a dupla predestinação<sup>385</sup>. Segundo o supralapsarismo, a ordem típica dos decretos divinos ocorre como a seguir:

1. O decreto divino de predestinar algumas criaturas à salvação e à vida eterna, e outras à perdição e ao castigo eterno no inferno.

<sup>378</sup> Concepção segundo a qual Deus escolheu glorificar-se, decretando a eleição de algumas pessoas para a salvação e outras para a condenação, antes mesmo de permitir a queda de Adão.

<sup>379</sup> Concepção segundo a qual a salvação é obra exclusiva de Deus, ao atuar no ser humano e operar a salvação.

<sup>380</sup> Ação combinada entre as duas partes. O ser humano, a despeito do pecado original, pode usar o livre-arbítrio e colaborar com Deus para a sua salvação.

<sup>381</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 485-486.

<sup>382</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 493.

<sup>383</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 485-486.

<sup>384</sup> Também conhecido como *sublapsarismo*. Neste caso, há uma ordem lógica, pois o decreto divino da eleição é posterior ao que permitiu a queda da humanidade.

<sup>385</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 500, 489, 490.

2. O decreto divino de criar.
3. O decreto divino de permitir que os seres humanos caíam no pecado.
4. O decreto divino de fornecer meios para a salvação (Cristo e o evangelho) dos eleitos.
5. O decreto divino de aplicar aos eleitos a salvação (a justiça de Cristo)<sup>386</sup>.

De acordo com o infralapsarismo, a ordem típica dos decretos divinos ocorre da seguinte forma:

1. O decreto divino de criar o mundo e, nele, a humanidade.
2. O decreto divino de permitir a queda da humanidade.
3. O decreto divino de eleger alguns seres humanos à salvação e à vida eterna, e de predestinar outros à perdição e ao castigo eterno.
4. O decreto divino de fornecer o meio de salvação (Cristo) aos eleitos.
5. O decreto divino de aplicar a salvação aos eleitos e deixar os réprobos (os predestinados à perdição) ao seu destino merecido<sup>387</sup>.

Há dois problemas nessas formulações. O primeiro é que em ambas, tanto os salvos quanto os perdidos se comportam da maneira como o fazem em virtude de decreto divino. O segundo problema é que nenhuma das formulações coloca o decreto divino de enviar Jesus Cristo para salvar a raça humana em primeiro lugar, tendo em vista que Jesus Cristo é o evangelho em essência<sup>388</sup>.

De acordo com Armínio, o primeiro decreto divino após a queda da humanidade, foi enviar a Jesus Cristo como o seu salvador. Em seguida, decretou a salvação de todos os que se arrependessem por meio da obra de Cristo, ao passo que deixaria por conta de si próprios os que desprezassem essa salvação. Com relação aos decretos divinos, Armínio entende que a predestinação se refere a grupos e não a indivíduos. Deus decreta a sua salvação a todos os que creem, e decreta a perdição de todos os que recusam receber a salvação. Segundo Olson, foi com esse olhar que Armínio interpretou Paulo em Romanos 9, ou seja, a predestinação se refere a grupos e não a indivíduos<sup>389</sup>.

Os eruditos das duas escolas calvinistas, supralapsária e infralapsária, reuniram-se no Sínodo de Dort em 1618-1619 para tratar da questão arminiana. Então expuseram as suas crenças, que foram mais tarde sintetizadas no acrônimo TULIP (em inglês). Os cinco pontos questionados por Armínio são:

1. Depravação total (*Total depravation*). Os seres humanos estão mortos em seus delitos e pecados antes de Deus os regenerar soberanamente e lhes outorgar a dádiva da salvação (o que, em geral, implica na negação do livre-arbítrio).

<sup>386</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 500, 489.

<sup>387</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 500, 490.

<sup>388</sup> Cf. OLSON, R., História da teologia cristã, p. 500.

<sup>389</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 501.

2. Eleição incondicional (*Unconditional election*). Deus escolhe alguns seres humanos para serem salvos, antes e independentemente de qualquer coisa que façam por conta própria (com isso, fica em aberto a questão se Deus ativamente predestina alguns para a perdição ou simplesmente os deixa em sua perdição merecida).
3. Expição limitada (*Limited atonement*). Cristo morreu somente para salvar os eleitos, e sua morte expiatória não é universal, para a humanidade toda.
4. Graça irresistível (*Irresistible grace*). Não é possível resistir à graça de Deus. Os eleitos a receberão e serão salvos por ela. Os réprobos nunca a receberão.
5. Perseverança dos santos (*Perseverance of the saints*). Os eleitos perseveram inevitavelmente para a salvação final (eterna segurança)<sup>390</sup>.

Uma questão séria a ser considerada com essas proposições é que, tanto o supralapsarismo quanto o infralapsarismo calvinista, faz de Deus o responsável pelos pecados humanos. Por consequência, o pecado deixa de existir, tendo em vista que tudo o que Deus criou é bom<sup>391</sup>. Por outro lado, o sinergismo de Armínio, se devidamente compreendido, não é pelagiano, pois para ele, toda salvação provém da graça divina. O seu conceito de sinergismo explica que para que os pecadores caídos sejam habilitados a crer, a fim de serem salvos, Deus os capacita com a *graça preveniente*, conforme ele mesmo explica:

Para que eu não possa ser considerado, como Pelágio, como usando de mentiras com respeito à palavra “graça”, quero dizer, com isto, aquilo que é graça de Cristo e que diz respeito à regeneração. Portanto, afirmo que esta graça é simples e absolutamente necessária para o esclarecimento da mente, a devida ordenação dos interesses e sentimentos, e a inclinação da vontade para o que é bom. É esta graça que opera [...] na vontade; que infunde na mente bons pensamentos; inspira bons desejos às ações [...]. Esta graça vai antes, acompanha e segue; instiga, auxilia, opera o que queremos, e coopera, para que não queiramos em vão.<sup>392</sup>

No mesmo texto, Armínio deixa clara a sua concepção do estado humano, quando afirma que o homem está morto em pecados, que a sua mente natural é carnal e obscura, os seus afetos são corruptos e desordenados e tem uma vontade obstinada e desobediente<sup>393</sup>. Assim, ele argumenta a favor das virtudes da graça e a sua capacidade transformadora e habilitadora. Por isso o sinergismo de Armínio pode ser apropriadamente intitulado de *sinergismo evangélico*<sup>394</sup>, pois toda a iniciativa no que tange à salvação humana é do próprio Deus. Na sua declaração de

<sup>390</sup> OLSON, R., História da teologia cristã, p. 491. Uma exposição detalhada sobre os questionamentos de Armínio à predestinação calvinista é encontrada em: ARMÍNIO, J., Obras de Armínio, v. 1, p. 195-229.

<sup>391</sup> Cf. ARMÍNIO, J., Obras de Armínio, v. 1, p. 204-207.

<sup>392</sup> ARMÍNIO, J., Obras de Armínio, v. 2, p. 406.

<sup>393</sup> ARMÍNIO, J., Obras de Armínio, v. 2, p. 406.

<sup>394</sup> Cf. OLSON, R., História da teologia cristã, p. 504.

sentimentos, Armínio apresenta um quadro com os decretos divinos sobre a salvação em quatro cláusulas:

1. O primeiro decreto integral de Deus sobre a salvação do pecador é aquele no qual decretou a indicação do seu Filho Jesus Cristo Mediador, Redentor, Salvador, Sacerdote e Rei que deve destruir o pecado pela sua própria morte [...].
2. O segundo decreto preciso e absoluto de Deus é aquele em que Ele decretou receber *aqueles que se arrependem e crerem*, e, em Cristo [...] para efetivar a salvação de tais penitentes e crentes que perseverassem até o fim; mas deixar em pecado, e sob a ira, todas as pessoas impenitentes e incrédulas, condenando-as como alheios a Cristo.
3. O terceiro decreto divino é aquele pelo qual Deus administra, *de formas eficientes e eficazes*, os meios que eram necessários para o arrependimento e à fé [...].
4. A estes sucede o quarto decreto, pelo qual Deus decretou salvar e condenar certas pessoas em particular. Este decreto tem o seu embasamento na presciência de Deus, pela qual Ele sabe, desde toda a eternidade, que tais indivíduos, por meio de sua graça preventiva [preventiva], *criam*, e por sua graça subsequente, *perseveram*<sup>395</sup>.

O arminianismo causou grande impacto fora dos Países Baixos e a sua maior preeminência ocorreu a partir do século XVII pela influência de ministros das diversas confissões, anglicana, batista, metodista e outras. Porém, ele passou por aperfeiçoamentos através das considerações de John Wesley. O seu arminianismo, além de duradouro, foi o de maior influência nos círculos protestantes da Grã-Bretanha e da América do Norte. Uma tendência cujos efeitos são sentidos até os dias atuais<sup>396</sup>.

Como foi observado, as duas escolas se apoiam em textos da Sagrada Escritura. Calvinismo entende como lógico e bíblico que o ser humano deprimido pelo pecado somente pode ser resgatado por obra exclusiva de Deus, através de sua graça, e que qualquer participação humana leva inevitavelmente ao pelagianismo. Sendo assim, a graça divina é irresistível para os eleitos, ao passo que não surte nenhum efeito nos que foram decretados para a condenação. Armínio não aceitava esse posicionamento, pois torna Deus responsável pelos pecados da humanidade. Assim como Calvino, ele acredita na salvação do ser humano por obra exclusiva de Deus, mas introduz um conceito de sinergismo não pelagiano, através da operação da graça preventiva, que habilita às pessoas exercerem o livre-arbítrio em favor da salvação. Para ele, Deus destinou grupos de pessoas e não pessoas individualmente para a salvação ou para a condenação. Serão salvos todos os que

<sup>395</sup> ARMÍNIO, J., Obras de Armínio, v. 1, p. 226-227.

<sup>396</sup> Cf. OLSON, R., História da teologia cristã, p. 496.

não resistirem à graça salvadora, e condenados, todos os que a rejeitarem. O arminianismo foi adotado pelo grande reformador inglês, John Wesley, mas não sem encontrar oposição dentro dos próprios círculos do metodismo, tema que será tratado na próxima seção.

### 3.2.3 Os comentaristas desfavoráveis à Teologia da Graça em John Wesley

A primeira oposição clara à teologia de Wesley veio de um dos seus colegas mais próximos e amigo, George Whitefield. O calvinismo estava presente na Inglaterra, porque durante o governo de Eduardo VI, os reformadores continentais influenciaram tanto a corte, quanto à zona rural. Em 1532, Crammer se casou secretamente com Margaret Osiander, sobrinha de Andreas Osiander, reformador luterano. Por sua influência, vários teólogos do continente, a maioria calvinista, foram para a Inglaterra<sup>397</sup>. Isso explica o forte apego de Whitefield às doutrinas calvinistas.

Atualmente, existem algumas manifestações desfavoráveis à teologia de Wesley, contudo, normalmente expressas de maneira amigável e realçando os seus pontos positivos, como é o caso do artigo de Campos<sup>398</sup>. Mas ainda existem autores que insistem em associar a doutrina de Wesley com o semipelagianismo, como é o caso de Ferreira e Myatt, “o semipelagianismo foi precursor do arminianismo do século XVI, sendo formalmente condenado como heresia no concílio de Orange, em 529.<sup>399</sup>” Eles não se referem apenas ao arminianismo como isolado das doutrinas de Wesley, como se verifica mais adiante:

Embora seja uma heresia antiga, o pelagianismo não é algo presente apenas no estudo dos livros de história da igreja [...] o arminianismo é uma teologia semipelagiana, tendo se tornado um sistema proeminente em grande parte das igrejas evangélicas. Mas, como também notamos, por conta de suas fraquezas, o arminianismo rapidamente se degenera em pelagianismo. Então, em muitas igrejas que se consideram evangélicas, a prática, se não a teologia, é totalmente pelagiana. O arminianismo contemporâneo tem suas raízes nas pregações de John Wesley, no século XVII<sup>400</sup>.

<sup>397</sup> Cf. HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 5.

<sup>398</sup> CAMPOS, H. C., “A graça proveniente na tradição arminiana/wesleyana (parte 1)”, p. 25-43.

<sup>399</sup> FERREIRA, F.; MYATT, A., Teologia sistemática, p. 712.

<sup>400</sup> FERREIRA, F.; MYATT, A., Teologia sistemática, p. 819.

As disputas atuais não são travadas contra o wesleyanismo em si, mas contra o arminianismo de maneira geral. E acalorados debates são travados entre calvinistas e arminianos, tanto a nível popular, quanto a nível acadêmico, como é o caso do trabalho dos irmãos Basinger<sup>401</sup>, “propositalmente polêmico sobre predestinação e livre-arbítrio”. Eles convidaram “quatro gladiadores” para apresentarem as suas posições. David e Randall Basinger propuseram a questão a quatro professores no terreno da teologia e filosofia, dispostos da seguinte maneira, John Feinber, da Trinity Evangelical Divinity School, e Norman Geisler, do Dallas Theological Seminary para defenderem a soberania absoluta de Deus. Bruce Reichenbach, do Augsburg College e Clark Pinnock, do McMaster Divinity College, que argumentam em favor de que Deus precisa limitar o seu controle para garantir o livre-arbítrio humano.

Contudo, a grande maioria dos opositores da teologia de Wesley viveu em seu próprio tempo e saiu dentre àqueles que faziam parte do seu movimento. Atualmente, os calvinistas convictos não estão interessados em perpetuar as disputas ocorridas nos dias de Wesley. Conforme observa Runyon, Wesley afiava os seus argumentos, definindo aquilo que era importante, a fim de preparar as gerações futuras para as “discussões, embora a maioria dos calvinistas hoje procure não manter a posição do século XVIII nem perpetuar a controvérsia”<sup>402</sup>.

Por essa razão, para fins práticos, esta pesquisa abordará sobre os opositores contemporâneos de Wesley, cujo principal, Whitefield, embora seu amigo, era o mais destacado líder calvinista dos reavivalistas evangélicos. Ele começou uma batalha teológica com Wesley que não cessaria, mesmo com a sua morte. Em abril de 1739, Wesley pregou um sermão sobre a Graça Livre. Esse sermão foi pregado no início do reavivamento em Bristol e tratava dos pontos básicos que caracterizavam a diferença com George Whitefield. As questões abordadas, conforme Heitzenrater<sup>403</sup> enumera, são “a doutrina da graça irresistível, e todos os corolários da predestinação: redenção limitada, eleição incondicional, condenação (lei ‘horível’) e perseverança dos santos”.

Depois da pregação desse sermão, Wesley o publicou. Esse fato indignou Whitefield que o entendeu como uma controvérsia aberta. No entanto, ambos os

---

<sup>401</sup> FEINBER, J. et al., Predestinação e livre-arbítrio, p. 15.

<sup>402</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 51.

<sup>403</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 120.

lados perceberam que seria melhor guardar silêncio. Entre novembro de 1739 e março de 1741, Whitefield esteve na América. Enquanto isso, Wesley continuou pregando, publicando e enviando correspondências para as colônias americanas com argumentos contra a predestinação. Segundo Heitzenrater<sup>404</sup>, não era a teoria da doutrina da predestinação, mas o antinomianismo implícito nela que preocupava Wesley.

Antes de retornar à Inglaterra, Whitefield reafirmou as suas convicções na eleição e na *perseverança final*. Na carta que enviou a Wesley, ele atacou a ideia de que a perfeição sem pecado é possível nesta vida; que é um conceito tolo exaltar a perfeição e depreciar a doutrina da perseverança final. Essa carta de Whitefield foi publicada na Inglaterra em primeiro de fevereiro de 1741 e distribuída secretamente na porta da Fundação. Wesley rasgou uma cópia da carta em público, depois de emitir o seu conceito sobre os seus argumentos, e solicitou que todos fizessem o mesmo. Heitzenrater<sup>405</sup> relata que a batalha então começou, e agora ganhou o domínio público, muito embora, Whitefield houvesse dito que não se insurgiria contra Wesley. Escreveu outra carta como resposta às afirmações de Wesley, e este respondeu com a publicação de denso material, ou seja, um total de 6.000 cópias de “dois ou três tratados contra a predestinação”.

Com relação à perfeição, a ideia de Wesley era: “o cristão pode ser tão perfeito ao ponto de não cometer pecado”. Whitefield, por outro lado, defendia sua premissa com a resposta, “não concordo que a realidade do pecado íntimo possa ser destruída nesta vida”. Quanto à questão do decreto, Wesley contrapõe “o grande decreto” contra o calvinismo com a afirmação bíblica, “aquele que crê será salvo; o que não crê será condenado”<sup>406</sup>.

Embora não fosse desejo de ambos uma cisão entre eles, acabou ocorrendo uma divisão no reavivamento inglês entre os calvinistas e arminianos, o que tornou possível distinguir um metodismo arminiano-wesleyano e outro metodismo *calvinista-whitefieldiano*. As evidências demonstram o fato, porque Whitefield passou a liderar a conexão calvinista metodista sob o patrocínio de Lady Huntington. Essa cisão arrancou de Wesley dois pregadores leigos. O primeiro foi John Cennick, que já manifestava ideias contrárias ao pensamento de Wesley.

<sup>404</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 121.

<sup>405</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 121.

<sup>406</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 121.

Cennick influenciou a Joseph Humphey, que não concordava com a pregação dos Wesleys contra a predestinação. Ambos queimaram uma cópia do *Tratado sobre a predestinação*, de autoria de Wesley<sup>407</sup>.

A disputa se arrastou por anos e também foi travada no ambiente educacional. Tendo em vista a relutância em receber metodistas na Universidade de Oxford, “Wesley fortaleceu o curso ‘acadêmico’ de treinamento em Kingswood”. Como uma forma de retaliação, Lady Huntington fundou o Colégio Trevecca, a fim de treinar ministros metodistas. Em seguida, convidou dois associados próximos a Wesley para a direção da escola, John Fletcher para presidente e Joseph Benton (anteriormente em Kingswood) para diretor. Mas eles logo se desencantaram com Trevecca<sup>408</sup>.

Outro que se voltou contra Wesley foi o ministro anglicano Augusto Toplady. Lelièvre<sup>409</sup> relata que ele foi um jovem que havia escrito para Wesley em termos amistosos e respeitosos anos antes de sua hostilidade contra ele. Declarou que por mais de trinta anos havia se esforçado para apresentar as doutrinas perniciosas e sofismáticas de um *jesuíta* que as apresentava com a “autoridade ditatorial de um papa”. Ele ainda reputava Wesley como representante do ignóbil papel de vil e aleivoso assassino. Toplady ocupou trinta páginas, reverberando essa espécie de ofensa contra Wesley. Conforme o relato de Lelièvre<sup>410</sup>, os calvinistas começaram uma controvérsia que duraria seis anos, e comenta:

Wesley não era o tipo de homem que seguiria seu adversário em terreno tão impróprio: Conheço muito bem o senhor Augusto Toplady: não luto com limpadores de chaminés. É um combate demasiadamente sujo para que me aproxime dele; com isso, eu não conseguiria nada mais que manchar os dedos. Li suas breves páginas, e não perderei tempo com isso [...].

Na conferência de 1770 foram feitas declarações doutrinárias que deram início a grandes debates, fazendo com que folhetos de ambas as partes parecessem apenas prelúdios. Wesley realça o papel das obras na vida cristã, na experiência daquele “que crê em Cristo de todo coração e está disposto a obedecer” e que vive em “conformidade com a luz que possui, teme a Deus e age com justiça”<sup>411</sup>. A finalidade de Wesley ao publicar essas proposições era se opor à tendência

<sup>407</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 122-123.

<sup>408</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 240.

<sup>409</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 250, 251.

<sup>410</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 250, 251.

<sup>411</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 252.

antinomista “que ameaçava arruinar o avivamento, induzindo muitas pessoas a uma deplorável frouxidão moral”<sup>412</sup>.

Lelièvre<sup>413</sup> relata que Wesley havia observado durante trinta anos os males causados à sociedade por homens que exageravam a doutrina da graça, pois, chegaram a dizer, “pequemos para que a graça abunde”. A formulação do credo de Wesley foi dar uma resposta a essa doutrina e, ao mesmo tempo, proteger os seus discípulos. Foram essas declarações doutrinárias de 1770 que irritaram os calvinistas e despertaram a animosidade de Lady Huntington,

com a impetuosidade que a caracterizava, deixou Wesley ciente de que ele não mais pregaria nos púlpitos de suas capelas, a não ser que abandonasse essas proposições, que ela julgava ‘horíveis abominações’. Segundo o seu entender, ele abandonara a grande doutrina da justificação pela fé, *articulum stantis vel cadentes Ecclesiae*<sup>414</sup>, e chamou-o pelagiano<sup>415</sup>.

A resposta de Wesley foi dada, segundo a abordagem de Lelièvre, com a melhor das intenções durante o pronunciamento na cerimônia fúnebre em homenagem a George Whitefield. Na ocasião, procurou demonstrar que o metodismo jamais se afastou da doutrina da justificação pela fé. Mas a luta ainda continuaria, tendo em vista a teologia ultra calvinista da condessa, por ela considerada como verdadeira, e envolveria outras pessoas de ambos os lados. O calvinista William Romaine, também se sentiu ofendido por Wesley ter sido convidado para proferir o sermão fúnebre de Whitefield. Heitzenrater<sup>416</sup> reitera que “muitos dos amigos de Whitefield se ressentiram com [...] a omissão de qualquer menção à teologia do pacto com sua ênfase na predestinação absoluta”.

Essa controvérsia entre calvinistas e wesleyanos arminianos levou ao amadurecimento dos dois lados. Segundo Lelièvre<sup>417</sup>, “mostrou aos calvinistas piedosos e moderados com quanta facilidade podiam compartilhar com o arminianismo as mais ricas verdades evangélicas”. Também levou a ponderações sobre a doutrina dos decretos, gerando certa moderação naqueles que a admitiam. Um exército de defensores do arminianismo wesleyano continuaria a responder às indagações calvinistas, demonstrando que, embora muitos comentaristas desfavoráveis a Wesley tenham se levantado, a sua doutrina prevaleceria, dando

<sup>412</sup> Ver as proposições em LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 252-253.

<sup>413</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 253.

<sup>414</sup> Uma frase de Lutero: “A justificação ainda é o artigo de sustentação ou queda da Igreja”.

<sup>415</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 253.

<sup>416</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 242.

<sup>417</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 264.

realce à reponsabilidade pessoal quanto à salvação e à valorização da obediência aos mandamentos de Deus, sem depreciar a teologia da graça (com a concepção pelagianista), porque reconhece que é Deus quem opera tudo em todos.

### 3.2.4 Os comentaristas favoráveis à Teologia da Graça em John Wesley

Com o crescimento do movimento metodista desde os dias de Wesley, é bem mais comum encontrar comentaristas favoráveis à teologia da graça defendida por ele, do que aqueles que se manifestam contrários a ela, como observado na seção anterior. Por isso, para seguir o mesmo modelo apresentando em relação aos comentaristas desfavoráveis, esta seção também se concentrará naqueles que foram contemporâneos de Wesley, quando as disputas entre os metodistas calvinistas e os metodistas arminianos eram explícitas e contundentes.

Um tema que se relaciona com a teologia da graça é a questão da perfeição cristã. Enquanto Wesley defendia a possibilidade de o cristão atingir um grau de perfeição em que não cometa mais pecado, Whitefield afirmava que a realidade do pecado íntimo não pode ser destruída nesta vida. Com relação a este caso específico, Wesley encontrou apoio no bispo anglicano de Londres, Edmund Gibson, que lhe aconselhou, depois de lhe ouvir, “Sr. Wesley, se isso é tudo o que o Sr. quer dizer, publique para todo mundo”<sup>418</sup>.

Na conferência de 1776, Wesley abordou sobre a constante presença dos calvinistas entre os metodistas. Observou que esse fato impedia o desenvolvimento do trabalho, tendo em vista que as pessoas aceitavam com certa facilidade a linha de raciocínio calvinista, devido à doutrina da perseverança final. Assim, como uma maneira de impedir o crescimento dessa tendência, ele recomendou que os pregadores lessem John Fletcher com cuidado<sup>419</sup>.

Em 1770, um clérigo evangélico que havia sido aliado de Wesley, Walter Shirley, atacou às suas posições, logo após a conferência daquele ano, embora tenha sido advertido por Wesley a não o contradizer enquanto estivesse pregando nos recintos de pregação wesleyanos. Ao se aproximar a conferência de 1771, Wesley enviou uma circular com a minuta de 1770 reimpressa. Shirley também enviou uma

<sup>418</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 121.

<sup>419</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 267.

circular convocando os calvinistas para uma reunião em Bristol que coincidia com a conferência de Wesley. O combate teve como resultado um documento assinado por Wesley e cinquenta e três pregadores que resultou na aproximação dos dois grupos. Nesse documento, Wesley esclarece a questão da necessidade de boas obras para a justificação, mas nos seguintes termos:

Como a referida minuta não está sendo suficientemente observada da maneira como foi expressa, nós solenemente declaramos diante de Deus que não nos apoiamos ou temos confiança, senão unicamente nos méritos de nosso Senhor e salvador Jesus Cristo para a justificação ou salvação, seja na vida, na morte ou no dia do julgamento. E, embora ninguém seja um cristão verdadeiro (e conseqüentemente não possa ser salvo) se não fizer boas obras, quando haja tempo e oportunidade, nossas obras não têm participação no mérito ou na obtenção de nossa justificação, do início ao fim, quer no todo ou em parte<sup>420</sup>.

Heitzenrater<sup>421</sup> relata que dois assistentes de Wesley se levantaram em sua defesa. O primeiro, Thomas Olivers, escreveu a seu favor contra Augustus Toplady em 1771. Contudo, a defesa principal foi desempenhada pelo segundo assistente, John Fletcher, que no início do ano se demitira do colégio em Trevecca, pertencente à Lady Huntington. Logo após a conferência de 1771, Wesley publicou *Vindication of the Rev. Mr. Wesley's last minutes*<sup>422</sup>, que deu início a uma demorada luta contra o calvinismo. A principal questão, como já abordada, era o antinomianismo, ou *negligência da lei moral*, ou ainda, afrouxamento moral, devido à doutrina da perseverança final. Pois, se a graça é irresistível na vida dos eleitos, não há por que se esforçar para ser moralmente austero. A salvação ocorrerá de qualquer forma. O trabalho de Fletcher<sup>423</sup> girava em torno desse tema, que começou a tratar através da série de cinco cartas enviadas a Shirley. Elas posteriormente se tornaram conhecidas como os primeiros de seus *Checks to Antinomianism*<sup>424</sup>.

Lelièvre<sup>425</sup> relata que Shirley contou a Fletcher os detalhes do que ocorreu em Bristol, comprovando que o documento assinado por Wesley e os cinquenta e três pregadores era uma retratação. Fletcher não concordou e publicou o segundo *Check to Antinomianism*. Tendo a Escritura como fundamento, apresentou a doutrina da justificação pela fé, através da qual o ser humano será justificado, mas afirmou que ele também será justificado pelas obras no dia do juízo, “e insistiu na necessidade

<sup>420</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 45.

<sup>421</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 246-247.

<sup>422</sup> Defesa da última minuta do reverendo senhor Wesley.

<sup>423</sup> Cf. WESLEY J., Works, v. 5, p. 46.

<sup>424</sup> Censuras ao antinomianismo.

<sup>425</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 259.

de uma pregação essencialmente moral, descrevendo o estado do relaxamento da vida e da decadência religiosa ao qual o ensino antinomianista levava a maior parte das igrejas evangélicas de seus dias”.

Depois de Shirley silenciar, Fletcher ainda teve que responder aos ataques dos irmãos Hill, Richard e Roland, que sustentavam os seus argumentos baseados na opinião de um monge parisiense beneditino, de que as atas de Wesley representavam uma aproximação ao pelagianismo. No ano de 1772, Richard Hill enviou cinco cartas a Fletcher defendendo a doutrina da predestinação absoluta. Então, Fletcher escreveu o terceiro *Check*, em que “com lógica incontestável e fervor eloquente, refutou o determinismo calvinista”<sup>426</sup>.

No mesmo ano de 1772, Wesley fez uma declaração em seu nome e de Fletcher, na qual asseverava: “nós firmemente asseguramos que a vontade do homem por natureza é livre para o mal. Embora acreditemos que todo homem tem uma medida de livre-arbítrio restaurada pela graça”<sup>427</sup>. É através de seu livre-arbítrio restaurado que o ser humano opera as boas obras, conforme aparece no VII Artigo Metodista de Religião<sup>428</sup>:

A condição do homem, depois da queda de Adão, é tal que ele não pode converter-se e preparar-se pelo seu próprio poder e obras, para a fé e invocação de Deus; portanto, não temos força para fazer boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus sem a sua graça por Cristo, predispondo-nos para que tenhamos boa vontade e operando em nós quando temos essa boa vontade.

Collins<sup>429</sup>, abordando a questão do lugar das obras na soteriologia de Wesley, diz que para manter a causalidade soberana da graça e, ao mesmo tempo, evitar o determinismo, Wesley procura uma terceira alternativa, ou seja, a sua compreensão sofisticada do livre-arbítrio restaurado de maneira graciosa, através da graça preveniente. Essa alternativa distingue a sua teologia de outras, até mesmo da teologia de Armínio.

Lelièvre<sup>430</sup> relata, com relação à abordagem do terceiro *Check*, que Fletcher se desculpou por sua franqueza de simples montanhês suíço e aconselhou aos seus amigos, tanto calvinistas quanto arminianos, a que usassem de moderação nos juízos, caso fossem obrigados a se expressar sobre os demais. Comentando acerca

<sup>426</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 259-260.

<sup>427</sup> WESLEY J., Works, v. 10, p. 466.

<sup>428</sup> SCHAFF, F., Creeds, apud COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 123-124.

<sup>429</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 106.

<sup>430</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 260.

desse defensor da teologia de Wesley, Southey<sup>431</sup> afirmou: “se alguém tem manifestado caridade cristã em escritos polêmicos, este alguém é Fletcher de Medeley. Nem sequer a controvérsia teológica transtornou por menos que fosse o seu caráter imperturbável”.

A demanda crescente por publicações wesleyanas, levou ao emprego de um editor de tempo integral. Até o ano de 1776, Thomas Olivers desempenhou o papel de revisor de textos da conexão metodista. Para compor a equipe, também foi indicado Joseph Bradford, companheiro de viagem de Wesley, e para servir como escriturário, John Atlay, responsável pelo empreendimento editorial e a venda dos livros<sup>432</sup>. Com essa equipe, o metodismo de Wesley estava mais consistente para se defender dos ataques verbais e impressos dos calvinistas.

Na atualidade, é incontável o número de comentaristas bíblicos que apoiam a teologia de Wesley. Dentre os 2,4 bilhões de adeptos do cristianismo no mundo, 600 milhões se identificam como evangélicos, dos quais, aproximadamente, oitenta por cento abraçam a soteriologia arminiana. No Brasil, conforme indicação de Oliveira<sup>433</sup>, a maior parte dos crentes evangélicos é pentecostal, portanto, arminiana, mesmo que não se identifique dessa forma. Um dos mais conhecidos comentaristas favoráveis à teologia de Wesley é Kenneth J. Collins<sup>434</sup>, cuja obra cataloga um número expressivo de comentaristas que apoiam a teologia wesleyana. Há ainda autores que corroboram com um ou outro aspecto da teologia de Wesley, por serem arminianistas: A. W. Tozer, Orlando Boyer, D. L. Moody, Keith Stanglin, C. S. Lewis, Thomas Oden, Leonard Ravenhill, F. Leroy Forlness, Billy Graham, Gordon Fee, Stanley Horton, William L. Craig, Antonio Gilberto, Luís Wesley de Souza, Ezequias Soares, Alvin Plantinga, A. T. Robertson, Enéias Tognini, Israel Belo de Azevedo, J. P. Moreland, Norman L. Geisler, James Strong, e muitos mais<sup>435</sup>.

<sup>431</sup> SOUTHEY, Life of Wesley apud LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 264.

<sup>432</sup> Cf. HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 268-269.

<sup>433</sup> OLIVEIRA, J., Arminianismo puro e simples, p. 13.

<sup>434</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 433-445.

<sup>435</sup> Esta lista é apresentada, conforme sugestão de Oliveira, indicando autores arminianos respeitados. Cf., OLIVEIRA, J., Arminianismo puro e simples, p. 15.

### 3.2.5 Conclusão

O conceito de graça, conforme era compreendido pelos reformadores, estava ligado à concepção do pecado original, que também era entendido de forma diferente pelos teólogos ocidentais e orientais. Para os primeiros, a graça significava perdão e absolvição operados por Deus. No entanto, os teólogos orientais entendiam a graça como o poder divino em operação no ser humano.

Na teologia de Wesley, ambas as concepções eram utilizadas, tendo em vista que ela poderia ser sintetizada como o amor de Deus manifestado na pessoa de seu Filho Jesus Cristo em favor da humanidade pecadora. Mas não para aí. No seu entender, a graça se manifesta de três maneiras. Primeiro, na criação da humanidade, depois, no seu perdão e, em seguida, na sua transformação. Porém, mesmo os atos de justiça dessa humanidade transformada são dádivas divinas operantes no ser humano e não correspondem ao mérito próprio. Mas a natureza da graça é compreendida por ele como o amor de Deus manifestado ao ser humano, porém não de maneira impositiva. Por isso, a graça não é *irresistível*, pois privaria o humano da sua liberdade de escolha.

Não obstante, como um ser totalmente depravado poderia responder aos apelos desse amor gracioso? Wesley responde, através da graça preveniente. Na sua concepção, a *depravação total*, diferente de Agostinho e dos reformadores do século XVI, refere-se ao *homem natural*, alguém destituído da graça divina. A graça preveniente concede uma medida de luz, cuja origem é o próprio Deus, um recurso que provê os primeiros impulsos de atração do divino pelo humano, conforme a sua interpretação de Efésios 5,14. Nesse sentido, o poder divino operante no humano, o conduz à aceitação da graça salvadora depois de despertá-lo do torpor do pecado.

Portanto, em Wesley pode-se distinguir dois usos da graça, o *restrito*, que se refere aos tipos que antecedem à graça justificadora e santificadora, e o *abrangente*, que se refere às demais. A graça preveniente equivale à restauração das faculdades humanas e é nesse ponto que a *graça irresistível* opera na sua teologia, mas apenas em alguns pontos da sua ordem de salvação.

A teologia de Wesley não nega vários pressupostos da doutrina calvinista, mas inegavelmente, identifica-se muito mais com à arminiana. A premissa básica do calvinismo afirma que, usando de sua soberania e para a exaltação da sua glória, Deus decretou a eleição de umas pessoas para serem salvas e de outras para a

rejeição e condenação. As duas premissas básicas do calvinismo tentam explicar os decretos divinos como abordados acima. Primeiro, tendo em vista que toda a humanidade perece em pecado e é incapaz de responder à graça, o ser humano está totalmente perdido. Segundo, devido à sua soberania e por ser o Criador de tudo, Deus é livre para realizar o que deseja sem precisar responder a ninguém por isso, pois está acima de tudo. Tendo em vista esse pressuposto, o único meio de salvação do ser humano é a eleição por decreto divino, que alcança o pecador através da graça irresistível.

Por outro lado, Armínio manifestou uma teologia da graça que contraria alguns dos pressupostos básicos do calvinismo. A princípio, ele se voltou contra o supralapsarismo, mas depois, contra qualquer crença na eleição incondicional, porque torna a Deus o responsável pelos pecados humanos. Tendo em vista que a justificação pela graça era equiparada ao *monergismo*, ele foi acusado de defender a concepção *sinergista* de salvação, uma espécie de pelagianismo. Armínio respondeu à acusação, argumentando que o monergismo não é a única forma de relacionamento salvífico entre Deus e a humanidade. Ele apresentou um quadro com os decretos divididos em quatro cláusulas e atraiu muitos adeptos à sua teologia, o mais preeminente dos quais, seria o protagonista do grande reavivamento do século XVIII, John Wesley. Este, não apenas abraçou o arminianismo, mas aperfeiçoou o conceito de graça preveniente. Mas, assim como Armínio, não escapou de ser acusado de pregar uma soteriologia sinérgica, nem foi poupado da alcunha de pelagiano. No entanto, no transcorrer de sua carreira como pastor, evangelista e teólogo, ele teve a oportunidade de confrontar as acusações com sólidos argumentos e deixou documentado para a posteridade os seus pressupostos que demonstram uma compreensão da soberania de Deus, da relevância da sua graça e da participação não pelagiana do humano no processo soteriológico. Mas teve o cuidado de realçar a importância de uma soteriologia que não deprecia a atenção aos princípios da lei divina, a fim de não permitir a introdução do antinomianismo na vivência cristã.

Na atualidade, não existem muitos comentaristas opostos abertamente à teologia de Wesley, devido à indisposição calvinista de perpetuar a batalha teológica do século XVIII. Porém, nos seus dias, muitos se levantaram contra a sua teologia, o principal dos quais, foi George Whitefield, seu amigo e colega de ministério. Encontrou oposição ferrenha em Lady Huntington, Augustus Toplady,

John Cennick, Joseph Humphrey, Walter Shirley, nos irmãos Hill, em William Romaine e outros. Contudo, pode contar com o apoio de Thomas Olivers, Joseph Bradford, John Allay, e principalmente, com John Fletcher. Porém, é incontestável o número de eruditos bíblicos na atualidade que defende algum aspecto da teologia de Wesley, e ela encontra acolhida particular nos círculos pentecostais, herdeiros do movimento de santidade.

### 3.3 Leitura da Teologia da Graça

Levando-se em consideração que as abordagens sobre a graça no cristianismo têm como ponto de partida o modelo bíblico, algumas definições e uma breve análise etimológica do termo corroboram para o entendimento das suas várias concepções nos diferentes conjuntos de confissões cristãs. Julian Charley<sup>436</sup>, exegeta evangélico, considera a *graça* a suprema palavra chave da Bíblia. É a maneira como Deus prefere se relacionar com a humanidade e, também, o elemento essencial da boa nova de salvação<sup>437</sup>. A graça implica a ação de um superior em relação a um inferior, porém, motivada por uma rica expressão de bondade e misericórdia totalmente imerecidas pelo recebedor<sup>438</sup>. A natureza do pecado humano é de tal magnitude que, se não fosse a graça, não restaria esperança para a humanidade. Por isso, ela também pode ser interpretada como a ação divina em favor do humano para salvá-lo. Como consequência da sua resposta a essa graciosa ação divina, haverá um reflexo nas suas ações em relação ao seu próximo, correspondente àquela recebida por Deus. Isto é, essa graça torna a pessoa generosa e o seu resultado redundará em ações também graciosas em favor do outro. Quanto maiores forem essas ações, maior, também, a evidente demonstração da graça recebida<sup>439</sup>. Porém, a mais expressiva manifestação da graça é encontrada em Jesus Cristo<sup>440</sup>, por causa de seu alcance e profundidade.

O catolicismo define a graça como “*um dom de Deus, sobrenatural e interior, que nos é concedido pelos méritos de Jesus Cristo para nossa salvação*”<sup>441</sup>. Em

<sup>436</sup> CHARLEY, J., 50 palabras clave de la Biblia, p. 45, 46.

<sup>437</sup> Ex 34,6; At 20,24.

<sup>438</sup> Lm 3,22.

<sup>439</sup> Os 6,6; Mq 6,8.

<sup>440</sup> At 15,11.

<sup>441</sup> TRESE, L. J., A fé explicada, p. 92.

relação ao que se refere à ação sobrenatural, a definição se parece com a protestante. Contudo, na concepção católica, há uma vinculação mais estreita da dádiva da graça com a presença do Espírito Santo, conforme exposto no Catecismo Holandês:

Desejamos dizer algumas palavras, em particular, acerca do termo “graça”. No ensino religioso, distinguem-se, geralmente: “graça santificante” (o estado da graça) e “graça atual” (a graça para cada ato, em particular). Quem quiser guardar, em mente, essas distinções, não se esqueça de que se trata, afinal, da mesma graça única: a presença de um único Espírito.

O Espírito que penetra em nós é um Espírito vivo. Pelo que, é irreal falar-se sobre a graça como se fosse “quantidade impessoal” de “alguma coisa”. Como se – desculpem a expressão – se tratasse de líquido invisível sobrenatural, ou ainda, de espécie de atestado de que alguém é membro da Igreja. A graça consiste em: ser conhecido e abraçado pelo Espírito de Jesus e do Pai<sup>442</sup>.

Champlin<sup>443</sup> explica que o vocábulo *charis* envolve muitos sentidos, tais como graciosidade, atrativos, favor, cuidados ou ajuda graciosa e boa vontade<sup>444</sup>. O vocábulo também é empregado nas saudações paulinas das suas epístolas. Paulo o usa como a aplicação prática de boa vontade, favor, dom gracioso e bênção graciosa<sup>445</sup>; favor divino gratuito<sup>446</sup>; e os efeitos produzidos pela graciosidade divina em relação à humanidade<sup>447</sup>. Também denota o sentimento de gratidão<sup>448</sup>. Depois de assegurar que a graça é divina “e não tem a sua origem no homem”, Champlin<sup>449</sup> argumenta que sob certo ângulo, a graça e as obras são sinônimas, porque a salvação deve incluir necessariamente a santificação, que, por sua vez, inclui obras santas. Que os galardões da glorificação são mensurados pelas obras. No entanto, não as *obras da lei*, tendo em vista que são alicerçadas em méritos humanos, mas nas que são fruto do Espírito<sup>450</sup>. Essas obras são produzidas na pessoa pelo Espírito, de forma gradativa, à medida que vai sendo paulatinamente transformada à imagem de Cristo. Esse processo é essencial a fim de capacitar o ser humano para ver a Deus<sup>451</sup>. Champlin afirma peremptoriamente, “a graça *não elimina* a obediência, mas antes, torna-a imperiosa (ver Rom. 1:5 e 6:17). A graça requer a ‘santificação’, sendo a produtora desta última, porque é mediadora do

<sup>442</sup> NOVO CATECISMO, p. 335.

<sup>443</sup> CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 2, p. 953.

<sup>444</sup> At 11,2; Rm 3,24; Gl 1,15.

<sup>445</sup> 2Co 8,4,6-19.

<sup>446</sup> 1Pe 5,10; 1Co 1,4; 2Co 4,15.

<sup>447</sup> 2Co 8,1; Rm 1,15; 1Co 3,10; Gl 2,9; Ef 3,2.

<sup>448</sup> Hb 12,28 e Rm 7,25.

<sup>449</sup> CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 2, p. 954.

<sup>450</sup> Gl 5,22-23.

<sup>451</sup> Hb 12,14.

poder do Espírito Santo, o qual é o agente dessas operações”. Ele apresenta um quadro das descrições teológicas das operações da graça, um reflexo dos variados conceitos sobre o tema dentro do cristianismo<sup>452</sup>:

1. *Graça Atual*. Conforme a teologia católica, é uma função da graça que fornece ajuda divina sobrenatural para que a pessoa evite o pecado e realize atos que conduzam à salvação. Mas é um dom interno e de natureza transitória. Müller<sup>453</sup> explica da seguinte forma:

O relacionamento de Deus para conosco deve ser preferentemente interpretado como atualista, personalista e dialético. Onde a graça de Deus encontra o ser humano, ela evoca o novo agir dele. Nisso o ser humano cumpriria a vontade e os mandamentos de Deus, e, portanto, seria unido a Deus em amor. Somente o que deste amor (*caritas*) brotasse seria moralmente bom e salvificamente significativo. Contudo, o que brotasse do amor-próprio, vale dizer, do amor isolado para as criaturas seria pecado no sentido estrito da palavra.

2. *Graça Habitual*. É a que opera para santificar a pessoa, mas requer o exercício da sua vontade, muito embora esteja acima da vontade humana.

3. *Graça Irresistível*. A abordagem da graça irresistível remete o pensamento, primeiramente a Agostinho e depois a Calvino. Ela atua nos *eleitos* de maneira incondicional e de forma irresistível, produzindo uma reação favorável à aceitação da salvação.

4. *Graça Geral*. Opera em todas as pessoas, em todos os lugares e em todos os tempos. Tem o objetivo de levar os indivíduos a responderem favoravelmente aos seus apelos, mas essa resposta dependerá da vontade humana. Sem essa graça, ninguém teria condições de voltar-se para Deus. A liberdade humana para escolher aceitar os apelos dessa graça garante a responsabilidade moral do ser humano.

5. *Graça Preveniente*. Pressupondo a total depravação do ser humano, ele não expressaria nenhuma reação ao ato salvífico divino. Por isso, ela opera *antes*, a fim de qualificar a pessoa para a busca da espiritualidade e da bondade. Conforme a concepção dos teólogos em geral, ela não é irresistível.

6. *Graça Santificadora*. É aquela que atua de forma permanente na pessoa, transformando os seus hábitos e práticas, levando a uma união mística com Cristo e transformando o ser à sua imagem<sup>454</sup>. Essa transformação é o alvo da salvação,

<sup>452</sup> CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 2, p. 956-958.

<sup>453</sup> MÜLLER, G. L., Dogmática católica, p. 567.

<sup>454</sup> Rm 8,29; 2Co 3,18.

pois leva o indivíduo a compartilhar da natureza divina<sup>455</sup>. Todos esses benefícios só se tornam possíveis pela operação dessa graça. Relacionados a ela estão os *sacramentos*. Na teologia católica, os sacramentos são os agentes dessa graça: “*Conferem certamente a graça*”<sup>456</sup>, mas a sua celebração também prepara os fiéis do melhor modo possível para receberem frutuosa e a graça, cultuarem devidamente a Deus e praticarem a caridade”<sup>457</sup>.

7. *Graça Suficiente*. Essa graça apresenta alguns aspectos que a assemelham a outros modos. Primeiro, pela sua atuação, até mesmo o pecador mais vil é capacitado a se aproximar de Cristo. Segundo, ela pode ser entendida como sinônimo de *graça geral*. Terceiro, aos que são atraídos pelo seu poder de convergência<sup>458</sup>, ela se torna em *graça eficaz*.

8. *Graça Eficaz*. Ela confere todos os benefícios relacionados à salvação, obtíveis pela humanidade, tais como a santificação, a transformação à imagem de Cristo, a restauração e o crescimento espiritual. Ela otimiza a vida, pois, sem ela, a humanidade sofreria um pessimismo letal.

9. *Graça Comum*. Opera através do Espírito Santo que beneficia a todas as pessoas, embora nem todas serão levadas à salvação por ela. Há um contraste entre essa graça e a *graça especial*, tendo em vista que esta última beneficia somente aos eleitos. A graça comum proporciona aos seres humanos a habilidade para reconhecerem o bem que existe na natureza, no desenvolvimento cultural e nas atividades benéficas à civilização. Ela proporciona lampejos da verdade nas religiões não cristãs, sem reduzir a singularidade do cristianismo. Todas as qualidades de altruísmo, equidade, ordem e justiça existentes no ser humano, embora virtuosas, não são suficientes para salvá-lo. Grudem<sup>459</sup> resume a graça comum como aquela “*graça de Deus pela qual ele dá às pessoas inumeráveis bênçãos que não fazem parte da salvação*”, independentemente de elas serem crentes ou eleitas.

Nessa exposição pode-se perceber as diversas manifestações da graça no amplo leque de concepções dentro do catolicismo e do protestantismo. Há aproximações em alguns aspectos e distanciamentos em outros. Contudo, há um

---

<sup>455</sup> Ef 3,19.

<sup>456</sup> Gratiam quidem conferunt.

<sup>457</sup> Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia, n. 619.

<sup>458</sup> Ef 1,19-10.

<sup>459</sup> GRUDEM, W., Teologia sistemática, p. 549.

fator comum nas diversas vertentes, o entendimento de que a atuação graciosa de Deus nos seres humanos, em maior ou menor grau, os torna generosos com o próximo e atentos aos aspectos morais da existência. Não obstante, é preciso levar em consideração que a concepção de salvação e graça será afetada pelo conceito que se tem da natureza do próprio ser humano. O *dualismo antropológico* de Platão afetou substancialmente a cosmovisão cristã e, por conseguinte, à sua concepção da graça, razão pela qual o tema será estudado na próxima seção.

### 3.3.1 O dualismo antropológico

Esta seção terá como fonte principal para as suas considerações a análise de Afonso García Rubio<sup>460</sup>, mas não dispensará as abordagens de outros estudiosos do tema, porque o professor Rubio se dirige de forma direta a um público católico, ainda que os efeitos do dualismo, conforme exposto em sua análise, seja sentido de modo geral nas religiões cristãs. Quanto aos efeitos do dualismo no neopentecostalismo, da mesma forma, não se pode olvidar a abordagem de Alan B. Pieratt<sup>461</sup>. Mas, tratando-se do dualismo antropológico no cristianismo de maneira geral com a sua dicotomia entre alma imortal e corpo mortal, são de grande valia os comentários de Oscar Cullmann<sup>462</sup>, George Eldon Ladd<sup>463</sup> e Samuele Bacchiocchi<sup>464</sup>. Este sente uma certa exultação pelo despertar atual dos teóricos do tema, pois estão se desligando do dualismo tradicional e afirmando o *holismo bíblico*. Ele manifesta a impressão de que o cristianismo está deixando o *estupor* e descobrindo que passou muito tempo abrigando um conceito da natureza humana derivado do dualismo platônico<sup>465</sup>. Ladd<sup>466</sup> afirma que o dualismo estava profundamente enraizado no pensamento grego, tanto filosófico quanto religioso, e que não é difícil verificar esse fato, bastando examinar a sua literatura. Ele destaca o filósofo Platão, o literato Plutarco e o judeu Filo.

---

<sup>460</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade.

<sup>461</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade.

<sup>462</sup> CULLMANN, O., Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?

<sup>463</sup> LADD, G. E., Teologia do Novo Testamento.

<sup>464</sup> BACCHIOCCHI, S., Crenças populares; BACCHIOCCHI, S., Imortalidade ou Ressurreição?

<sup>465</sup> BACCHIOCCHI, S., Imortalidade ou ressurreição? p. 22.

<sup>466</sup> LADD, G. E., Teologia do Novo Testamento, p. 217.

Não há nenhum registro indicando que Platão tenha entrado em contato com a Revelação bíblica, mas as suas ponderações sobre a existência do *ouranós*<sup>467</sup> como lugar da existência do ser supremo, o aproxima, neste particular, da Revelação judaico-cristã. Há uma semelhança também no que se refere à superioridade do *ouranós* em comparação com o mundo físico. Essas semelhanças tornaram possível a assimilação de outros aspectos do seu pensamento e da inserção deste na doutrina antropológica cristã. Um fator preponderante foi o ambiente cultural e linguístico no qual o cristianismo incipiente se desenvolveu. De 330 a.C. a 330 a.D., o grego *Koine*<sup>468</sup> foi o idioma falado no mundo civilizado e deste idioma foi extraído o jargão utilizado para definir as abstrações, os lugares e as situações pertencentes ao universo bíblico. Termos como *logos*<sup>469</sup>, *sarx*<sup>470</sup>, *soma*<sup>471</sup>, *ouranós*, *pneuma*<sup>472</sup> e *psikê*<sup>473</sup>, tão importantes para a teologia cristã, trouxeram para o cristianismo vários aspectos do seu sentido utilizado na cosmovisão dos filósofos gregos.

A dicotomia entre alma e corpo é um conceito que separa dois mundos diferentes, o mundo de cima ou superior e o mundo de baixo ou inferior; o espiritual em contraste com o carnal; o incorruptível em contraste com o corruptível; o eterno em oposição ao transitório; o ideal e o real. Não obstante, o conceito de humano da cosmovisão bíblica é o de um ser holístico em que o espiritual subsiste em uniformidade com o carnal, segundo o modelo estabelecido na Criação. Filo de Alexandria, escritor judeu, e alguns primitivos pais da Igreja, foram os responsáveis por introduzir o pensamento grego na igreja cristã<sup>474</sup>.

A abordagem de Rubio<sup>475</sup> transita sobre os efeitos dessa assimilação na vivência prática do fiel. Ele argumenta que a visão dicotômica do ser humano que separa espírito e matéria, também faz, por consequência, uma dicotomia com

---

<sup>467</sup> Céu.

<sup>468</sup> Cf. APOLINÁRIO, P. História do texto bíblico; BRUCE, F. F. O cânon das Escrituras.

<sup>469</sup> Palavra, dissertação, assunto sob discussão, matéria, tema.

<sup>470</sup> Carne como relacionada à natureza humana.

<sup>471</sup> Corpo.

<sup>472</sup> Vento, respiração, espírito.

<sup>473</sup> Alma, respiração: a respiração que fomenta a vida.

<sup>474</sup> Cf. LADD, G. E., Teologia do Novo Testamento, p. 217; Bacchiocchi destaca os seguintes filósofos que exerceram influência inicial sobre o desenvolvimento da concepção cristã da natureza humana, Sócrates (470-399 a.C.); Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) e os pais da Igreja que foram responsáveis por induzir a Igreja a adotar a teoria dualista da natureza humana, Tertuliano (155-240 a.D.); Orígenes (c. 185-254 a.D.); Agostinho (354-430 a. D.) e Tomás de Aquino (1225-1274 a.D.). Cf. BACCHIOCCHI, S., Crenças populares, p. 49.

<sup>475</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 96, 97.

tendência reducionista entre a fé e a vida cotidiana, fé e política, entre o divino e o humano, entre a teoria e a práxis, e assim por diante, o que resulta em uma relação de oposição-exclusão dentre essas realidades. Essa concepção não é nova, porque já existia entre vários povos importantes da antiguidade, como os da Pérsia e da Índia. Explica que, no mundo helênico, foram os pitagóricos que desenvolveram a noção da dicotomia do ser humano, mas foi Platão o responsável pela sua formulação teórica no campo metafísico.

No Fédon, Platão<sup>476</sup> diz: “E agora, ó meus juízes, desejo prová-los que o filósofo verdadeiro tem razão para possuir bom ânimo quando está para morrer e que, depois da morte, pode esperar obter o maior de todos os bens no outro mundo”. Assim sendo, os gregos legaram essa concepção ao mundo ocidental, mas essa visão otimista da morte é contrária ao conceito neotestamentário, que a encara como inimiga e não como amiga. Cullmann<sup>477</sup> afirma que o Novo Testamento reconhece a distinção entre corpo e alma, ou mais precisamente, entre o homem interior e o exterior, mas uma distinção que não implica oposição, como se um fosse bom por natureza e o outro mau. Ele<sup>478</sup> compara a reação de Sócrates com a reação de Jesus diante da morte. Sócrates foi para a morte em completa serenidade e paz, pois para ele, a morte representou a libertação do corpo. Ele não a temeu, mas ansiou por ela. Para ele, a morte é a grande amiga da alma. Com Jesus foi diferente. Enquanto no Getsêmani, sentiu a aproximação da morte, e os evangelistas sinóticos são unânimes em relatar que ele começou “a sentir-se tomado de pavor e de angústia”<sup>479</sup>; declarou, “a minha alma está profundamente triste até a morte”<sup>480</sup>; e exclamou, “agora, está angustiada a minha alma”<sup>481</sup>. Cullmann afirma, “Jesus era tão humano que compartilhou o temor natural da morte”, mas não como um covarde, temendo as investidas dos que o matariam, nem da dor que precede a morte. O seu temor era da morte em si, pois ela não é algo divino, mas pavoroso. Paulo reitera essa noção ao afirmar, “o último inimigo a ser destruído é a morte” (1Co 15,26). Por isso, Jesus não queria ficar sozinho. Na formulação de suas comparações Cullmann<sup>482</sup> ainda argumenta:

<sup>476</sup> KAPLAN, J. D., *Dialogues of Plato*, p. 76.

<sup>477</sup> CULLMANN, O., *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*, p. 24.

<sup>478</sup> CULLMANN, O., *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*, p. 24.

<sup>479</sup> Mc 14,33.

<sup>480</sup> Mt 26,38.

<sup>481</sup> Jo 12,27.

<sup>482</sup> CULLMANN, O., *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*, p. 20.

Para Sócrates e Platão não era necessário um novo ato de criação, pois o corpo é, sem dúvida, mau e não deveria continuar vivendo. E aquela parte que é para viver continuamente, a alma, jamais morre. Se queremos compreender a fé cristã na ressurreição, devemos desconsiderar completamente o pensamento grego de que o material, o corpóreo, é mau e *deve* ser destruído, de modo que a morte do corpo não seja, em nenhum sentido, uma destruição da verdadeira vida.

Rubio<sup>483</sup> destaca a distinção platônica de *ideia* e *coisa*. As *coisas* fazem parte do mundo mutável e pertencem ao mundo visível e sensível. O temporal e caduco que pode facilmente descambar para o ilusório. No entanto, as *ideias* pertencem ao mundo da realidade divina, eterna e imutável. Aqui reside a verdadeira realidade que transcende as aparências. As coisas que existem no mundo material são apenas cópias imperfeitas do mundo real. Esses dois mundos estão presentes no ser humano, de maneira que a alma pertence ao mundo das ideias, enquanto o corpo, tendo em vista a sua coisificação, pertence apenas imperfeitamente ao mundo das ideias. Tendo em vista a eternidade da alma, esta já conhecia o mundo das ideias, mas depois de encarnar em um corpo, perdeu o contato direto com aquele mundo. Contudo, no encontro perceptivo com as coisas imitadoras da realidade, ela se lembra, através do processo de anamnese do conhecimento que possuía do mundo das ideias. Por isso, alma e corpo devem ser tratados de forma diferente.

No conjunto da obra de Platão, diz Rubio<sup>484</sup>, alma e corpo são apresentados em traços negativos. A sua antropologia compreende dois tipos diferentes de conhecimento: a *opinião*<sup>485</sup> e a *ciência*<sup>486</sup>. Enquanto o discurso da *opinião* versa sobre o dado sensível, o mundo das coisas, o conhecimento da *ciência* se volta para o mundo intangível, das “realidades matemáticas até atingir a evidência das ideias”.

Em Jesus essas duas realidades não se confundem, pois há uma perfeita união do divino com o humano. Deus não deixa de ser Deus e o homem subsiste com as suas limitações de criatura e se unem na pessoa peculiar que há em Jesus Cristo<sup>487</sup>. A aplicação do dualismo na cristologia resultou na diminuição ou negação do Cristo divino. Mas o contrário também ocorre, e assim o comprometimento com os irmãos é diretamente proporcional à afirmação de Deus na vivência própria, e o amor materializado aos irmãos “é mediação indispensável para o amor de Deus (cf. 1Jo 4,7-20).”

<sup>483</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 98.

<sup>484</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 96, 99.

<sup>485</sup> *Doxa*.

<sup>486</sup> *Episteme*.

<sup>487</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 108.

A visão unitária do ser humano faz muita diferença na convivência humana. A concepção dualista afetou a relação da pessoa com as outras, do homem com os outros homens, do homem com a mulher e, afetou também, os vínculos com a natureza e com Deus. A Igreja hoje se depara com o desafio da pobreza e do mundo atingido pela marginalidade. Com a visão bíblica do Deus Criador e, simultaneamente, Salvador, ela precisa enfrentar os desafios atuais com uma visão antropológica unitária<sup>488</sup>.

Por que é importante aquilo que as pessoas creem acerca da natureza humana? Bacchiocchi<sup>489</sup> responde que em grande medida, aquilo em que as pessoas creem determina os rumos de sua vida presente e o seu destino. A concepção dualista promove a distinção entre alma e corpo e não deixa de projetar os seus reflexos. Por exemplo, no jargão empregado por grupos cristãos para descrever a ação missionária da igreja, como *ganhar almas*, fazendo desta uma entidade mais importante do que o corpo. Bacchiocchi realça o fato de que o holismo encara a pessoa como um todo e que esta deve ter as suas necessidades supridas, tanto às espirituais, quanto as necessidades físicas. Isso implica em promover o ensino para melhorar as condições de vida das pessoas. Ele explica:

A meta deve ser a de servir ao mundo, em vez de evitá-lo. Questões como justiça social, guerra, racismo, pobreza e desequilíbrio econômico devem constituir motivo de preocupação para aqueles que acreditam que Deus está trabalhando para restaurar a pessoa toda e o mundo todo<sup>490</sup>.

Na análise de Rubio<sup>491</sup>, ciência e religião estavam em justaposição nos dias de Platão. Atenas vivia a sua época de acentuada decadência nos variados setores da vida humana. Platão explica a decadência e a crescente degradação com o fato de que o poder, que impede a convivência política fecunda, “está nas mãos de cidadãos que são escravos das *opiniões*”<sup>492</sup>. Essas opiniões eram interesseiras, conflitantes, superficiais e mutantes. A solução para o problema se encontrava na progressiva detenção do poder pelos homens abertos ao mundo das *ideias*<sup>493</sup>, os filósofos, mas não os sofistas. Rubio<sup>494</sup> destaca:

<sup>488</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 110-111.

<sup>489</sup> BACCHIOCCHI. S., Crenças populares, p. 77, 80-81.

<sup>490</sup> BACCHIOCCHI. S., Crenças populares, p. 77, 82-83.

<sup>491</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 99.

<sup>492</sup> Grifo nosso.

<sup>493</sup> Grifo nosso.

<sup>494</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 99.

Só o verdadeiro filósofo, conhecedor do mundo das ideias, da verdadeira realidade, tem condições para enfrentar com radicalidade os problemas políticos, desmascarando e superando as falácias próprias da opinião e do mundo sensível, em geral.

Quando o platonismo explica a ambiguidade interna existente no ser humano, ele usa a mesma distinção entre ideia e coisa, ciência e opinião, conforme Rubio<sup>495</sup> explica. “A existência humana é vivida internamente como divisão, conflito e ruptura. O homem não se percebe a si mesmo como ser harmonioso e ordenado”. Essa visão de dois mundos contrapostos repercute na autopercepção do ser humano. Tendo em vista que uma pessoa entra em contato com a outra mediante o corpo, o conceito abre a porta para o individualismo, pois a consciência humana está desligada da corporeidade, conforme explica Rubio: “Está, assim, aberta a porta para o individualismo moderno com suas sequelas de dominação e apreensão dos outros (pessoa concreta, classe, raça, sexo, povos ...). o sujeito também se encontra separado radicalmente do mundo da natureza e vice-versa”<sup>496</sup>. Ele relembra que a igreja jamais aceitou o dualismo radical que considera como intrinsecamente maus o corpo e a matéria. Isso, porque, ela foi sustentada pela fé no Criador e na encarnação real do Filho de Deus. Mas não conseguiu evitar que o dualismo moderado se infiltrasse na teologia, na espiritualidade e no conjunto da existência cristã<sup>497</sup>. Afirma ainda que, “na realidade, não existe aspecto algum da experiência e da reflexão cristãs que não tenha sido afetado, em graus diversos, por esta visão do homem”<sup>498</sup>.

Ao abordar sobre a observação do trabalho pastoral, Rubio<sup>499</sup> reconhece a bipolaridade DIVINO-humano em Jesus Cristo presente na concepção dualista moderada na vida e na teologia eclesiais. Os cristãos privilegiam a alma em detrimento do corpo e, da mesma forma, encontram dificuldade para aceitar a humanidade real de Jesus<sup>500</sup>. Rubio<sup>501</sup> aborda sobre as tentativas de superação do dualismo dentro da Igreja Católica, de forma especial, no Brasil, algumas das quais, sem sucesso. Primeiramente com a reversão dialética em que “o polo anterior

<sup>495</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 99-100.

<sup>496</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 101.

<sup>497</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 102.

<sup>498</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 103.

<sup>499</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 103.

<sup>500</sup> Hb 4,15.

<sup>501</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 104.

descuidado é agora mais desenvolvido e valorizado, ficando em segundo plano aquele que na tradição cristã era mais estimado e valorizado”<sup>502</sup>.

Essa é uma maneira inadequada de enfrentar o dualismo tradicional, porque há a continuidade da estrutura mental de oposição-exclusão. Esta solução será vista nos ambientes católicos com baixo apoio teórico-teológico. Nela há uma valorização do homem, da terra como pátria, da luta política, da práxis etc., mas a relação pessoal com Deus e os exercícios da fé, como a oração, por exemplo, são negligenciados, bem como a vida religiosa como um todo e a realidade da vida eterna. Essas realidades não são negadas, mas olvidadas. Com essa atitude, prevalece uma valorização do *Jesus histórico*, o homem Jesus de Nazaré, e as passagens dos Evangelhos que focalizam a densidade humana e a dimensão de conflito na vida de Jesus. Porém, descuidam-se do *Cristo da fé*, considerando-o como irrisório e secundário para os compromissos cristãos dos dias atuais<sup>503</sup>.

A segunda proposta<sup>504</sup> de superação do dualismo é a justaposição estéril, ou seja, “a justaposição em dois planos, dos dois elementos da relação”. Com frequência os clérigos, religiosos e agentes da pastoral procuram essa solução, pois ela reflete as orientações do concílio Vaticano II, as opções eclesiais de Medellín<sup>505</sup>, Puebla<sup>506</sup> e Santo Domingo<sup>507</sup>, estas três últimas, na América Latina. Sob o título, *a Constituição do Homem*, a *Gaudium et Spes*<sup>508</sup> afirma:

Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor. Não é portanto lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia.

Essa é uma concepção unitária do ser humano em que não existe o desprezo pela vida corporal, mas a sua devida estima. Com esse modelo sugerido, os católicos dispostos a atendê-lo, deparam certa dificuldade. Há um conflito entre a vontade sincera de integração com a estrutura mental subjacente que se inclina a separar. Rubio<sup>509</sup> descreve esse fiel com as palavras: “Ele deseja decerto, atribuir muita

<sup>502</sup> Conferir o diagrama sugerido pelo autor em RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 104.

<sup>503</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 104.

<sup>504</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 105.

<sup>505</sup> 1968.

<sup>506</sup> 1979.

<sup>507</sup> 1992.

<sup>508</sup> GS 14.

<sup>509</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 105, 106.

importância tanto à oração quanto à ação social e política, no trabalho de promoção humana, etc. Mas tem consciência de que precisa evitar o ativismo e de que deve se encontrar pessoalmente com Deus na oração”.

Na relação de integração-inclusão, Deus é respeitado na sua transcendência, pois, Deus é Deus e o ser humano é humano e deve realçar a sua criaturidade. Ao afirmar e aceitar o humano em Jesus Cristo, o divino é encontrado, ou seja, Jesus é o Homem Deus. E na aceitação do divino em Jesus, é encontrado o homem, ou seja, Jesus é Deus humano. Rubio<sup>510</sup> argumenta que “na lógica de integração-inclusão, quanto mais afirmamos Deus mais nos comprometemos com os irmãos na vivência da justiça e do amor efetivo. E o amor concreto aos irmãos é mediação indispensável para o amor a Deus (cf. 1Jo 4,7-20)”.

A visão unitária do ser humano favorece o discernimento eclesial. A concepção dualista não ficou limitada ao domínio da vontade, mas influenciou os diversos aspectos e dimensões da pessoa humana com a sua relação de oposição-exclusão. Isso afetou o relacionamento do ser humano com o seu próximo e com o mundo natural: do homem com outros homens e do homem com a mulher. Afetou a maneira de encarar o mundo natural e a sua vinculação com Deus, pois, guardada as devidas proporções, o ser humano é chamado para ser cocriador em relação às criaturas entregues à sua responsabilidade<sup>511</sup>. Conforme explicita a *Gaudium et Spes*<sup>512</sup>, “de acordo com a sentença quase concorde dos crentes e não crentes, todas as coisas existentes na terra são ordenadas ao homem como a seu centro e ponto culminante”. O Deus criador não apenas *cria*, mas *repousa*. Da mesma forma, o ser humano que ele criou não deve ser caracterizado apenas pelo labor, mas pelo descanso e a celebração. Rubio<sup>513</sup> explica que “o sábado leva a superar a perspectiva unilateral do mero ‘fazer’. O repouso sabático implica vivência do descanso penetrado de paz em relação a Deus, aos outros seres humanos e à natureza”, deste modo aquele que serve pode repousar como aquele que é servido<sup>514</sup>.

Rubio<sup>515</sup> realça o problema que afeta o agir católico, tendo em vista os desafios oferecidos pelo mundo dos marginalizados e empobrecidos. O ponto de

<sup>510</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 109.

<sup>511</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 165-166.

<sup>512</sup> GS 12.

<sup>513</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 168.

<sup>514</sup> Dt 5,12-14.

<sup>515</sup> RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 110, 111.

vista holístico do ser humano provê uma reação à atomização dos objetos e do ser humano convertido em objeto, “levado a cabo pela ciência moderna”. Ele afirma que o dualismo está na base dos movimentos sem compromisso social<sup>516</sup> e que “globalmente considerada, a Sagrada Escritura pressupõe uma visão unitária de ser humano”<sup>517</sup>. Nessa perspectiva, o ser humano como um todo deve ser considerado e cuidado, tanto nas suas necessidades exteriores quanto interiores. Ela ajuda a derrubar os obstáculos postos na cultura humana pela dominação da concepção dualista.

Ao analisar a cosmologia da Teologia da Prosperidade, Pieratt<sup>518</sup> destaca a influência dualista num dos seus principais protagonistas e defensores, Kenneth Hagin. Pieratt discorre sobre o dualismo do corpo e do espírito, dualismo no conhecimento, dualismo dos deuses e a influência dessas concepções na maneira de encarar o problema do mal. A cosmovisão de Hagin é um espelho das seitas metafísicas em que a realidade é bipartida, ou dividida em dois tipos fundamentalmente distintos e em oposição um ao outro, e a dicotomia básica é entre o reino espiritual e o material<sup>519</sup>. Hagin vê o reino espiritual como superior ao material, e essa concepção não viola o ensino bíblico que exalta o mundo espiritual por pertencer à esfera celeste, onde não existe a imperfeição humana e nem a presença do pecado. Mas, diferente do pensamento de Hagin, o conceito bíblico não encara o mundo espiritual e o físico como incompatíveis. Esse fato é atestado pela Criação. O ser humano saiu das mãos de um Deus perfeito para habitar o mundo físico. É evidenciado também pela encarnação, na qual Deus se revestiu da natureza humana e habitou no mundo físico. O problema no conceito de Hagin, é encarar o ser humano como essencialmente espiritual, por isso, com acesso aos poderes dessa esfera e a capacidade de controlá-los<sup>520</sup>.

Hagin<sup>521</sup> defende uma natureza tricotômica do ser humano. Ao responder à pergunta se um cristão pode ser possesso, ele começa afirmando: “O homem é um espírito – tem uma alma – e vive num corpo. Quando a pessoa está plenamente possessa (endemoninhada), o diabo assumiu o controle sobre o seu espírito, sua

---

<sup>516</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 8.

<sup>517</sup> RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 319.

<sup>518</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 173-215.

<sup>519</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 173. Cf. ROMEIRO, P., Super crentes.

<sup>520</sup> Cf. PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 174.

<sup>521</sup> HAGIN K. E. O nome de Jesus, p. 91.

alma (mente) e seu corpo”. Analisando essa crença, Pieratt<sup>522</sup> sintetiza a cosmovisão de Hagin, “o espírito lida com a esfera espiritual, a alma fornece as funções mentais e o corpo provê a corporalidade”. Para Hagin, o corpo é a parte da pessoa que lida com a dimensão física, e Soares<sup>523</sup>, um dos principais propagadores da doutrina de Hagin no Brasil, repete esse conceito. A depreciação da matéria ou da dimensão física está bem evidente na declaração de Hagin<sup>524</sup>, “há um homem *interior*. E há um homem *exterior*. O homem exterior não é o *eu* verdadeiro. O homem exterior é apenas a casa que você habita”.

Na cosmovisão de Hagin, e como reflexo do seu dualismo, a realidade é espiritual, de modo que todos os problemas humanos devem ser enfrentados nessa esfera, pois, também são espirituais. Dessa forma, a doença é o resultado de um problema espiritual profundo com reflexos físicos<sup>525</sup>. O mesmo ocorre com a carência e a pobreza. Elas refletem anomalias, não físicas simplesmente, mas têm causas mais profundas na esfera espiritual, como a falta do exercício da fé. Assim, a realidade espiritual de cada indivíduo é responsável por controlar o seu mundo físico. Aquele que se apropria da fé e faz a *confissão positiva*, terá a resposta positiva. E, aquele que faz a confissão negativa, perde os benefícios que se projetariam no corpo. Dessa forma, não é o Deus soberano que determina os fatos a ocorrerem no mundo, mas a atitude individual diante da fé. Refutando essas ideias, Pieratt<sup>526</sup> argumenta que quando as Escrituras mencionam corpo, alma e espírito<sup>527</sup>, “os três são concebidos como um elemento. Gênesis chama o homem de ‘alma vivente’, que recebeu vida a partir da combinação do pó da terra com o sopro de Deus (Gn 2.7)”.

As ideias de Hagin foram herdadas de Kenyon, cujo dualismo separava o reino espiritual do reino físico. A doutrina do *conhecimento revelacional* mostra um dualismo radical dos cultos metafísicos. Na compreensão de Kenyon, todo conhecimento provém de duas fontes mutuamente excludentes. A primeira é o *conhecimento sensorial* do reino físico inferior, o outro, o *conhecimento revelacional* do reino espiritual superior. O conhecimento de um reino não tem

<sup>522</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 175.

<sup>523</sup> SOARES, R. R. Como tomar posse da bênção, p. 70.

<sup>524</sup> HAGIN K. E., Como ser dirigido pelo Espírito de Deus, p. 12, 13.

<sup>525</sup> Cf. PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 177.

<sup>526</sup> PIERATT, A. B., O evangelho da prosperidade, p. 178.

<sup>527</sup> 1Ts 5,23.

valor para o outro<sup>528</sup>. Assim, Kenyon<sup>529</sup> afirma que “sempre haverá conflito entre os nossos sentidos e a Palavra”. A negação dos sentidos desempenha um papel fundamental na teologia de Kenyon, tendo em vista que para ele a fé verdadeira atua sobre a Palavra, independentemente de qualquer evidência sensorial. A fé deve operar apenas tendo como base o *conhecimento revelacional* e em completa exclusão do *conhecimento sensorial*. Aplicando esse princípio à questão da doença, a confissão de fé sempre se antecipa à cura. Por isso, Kenyon<sup>530</sup> ensinava que o doente não deveria prestar atenção aos sintomas, mas à Palavra. As pessoas que têm fé apoiada no *conhecimento sensorial*, não acreditam que estejam curadas até que os sintomas desapareçam, porém aqueles que exercem a fé verdadeira, negam a evidência física, mesmo da dor, e ouvem apenas a Palavra. Pieratt<sup>531</sup> faz alguns arrazoados bíblicos para discorrer sobre a real natureza da constituição humana e que põe por terra essas teorias da fé baseadas em uma premissa dualística:

O homem não é apenas pó, a matéria, ou apenas sopro, o espírito. Ele é uma criação de Deus distinta, pois matéria e espírito aparecem juntos para formar uma unidade permanente. Isso é afirmado em muitas promessas da Bíblia quanto à ressurreição dos mortos (Mt 22.30; Jo 11.25; 1 Co 15.42). Exatamente essa crença é que foi motivo de zombaria por parte dos gregos que ouviram a pregação de Paulo no Areópago (At 17.32). Eles também acreditavam que o homem era de natureza essencialmente espiritual e que o corpo era apenas um invólucro. Mas a Bíblia ensina que o homem não é um espírito que espera ser libertado do corpo. Não apenas a promessa de ressurreição dos mortos, mas também a de glorificação de nossos corpos (Rm 8.30; 1 Co 15.35ss.) certificam-nos de que nossa unidade de matéria e espírito em um único ser continuará a existir na vida por vir. Portanto, é errado dividir a natureza humana em três aspectos separados, como se o homem fosse três coisas distintas e colocadas numa unidade desigual.

A despeito de sua confessionalidade cristã, as religiões que abrigam essas concepções não respondem pela teologia cristã autêntica<sup>532</sup>, pois a cosmologia cristã não é dualista, mas holística. O cristianismo acredita na criação humana a partir de um Deus único que fez o mundo físico e o ser humano para habitar nesse mundo. Espírito e matéria não representam princípios opostos, mas elementos unidos pela ação divina que está acima de tudo. O elemento espiritual e o material existem no ser humano, não separados por categorias, mas unidos, constituem o *ser* feito à imagem de Deus.

<sup>528</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 105.

<sup>529</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 106.

<sup>530</sup> KENYON, E. W., *Jesus the Healer*, p. 26; Cf. MCCONNELL, D. R., p. 107.

<sup>531</sup> PIERATT, A. B., *O evangelho da prosperidade*, p. 179.

<sup>532</sup> Cf. PIERATT, A. B., *O evangelho da prosperidade*, p. 179-180.

### 3.3.2 Pelagianismo

Pelo fato de ter sido considerado herege pela igreja de seu tempo, não há material substancial de Pelágio a que se possa recorrer para uma análise profunda do que ele realmente defendia ou de sua soteriologia. Por essa razão, os estudiosos tomaram como base de avaliação, a interpretação que a igreja de sua época dava aos seus escritos. E é esse ponto que será levado em consideração nesta pesquisa.

Pelágio<sup>533</sup> foi contemporâneo de Jerônimo<sup>534</sup> e Agostinho<sup>535</sup>. Jerônimo serviu como secretário do papa Dâmaso, por quem foi encarregado de trabalhar na elaboração da Vulgata Latina. Portanto, alguém de grande prestígio em sua época. As questões implicando Pelágio começaram antes dele em forma embrionária, envolvendo Joviniano<sup>536</sup> que frequentava os lares de famílias ricas de Roma para dar estudos bíblicos<sup>537</sup> e Jerônimo, que defendia a virgindade como o modelo ideal de vida, tanto para as mulheres quanto para os homens que pretendem servir a Deus. Argumentava que a mãe de Jesus foi virgem por toda vida, mesmo após o casamento e por isso tornou-se um modelo de vida ascética. Jerônimo era hostil ao clero ordinário, bem como aos cristãos de Roma em geral, como indignos da vocação a que foram chamados<sup>538</sup>.

O cristianismo de seu tempo, imerso na cultura romana, abraçava valores éticos do paganismo, “que fazia do matrimônio o máximo da realização social”. Jerônimo pretendia a ruptura com essa lógica da ética pagã<sup>539</sup>. Por outro lado, Joviniano defendia a ideia de que a virgindade de Maria cessou por ocasião do nascimento de Jesus e de que a recompensa dos justos independe de seu estado civil, se a pessoa é virgem ou casada. Ele também afirmava a impecabilidade dos regenerados. Sob a força desse pensamento doutrinal, Jerônimo o relacionou teologicamente a Pelágio<sup>540</sup>. Porém, este só entraria na disputa após as declarações de Jerônimo, colocando o casamento de Adão e Eva depois da Queda:

---

<sup>533</sup> 350-423 a.D.

<sup>534</sup> 345?-420 a.D.

<sup>535</sup> 354-430 a.D.

<sup>536</sup> ?-390 a.D.

<sup>537</sup> MELO, U., Graça e libertação, p. 75.

<sup>538</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 233

<sup>539</sup> MELO, U., Graça e libertação, p. 76.

<sup>540</sup> GRÜTZMACHER, G., Jovinian, p. 240.

Em relação a Adão e Eva, devemos sustentar que antes da queda, eles eram virgens no Paraíso, mas depois de haverem pecado e terem sido lançados fora do Paraíso, casaram-se imediatamente. Então, temos as passagens, *por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.* [...] Pois, o pão da proposição, como o corpo de Cristo, não deve ser comido por aqueles que se levantaram do leito matrimonial. [...] A verdade é que, em vista da pureza do corpo de Cristo, toda relação sexual é impura<sup>541</sup>.

Pelágio representava uma classe romana enfadada com o rigorismo pregado por Jerônimo, tendo em vista que este depreciava o casamento em favor do ascetismo celibatário e discordava dele por entender ser possível atingir a santidade sem o padrão defendido por Jerônimo. Pelágio não se afinava com o modelo liberal de Joviniano e nem com o rigor ascético de Jerônimo. Embora ele mesmo fosse um asceta, não era membro de nenhuma comunidade monástica. Depois de se mudar para Roma em 390, passou a ensinar nos círculos aristocratas. Defendia a tese de que todo cristão tem a possibilidade de alcançar a perfeição, guardando os mandamentos de Deus. Argumentava que ele não teria dado os seus mandamentos se não houvesse capacitado às pessoas a obedecê-los. Para ele, Jesus fornecia à humanidade a instrução necessária para discernir o bem do mal e se tornou o exemplo máximo de vida virtuosa que deve ser seguida<sup>542</sup>.

Pelágio tinha como amigo um jovem advogado de nome Celéstio. Era não apenas companheiro inteligente, mas seu discípulo. Em 410 a.D., os visigodos invadiram Roma, e ambos fugiram para a África, chegando em Hipona no mesmo ano com a intenção de conhecer Agostinho, que se encontrava ausente, então foram para Cartago. Um ano mais tarde, Pelágio se dirigiu para a Palestina e, segundo Walker<sup>543</sup>, o início da controvérsia pelagiana não foi através de Pelágio, mas por certos ensinamentos de Celéstio. Este permaneceu na cidade e solicitou ordenação ao presbitério. As suas proposições, com toda a probabilidade, reflexos da doutrina de Pelágio, são conhecidas pelas acusações contra ele pelo diácono milanês chamado Paulino:

- (1) Adão havia sido criado mortal e teria morrido, quer houvesse pecado ou não.
- (2) O pecado de Adão prejudicava apenas a si mesmo, e não a toda a raça humana.
- (3) Os recém-nascidos estão naquele estado no qual Adão estava antes de sua queda.
- (4) Nem pela morte e pecado de Adão a totalidade da raça perece, nem pela ressurreição de Cristo a totalidade da raça ressurge.
- (5) A Lei leva ao reino dos céus da mesma

<sup>541</sup> JEROME. Against Jovinianus.

<sup>542</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 244.

<sup>543</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 245.

forma que o Evangelho. (6) Mesmo antes da vinda do Senhor existiram homens sem pecado<sup>544</sup>.

Um sínodo local em 411 a. D., condenou as suas posições e recusou a sua ordenação<sup>545</sup>. Agostinho gradualmente entrou no debate através dos tratados, *Sobre a Recompensa e Remissão dos Pecados* e *Sobre o Espírito e a Letra*, ambos de 412 a. D. Para Agostinho, o tema central da discussão era a necessidade da graça. Por isso, os ensinamentos morais de Pelágio e as seis proposições de Celéstio eram ameaças à verdade central do cristianismo, a de que os seres humanos são salvos pela graça, através da ação amorosa de Deus nos corações por meio do Espírito Santo. Ela não depende das ações externas dirigidas pelos mandamentos e que levam ao bom comportamento. Mas por evocar a ação de Deus no interior, e mesmo esse clamor humano só ocorre como resposta ao amor de Deus. “A liberdade da pessoa humana em voltar-se sinceramente para Deus dependia, então, da ação redentora de Deus”<sup>546</sup>. Agostinho realçava essa dependência humana de Deus, porque acreditava na depravação total da humanidade depois da Queda, e a sua base para defesa de seus argumentos era a Sagrada Escritura. Pelágio entendia de forma diferente, pois declarou “que Adão foi a única vítima de seu pecado, o qual não atingiu o gênero humano; e que as crianças que nascem estão no mesmo estado que Adão antes da desobediência”<sup>547</sup>. Pelágio afirmava que o pecado de Adão não provocou efeito direto na humanidade: “o pecado de Adão arruinou apenas a ele, e não ao gênero humano, e que as crianças, ao nascerem, encontram-se no mesmo estado em que se encontrava Adão antes da desobediência”<sup>548</sup>. Para ele, o efeito do pecado fica circunscrito apenas às ações humanas, podendo ser vencido pela força da vontade e do arbítrio humanos. Ele não compreendia o pecado da maneira como era visto por Agostinho, como um problema de natureza. Isso é facilmente percebido nas suas declarações: “as crianças não se encontram no estado em que se encontrava Adão antes da transgressão, porque estas não têm ainda capacidade de compreender o preceito [...] o pecado de Adão arruinou somente a ele, e não o gênero humano”<sup>549</sup>.

<sup>544</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 245.

<sup>545</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 245.

<sup>546</sup> WALKER, W., História da igreja cristã, p. 245-246.

<sup>547</sup> AGOSTINHO., A Graça (I). O pecado original.

<sup>548</sup> AGOSTINHO., A graça de Cristo e o pecado original. cap. IV, 4.

<sup>549</sup> AGOSTINHO., A graça de Cristo e o pecado original. cap. XV, 16.

O pelagianismo atinge diretamente à cristologia ao desconsiderar a doutrina do pecado original, pois não leva em consideração que a vontade humana para cumprir a vontade divina foi prejudicada e depende de Cristo primordialmente. O livre-arbítrio também foi afetado, por isso precisa da intervenção da graça. A antropologia pelagiana faz de Cristo apenas um modelo perfeito de obediência à Lei de Deus, e não o que na realidade é, o personagem central e essencial para a salvação da humanidade. Dessa forma, a cruz não redime, e Cristo é o Novo Adão somente devido à sua impecabilidade, ensino e exemplo. Além disso, faz do cristianismo um neofarisaísmo, tendo Cristo como líder despótico, exigente, exator e distante, que oferece como auxílio, unicamente a recomendação de que se obedeça a Lei. Nesse sentido, a salvação é operada pelas obras e não pela graça<sup>550</sup>. Porém, o reconhecimento da fragilidade humana não é, de forma alguma, pretexto para uma vida moral frouxa. Pelo contrário, “aquele que diz que permanece nele deve também andar como ele andou”<sup>551</sup>, mas evidentemente pelo impulso da graça, pois opera o real crescimento: “No fundo, a falta de um reconhecimento sincero, pesaroso e orante dos nossos limites é que impede a graça de atuar melhor em nós, pois não lhe deixa espaço para provocar aquele bem possível que se integra em um caminho sincero e real de crescimento”<sup>552</sup>.

### 3.3.3 O Jansenismo

No século XVII a antiga crise pelagiana reapareceu no jansenismo<sup>553</sup>, um fenômeno europeu cuja complexidade torna difícil até mesmo a tarefa de defini-lo. Ele se desenvolveu dentro da Igreja Católica Romana, e as motivações para o seu surgimento vieram tanto de fatores internos quanto externos. Internos, porque vários estudiosos da religiosidade católica clamavam por uma reforma da igreja. Externos, porque as doutrinas de Lutero e Calvino sobre salvação estavam sacudindo a sociedade europeia da época. O século XVII experimentava um clima de efervescência teológica na Europa<sup>554</sup>.

<sup>550</sup> Cf. MELO, U., Graça e libertação, p. 84, 85.

<sup>551</sup> 1Jo 2,6.

<sup>552</sup> FRNACISCO, PP. GE 50, p. 35.

<sup>553</sup> Esta pesquisa abordará apenas as questões que estejam ligadas especificamente aos temas da salvação, da graça, da predestinação, do livre-arbítrio e da moralidade, sem entrar em detalhes nos demais diferentes aspectos envolvidos na crise jansenista.

<sup>554</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 17, 18.

Havia em certos indivíduos o desejo de combater a laxidão católica, como era interpretada a sua conduta na época, quando comparada aos primórdios do cristianismo. Desejavam fazê-lo aplicando o rigorismo das igrejas da Reforma. O estopim da crise foram as teses de Baio<sup>555</sup>, mestre de Lovaina, em torno da questão da graça e do livre-arbítrio, que não haviam sido definidos pelo Concílio de Trento<sup>556</sup>. Baio não aceitava o método escolástico e buscava na Sagrada Escritura a pureza dogmática, mas também recorria aos Pais da Igreja, porém de forma particular, a Agostinho, a cujos escritos era profundamente dedicado. Passou a interpretar a doutrina da graça de Agostinho com uma concepção muito próxima à de Lutero e Calvino<sup>557</sup>.

O jansenismo, movimento que recebeu o nome de seu fundador, Jansênio<sup>558</sup>, é uma herança direta do pensamento teológico de Baio<sup>559</sup>. O contato com as ideias de Baio ocorreu através dos discípulos deste durante o seu período formativo nas Universidades de Utrecht, Lovaina e Paris. Ele entreteu uma amizade duradoura com Hauranne<sup>560</sup> que se tornou o abade de Saint-Cyran e capelão do convento de Port-Royal. Jansen também foi ascendendo na carreira, assumindo postos de liderança no colégio holandês de Saint Pulcheria em Lovaina e professor de exegese na Universidade de Lovaina em 1630. Tornou-se bispo de Ypres em 1636 e morreu pouco depois de terminar a sua obra, o *Augustinus*, publicada dois anos depois de sua morte<sup>561</sup>.

O objetivo principal de sua obra foi tentar provar que os ensinamentos de Agostinho contra o pelagianismo e sobre a graça, o livre-arbítrio e a predestinação estão em oposição direta às doutrinas das escolas contemporâneas, especialmente, às dos jesuítas<sup>562</sup>. Mas é preciso salientar que Jansen não intencionava abandonar a Igreja Católica, mas desejava que fossem operadas reformas internas profundas<sup>563</sup>. O jansenismo era muito rigoroso com relação a questões éticas, por isso via no probabilismo jesuíta uma das formas corrompidas de ação eclesiástica<sup>564</sup>. “O

<sup>555</sup> Miguel Baio (1513-1589).

<sup>556</sup> Ocorrido entre os anos de 1545 e 1563.

<sup>557</sup> Cf. MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 18.

<sup>558</sup> Cornélio Jansênio (1585-1638), também conhecido como Jansen.

<sup>559</sup> Cf. MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 19.

<sup>560</sup> Jean de Hauranne (1581-1643).

<sup>561</sup> TSCHACKERT, P., Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>562</sup> TSCHACKERT, P., Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>563</sup> Cf. CHAMPLIN, Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v. 3, p. 426.

<sup>564</sup> CHAMPLIN, Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v. 3, p. 427.

princípio básico do sistema probabilista defendia que [...] face à incerteza, era lícito optar por uma opinião provável em detrimento de outras mais prováveis”<sup>565</sup>. O molinismo esteve na condução das disputas entre dominicanos e jesuítas por três séculos, e mesmo as assembleias especiais ocorridas em Roma de 1598 a 1607 não conseguiram apaziguar os ânimos das partes envolvidas. Molina<sup>566</sup>, jesuíta espanhol, abraçou a convicção de que certos elementos, aparentemente opostos ou discordantes do divino, devem ser vistos de maneira unificada: a justiça e a misericórdia, a presciência e a orientação, a predestinação e a condenação, a graça e a liberdade humana. Elas se efetivam na harmonia da soberania de Deus com a liberdade humana<sup>567</sup>.

A doutrina de Molina foi interpretada pelos dominicanos como semipelagianismo. Isso fez com que os jesuítas se tornassem alvos de ataques na medida em que o abismo entre a Igreja Católica Romana e as igrejas protestantes se alargava. Na mesma proporção, ampliava-se o espírito de semipelagianismo na vida e na doutrina de uma grande proporção de católicos<sup>568</sup>. Como o tomismo havia se transformado em mero escolasticismo sem vida, não admira que a doutrina de Agostinho tenha se tornado uma nova revelação para dois estudiosos zelosos da Universidade de Lovaina em 1612, Cornelius Jansen e Duvergier de Hauranne<sup>569</sup>.

Melo<sup>570</sup> afirma que a história do jansenismo se divide em três fases principais. A primeira, da publicação do *Augustinus*<sup>571</sup> à Paz Clementiniana; a segunda, do surgimento de Quesnel<sup>572</sup> à sua submissão ao arcebispo de Paris, Noailles<sup>573</sup> com a aceitação da bula papal *Unigênitus* de Clemente VIII. Finalmente, a terceira expõe o avanço das ideias jansenistas fora da França. Na primeira fase podem ser distinguidos três aspectos: o dogmático, o disciplinar e o moral. A síntese do aspecto dogmático se encontra no *Augustinus* e nos escritos oriundos da controvérsia. O aspecto disciplinar, “na ação de Saint-Cyran e na disciplina do mosteiro de Port-Royal, onde era confessor e diretor espiritual”. O aspecto moral é

<sup>565</sup> BATISTA, R. B., Entre o Espiritual e o Temporal.

<sup>566</sup> Luís de Molina (1535-1600).

<sup>567</sup> Cf. CASTANHA, L. (org.). Luis de Molina e o Molinismo.

<sup>568</sup> TSCHACKERT, P., Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>569</sup> TSCHACKERT, P., Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>570</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 20, 25-26.

<sup>571</sup> 1640 a.D.

<sup>572</sup> 1701 a.D.

<sup>573</sup> 1728 a.D.

encontrado no livro *De la frequente Communion* de Antônio Arnauld (defensor de Saint-Cyran). É encontrada também nas *Provinciais* de Blaise Pascal.

Segundo Melo<sup>574</sup>, o aspecto moral do jansenismo é o mais conhecido do grande público. Mas o seu posicionamento moral é forçado pelo medo de um Deus que escolhe caprichosamente um pequeno grupo de eleitos para a salvação, por quem unicamente morre. Nos escritos dos defensores do jansenismo é possível detectar uma visão distorcida de Deus e da salvação, que os aproxima do calvinismo radical. Ao mesmo tempo, pela atribuição de valor exagerado à penitência, como se as obras fossem meritórias, uma aproximação com o próprio pelagianismo que condenam. Por exemplo, Duvergier de Hauranne, Saint-Cyran, defendia que era preciso uma perfeição consumada para participar da eucaristia, o que demonstra, conforme a análise de Melo, rigorismo teórico e estreiteza de critério. Antônio Arnauld encarava a “comunhão como a coroação de uma vida santa, e não como remédio, meio de se conservar a vida e de adquirir forças para resistir e progredir”<sup>575</sup>.

Além de Antônio, a família Arnauld era composta de algumas mulheres que entraram para o mosteiro de Port-Royal. Entre elas, Maria Angélica Arnauld. As devoções das monjas estavam pejudicadas de ideias jansenistas e grande severidade nos costumes. O sofrimento e as dores corporais eram encarados como *imitação de Cristo*. O ascetismo rigoroso levava à renúncia do direito total de propriedade. Madre Angélica dizia que após o pecado de Adão, todo o corpo se corrompeu, por isso, é vergonhoso mostrá-lo. Melo<sup>576</sup> destaca que Angélica foi a personificação do espírito do jansenismo. Nela se reuniam a autoridade rígida, a dureza de juízo, a soberba, o falso misticismo e o desprezo pela natureza humana. A sociedade ocidental foi vítima do senso de culpa, vergonha e do escrúpulo doentio que foi se agravando do século XIII ao século XVIII. Deus era visto como um tirano vingador<sup>577</sup>. Melo<sup>578</sup> afirma que o cristianismo nesse período não inspirava tranquilidade, mas levava à ansiedade, e “Deus era temido e visto como tendo olhos de lince, mais preocupado em condenar o pecado que em perdoar”. A irmã de Maria Angélica, Inez Arnauld, compôs o *Rosário secreto do Santíssimo Sacramento*, no

<sup>574</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 64, 65.

<sup>575</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 68.

<sup>576</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 69, 70.

<sup>577</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 71.

<sup>578</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 72.

qual Jesus é retratado como insensível, incompreensível e incomunicável. Mas não são mencionados a misericórdia, o amor, a bondade, a confiança e a amabilidade<sup>579</sup>.

Um grande defensor do jansenismo foi Blaise Pascal, que se envolveu diretamente na disputa contra o probabilismo jesuíta, então acusado de laxismo. Pascal fez com que a discussão fosse do campo dogmático para o moral<sup>580</sup>. Em sua época, o jansenismo estava condenado pela Sé Católica e pelas Universidades de Paris e Soborna. Ele levou a questão para a opinião pública através das suas *Provinciais*, nas quais defendia o jansenismo e atacava aos jesuítas e à sua casuística. O rigorismo de Pascal pode ser percebido em sua décima primeira Provincial: “Deus odeia e despreza toda a multidão dos pecadores, tanto que na hora da morte, no momento em que o estado deles pode ser considerado o mais deplorável e triste, a sabedoria divina unirá o escárnio e a zombaria à vingança e à ira que os condenará às penas eternas”<sup>581</sup>.

Em *Lettre à une personne de qualité*, de Antônio Arnauld, duas proposições chamaram a atenção, das quais uma será destacada aqui: *a graça de Deus, sem a qual não podemos fazer qualquer bem, havia deixado Pedro na ocasião em que negou o Senhor*<sup>582</sup>. Essa é uma declaração extravagante que ignora os textos posteriores em que é demonstrado o cuidado de Cristo pelo seu discípulo. Depois da ressurreição um anjo disse às mulheres que haviam ido ao túmulo: “Mas ide dizer aos seus discípulos e a Pedro que ele vos precede na Galileia”<sup>583</sup>. A referência destacada ao nome de Pedro é uma garantia da graciosidade de Deus para com o seu discípulo errante, a fim de que ele não se sentisse excluído do grupo, tendo em vista que havia negado ao Senhor.

Na bula *Unigenitus* de 1713, há posições idênticas às do Concílio de Trento, como é o caso do 2º decreto: *a graça de Jesus é necessária para todas as boas obras; sem ela, nada (verdadeiramente bom) pode ser feito*. O 26º diz, *nenhuma graça é comunicada exceto através da fé*. O 51º afirma, *a fé justifica quando está em operação, mas opera apenas através do amor*<sup>584</sup>. Champlin<sup>585</sup> avalia a questão da seguinte forma: “excetuando a oposição de Jansen às ideias éticas dos jesuítas,

<sup>579</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 72, 73.

<sup>580</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 74.

<sup>581</sup> MARTINA, Giacomo, p. 208 apud MELO, A. J., p. 75.

<sup>582</sup> TSCHACKERT, P. Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>583</sup> Mc 16,7; ver também Mateus 25,5-8.

<sup>584</sup> TSCHACKERT, P. Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

<sup>585</sup> CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 3, p. 427.

a questão foi apenas outro daqueles conflitos calvinista-arminiano que invadem, qual praga, periodicamente, a cristandade”. Evidentemente, Champlin simplifica exageradamente a questão, mas toca um ponto fundamental da crise jansenista, o arbítrio humano face à soberania divina e as suas implicações. Essas questões não afetam apenas a conduta religiosa, mas a vida como um todo e a relação do ser humano com Deus e com o seu próximo.

Voltando às *Provinciais* de Pascal, condenadas por Alexandre VII e postas no índice de livros proibidos, Melo<sup>586</sup> afirma, “serviram com certeza para ajudar a Igreja a purificar-se por dentro, a evitar excessos na casuística e no laxismo”. Champlin<sup>587</sup> também entende que algo de positivo resultou da crise jansenista: “um resultado positivo do movimento foi que o mesmo inspirou um maior desenvolvimento da filosofia e da teologia morais”. A literatura sobre a disputa jansenista do tempo da bula *Unigenitus* é composta de cerca de quatro mil volumes encontrados na *Bibliothèque de Paris*<sup>588</sup>. Os efeitos do jansenismo no catolicismo brasileiro, e como a questão foi tratada no território nacional, podem ser estudados na obra de Melo.

Apesar de todo o desenvolvimento teológico dos dias atuais, as pressuposições do pelagianismo e do jansenismo ainda ameaçam uma soteriologia saudável. Conhecer as bases desses movimentos e como combater ideias que possam solapar uma experiência de salvação autenticamente bíblica, exige que se faça uma apuração do alcance dessas influências na religiosidade contemporânea. Por isso, neste estágio da pesquisa, é importante perguntar até que ponto o dualismo, o pelagianismo e o jansenismo exerceram influência na teologia de John Wesley.

### 3.3.4 A aplicação do Dualismo, Pelagianismo e Jansenismo em John Wesley

O acervo de John Wesley é bem amplo, e as questões normalmente abordadas em seus escritos se referem à imagem de Deus, à salvação, à santificação e às questões correlatas. Mas ele escreve relativamente pouco sobre matérias que discutem os elementos que constituem a antropologia. É possível notar em seu

<sup>586</sup> MELO, A. J., Jansenismo no Brasil, p. 76.

<sup>587</sup> CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 3, p. 427.

<sup>588</sup> TSCHACKERT, P. Jansen, Cornelius, Jansenism, p. 95-98.

material uma emulação dos ensinamentos bíblicos holísticos, muito embora os seus ensinamentos diretos revelem uma face dualista em termos ontológicos, conforme a análise de Christian<sup>589</sup>. Ao mesmo tempo em que vê uma forte dicotomia em textos neotestamentários como 1 Tessalonicenses 5,23, também considera os termos *carne* e *espírito* como aspectos diferentes da pessoa como um todo. O paradoxo pode ser entendido pelo fato de Wesley ser um produto de seu tempo, de convicções dualistas tomistas, imediatamente seguidas pelo dualismo cartesiano. Exemplos desse dualismo que separa corpo e alma aparece em seu sermão, “O que é o homem”<sup>590</sup> ao longo do volume sete de sua obra. O relativismo de seu dualismo se manifesta na forma como comenta a ressurreição, esboçada por Paulo em 1 Coríntios 15:

Agora não parece impossível para vocês que Deus ressuscite os mortos. Desde que vocês têm um exemplo dela (ressurreição) em nosso Senhor, que morreu e está vivo, e o mesmo poder que o ergueu da morte, também será capaz de dar vida ao nosso corpo mortal. [...] Quando formar esse corpo, poderá avivá-lo com a mesma alma que o habitava antes”<sup>591</sup>.

Christian<sup>592</sup> propôs três características da antropologia de Wesley: a primeira faz distinção real entre corpo e alma; a segunda identifica o *eu* do ser humano como ligado à concepção de uma “alma” como entidade existente separadamente como o *eu essencial*; na terceira característica a “alteridade” da alma é um fator preponderante para explicar o estado intermediário, tendo em vista que na morte, a alma temporariamente se separa do corpo, existindo em estado consciente, enquanto aguarda a ressurreição, quando novamente se unirá ao corpo. Um fator indispensável para esta pesquisa é perguntar até que ponto a dicotomia de Wesley afetou o seu ministério. Christian<sup>593</sup> responde, dizendo que

embora um dicotomista no sentido técnico, o método de Wesley de ministração ao ser humano se reveste de muitos elementos holísticos. O seu ‘holismo’ pode ser visto muito claramente em seu interesse, tanto pelo aspecto físico, quanto pelo ‘espiritual’ do ser humano.

Os interesses individualistas como a salvação, a santificação, a perfeição e outros aspectos afins, não impediram que Wesley atendesse a todos os setores da pessoa humana, o físico, o espiritual e o social, revelando a concepção de que o

---

<sup>589</sup> A primeira parte desta seção reflete os resultados da análise de CHRISTIAN, C. W., John Wesley’s Anthropology, p. 139-149.

<sup>590</sup> WESLEY J., Works, v. 7, p. 87-141.

<sup>591</sup> WESLEY J., Works, v. 7, p. 524.

<sup>592</sup> CHRISTIAN, C. W., John Wesley’s Anthropology, p. 141.

<sup>593</sup> CHRISTIAN, C. W., John Wesley’s Anthropology, p. 141.

cristianismo é uma religião social e revelando também, uma antropologia holística funcional, como expressa em seus próprios termos ao analisar as palavras de Jesus em Mateus 5,13-16:

A fim de explicar por completo e fortalecer essas importantes palavras, vou me esforçar para mostrar, primeiramente, que o cristianismo é sobretudo uma religião social e que torná-lo uma religião solitária, equivale a destruí-lo. Segundo, que esconder essa religião é impossível, bem como totalmente contrário ao desígnio do seu Autor<sup>594</sup>.

Em outras palavras, a concepção de “alma” em Wesley não o compeliu a se comportar sob o peso de uma antropologia individualista. Para ele, *salvar almas* tem uma dimensão ampla que não exclui o atendimento às necessidades mais profundas do ser, incluindo as preocupações sociais. Ele manifesta uma postura que o coloca a frente de seu tempo, devido à sua abordagem holística funcional, a despeito de alguns extravios da dicotomia dualística. Christian ressalta que:

Qualquer um que esteja familiarizado com a tenaz oposição de Wesley à escravidão, com os seus argumentos pela dignidade do pobre e o seu encorajamento às mulheres em cada aspecto do ministério, teria pouca dificuldade com a especulação de que ele concordaria com a declaração de Gustavo Gutierrez de que os “anseios espirituais” do pobre “não eliminam a sua fome física, e devemos manter ambas as dimensões perante nós”<sup>595</sup>.

As motivações de Wesley para as suas ações beneficentes não são pelagianas, ou seja, não são baseadas em méritos próprios. Ele frequentemente afirma a contínua dependência da graça de Deus e, embora os efeitos do pecado original estejam presentes, já não são completos, pois a humanidade recebeu uma provisão de luz, a luz de Cristo, a presença divina restauradora<sup>596</sup>. O estigma de pelagianismo não procede de suas declarações doutrinárias de forma direta ou indireta, mas da recusa em aceitar algumas pressuposições do calvinismo. Runyon<sup>597</sup> lembra que “a principal oposição à doutrina de Wesley sobre a graça de Deus estendida a toda a humanidade veio dos calvinistas”. Tanto daqueles que já se opunham à sua teologia, quanto dos seus colegas e seguidores. Porém, ele jamais aceitou essa acusação, mas ampliou o conceito da graça preveniente. Não explica a participação humana na salvação com contornos semipelagianos, mas sob a influência da graça preveniente, pois ela prepara e predispõe a todos os seres humanos para dar uma

<sup>594</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 384.

<sup>595</sup> CHRISTIAN, C. W., John Wesley's Anthropology, p. 141.

<sup>596</sup> COLLINS, K. J., Teologia de John Wesley, p. 100.

<sup>597</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 51.

resposta à ação divina em operação no íntimo do ser. Dessa forma, ao invés da justificação forense calvinista que só alcança os eleitos, que serão salvos a despeito de suas ações, Wesley realça o papel humano em responder aos apelos da graça salvadora. Ele põe sobre os ombros do ser humano a responsabilidade pela sua salvação ou perdição. Tendo em vista essa responsabilidade pessoal, aquele que responde positivamente aos apelos da graça, também desenvolverá uma postura correspondente à ação divina, através de uma vida de santificação. Conforme Runyon<sup>598</sup> argumenta: “Não é de surpreender, portanto, que se tenha levado adiante a afirmação de que Wesley combina a ênfase protestante da justificação com a ênfase católica da santificação”.

Há em John Wesley uma interação da vida espiritual com a material. Para ele, a saúde física tem importância no bom desempenho das atividades espirituais. Ele recomenda uma vida controlada pela temperança, exercícios físicos e a boa alimentação. Para isso, deu alguns conselhos que refletem a sua própria prática: 1. Não utilizar bebida alcoólica, chá, tabaco ou rapé; 2. Ter um jantar leve ou nenhum jantar; 3. Dejejum de chá de urtiga ou casca de laranja; 4. Dormir antes das dez; levantar-se antes das seis; 5. Todos os dias fazer o máximo que puder de exercícios físicos; 6. Ou, do contrário, matar-se aos poucos<sup>599</sup>.

Wesley foi um líder religioso prático, não um pelagiano, uma ideia que ele repudiava, tanto nas suas respostas a essas acusações, quanto nas suas prédicas em geral. Para ele, a resposta mais clara à ação divina no interior do ser humano, é uma vida de santificação, ou ações responsivas como reflexos da atuação divina no coração humano. Na sua teologia não há espaço para o pelagianismo e nem para o jansenismo. Wesley passou boa parte de sua vida combatendo as ideias do calvinismo radical, praticamente as mesmas defendidas pelo jansenismo. A laxidão e frouxidão de costumes que o jansenismo procurou combater na Igreja Católica Romana da época, não estava presente no metodismo. Pelo contrário, uma das características da obra de Wesley foi a sistematização das ações eclesiais e a recuperação modelar das pessoas alcançadas pelo metodismo. E, muito embora exigisse um padrão de vida que representasse a figura do cristianismo autêntico, ele não pregava um rigorismo ascético exacerbado como os adeptos do jansenismo,

---

<sup>598</sup> RUNYON, T., *A nova criação*, p. 264.

<sup>599</sup> HEITZENRATER, R. P., *Wesley e o povo chamado metodista*, p. 272.

mas uma postura que representasse o padrão de cristianismo que se esboça e pauta pela obediência à Lei de Deus.

### 3.3.5 Conclusão

As considerações sobre a graça nas Escrituras demonstram a sua centralidade soteriológica. Graça é uma palavra chave, pois conota a relação de Deus com a humanidade, do superior com o inferior, do Criador com a criatura. A sua aceitação ou rejeição também projeta reflexos positivos ou negativos nas relações interpessoais. Católicos e protestantes apresentam algumas divergências no conceito de graça. No catolicismo há uma ligação da dádiva da graça com o Espírito Santo, pois não concebe a graça com *quantidade impessoal de alguma coisa*, mas o abraçar pessoal do Espírito de Jesus e do Pai. Os protestantes a encaram como favor divino gratuito produzido pela generosidade divina à humanidade. Há ainda descrições baseadas nas diversas operações da graça que a seccionam por funções, tais como, a graça geral, a preveniente e a santificadora, por exemplo. Mas um fator comum entre as correntes protestantes e católica é que a graça divina torna o ser humano generoso em relação ao seu próximo.

A graça se refere à salvação, ou ao modo como Deus deseja salvar. Contudo, a visão humana quanto ao modo da ação divina para realizar essa salvação está diretamente relacionada ao conceito antropológico adotado, se dualístico ou holístico. O conceito adotado determina, tanto a relação com Deus, quanto com os outros seres humanos. A crença no dualismo antropológico estabelece *uma dicotomia com tendência reducionista entre a fé e a vida cotidiana*, em outras palavras, a vida física é separada da espiritual. O desprezo ao aspecto material/corporal, conduz à indiferença às necessidades alheias, enquanto a visão holística do ser humano favorece o discernimento eclesial.

A visão dualista do ser humano está na base da Teologia da Prosperidade, porque desenvolveu um conceito herdado das seitas metafísicas de realidade bipartida, de reino espiritual e material em oposição. Dessa forma, todos os problemas humanos têm origem espiritual e, como tal, devem ser enfrentados. A doença, a carência e a pobreza, segundo as suas pressuposições, atingem a pessoa devido à sua falta de fé na intervenção do mundo espiritual sobre o físico. A dicotomia entre esses dois mundos e o conceito de fé produzem uma experiência

religiosa individualista e de indiferença ao sofrimento alheio. Mas espírito e matéria não são princípios opostos, porém elementos unidos pela ação divina. Esses elementos combinados existentes na pessoa é o produto da criação à imagem de Deus.

Além do dualismo antropológico, outro conceito que afetou a soteriologia foi o pelagianismo e o jansenismo. O problema com o pelagianismo em essência é a negação de que a natureza humana foi maculada pelo pecado e que há mérito suficiente no ser humano para operar a própria salvação. A cristologia é atingida diretamente como consequência dessa doutrina, pois Cristo se torna apenas um modelo de obediência e não há necessidade de seus méritos para a salvação do pecador. Essa ameaça à soteriologia cristã da era agostiniana reapareceu na Igreja Católica no período da Reforma Protestante. O jansenismo continha elementos do pelagianismo e do calvinismo. Era semipelagiano, devido ao valor exagerado dado às penitências como obras meritórias, embora pretendesse combater ao pelagianismo e tenha adotado aspectos do calvinismo radical, em que o “Deus temível” caprichosamente escolhe um pequeno grupo de eleitos.

As ideias dualistas, pelagianas e jansenistas, não afetaram a teologia de Wesley. Embora tenha sido acusado de adotar o pelagianismo, jamais ensinou a salvação pelo mérito humano, mas realçou a participação humana depois de submetida à ação da graça preveniente. O estigma de semipelagianismo partiu das acusações de calvinistas defensores da predestinação radical, mas o próprio Wesley nunca escreveu uma linha sequer defendendo o pelagianismo em qualquer de suas formas. Ele realçava as ações humanas responsivas, sob a influência da graça preveniente que predispõe o ser humano para responder aos apelos divinos. Por outro lado, despendeu boa parte de seu tempo combatendo o calvinismo radical, também sustentado pelo jansenismo. Wesley defendia um conceito de graça em que a salvação é abrangente e não restritiva, como no caso do calvinismo.

A concepção de Wesley sobre a natureza humana, embora manifestasse alguns traços do dualismo quanto à ontologia, na prática se expressava como holística: *carne e espírito* representavam diferentes aspectos da pessoa como um todo, e essa concepção norteou o seu cristianismo social, que revelou uma *antropologia holística funcional*. Esse conceito antropológico é descrito nas suas ações humanitárias, no tratamento do pobre e necessitado, dos encarcerados, doentes e abandonados, no uso do dinheiro, tanto pessoal quanto corporativo, na

homilia empregada por ele e os seus colaboradores e nos seus ensinamentos. Como será demonstrado no próximo capítulo, essas ações supracitadas revelam a parte prática da sua fundamentação teórica, a Teologia da Graça. Ela será confrontada com a Teologia da Prosperidade, a fim de que seja demonstrado como cada segmento desenvolve as suas respectivas teorias na prática eclesial e o grau da sua fidelidade bíblica.

## 4. Confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça

### 4.1 Em relação ao pobre e miserável

Não é tarefa fácil confrontar teologias separadas por vários séculos e por contextos socioeconômicos e religiosos distintos. É preciso levar em consideração os fatores que, de alguma forma, influenciam o comportamento dos partidários de cada movimento. Mas não é difícil avaliar a natureza dessas teologias a partir do tratamento que os seus defensores dão ao pobre e miserável. A presente seção se ocupará em avaliar cada um dos movimentos e confrontá-los em seguida.

#### 4.1.1 O cuidado do pobre e miserável sob o ponto de vista da Teologia da Prosperidade

Ajudar ao necessitado é uma das principais atribuições da Igreja Cristã, de acordo com o apóstolo Tiago<sup>600</sup>. O Antigo Testamento estabeleceu a assistência ao pobre como uma das marcas distintivas do messias prometido, como pode ser verificado em várias passagens e particularmente em Isaías:

O espírito do Senhor Iaweh está sobre mim, porque Iaweh me ungiu; enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar um ano aceitável a Iaweh e um dia de vingança ao nosso Deus, a fim de consolar todos os enlutados (a fim de pôr aos enlutados de Sião...), a fim de dar-lhes um diadema em lugar de cinza e óleo de alegria em lugar de luto, vestes festivas em lugar de espírito abatido<sup>601</sup>.

Essa missão messiânica peculiar, o próprio messias legou à sua Igreja para dar continuidade à tarefa de cuidar do desvalido, do pobre, do doente, do desnudo, do preso, enfim, de todos que estejam enfrentando uma situação de miséria e precisam de auxílio externo para prevalecer à sua desventura. Jesus anunciou essa prerrogativa messiânica logo no início do seu ministério na sinagoga de Nazaré:

Ele foi a Nazara, onde fora criado, e, segundo seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura. Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; desenrolou-o, encontrando o lugar onde está escrito: *O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da*

---

<sup>600</sup> Tg 1,27.

<sup>601</sup> Is 61,1-3.

*vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor*<sup>602</sup>.

A preocupação com o pobre e desvalido não era algo novo nos dias de Jesus, mas um dos pilares da religião judaica veterotestamentária. O reconhecimento de que as pessoas pobres e necessitadas sempre estariam presentes, até mesmo na sociedade organizada, fez com que sérias providências fossem tomadas para o amparo dessa categoria: “Pois nunca deixará de haver pobres na terra; por isso, eu te ordeno: livremente, abrirás a mão para o teu irmão, para o necessitado, para o pobre na tua terra”<sup>603</sup>. Essa não era uma simples estratégia de preservação traçada pelas mentes mais generosas dentre os governantes da nação eleita. O próprio Iaweh havia tomado em suas mãos a condução da vida dos suspirantes: “Por causa da opressão dos pobres e do gemido dos necessitados, eu me levantarei agora, diz o SENHOR; e porei a salvo a quem por isso suspira”<sup>604</sup>.

Exercícios de piedade, como orações e jejuns, não têm real valor se não forem mesclados com o assistencialismo e o suprimento das necessidades alheias. O jejum escolhido por Iaweh para o seu povo consiste em romper os grilhões da iniquidade, em soltar as ataduras do jugo e pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar todo jugo. Consiste em repartir o pão com o faminto, em receber em casa os pobres desamparados, em vestir o que está nu e não se esconder do semelhante<sup>605</sup>.

O senhor Jesus deixou como um legado para os seus seguidores de todos os tempos o adequado tratamento de algumas categorias, e a falta de prestação de serviços a essas classes será considerada como negligência da mais séria gravidade<sup>606</sup>. Por essa razão, o assistencialismo vem acompanhando a igreja cristã através dos séculos e, enquanto ela permaneceu fiel à herança recebida de Cristo e dos apóstolos, também atendeu devidamente a esse legado.

Em cada geração a necessidade de cuidar do desvalido foi suprida, mas nem sempre conforme o recomendado e com a intensidade necessária. Porém, o mais grave, é que as motivações algumas vezes fugiram e fogem ao propósito original. Em sua pesquisa sobre ações assistenciais, Silva<sup>607</sup> afirma que

<sup>602</sup> Lc 4,16-19; cf. tb., Mt 11,2-5; Lc 7,22.

<sup>603</sup> Dt 15,11. BÍBLIA. ARA.

<sup>604</sup> Sl 12,5. BÍBLIA. ARA.

<sup>605</sup> Is 58,6-7.

<sup>606</sup> Cf. Mt 25.

<sup>607</sup> SILVA, C. N., As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).

a ação assistencial promovida por diferentes segmentos não se dá somente na atualidade, mas foi fato presente em diferentes momentos históricos, pelo fato de a pobreza e os pobres serem invariavelmente tratados como inimigos da ordem pública e precisarem ser combatidos e controlados, ora pela coerção, ora pela coação. E a assistência material tornou-se um poderoso instrumento de controle social dessa população numerosa e relegada a segundo plano.

Silva<sup>608</sup> realiza um levantamento histórico no seu trabalho, argumentando que a caridade cristã, ainda que fundamentada no amor ao próximo, visando aqueles que viviam em extrema pobreza, também servia para dar legitimidade e força aos líderes religiosos. Ela argumenta que a assistência ao pobre, a crianças sem família, viúvas e peregrinos, mendigos e enfermos, “eram meios para aqueles que desejavam favores – seja no plano terreno, seja no plano divino – e não um fim propriamente dito (em si mesmo)”. A autora destaca que as autoridades reconheciam a diferença entre a *pobreza santificante* e a *pobreza pecadora*, ou seja, aquela produzida pela ociosidade. Apoiada nos estudos de Mollat, ela afirma que

a Igreja mandava os seus bispos e orientava aos fiéis que todos os cristãos deveriam exercitar a caridade, porque o “supérfluo pertenceria ao pobre” e a esmola eliminaria o pecado do doador, qualquer que fosse ele. Foi nessa época que o bispo foi denominado “pai dos pobres”, por conta de sua atividade para aliviar a fragilidade e dependência dos desvalidos e doentes<sup>609</sup>.

A Igreja Católica desenvolveu uma longa tradição de tratamento do pobre. Silva<sup>610</sup> afirma que no Brasil a incumbência de cuidar dos pobres ficou a cargo da Igreja Católica, dos seus fiéis e religiosos leais, através de iniciativas individuais ou das instituições mantidas por ela, tais como as Santas Casas, albergues e asilos, tendo em vista a valorização das boas obras na soteriologia católica. A autora comenta que “com a Proclamação da República, a principal preocupação da Igreja era ampliar a área de influência entre as classes dirigentes - empresários e industriais - bem como restabelecer uma cooperação mútua com o Estado”. Machado<sup>611</sup> registra que “a história da assistência no Brasil encontra-se fortemente imbricada nas iniciativas das instituições religiosas e, com especial destaque, nas linhas de atuação da Igreja Católica”.

<sup>608</sup> SILVA, C. N., As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).

<sup>609</sup> A autora se refere ao período que vai do século IV ao século XV na Europa medieval.

<sup>610</sup> SILVA, C. N., As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).

<sup>611</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 303.

Com relação ao protestantismo, Silva<sup>612</sup> apurou que as igrejas protestantes históricas, particularmente no início do século XX, atuavam na área de assistência social através da iniciativa de seus membros, “como visitas a hospitais, asilos e presídios com a finalidade de ‘levar a palavra de Deus’”. Mas, no que se refere a uma ação coordenada pelas denominações, o protestantismo voltou as suas atenções para a educação formal com objetivos expansionistas, a fim de “conquistar e garantir legitimidade em uma sociedade na qual predominavam os ideais e os valores católicos. Escolas e colégios para crianças e adolescentes, assim como universidades para os jovens foram criados nos principais centros urbanos brasileiros”<sup>613</sup>. Na sua pesquisa, Machado<sup>614</sup> apurou que os evangélicos multiplicaram entidades assistenciais e que “a literatura especializada assinala a opção preferencial dos históricos pela área da educação durante a maior parte do século XX”. Também constatou que os pentecostais e neopentecostais se engajaram em atividades sociais a partir da década de 1990, destacando-se a Igreja Universal do Reino de Deus.

Waldo Cesar<sup>615</sup> faz uma abordagem do pentecostalismo como religião de vanguarda e, citando Cecília Mariz, lembra que Weber, assim como Marx, admitia “que a substituição da razão pelo mito pode ajudar o pobre a encontrar soluções para os seus problemas”. Da mesma forma, também pode abrir as portas para a incursão de líderes convincentes que apelam para a sensibilidade e ingenuidade do pobre crente. É mais difícil tratar o enfermo do que ensinar, “só é doente quem quer ou quem não tem fé”<sup>616</sup>. Não admira que, em 1999, Mariano<sup>617</sup> tenha declarado a incompatibilidade da doutrina da prosperidade com a assistência social, pois “promete a melhora substancial das condições materiais de vida por meio da fé, da oração, de rituais de libertação, do pagamento de dízimos e ofertas”, no entanto, “não desenvolve atividades assistenciais para seus membros”.

---

<sup>612</sup> SILVA, C. N., As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).

<sup>613</sup> SILVA, C. N., As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).

<sup>614</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 304.

<sup>615</sup> CESAR W.; SHAULL R., Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs, p. 49.

<sup>616</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 139. Romeiro cita um informativo da Igreja Internacional da Graça de Deus com 22 testemunhos de milagres e no fim do parágrafo, registra: “Segundo Eber Cocareli, ‘a Igreja da Graça ensina que só é doente quem quer ou quem não tem fé’”.

<sup>617</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 59. Neste caso específico, Mariano faz referência à Igreja Universal do Reino de Deus.

Tomando como base os primeiros vinte e cinco anos de existência da Igreja Universal do Reino de Deus, Machado<sup>618</sup> percebeu três momentos distintos relacionados à natureza das suas práticas sociais: o primeiro momento, de 1977 a 1993 é caracterizado por iniciativas tímidas e tradicionalmente utilizadas por denominações evangélicas, tais como visitas a hospitais e presídios em que materiais de higiene e remédios eram distribuídos; e nos templos, programa de alfabetização de adultos. No segundo momento, de 1994 a 1998 foi criada uma agência de coordenação das atividades assistenciais da denominação, a *Associação Beneficente Cristã*. No terceiro momento, a partir de 1999, ocorreu a elaboração e a implantação do *Projeto Nordeste* “e a extensão da política de assistência da Igreja para o meio rural nordestino”. Machado<sup>619</sup> entende que em cada uma dessas fases existe um propósito expansionista da denominação. Isso ocorreu em relação à assistência social aos presos, a tomada da direção da Sociedade Pestalozzi em 1992, à inserção dos dirigentes da denominação na Fundação Leão XIII e às ações coordenadas pela Associação Beneficente Cristã. Ela demonstra que o assistencialismo iurdiano cresceu junto com a participação de sua liderança na política partidária<sup>620</sup>:

Em minha última pesquisa sobre os políticos neopentecostais do Estado do Rio de Janeiro, constatei a vitalidade da tradicional concepção política centrada na troca de favores e verifiquei a preocupação com a criação de centros de assistência social nas áreas onde se concentram as bases eleitorais e sociais do movimento pentecostal.

Machado<sup>621</sup> demonstra que a filantropia foi utilizada como plataforma política por profissionais que prestavam assistência, notabilizando uma troca de favores desses atores políticos, tendo em vista o “entrelaçamento da ética religiosa com a profissão original dos legisladores”. Entre os eleitos com o apoio da Igreja Universal encontravam-se médicos, dentistas e advogados. Na IURD existe uma distinção no formato como é lançado o candidato a um cargo político. Há uma migração da mediação diádica à semelhança de patrão/cliente para aquela estabelecida pela ABC, em que se projeta “mais o sujeito coletivo – a entidade filantrópica e, por trás dela, a IURD – do que o sujeito individual que se candidata a um determinado cargo político”<sup>622</sup>. Dessa forma, “os laços de fidelidade” dos que

<sup>618</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 304-305.

<sup>619</sup> Cf. MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 305-308.

<sup>620</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 316, 317.

<sup>621</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 317.

<sup>622</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 319.

utilizam os serviços sociais da denominação são com a entidade que pratica a beneficência, ou seja, a denominação, e não com qualquer político em particular, tendo em vista que pode seguir uma trajetória diferente daquela traçada pela Igreja. Em todo caso, a dependência da estrutura pelos candidatos também possibilita o aumento da sua capacidade de influência, conforme Machado<sup>623</sup> demonstra com o exemplo de Marcelo Crivella. Ele esteve à frente do Projeto Nordeste por alguns anos e, até então, não havia disputado nenhum cargo político, mas “ganhou notoriedade suficiente para se lançar na disputa pelo senado no processo eleitoral de 2002”.

Em relação à Igreja Internacional da Graça de Deus, Santos<sup>624</sup> afirma que a assistência social da denominação depende da ação isolada de seus membros e de alguns gestores e, existe também, para fazer frente à concorrência de outras igrejas. O pesquisador apresenta quadros sinóticos com resultados das entrevistas feitas aos próprios gestores da Igreja Internacional da Graça de Deus. No seu estudo foram entrevistados dez pastores da IIGD nos seus próprios locais de trabalho, isto é, nos templos da igreja, no período compreendido entre março e junho de 2011. Cinquenta por cento dos respondentes eram da faixa etária de 25 a 35 anos; 40% atuavam entre 10 e 15 anos no ministério; 30% estavam na faixa de 5 a 10 anos; 20% na faixa de 15 a 20 anos e 1% na faixa de 20 a 25 anos<sup>625</sup>. No quadro 6: *características da IIGD no plano das práticas eclesiais segundo seus gestores* (pastores-gestores), os gestores responderam sobre a “Assistência Social”<sup>626</sup>. Os depoimentos diziam:

a Igreja (da Graça) tem uma missão (...) (assistir os carentes), em lugares em que a situação social das pessoas é terrível. (E1)”

não podemos dizer que a Igreja (da Graça) não dá nada para ninguém. (E9)

Nós temos a parte assistencial sim, que ajuda o pessoal da periferia de São Paulo.

(E9)

nós temos a parte assistencial, (...) que ajuda o leprosário (na cidade de Itu) (E9)

recebo alimento de toda Igreja (local) (...) para (distribuir) ao pessoal mais carente.

(E9)

temos (na Igreja da Graça) levado alimentos à favela de Paraisópolis (S. Paulo.)

(E9)

<sup>623</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 320.

<sup>624</sup> SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais.

<sup>625</sup> SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais, p. 51. A pesquisa de Santos é abrangente e envolve vários aspectos. O principal interesse desta pesquisa está no quadro 6: *características da IIGD no plano das práticas eclesiais segundo seus gestores*.

<sup>626</sup> Será retratado aqui conforme aparece no original.

o projeto (social) da Igreja (IIGD) (...) é feito entre os membros da Igreja. (E9)<sup>627</sup>.

É digno de nota a última afirmação do *respondente 9*, de que o projeto social da IIGD é feito entre os membros da igreja. Tomando como referência às considerações de Romeiro<sup>628</sup> sobre R. R. Soares e a Igreja Internacional da Graça de Deus, nas quais afirma que os pastores da Igreja da Graça não se preocupariam com assistência social devido à crença de Soares de que a Igreja perderia o seu foco de pregar o evangelho da prosperidade caso se dedicasse à ação social, percebe-se a razão porque a denominação não possui grandes projetos sociais. Soares<sup>629</sup> faz algumas indagações e ele mesmo responde:

De vez em quando ouço alguém comentar que o verdadeiro trabalho da Igreja seria ajudar os pobres. Da mesma forma, afirmam alguns que todo dinheiro que entra na Igreja deveria ser empregado em asilos, creches, orfanatos e compra de mantimentos para pessoas necessitadas. Seria isso correto? É isso que Jesus pede à Sua Igreja? É isso que significa evangelizar? Achamos que tudo isso é importante e que é também um trabalho da Igreja. Porém, com todo respeito pelos que pensam dessa maneira, julgamos que tais problemas são secundários em nossa tarefa de evangelizar o mundo.

Devido às diversas atividades de uma denominação, a verba da igreja não deve ser toda empregada em assistencialismo, mas ele faz parte intrínseca da obra de evangelização, por isso os problemas envolvendo asilos, creches e orfanatos não são de forma alguma secundários, mas compõem o núcleo da evangelização conforme o padrão deixado por Jesus e os apóstolos. O modelo organizacional da IIGD é o personalista, pois as questões eclesiais e administrativas dependem de seu líder, R. R. Soares. Romeiro<sup>630</sup> entrevistou o assessor de Soares, Eber Cocareli. Ele deixou claro que o poder de decisão nos assuntos da igreja depende do seu líder: “Ele é o presidente da Igreja, tem acesso a todas as informações e toma as decisões. Ele é a instância final”.

Abordando sobre o neopentecostalismo, Santos<sup>631</sup> afirma que o estilo de vida norte-americano, *the american way of life*, instilava o desejo de sucesso na vida, “proporcionado pela posse de bens materiais e o acúmulo de capital” e, que no caso brasileiro, o movimento suscita o desejo de bens materiais nas camadas mais pobres

<sup>627</sup> SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais, p. 70.

<sup>628</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 69-70.

<sup>629</sup> SOARES, R. R., As bênçãos que enriquecem, p. 38.

<sup>630</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 64-65.

<sup>631</sup> SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais, p. 29-30.

da população. Baseados na premissa de que aqueles que são fiéis a Deus possuem certos direitos que devem ser exigidos, conforme o estudo de Pieratt<sup>632</sup>: “o fiel passa a entender que ele não somente tem o direito, mas a obrigação de ser próspero, pois a posse dessas bênçãos prova que ele é uma pessoa de fé”. Soares<sup>633</sup> argumenta:

A esperança é para o futuro, mas a fé é para o presente. Ela reconhece as coisas que as Escrituras declaram ser nossas e as reclama, apesar dos sintomas negativos ou mentirosos. O pensamento positivo trabalha como um estimulante, levando-nos a possuir aquilo que consideramos já ser nosso.

Romeiro<sup>634</sup> observa que, tendo em vista a inclinação do povo brasileiro pelo sobrenatural, os líderes neopentecostais estimulam a “fé” através do emprego de objetos utilizados como dotados de poderes místicos capazes de solucionar os diversos problemas que afligem ao pobre, ao miserável, ao enfermo e necessitado. Essa ordem de coisas no neopentecostalismo acarreta uma série de problemas. Romeiro<sup>635</sup> relata vários casos de decepções nas diferentes igrejas neopentecostais em seu livro no capítulo sete, intitulado: “Esperança e Decepções”.

Rolim<sup>636</sup> reputa como esclarecedor o fato de que a “conduta religiosa do pentecostalismo no Brasil” tem como paradigma um modelo “de religião norte-americana, dissociada de qualquer compromisso sócio-político. As crenças abraçadas pelo grupo constituem um conjunto fechado que não se abre para o social. Se no desenvolvimento das denominações pentecostais e, particularmente, neopentecostais, o assistencialismo foi empregado, ele serviu a um propósito proselitista e expansionista, como observado nos estudos realizados com a Igreja Universal do Reino de Deus. Mas a ajuda ao pobre e miserável não ocorre como um fim em si mesmo, até porque, o neopentecostalismo considera que a miséria não acontece sem causa na experiência de um indivíduo. E, se ela persiste, é devido à falta de fé e da incapacidade de se apropriar das promessas divinas. Na visão neopentecostal, o pobre e miserável devem ignorar a sua dor para não manifestarem falta de fé. “Não olhe, não medite, não pense, não fale dos sintomas e dores”<sup>637</sup>.

<sup>632</sup> PIERATT, A. B. O evangelho da prosperidade, p. 222.

<sup>633</sup> SOARES, R. R., Vencer o que, onde e como?, p. 27.

<sup>634</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 114.

<sup>635</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 139-161.

<sup>636</sup> ROLIM, F. C., Pentecostalismo, p. 26-27.

<sup>637</sup> TADEU, Jorge *apud* ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 107.

#### 4.1.2 O cuidado do pobre e miserável sob o ponto de vista da Teologia da Graça em John Wesley

O despertar de Wesley para o trabalho em favor dos miseráveis ocorreu em uma época de grandes necessidades, de carência econômica e moral. As suas atividades assistenciais ocorreram em consonância com o funcionamento da sociedade, das classes e dos bands, agências corroborativas dos seus projetos assistenciais. Mas as sociedades já existiam antes dele, como é o caso da *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK)<sup>638</sup>. No entanto, conforme Heitzenrater ressalta, “as sociedades religiosas atacaram o problema da imoralidade numa base pessoal e individualista. Os seus membros não tinham um programa social para reformar a Inglaterra de um só golpe”<sup>639</sup>.

As sociedades desempenhavam um papel importante no que se refere ao exercício da caridade. Havia entre os membros espontaneidade nas ações e no interesse pelos dilemas uns dos outros, por isso, logo no início de suas atividades, foi despertado o interesse pelas necessidades dos pobres e desamparados. Eles recebiam, não apenas alimentos, mas dinheiro. Os doentes e presidiários eram assistidos, e as crianças dos lares desafortunados eram ensinadas. O objetivo principal a ser alcançado nas atividades com os pobres não era “melhorar seu nível de vida num sentido econômico, mas melhorar suas vidas num sentido espiritual e moral”. Porque os miseráveis compunham o quadro de analfabetismo e pobreza que, na época eram reputados como responsáveis pelo aumento da imoralidade e do vício<sup>640</sup>. Por essa razão, naquela época aprender a ler significava mais do que sair do analfabetismo, mas representava um gigantesco passo para a liberdade<sup>641</sup>.

Wesley introduziu os aspectos positivos das sociedades na sua sociedade, classes e bands. Ele demonstrava interesse pessoal e real pelas pessoas portadoras de algum tipo de necessidade. Havia, de fato, um “ministério de misericórdia para com o pobre”<sup>642</sup>. A descrição de Lelièvre<sup>643</sup> retrata bem o espírito com que Wesley e os seus companheiros executavam as suas tarefas:

---

<sup>638</sup> Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão.

<sup>639</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 21.

<sup>640</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 23.

<sup>641</sup> RUNYON, T., A Nova Criação, p. 240.

<sup>642</sup> RUNYON, T., A Nova Criação, p. 125.

<sup>643</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 43.

Devido à sua influência, os jovens de Oxford, estando na aurora da autêntica piedade, dedicavam uma grande parte do tempo à prática das boas obras, visitando famílias pobres, organizando cultos nos cárceres, patrocinando escolas primárias e distribuindo aos necessitados tudo quanto conseguissem tirar dos seus escassos proventos.

Naquela ocasião, Wesley precisava tirar dos próprios recursos a fim de realizar esse trabalho beneficente. Por essa razão, “abstinha-se de tudo quanto era supérfluo, considerando-o algo furtado dos pobres” e, com isso, gastava apenas o que fosse estritamente necessário para as suas despesas, ou seja, setecentos dólares por ano. O mais notável é que quando a sua renda subiu de setecentos e cinquenta para mil e quinhentos dólares, depois para dois mil duzentos e cinquenta e, finalmente, para três mil dólares, decidiu continuar com os mesmos hábitos de antes, mantendo-se com setecentos dólares para que o restante fosse empregado no auxílio aos necessitados<sup>644</sup>.

Heitzenrater<sup>645</sup> relata que Wesley considerava o conhecimento crucial para a “piedade vital”, por isso, se preocupava com o estabelecimento de escolas para tirar da ignorância “estudantes de todas as idades, incluindo àqueles de cabelos brancos”, como fez próximo de Two-Mile Hill. Heitzenrater registra que ele estava especialmente preocupado com aquelas crianças pobres que deviam não apenas aprender a “ler, escrever e fazer contas, mas antes particularmente (com a ajuda de Deus) a ‘conhecer a Deus e Jesus Cristo a quem Ele enviara’”. O historiador continua a sua descrição, afirmando que o conceito de ministério de Wesley era “sem limites”, contudo, era mister que as suas atividades ministeriais estivessem em conformidade com a concepção bíblica de cristianismo. O seu objetivo final era ajudar às pessoas a receberem a salvação que Deus outorgou à humanidade por meio de Jesus Cristo<sup>646</sup>. E Runyon<sup>647</sup> acrescenta, dizendo que “Wesley estava convencido de que o abundante poder e presença do Espírito traz uma nova ordem social e econômica”. Comblin<sup>648</sup> entende que os pobres “se submetem ao movimento do Espírito” e por isso formam comunidades de amigos. “O Espírito age fundando novas comunidades de base. Daí brota uma vida nova [...] o Espírito está na origem do clamor dos pobres (Rm 8,18-27)”. Para promover a libertação e

<sup>644</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 43

<sup>645</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 105-106.

<sup>646</sup> HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 106.

<sup>647</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 231.

<sup>648</sup> COMBLIN, J., O Espírito Santo e a Libertação, p. 124, 125, 126.

a ascensão das massas abandonadas é que as comunidades existem, a fim de lhes prestar o adequado serviço.

O contato de Wesley, tanto com os membros da sua equipe, quanto com os necessitados, era constante e pessoal. Instituiu um plano pessoal de visitação de casa em casa a cada membro da sociedade e reputava essa atividade pastoral como a de maior importância<sup>649</sup>. Runyon<sup>650</sup> afirma, citando Douglas Meeks, que o ministério de Wesley dedicado aos pobres era intensamente prático e consistia em “alimentar, vestir e abrigar os pobres; preparar os desempregados para o trabalho e encontrar-lhes emprego; visitar os enfermos e presos pobres; prover novas formas de atendimento aos indigentes e educação para o cuidado com a saúde”. Wesley também fazia indagações sobre as condições econômicas que geravam a pobreza. Ele não apenas servia aos pobres ou os defendia, mas convivia com eles. Heitzenrater<sup>651</sup> pode afirmar com propriedade que Wesley não considerava os pobres culpados por sua condição, mas à “carência de alimento e habitação”. Punha a culpa também no ciclo de ganância das pessoas de posse, e não à suposta preguiça dos que nada possuem. Atribuía a culpa de maneira particular à fabricação de bebidas alcoólicas, aos impostos e ao luxo. Para ele, a redução do problema incluía um programa de restrições legais e pessoais. Runyon<sup>652</sup> compara o problema da América-Latina de hoje aos percalços vividos pelos pobres dos dias de Wesley. Pode-se dizer que era um homem além de seu tempo. Não sugeria soluções baratas e paliativas para o problema da pobreza. Ele a desmistificava, operando de maneira a demonstrar a existência de anomalias sociais e morais, conforme a descrição de Runyon<sup>653</sup>:

Estes são os problemas, mas onde estão as soluções? Wesley acreditava que a chave é aumentar as oportunidades de emprego. Ele nunca perde de vista os pobres, que são as principais vítimas da inflação. “Arranje-lhes trabalho, e lhes dareis alimento. Eles, então, ganharão e comerão do seu próprio pão”. Mas os empregos dependem da produção, e o preço dos alimentos devem ser baixados para que as pessoas tenham dinheiro para comprar produtos manufaturados.

Além disso, ele não cruzava os braços, aguardando que as autoridades governamentais tomassem alguma providência ou que os pobres tirassem força da sua própria fraqueza. Ele não esperava que os pobres o buscassem, mas ia ao

<sup>649</sup> HEITZENRATER, R., P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 252.

<sup>650</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 232.

<sup>651</sup> HEITZENRATER, R., P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 253.

<sup>652</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 233.

<sup>653</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 236.

encontro deles<sup>654</sup>. Runyon<sup>655</sup> observa, que “Wesley estava convencido de que nada substitui o contato pessoal com o pobre. O conhecimento abstrato da sua situação não basta, a vivência direta da sua condição é um pré-requisito para o entendimento”.

Em *Journals 1773-1790*, Wesley<sup>656</sup> relata uma série de visitas aos necessitados. Em primeiro de dezembro, segunda-feira, diz ele, “despendi algumas horas, tanto pela manhã, quanto à tarde para visitar os doentes no lado ocidental da cidade, mas não pude ver a todos”. No dia 3, quarta-feira, “visitei tantos quanto pude na parte nordeste da cidade”. Ele descreve mais alguns serviços prestados aos necessitados: “Em 1730 comecei a visitar as prisões, assistindo a pobres e doentes da cidade e fazendo outros bens ao meu alcance, por minha presença ou pequena fortuna, para o corpo e a alma dos homens”<sup>657</sup>. Wesley atribuía a parca simpatia dos ricos pelos pobres à falta de vivência daqueles com estes, à falta de contato pessoal que impede à classe abastada de testemunhar a dor, desventura e sofrimento do oprimido:

Um grande motivo pelo qual os ricos, de maneira geral, têm tão pouca simpatia pelos pobres, é porque eles raramente os visitam. Daí, ocorre que, conforme a observação comum, uma parte do mundo não sabe o que a outra sofre. Muitos deles não sabem, porque não se interessam em saber; evitam os meios para sabê-lo, então, pleiteiam a sua ignorância voluntária como uma escusa para a dureza de seu coração<sup>658</sup>.

Runyon<sup>659</sup> chama a atenção para o fato de que “dois séculos antes da Igreja do século XX descobrir a ‘opção preferencial pelos pobres’”, na Conferência Latino-Americana de Bispos, ocorrida na cidade de Medellín, na Colômbia em 1968, Wesley no século XVIII já colocava em prática as injunções recomendadas no concílio para o tratamento adequado do pobre. Comblin<sup>660</sup> profere uma verdade que atravessa gerações: “os poderosos querem uma Igreja organizada de cima para baixo”. Por isso, Wesley enfrentou animosidade da igreja oficial da Inglaterra, e às suas críticas, respondeu que ela poderia ficar com a classe de sua preferência, os ricos, os honrados e os grandes, mas os metodistas davam preferência aos pobres,

<sup>654</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 237.

<sup>655</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 238.

<sup>656</sup> WESLEY J., Works, v. 4, p. 127.

<sup>657</sup> WESLEY J., Works, v. 1, p. 120-121.

<sup>658</sup> WESLEY J., Works, v. 7, p. 141.

<sup>659</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 238.

<sup>660</sup> COMBLIN, J., O Espírito Santo e a Libertação, p. 124.

aos rudes, aos desprezíveis e rejeitados<sup>661</sup>. No esquema de Wesley, os pobres não recebiam apenas valorização, mas eram ocupados com tarefas de confiança que os tornavam úteis e instilavam um senso de dignidade pessoal. “A esses ‘miseráveis comuns’, os metodistas levaram um sentimento de valor próprio” e a “sensação de poder sobre o próprio destino”. Estavam recebendo os benefícios da graça para compartilhá-la com os outros<sup>662</sup>. Utilizando esse sistema, Wesley promovia a expansão da habilidade natural, gerava autoconfiança e desenvolvia a capacidade de liderança em muitos dos assistidos, conforme Runyon<sup>663</sup> esclarece. Eles eram

organizados em sociedades, classes e *bands*, e os que possuíam habilidades naturais e o chamado tornavam-se pregadores e exortadores leigos. Nas reuniões de classe, uma em cada dez ou doze pessoas era líder com funções pastorais específicas a cumprir e relatórios a fazer.

Wesley deu curso a um sistema de circulação de mercadoria com a dinamização do trabalho entre esses *pobres recuperados* do seu baixo estado de subsistência e ativou a operação de compra e venda cooperativas entre os membros da sociedade e fora dela, conforme Runyon<sup>664</sup> relata:

Todos os membros das sociedades tinham a responsabilidade de cuidar uns dos outros. O *penny* que davam semanalmente cresceu e transformou-se na primeira cooperativa de crédito, que oferecia empréstimos sem juros aos que estavam em situação difícil. Os metodistas já não precisavam ser presos por terem dívidas. A preocupação de Wesley com os desempregados resultou na criação de indústrias caseiras, e a venda de seus produtos entre os metodistas era feita pelos pregadores ambulantes.

Runyon<sup>665</sup> apresenta uma lista de medidas tomadas por Wesley pensando no bem-estar do pobre, tendo em vista a indisponibilidade dos serviços de saúde. Ancorado nos estudos de medicina em Oxford, Wesley publicou um tratado médico em 1745, *Collection of Receipts for the Use of the Poor*<sup>666</sup> e em 1747, um livro de fácil compreensão, contendo diagnóstico e remédio, *Primitive Physick: An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*<sup>667</sup>. Runyon<sup>668</sup>, apoiado em Holifield, documenta, “esse livro foi o mais popular de todas as publicações de Wesley e passou por vinte e três edições durante a sua vida”. Ele buscou a cooperação dos

<sup>661</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 238.

<sup>662</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 239.

<sup>663</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 239.

<sup>664</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 240.

<sup>665</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 241.

<sup>666</sup> Uma coleção de receitas para o uso do pobre.

<sup>667</sup> Medicina primitiva: um método fácil e natural para curar a maioria das doenças. Runyon comenta que, em sua maioria, os tratamentos quando não eram benéficos, eram, pelo menos, inofensivos.

<sup>668</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 241.

médicos, que voluntariamente atendiam aos necessitados nas instalações montadas para esse fim. Entre eles, constavam membros da Sociedade Real de Médicos.

As medidas tomadas por Wesley desencadearam ações em rede, transformando mentalidades e posturas e reconfigurando a sociedade britânica. Runyon<sup>669</sup> avalia o que essas medidas significaram para o proletariado, os camponeses e os pequenos agricultores. “Eles já não eram simplesmente vítimas da sociedade da qual faziam parte, mas podiam se tornar agentes ativos com algum grau de controle sobre o próprio destino”. Ele vê uma ironia no fato daqueles pobres terem sido transformados em cidadãos de classe média e membros da burguesia ascendente. Eles estavam sendo libertados de uma mentalidade camponesa medieval de passividade vassala para uma nova identidade, como agentes capazes e com dignidade suficiente para conduzir os seus próprios rumos na vida.

É um direito da pessoa humana desejar sair de seu estado de miséria, mas, na maioria dos casos, isso só ocorre com ajuda externa. Porém a aspiração por mudança normalmente se materializa quando há condições favoráveis. Essas condições foram providas pelas articulações de Wesley. Comblin<sup>670</sup> argumenta que “os pobres são sensíveis aos prestígios da riqueza. Quando têm oportunidade de se aproximarem de uma cultura superior, ficam facilmente fascinados”. Por isso, eles podem se tornar presas fáceis de líderes oportunistas e inescrupulosos. Contudo, no caso de Wesley e seus associados, os pobres foram tratados de maneira que pudessem encontrar solução para as suas desventuras sem a imposição de conceitos e de práticas nocivas aos princípios do evangelho.

#### 4.1.3 Confronto entre as duas proposições

A Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça em John Wesley estão na base de dois movimentos bem diferentes em natureza e propósito, além de estarem separadas por épocas e contextos distintos, que devem ser levados em consideração para uma análise comparativa. Contudo, embora os costumes e as culturas possam variar de época para época e de lugar para lugar, os princípios que norteiam a boa conduta não mudam. Os princípios cristãos são imutáveis, por isso a conduta que emana de cada uma dessas teologias diz muito acerca de sua natureza. Os dois

---

<sup>669</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 241, 242.

<sup>670</sup> COMBLIN, J., O Espírito Santo e a Libertação, p. 171.

movimentos, em maior ou menor grau, influenciam uma parcela significativa da sociedade, um ponto comum entre os dois movimentos.

A prosperidade do ponto de vista bíblico não é antagônica à graça e até se harmoniza com esta. Hamilton<sup>671</sup> analisa alguns termos hebraicos traduzidos por *prosperidade*. Um desses vocábulos é *shālû*, encontrada apenas no Salmo 30,6 (7). A Bíblia de Jerusalém o verte como *tranquilo*. O contexto do salmo sugere que a prosperidade/tranquilidade é dependente da confiança depositada em Iahweh, algo fundamental que sustenta a estabilidade. Outro termo é *shālêw* que corresponde a *tranquilo, próspero*. Adjetivo que qualifica a existência do indivíduo antes de sofrer alguma calamidade, conforme ocorreu com Jó<sup>672</sup>. A Bíblia de Jerusalém verte o termo como *tranquilo*, e a ARA, como *em paz*. O vocábulo também qualifica a condição de vida de uma nação, país ou cidade, antes de sobrevir-lhes algum mal, como indicam os textos a seguir: 1Cr 4,40 (refere-se à Palestina); Zc 7,7 (trata-se de Jerusalém). A maioria das versões dá preferência ao vocábulo *tranquilo* do que *próspero* nas passagens citadas. Contudo, o termo pode ser usado num sentido negativo, como em Ezequiel 23,42 – *despreocupado*<sup>673</sup>. Essa mesma palavra também é empregada para realçar a prosperidade dos ímpios: “são assim os maus: vivem cada vez mais ricos, sem se importarem com Deus”<sup>674</sup>. Um terceiro termo é *shalwâ*, vocábulo traduzido por *tranquilidade, prosperidade*, mas nesse caso, trata-se de um substantivo que indica os bons traços de caráter de uma pessoa<sup>675</sup> e a condição assegurada pela presença de Deus no local onde o seu povo congrega<sup>676</sup>.

Mas a prosperidade também pode ser o prenúncio de calamidade quando produz condições pecaminosas, como ocorreu com Sodoma: “Eis em que consistia a iniquidade de Sodoma, tua irmã: na voracidade com que comia o seu pão, na despreocupação tranquila com que ela e suas filhas usufruíam os seus bens, enquanto não davam nenhum amparo ao pobre e ao indigente”<sup>677</sup>. Além do estupor desse ócio (*shāqat*) essa prosperidade pode produzir *despreocupação*<sup>678</sup>, conforme Hamilton<sup>679</sup> arremata, “e uma plataforma política que promete paz a qualquer preço

<sup>671</sup> HAMILTON, V. P., Prosperidade, p. 1565-1566.

<sup>672</sup> Jó 16,12.

<sup>673</sup> BJ; ARA, “que folga”.

<sup>674</sup> SI 73,12. BÍBLIA. BPT.

<sup>675</sup> Pv 17,1.

<sup>676</sup> SI 122,7.

<sup>677</sup> Ez 16,49.

<sup>678</sup> Pv 1,32.

<sup>679</sup> HAMILTON, V. P., Prosperidade, p. 1565-1566.

não pode ser nada mais do que um subterfúgio e uma jogada pessoal”. Ao contrário do que a Teologia da Prosperidade defende, “nem sempre o mal, manifestado na perda, na pobreza e no sofrimento é resultado direto da desobediência humana aos preceitos divinos. No livro de Jó há uma clara demonstração de que o mal pode ter outras causas”<sup>680</sup>.

Abordando sobre a experiência paradoxal de Jó, Santos<sup>681</sup> assevera que “o livro de Jó propõe um novo modo de compreender a Deus: como alguém que se relaciona com o homem sofredor e que domina o mal segundo um desígnio global de providência e não conforme a visão estreita da retribuição imediata”. A Teologia da Prosperidade reverbera a doutrina dos *amigos* de Jó, ou seja, segundo a qual, ele não prosperava por estar em falta com Deus e, dessa forma, havia pouco ou nada que se pudesse fazer por ele. Contudo, conforme Santos<sup>682</sup> observa, “Jó desmascara o discurso teológico de seus amigos que desejavam encerrar a existência humana dentro da crença antiga de que Deus abençoa os bons e castiga os maus”. Essa concepção dos *amigos* de Jó impede que se beneficie o sofredor, pois esse ato é contrário às suas pressuposições. Por isso Soares pode dizer, conforme citado em Romeiro<sup>683</sup>, “só é doente quem quer ou quem não tem fé”, pela mesma razão o envolvimento dos membros da sua igreja com a assistência social também não é significativo.

A Igreja Metodista<sup>684</sup> atual preparou uma declaração em que demonstra a visão bíblica e teológica sobre a prosperidade, enquanto faz questão de deixar claro a incompatibilidade da sua concepção com aquela defendida pelos adeptos da Teologia da Prosperidade. Primeiramente ela vai buscar o sentido de prosperidade nos escritos veterotestamentários:

Encontramos no Antigo Testamento pelo menos dez diferentes palavras da língua hebraica que pertencem ao mesmo campo de significado, a saber: prosperar, ter êxito e sucesso, sair-se bem, fazer crescer, fortalecer, pacificar, ser frutífero, fartar-se e riqueza. Portanto, a Bíblia tem seu próprio conceito de prosperidade. Como este conceito é tão diferente da maioria dos atuais, é necessário que estejamos atentos e abertos à antiga, porém sempre correta, proposta bíblica.

Sob o ponto de vista bíblico, como foi observado pela breve exegese, a prosperidade não é antagônica à abnegação ou à resignação, aspectos exercitados

<sup>680</sup> NASCIMENTO, J. A., *Súmmixis*, p. 95.

<sup>681</sup> SANTOS, B. S., *A experiência de Deus no Antigo Testamento*, p. 100.

<sup>682</sup> SANTOS, B. S., *A experiência de Deus no Antigo Testamento*, p. 99-100.

<sup>683</sup> ROMEIRO, P., *Decepcionados com a graça*, p. 139.

<sup>684</sup> Carta pastoral sobre a Teologia da Prosperidade.

nas atividades de Wesley. Ele praticava o que professava, por essa razão não considerava nenhum bem material seu próprio, mas dons de Deus que devem ser empregados adequadamente na prática do cristianismo:

Deixe brilhar a luz que está em seu coração através de todas as boas obras, tanto de piedade, quanto de misericórdia. E, a fim de ampliar a sua habilidade de fazer o bem, renuncie a todo excesso. Corte todos os gastos desnecessários em alimento, mobília e vestuário. Seja um *bom mordomo de cada dom de Deus*<sup>685</sup>, até mesmo desses menores. Elimine todo desperdício de tempo, de tudo que seja desnecessário e inútil<sup>686</sup>.

Aquilo que se possui sob as bênçãos de Deus é apenas um *empréstimo* para ser empregado conforme os critérios éticos cristãos que refletem a vontade de Deus para o seu povo. E a sua vontade é que as pessoas carentes sejam amparadas pelas que possuem bens. Eles não devem ser um fim em si mesmos. Mas, nos principais segmentos do neopentecostalismo, a prosperidade é o principal alvo a ser alcançado. Em entrevista cedida ao jornalista Paulo Henrique Amorim<sup>687</sup>, o bispo Edir Macedo, presidente da Igreja Universal do Reino de Deus, declarou no tocante à Teologia da Prosperidade:

Eu não sou estúpido, eu não sou um animal irracional, eu sou um sujeito inteligente como todos somos inteligentes. E Deus é um ser inteligente, supremamente inteligente, infinitamente inteligente. Ele sabe que à toda ação há uma reação (há leis que ele criou). Então, eu não poderia servir a um Deus tão grande e viver uma vida tão desgraçada. Se o meu Deus é meu pai e ele é rico, por que eu vou ser miserável e pobre? Tem fundamento, tem sentido, um pai rico e os filhos miseráveis? Onde já se viu isso?

Na sequência da entrevista ele afirmou para o jornalista, em resposta à sua indagação sobre a natureza da Teologia da Prosperidade, que essa proposição é a estrutura ou a estaca que sustenta o edifício dessa teologia. Em outras palavras, não é lógico ser pobre e ainda ser filho de Deus, que é rico. Logo, apenas os ricos são filhos de Deus, não os pobres.

A concepção dos metodistas atuais é uma herança da visão de seu fundador, John Wesley. A sua obra era sustentada por uma concepção da graça que enxerga na atenção ao pobre e desvalido a misericórdia do Deus de toda graça. O Deus gracioso tem misericórdia do miserável, e Wesley, como seu devoto adorador e seguidor, o representava nas ações de resgate daqueles que lhe são caros. Por essa razão, a obra de Wesley compreendia ações de doação pessoal. Mantinha-se com o

---

<sup>685</sup> Grifos nossos.

<sup>686</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 398.

<sup>687</sup> Entrevista de Paulo Henrique Amorim ao Bispo Edir Macedo.

mínimo para suprir a necessidade do pobre. Na sua experiência de liderança de um grande movimento, não havia lugar para a opulência e a ostentação. As ações beneficentes tinham um fim em si mesmas. Não visavam a qualquer vantagem expansionista ou política.

Mas, conforme foi demonstrado por Machado<sup>688</sup>, esse objetivo expansionista e político ocorre claramente na IURD, a ponto de se transformar numa máquina eleitoreira. Por outro lado, Wesley via na condição miserável da população pobre de seus dias uma oportunidade de exercer as injunções bíblicas em favor do próximo. A dor do outro era a sua própria dor, e fazê-lo prosperar significava conceder-lhe as condições apropriadas para uma existência digna. O seu padrão de conduta ao lidar com as necessidades humanas é o padrão bíblico, ou seja, ele oferecia as ferramentas e a mão-de-obra como auxílio para efetivar as mudanças essenciais no estilo de vida. Essas medidas incluíam a capacitação intelectual, o desenvolvimento de atividades úteis, um ambiente de assessoramento e de ajuda mútua, inclusive financeira, e até orientações na área da saúde, a fim de estabelecer um estilo de vida saudável, longo e de boa qualidade.

Como observado na seção anterior, Wesley aperfeiçoou um sistema já existente, dando dignidade ao desfavorecido e, com isso, ele se doava para que os miseráveis pudessem desfrutar de uma vida digna. Mesmo depois do aumento de seus rendimentos, continuou vivendo de maneira modesta a fim de que o pobre pudesse ser beneficiado. No neopentecostalismo ocorre o oposto. O pobre precisa desembolsar o pouco que tem para sustentar um sistema baseado em promessas, particularmente, veterotestamentárias, tiradas do seu contexto. Em oposição a essa postura, a Igreja Metodista continua dando ênfase às proposições de seu fundador e declara oficialmente a forma como encara a questão da prosperidade<sup>689</sup>:

1. O estudo sobre o tema da prosperidade deve levar em consideração todos os textos bíblicos e não apenas alguns em particular, como os teólogos da prosperidade costumam fazer para sustentar suas ideias; 2. O estudo deve levar em conta o contexto no qual surge o tema da prosperidade e, portanto, seguir rigorosamente os princípios de interpretação bíblica; 3. O conceito bíblico de prosperidade contrapõe, como vimos anteriormente, o conceito difundido hoje em dia nos meios evangélicos. Na abordagem do tema é necessário que esta diferenciação seja considerada. 4. Deve ficar sempre claro que Deus é o autor da vida, conseqüentemente, Ele é o responsável pelo sucesso, pelo êxito ou prosperidade do Seu povo; 5. Vivemos numa sociedade que busca a prosperidade a qualquer custo, renunciando a solidariedade, a justiça, o bem-estar dos outros, atitudes estas compatíveis à cidadania do Reino de Deus.

<sup>688</sup> MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 304-316.

<sup>689</sup> Carta pastoral sobre a Teologia da Prosperidade.

A maneira como Wesley encarava as ações sociais é muito rara nos dias atuais. O evangelho da prosperidade é mais valorizado pelos seus seguidores do que as ações beneficentes, como foi demonstrado por Santos e por Romeiro. Wesley considerava o trabalho de assistência social a autêntica pregação do evangelho, enquanto Soares coloca as duas atividades em oposição mútua. Para Wesley, a assistência social é atividade primária do evangelho, enquanto para Soares, uma atividade secundária. Embora mentor de um grande movimento, Wesley não era um líder personalista, tendo em vista que, mesmo liderando um movimento de grandes proporções e contando com a lealdade de seus liderados, possuía uma equipe de líderes competentes com que compartilhava as grandes decisões.

No neopentecostalismo, de maneira geral, as principais decisões estão a cargo de seu líder personalista, enquanto os membros ficam sujeitos às concepções teológicas de uma única pessoa. Não admira que muitos adeptos das religiões neopentecostais tenham se decepcionado amargamente, conforme o relato de Romeiro<sup>690</sup>. Wesley não culpava o pobre pela sua condição, mas lhe estendia a mão. Não há nenhum registro de que os “pobres de Wesley” tenham se decepcionado pela frustração de não terem alcançado a satisfação física e financeira. Pelo contrário, eles se realizavam por fazerem parte de um processo restaurativo do qual se tornavam depositários depois de serem erguidos de suas mazelas.

O contato de Wesley com o necessitado não se restringia ao templo no momento em que as massas podiam testemunhar o líder envolvido com o desvalido, um panorama típico do marketing religioso das igrejas da prosperidade, mas ele os contatava em seu próprio lugar, lares, hospitais, prisões, enfim, qualquer lugar onde fosse necessário. Entendia que o pobre precisa de auxílio e que é um dever cristão ajudá-lo. Soares declarou que a pobreza e a carência são problemas para serem solucionados numa ordem secundária. Enquanto o neopentecostalismo pretende aproximar os pobres da riqueza para que se compatibilizem com ela, Wesley fomentava a aproximação dos ricos aos pobres para que se compatibilizassem com eles.

Não se pode negar que o neopentecostalismo mudou a face religiosa da sociedade atual. Mas, com isso, atraiu os olhares críticos dos observadores, tendo

---

<sup>690</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 139-161.

em vista a ruptura com princípios éticos e de compaixão característicos da tradição cristã. Por outro lado, numa época em que não havia os recursos midiáticos como na atualidade, Wesley desencadeou uma revolução social e transformou a sociedade do seu tempo com os autênticos instrumentos do cristianismo. A forma como lidou com o dinheiro era considerada como de extrema abnegação, mesmo no seu tempo. O dinheiro era empregado para suprir a necessidade do pobre. Não era arrancado dele, como será estudado na próxima seção.

## **4.2 Em Relação ao Uso do Dinheiro**

É inegável o fato de que nos novos movimentos urbanos a prosperidade e o dinheiro desempenham papel fundamental<sup>691</sup>. Essa tendência é intensificada pelo apelo narcisista da mídia, um dos principais propagadores das novas modalidades religiosas. A circulação e o manuseio do dinheiro são fundamentais à sobrevivência das sociedades e tem sido assim há séculos. E a religião, imersa no cotidiano das pessoas, também precisa, de alguma forma, lidar com a questão do dinheiro. Ele não é um problema em si próprio, mas pode gerar dificuldades, dependendo da maneira como é manipulado, particularmente, quando a religião e as pessoas pobres estão envolvidas. Esta seção se ocupará em estudar a forma como cada um dos movimentos utiliza o dinheiro, tendo como pano de fundo a sua teologia, para depois compará-los.

### **4.2.1 O Uso do dinheiro conforme os pressupostos da Teologia da Prosperidade**

Um diferencial entre aqueles que abraçam a Teologia da Prosperidade e as religiões cristãs clássicas é o incentivo que o neopentecostalismo oferece aos seus adeptos para que desfrutem o máximo possível tudo o que o dinheiro pode comprar, levando os seus partidários a uma focalização exagerada nos bens materiais e, ao mesmo tempo, ao esquecimento das necessidades alheias. Chesnut<sup>692</sup> acredita que

---

<sup>691</sup> Cf. SILVA, D. E., “Dádiva, Prosperidade e Dinheiro nos Novos Movimentos Religiosos Urbanos”.

<sup>692</sup> CHESNUT, R. A., *Born Again in Brazil*, p. 16-17, 45.

a extrema pobreza entre os primeiros pentecostais brasileiros se tornou um berçário para o desenvolvimento dessa procura por dinheiro:

No contexto do declínio real de salários e altos níveis de subempregos e desempregos, o evangelho da prosperidade das igrejas pentecostais pós-modernas, particularmente a IURD, reverbera pelas favelas do Brasil. Em resposta à minha pergunta sobre o porquê as igrejas pentecostais são tão bem-sucedidas entre os pobres de Belém, meus informantes citaram a procura pelos “recursos” financeiros e materiais como razão primária.

O sociólogo cita a IURD de maneira particular, tendo em vista que no ramo neopentecostal, foi a igreja que se destacou em atrair adeptos com o discurso da Teologia da Prosperidade. As pessoas precisam de dinheiro, e o bispo Macedo aponta o caminho para consegui-lo, sem a necessidade de grandes empreendimentos fora do alcance da maioria pobre, mas através da fé que prospera<sup>693</sup> e do “sucesso pela fé”<sup>694</sup>. Esse é um apelo quase irresistível para aqueles cujos sonhos foram obliterados pela miséria, pelo desencantamento avassalador da sociedade consumista que oferece poucas oportunidades àqueles que não têm dinheiro. Esses veem nas palavras do bispo o alvorecer da prosperidade almejada com muito dinheiro no bolso, apenas através do exercício da fé, conforme descrita por Macedo: “Quando a fé tem qualidade e é pura, poderíamos até compará-la, num sentido bem limitado ao dinheiro. Com dinheiro qualquer um tem acesso a tudo o que o mundo lhe oferece; porém, com a fé viva na Palavra de Deus, a pessoa tem acesso a tudo aquilo que ela determinar no seu coração”.<sup>695</sup> Não admira que o dinheiro tenha um lugar cativo nos serviços cúltricos da IURD. Segundo o etnólogo Yvan Droz, uma particularidade da Igreja Universal é a “onipresença do dinheiro em vários momentos do serviço religioso em que são pedidos donativos, sacrifícios ou o dízimo.”<sup>696</sup>

As pesquisas compreendidas no trabalho de Oro, Corten e Dozon<sup>697</sup>, demonstram que a IURD se estabeleceu e conseguiu crescer nos locais onde a situação econômica desenvolveu no pobre uma avidez pela busca de milagre que resulte em cura e dinheiro e, como foi o caso na Venezuela, a outra causa do seu

<sup>693</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 92.

<sup>694</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 94.

<sup>695</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 94.

<sup>696</sup> DROZ, Y., “A Igreja Universal no Quênia”, p. 119.

<sup>697</sup> ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). Igreja Universal do Reino de Deus.

florescimento foi a mundanização do sagrado<sup>698</sup>. Conforme argumentam os pesquisadores supracitados:

Para além de seu modo de expansão, o sucesso da Igreja Universal – e sua importância para compreender a nova religiosidade de hoje – vem do fato de a fé professada deixar transparecer uma nova concepção de mundo, segundo o qual o dinheiro e a política apresentam uma estranha mescla de vulgaridade e de sagrado.<sup>699</sup>

Nos templos - as mazelas, as dificuldades e a falta de recursos - compõem o prefácio dos argumentos cujo objetivo é a aquisição de bens e o aumento de patrimônio. O apelo começa com as dificuldades e crises do cotidiano do pobre, doente ou desempregado. Esse ambiente é assim descrito por Oliveira, “a pregação está calcada no projeto terreno de vida e ligada às carências humanas, na qual há um empenho em responder aos muitos problemas surgidos nas dificuldades da vida, nas crises de amor, de saúde e de dinheiro.”<sup>700</sup> O resultado desse conjunto de fatores desenvolve um ambiente em que o fiel se torna vulnerável, conforme descrito por Nascimento<sup>701</sup>:

Todos os fatores associados levam o recém-chegado à Igreja Universal a cobiçar os produtos por ela oferecidos, pois é mais fácil trocar benefícios por dinheiro do que entreter um verdadeiro relacionamento com Deus. Um importante aspecto da fé bíblica que não é realçado na IURD, pois relacionar-se com Deus exige, além de engajamentos espirituais, também o compromisso ético.

A arrecadação de dinheiro entre os fiéis através de um sistema de persuasão que atinge a população mais pobre é uma das marcas distintivas dos partidários da Teologia da Prosperidade. Não há uma preocupação primária com o bem-estar do desvalido, mas um interesse em que ele contribua para a manutenção do sistema, a fim de sustentar as ambições de ascensão e permanência no empreendimento econômico-político. No entanto, é preciso frisar, conforme Romeiro e Zanini<sup>702</sup>, que:

O maior perigo é a repetição do senso comum de que muitos pastores neopentecostais são bandidos, etc. [...] o dinheiro é, antes de tudo, fruto da própria sociedade. Entende-lo apenas como moeda de valor ou de troca, fora do contexto social, é reduzir ao extremo a sua simbologia e importância.

<sup>698</sup> POLLAK-ELTZ, “A Igreja Universal na Venezuela”, p. 90-91.

<sup>699</sup> ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). Igreja Universal do Reino de Deus, p. 40.

<sup>700</sup> OLIVEIRA, I. X., A Igreja Universal do Reino de Deus. Uma instituição inculturada?, p. 73.

<sup>701</sup> NASCIMENTO, J. A., Igreja Universal do Reino de Deus: antecedentes históricos, análise de doutrinas distintivas e proposta evangelística, p. 546.

<sup>702</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 64-65.

Romeiro<sup>703</sup> argumenta que nas religiões neopentecostais o dinheiro se tornou um símbolo da aquiescência divina e, sem ela, não tem valor. Como explica no seu trabalho, ao longo da história os fiéis das diferentes religiões não estavam dispostos a perder a harmonia com a divindade, “negando-lhe a oferenda”. A imposição de compromisso religioso engloba a doação pessoal através de dádivas materiais. Argumenta que o problema no mundo ocidental foi a impregnação do espírito capitalista na religião. Weber<sup>704</sup> apurou que “o capitalismo, porém, identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre *renovado* por meio da empresa permanente, capitalista e racional”. Abordando acerca da religião em seus diversos ramos, Romeiro<sup>705</sup> diz: “o dinheiro é espiritualizado e confundido com a presença da divindade na vida da pessoa” e, em seguida, argumenta que “o neopentecostalismo é, indubitavelmente, um estágio avançado das conclusões de Max Weber”, como poderá ser observado a seguir.

Netto<sup>706</sup>, um dos líderes mais entusiastas da Teologia da Prosperidade, afirma que um dos motivos pelos quais “Jesus está interessado em ver a quantia que alguém oferta, é para devolver proporcionalmente a quantia dada”. Então continua a argumentação, “Jesus disse: ‘porque com a mesma medida com que tiverdes medido vos medirão também.’ Lucas 6:38”. A correlação do dinheiro com as bênçãos de Deus é muito estreita entre os partidários da Teologia da Prosperidade e ocorre dentro de um ciclo de troca/benefício: o fiel doa a Deus através da Igreja; Ele fica feliz e lhe concede patrimônio; o fiel fica feliz e doa mais à Igreja. Assim, ambos são beneficiados, conforme os ensinamentos da liderança.

Netto<sup>707</sup> relata que recebe muitas solicitações conforme, o exemplo a seguir: “pastor Cristiano, você é o profeta da prosperidade, ore por mim, pois se eu receber tal quantia eu darei uma oferta de X para o seu ministério”. Netto<sup>708</sup> faz uma analogia de Deus como banqueiro. Depois de argumentar que as grandes empresas têm o seu próprio banco, pois têm muito dinheiro, ele afirma,

Deus é o maior ‘empresário’ do universo [...]. Alinhe a sua fé comigo agora. Eu até criei um nome para o banco de Deus. A Bíblia fala de uma oportunidade que Deus fez aparecer dinheiro na boca do peixe. Mateus 17:27, pois bem, batizei [o] nome do banco Dele de **BBP** – banco da boca do peixe.

<sup>703</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 64-69.

<sup>704</sup> WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 26.

<sup>705</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 69.

<sup>706</sup> NETTO, C., Aumentando seu crédito no banco de Deus, p. 33.

<sup>707</sup> NETTO, C., Aumentando seu crédito no banco de Deus, p. 34.

<sup>708</sup> NETTO, C., Aumentando seu crédito no banco de Deus, p. 36.

Netto explica o funcionamento do banco da seguinte maneira. O crente pede um carro a Deus em oração, mas não possui a quantia para comprá-lo. Esse pedido representa a assinatura de um cheque do BBP no valor do carro. De posse do cheque, Jeová-Jiré, o diretor do banco, analisa o saldo das contas **dízimo e oferta**. Ele continua a sua descrição, dizendo, “esta história que provavelmente seja a sua, tem dois finais – um bom e outro mal – você decide”<sup>709</sup>.

Em seu livro, *Os camelos de Deus*, Netto<sup>710</sup> faz a narração de episódios em que certas quantias estavam sendo depositadas na conta bancária dos fiéis. Afirma que em certa manhã, enquanto oferecia seções de aconselhamento em seu escritório, uma senhora humilde lhe falou:

- Cristiano, comecei a colocar em prática os ensinamentos de fé contidos no livro *As Sete Chaves da Riqueza* e já por três vezes apareceu dinheiro depositado na minha conta bancária, e eu creio que foi Deus quem depositou estas quantias que eu tanto necessitava [...]. Pensei que as manifestações haviam parado por aí, porém de repente pessoas começaram a testemunhar que contas bancárias eram abertas em seus nomes e eram depositadas certas quantias e as pessoas receberam o extrato em casa.

Em seguida, ele faz a narração de dinheiro que aparecia na Nigéria entre os membros de uma seita, segundo ele, satânica. Narra que, ao meditar sobre o assunto, sentiu alegria, “imaginando que se Satanás, o ‘pai da miséria’, pode fazer algo assim, imagine Deus, que é o ‘Pai da prosperidade’; o que Ele é capaz de fazer?!”<sup>711</sup>.

Não há dúvidas de que Deus cuida dos seus filhos, mas os métodos que utiliza compreendem o emprego do humano como ferramenta divina para atender a necessidade do outro. Na Sagrada Escritura os milagres ocorrem sem a mediação do dinheiro, como foi o caso da cura efetuada pelos apóstolos Pedro e João ao aleijado da Porta Formosa:

Pedro e João estavam subindo ao Templo para a oração da hora nona. Trouxeram, então, um homem que era aleijado de nascença, e que todos os dias era deixado à porta do Templo, chamada Formosa, para pedir esmola aos que entravam. Vendo Pedro e João que iam entrando no Templo, implorou que lhe dessem uma esmola. Pedro, porém, fitando nele os olhos, junto com João, disse-lhe: “Olha para nós!” Ele os olhava atentamente, esperando receber alguma coisa. Mas Pedro lhe disse: “Nem ouro nem prata possuo. O que tenho, porém, isto te dou: em nome de Jesus Cristo, o Nazoreu, anda! E, tomando-o pela mão direita, ergueu-o. No mesmo instante seus pés e calcanhares se firmaram; de um salto pôs-se em pé e começou a andar”<sup>712</sup>.

<sup>709</sup> NETTO, C., Aumentando seu crédito no banco de Deus, p. 37.

<sup>710</sup> NETTO, C., Os camelos de Deus, p. 34.

<sup>711</sup> NETTO, C., Os camelos de Deus, p. 35.

<sup>712</sup> At 3,1-8.

Esse fato contrasta com a afirmação de Macedo de que o dinheiro é o sangue da igreja<sup>713</sup>. A exemplo do episódio da Porta Formosa, em que Pedro esboça a sua condição econômica, “nem ouro nem prata possuo”, é possível imaginar o eco de sua voz em vocábulos contemporâneos, dizendo, *mas posso lhe conceder a cura que você deseja e precisa*. Nesse episódio, como os demais narrados na Sagrada Escritura, não há uma simbiose do dinheiro com a cura. Pelo contrário, embora ele esteja ausente, a cura se apresenta como resultado da fonte pura de onde procede, Deus. As ações miraculosas sem a presença do dinheiro, ou sem a sua mediação é uma marca distintiva dos santos bíblicos. Os apóstolos eram *anárgyros*<sup>714</sup>, isto é, não tinham dinheiro, eram pobres. Portanto, a grande circulação de dinheiro nos círculos neopentecostais, não se justifica a partir do Novo Testamento. Frases como a de Soares<sup>715</sup> têm um efeito avassalador nos ouvidos de pessoas desejosas das graças miraculosas prometidas pelos líderes da prosperidade:

A prosperidade, como qualquer outra bênção, é recebida por meio de um ato espiritual, que consiste em tomar posse da bênção [...]. Após ter dado o dízimo, ore, determinando a sua bênção; declare o que Deus afirma [a] seu respeito e confesse que a bênção é sua [...]. As bênções de Deus são para serem tomadas, reivindicadas, confessadas e assumidas.

Peña-Alfaro<sup>716</sup>, abordando sobre o significado do dinheiro para a Igreja Universal e a sua importância para o crescimento da instituição, diz que “o valor dado ao fator econômico decorre da sustentação teológica e doutrinal que a fundamenta, legítima e justifica, isto é, a Teologia da Prosperidade”. Por isso, os testemunhos de vitória na vida financeira são parte fundamental dos rituais litúrgicos da Igreja Universal, que vem sendo copiada por outros segmentos neopentecostais. Esses depoimentos são como vitrines do *requintado* showroom das igrejas da prosperidade. Nas denominações protestantes clássicas, os testemunhos giram em torno da conversão, transformação de vidas, vitórias sobre os vícios e as limitações de caráter e a prevalência de Deus sobre as fraquezas das inclinações naturais. Nas igrejas da prosperidade, o importante nos testemunhos é a rápida e fácil aquisição de bens através do seu sistema de dádivas. Por outro lado, apoiado na Teologia da Graça, a maneira de lidar com o dinheiro e os bens materiais

<sup>713</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus, v. 3., p. 68.

<sup>714</sup> Anárgyros – que não tem dinheiro, pobre. PEREIRA, I., Dicionário Grego-Português e Português-Grego, p. 43.

<sup>715</sup> SOARES, R. R. Perguntas e respostas sobre o dízimo, p. 31-33.

<sup>716</sup> PEÑA-ALFARO, A. A. Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal, p. 85.

na estratégia assistencial de Wesley, produz esperança e desenvolvimento pessoal na experiência do pobre sem a mediação do dinheiro, mas também, sem desprezá-lo, como será analisado na próxima seção.

#### **4.2.2 O Uso do dinheiro conforme os pressupostos da Teologia da Graça em John Wesley**

Os ensinamentos de Wesley sobre dinheiro e o seu exemplo de vida quanto a maneira de usá-lo é o resultado das circunstâncias de seu nascimento e criação, da precária situação econômica de sua família e de seu país, mas particularmente, fruto da sua decisão em empregar os próprios recursos para amparar às pessoas necessitadas. Ele entendia que as bênçãos de Deus são oferecidas aos pobres através das mãos daqueles que mantêm com ele um compromisso de lealdade, conforme o apóstolo Paulo aconselha aos efésios, “[...] mas trabalhe com as próprias mãos, realizando o que é bom, para que tenha o que partilhar com o que tiver necessidade”<sup>717</sup>.

A infância de Wesley foi marcada pela provação e a pobreza, “que influenciaram poderosamente a formação do seu caráter”<sup>718</sup>. Lelièvre relata que o pai de John Wesley morreu endividado<sup>719</sup>, porém, antes desse episódio, foi preso por não conseguir saldar uma pequena dívida na data do seu vencimento<sup>720</sup>. White<sup>721</sup> chamou de “pobreza opressiva” a que ele experimentou quando criança. Samuel, pai de John Wesley, era pastor numa das paróquias de menor remuneração do país<sup>722</sup>. Ainda bem jovem, aos vinte e quatro anos de idade, escreveu às suas irmãs que, embora pobre, tinha dinheiro suficiente para pagar as postagens das cartas, uma maneira alegre de encarar as dificuldades da vida<sup>723</sup>. Emily, uma irmã bem mais velha e que nutria por ele um carinho especial e grande amizade, o aconselhou a que “limitasse seus gastos ao seu salário, e fez-lhe lembrar a situação

---

<sup>717</sup> Ef 4,28.

<sup>718</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 27.

<sup>719</sup> Ibid., p. 27.

<sup>720</sup> Ibid., p. 23.

<sup>721</sup> WHITE, C. E., O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>722</sup> WHITE, C. E., O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>723</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 37-38.

difícil de sua família”<sup>724</sup>. Como resultado desse conselho, ele organizou os seus negócios para ajudar aos seus pais, ao invés de onerá-los.<sup>725</sup>

White<sup>726</sup> relata que um episódio marcou profundamente a sua perspectiva quanto ao dinheiro. Depois de gastar uma certa quantia a fim de comprar quadros para o seu quarto, recebeu a visita de uma camareira. Era inverno e fazia frio, mas a pobre mulher só possuía uma capa de linho para se cobrir. Ele pôs a mão no bolso para pegar algum dinheiro e doar à camareira, a fim de que comprasse um agasalho, mas o que havia sobrado era bem pouco. Ele ficou atônito com o pensamento do desagrado de Deus pela forma como gastou o dinheiro sem deixar o que poderia suprir a necessidade da camareira. Então, se perguntou: “O mestre me dirá ‘Muito bem servo bom e fiel’? Tu adornaste as paredes com o dinheiro que poderia ter protegido essa pobre criatura do frio! Ó justiça! Ó misericórdia! Esses quadros não são o sangue dessa pobre empregada?”<sup>727</sup>.

Depois de assumir a liderança da *pequena sociedade fraterna*, o *Clube Santo*, juntamente com os demais membros do grupo, passou a se dedicar ao atendimento dos pobres, encarcerados, a patrocinar escolas primárias e a distribuir “aos necessitados tudo quanto conseguissem tirar dos seus escassos proventos”<sup>728</sup>. Como já foi observado, em relação a dispor dos próprios recursos para assistir aos necessitados, Wesley dava um bom exemplo aos seus companheiros, conforme a descrição de Lelièvre<sup>729</sup>:

Abstinha-se de tudo quanto era supérfluo, considerando-o algo furtado dos pobres. Seus gastos pessoais, limitados ao estritamente necessário, nunca passavam de 700<sup>730</sup> dólares ao ano, e, quando a sua renda subiu sucessivamente de 750 a 1.500 dólares, e depois para 2.250 e, finalmente, 3.000, sujeitou-se à regra de não alterar em nada a singeleza dos seus hábitos, dedicando aos pobres tudo quanto ultrapassava 700 dólares necessários para sua própria manutenção.

Wesley estabeleceu critérios sob os quais ganhar dinheiro, porém, não às custas da saúde pessoal e do prejuízo alheio. Como já foi visto no início deste capítulo, o dinheiro deve ser usado à luz do compromisso com o pobre, tendo em

<sup>724</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 38.

<sup>725</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 38.

<sup>726</sup> A cronologia dos fatos a seguir e os detalhes apresentados, em grande medida foram coletados do estudo realizado por Charles Edward White. WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>727</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>728</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 43.

<sup>729</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 43.

<sup>730</sup> Esses 700 dólares anuais em 1731 correspondem em torno de 7.626,88 dólares americanos por ano, e 635,57 dólares por mês.

vista as injunções bíblicas sobre a obrigação que Deus requer do seu povo de ampará-lo. Ele oferece instruções sobre a maneira em que se pode ganhar dinheiro, mas isso deve ser feito de forma a assegurar ao pobre o necessário à sua sobrevivência. Para Wesley, aquele que não tem, deve receber das mãos do que tem, conforme a explicação de White<sup>731</sup>, “ele cria que com o crescimento da renda, o que deveria aumentar não era o padrão de vida, mas sim o padrão de doações”. Por isso, adotou um estilo de vida em que a sua sobrevivência dependia do mínimo possível para que pudesse servir ao necessitado e, ao invés de incentivá-lo à opulência, dava exemplo de vida cristã simples e voltada para o outro.

White<sup>732</sup> comenta que as restituições de Wesley foram inspecionadas pelos fiscais de impostos em 1776, que lhe escreveram: “não temos dúvidas de que o senhor possui algumas baixelas de prata para cada item que o senhor não declarou até agora”. Acreditavam que um homem com as entradas de recursos como Wesley deveria possuir alguns pratos de prata em sua casa, por isso o acusaram de sonegar impostos. Mas ele lhes respondeu, “tenho duas colheres de prata em Londres e duas em Bristol. Essa é toda prata que possuo no momento e não comprarei mais prata alguma, visto que muitos ao meu redor almejam por pão”. O seu entendimento sobre o uso do dinheiro e a relação deste com o necessitado eram desafiadores, mesmo para aquela época, e hoje seria visto como bizarro e impraticável, mas ainda assim, reconhecido como profundamente humano e o reflexo de uma pureza cristã raríssima. White<sup>733</sup> escreve, “ele pregava que os crentes deveriam se considerar como membros dos pobres, a quem Deus havia dado dinheiro para ajudá-los”. Pelo fato de colocar em prática o que professava, ele podia declarar com autoridade: “aquilo que eu guardo para comprar carne pode alimentar alguém que não possui comida alguma”<sup>734</sup>. O senso de depositário de Deus em relação às coisas materiais era um sentimento muito acentuado em Wesley, conforme a descrição de Carder<sup>735</sup>:

A mordomia estava no coração do reavivamento wesleyano, e John Wesley a considerava um componente integral do discipulado cristão. Ela foi um tema consistente de sua pregação e prática pessoais. A doação das fontes financeiras era uma disciplina espiritual necessária de cada membro das classes e sociedades wesleyanas. Para Wesley, ninguém estava isento do mandamento de amar a Deus e ao próximo, e dar era uma expressão desse amor.

<sup>731</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>732</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>733</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>734</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>735</sup> CARDER, K. L., John Wesley on giving.

Que o dinheiro lhe servisse para as necessidades básicas apenas é demonstrado nas suas doações, instituições e declarações. Wesley morreu em 1791 e o dinheiro encontrado em seu bolso e gaveta de roupas não passava de algumas moedas. Conforme havia declarado em 1744, “quando eu morrer, se eu deixar dez libras para trás... você e toda a humanidade poderão testemunhar contra mim, dizendo que tenho vivido e morrido como um ladrão e salteador”<sup>736</sup>. Um legado importantíssimo deixado por ele, não apenas para o metodismo, mas para todos os cristãos, foram as diretrizes sobre o uso do dinheiro, através da exegese de Lucas 16,9 no seu quinquagésimo sermão. “E eu vos digo: fazei amigos com o Dinheiro da iniquidade, a fim de que, no dia em que faltar o dinheiro, estes vos recebam nas tendas eternas”<sup>737</sup>. Nesse sermão, Wesley estabeleceu diretrizes<sup>738</sup> para o uso do dinheiro em três regras básicas.

A primeira regra diz: “Ganhe o máximo que puder”. O dinheiro pode ser de grande benefício para a humanidade se estiver nas mãos de um filho de Deus. Nesse caso, “ele é comida para os famintos, água para os sedentos, roupas para os que estão descobertos...”. Na listagem de Wesley os viajantes e os estrangeiros não são esquecidos, pois encontram lugar de repouso. E, conforme tantas vezes mencionado na Escritura, o órfão e a viúva também são assistidos. O suprimento oriundo desse dinheiro ocupará o vácuo deixado pelo falecido marido da viúva e do falecido pai do órfão. Ele estabelece uma defesa contra os oprimidos, providencia os meios de levar saúde aos doentes e aliviar a dor dos que sofrem, “ele pode ser como olhos para o cego, como pés para o coxo e como o socorro para aliviar alguém dos porões da morte”. Além disso, para um homem do século XVIII, Wesley possuía avançada percepção de preservação do meio ambiente e do bem-estar da classe trabalhadora<sup>739</sup>.

A segunda regra afirma: “Poupe o máximo que puder”. White<sup>740</sup> relata que Wesley tinha duas razões para aconselhar aos crentes a poupança, limitando as compras ao necessário. A primeira objetivava evitar o desperdício, tendo em vista que “comidas caras, roupas luxuosas e móveis elegantes” satisfazem apenas a “concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida”. Por

<sup>736</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>737</sup> WESLEY J., Works, v. 6, p. 147-159.

<sup>738</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>739</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>740</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

isso, foi enfático no seu imperativo, “cortem todas essas despesas! Desprezem as iguarias e a variedade, e estejam contentes com o que a simples natureza requer”. A segunda razão para a poupança visava limitar os desejos, pois a satisfação de um só desejo por objetivos desnecessários, aumenta o desejo por outros objetivos desnecessários, isto é, por coisas das quais não se precisa. “Em vez de satisfazerem os seus desejos, elas apenas os fazem aumentar”. Wesley foi enfático em relação aos desejos: “A experiência diária demonstra que quanto mais os satisfazemos, mais eles aumentam”. Ele advertiu quanto a não incentivar os filhos com esses impulsos, pois, “gratificar um desejo desnecessariamente tende a intensificá-lo”. Na sua indagação aos pais, ele procura abrir a sua percepção para o fato de que essas compras desnecessárias, embora bem-intencionadas, trazem com elas “mais orgulho ou cobiça, mais vaidade, tolice e desejos prejudiciais [...] mais tentações e ciladas”. Além disso, elas irão “traspassá-los com mais tristezas”. Dessa forma, Wesley demonstra com argumentos baseados na experiência prática, que alimentar o desejo pela aquisição de bens de consumo é uma postura contrária aos conselhos da Sagrada Escritura, porque, além de desviar o foco das coisas espirituais e sérias para as coisas efêmeras, alimenta um espírito narcisista crescente e solapa o anseio por atender às necessidades dos oprimidos, além de consumir os valores monetários que devem ser reservados para eles. O consumismo exagerado leva ao esquecimento do pobre e o dinheiro gasto na autogratificação o condena a padecer mais carências.

A terceira regra postula: “Doe o máximo que puder”. É preciso salientar, como afirmou Waldo Cesar<sup>741</sup>, baseado nas verificações do ISER<sup>742</sup> sobre o Novo Nascimento, “que o princípio bíblico do dízimo é mais generalizado do que se supõe e até mesmo predominante nas igrejas protestantes”. Tomando emprestadas as expressões de Cesar, a doutrina do dízimo faz parte do compromisso moral dos fiéis<sup>743</sup> e tem sido assim há séculos. Os reformadores, embora fossem contra qualquer tipo de exploração financeira do crente, eram defensores do compromisso financeiro com Deus, de uma vida judiciosa e das bênçãos correspondentes<sup>744</sup>. Mas

---

<sup>741</sup> CESAR, W.; SHAULL, R., *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, p. 53.

<sup>742</sup> Instituto de Estudos da Religião.

<sup>743</sup> Ele se refere aos pentecostais, mas a afirmação poderia ser empregada em relação a vários grupos protestantes.

<sup>744</sup> Cf. A 46ª indulgência em LUTERO, M., *Do cativoiro babilônico da Igreja*, p. 127; CALVINO, J., *A instituição da religião cristã*, tomo 2, 3:1.1, p. 17.

atualmente essas contribuições são voluntárias na grande maioria das igrejas. Wesley considerava a entrega do dízimo um aferidor que indica o estado do coração, um termômetro que mede o grau de proximidade com Deus. Disse em relação aos que não contribuía com o dízimo: “Não há dúvidas de que vocês têm colocado o seu coração no seu ouro”<sup>745</sup>. Para entender o propósito de Wesley com essa afirmação é preciso verificá-la contra o pano de fundo do que ele abordou sobre o dinheiro. Ele vivia e aconselhava aos crentes a dedicarem, não apenas o dízimo, mas cem por cento de sua renda a Deus. No entanto, não para nesse ponto, mas orienta sobre a forma como os fiéis devem usar a sua renda. Para isso, listou *quatro prioridades bíblicas*<sup>746</sup>.

A primeira. *Providencie o que for necessário para você e sua família*<sup>747</sup>. Ele aconselha que a família obtenha o necessário para as suas necessidades básicas, sem desperdício e mantenha alguma reserva para o caso de circunstâncias emergenciais. Deve-se primar por alimentação saudável e vestimentas apropriadas. Ou seja, os proventos necessários para uma vida sem carência ou abundância, mas satisfatória.

A segunda. *Tendo sustento e com que nos vestir, estamos contentes*<sup>748</sup>. White explica que Wesley fez um acréscimo à palavra traduzida como “vestir”, que literalmente, significa “cobrir”. Neste caso estão inclusos, tanto roupas quanto moradia. Ele compreendia que tudo que estivesse além do necessário, ou num sentido mais amplo, “além das comodidades da vida”, deveria ser reputado como riqueza, “no sentido empregado pelos apóstolos”. Dessa forma, aquela pessoa que tem o alimento necessário, roupas adequadas e um lugar de repouso, é rica. Esse conceito transita numa via contrária aos padrões consumistas dos dias atuais. Ele é extremamente rigoroso, o que demonstra a rigidez sob a qual Wesley se posicionava para se aproximar o máximo possível do padrão apostólico.

A terceira. *Providencie o necessário para “fazer o bem perante todos os homens”*<sup>749</sup> e não fique devendo nada a ninguém<sup>750</sup>. Para Wesley os benefícios do dinheiro que excedem às necessidades básicas devem ser empregados para saudar os compromissos com os credores ou providenciar os recursos adequados para a

<sup>745</sup> WHITE, C. E., O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>746</sup> WHITE, C. E. O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>747</sup> 1Tm 5,8.

<sup>748</sup> 1Tm 6,8.

<sup>749</sup> Rm 12,17.

<sup>750</sup> Rm 13,8.

automanutenção, tais como, as ferramentas de trabalho. Por trás dessas injunções há um compromisso ainda mais sério, o de representar condignamente o cristianismo. Todos dentro do raio de influência do crente recebem uma parcela de benefício. Assim, a engrenagem de interação bem ajustada é composta pela *família, trabalho e credores*.

Quarta. “*Por isso, enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos os homens, mas principalmente aos da família da fé*”<sup>751</sup>. Depois que o dinheiro for usado para satisfazer às áreas básicas, família, trabalho e credores, a parcela excedente deve ser usada para suprir às necessidades do próximo. Isso não é uma opção, mas um estilo de vida recomendado pelas injunções neotestamentárias, conforme a interpretação de Wesley: *família – trabalho – credores – necessitados*. Mas, levando-se em consideração o que ensinou sobre a obrigação com Deus e a sua causa, é preciso ter em mente: *Deus – família – trabalho – credores – necessitados*. Tendo em vista a complexidade para a aplicação desses princípios, ele elaborou quatro perguntas, a fim de auxiliar os seus ouvintes quanto aos critérios no uso do dinheiro: 1. Ao gastar o dinheiro, estou agindo como se o possuísse ou como se fosse o curador de Deus? 2. O que a Escritura exige de mim ao gastar o dinheiro dessa maneira? 3. Posso oferecer essa compra como um sacrifício a Deus? 4. Ele me recompensará por esse gasto na ressurreição dos justos? Wesley não isolava a vida secular da religiosa, pelo contrário, a experiência cristã deve permear todos os outros aspectos da vida humana. Por isso, sugeriu que antes da realização de uma compra, o crente dirija a Deus a seguinte prece<sup>752</sup>:

Senhor, tu vês que estou para gastar esta quantia naquela comida, naquela roupa ou naquele móvel. Tu sabes que estou agindo com sinceridade nessa questão; como um mordomo de teus bens; gastando uma porção dele desta maneira, em conformidade com o desígnio que tu tens ao confiá-los a mim. Sabes que faço isso em obediência à tua Palavra, conforme tu ordenas e porque tu o ordenas. Peço-te que isso seja um sacrifício santo e aceitável a Ti, por meio de Jesus Cristo! Dá-me testemunho em mim mesmo de que, por meio desse esforço de amor, serei recompensado quando Tu recompensares a cada homem segundo as suas obras.

Carder<sup>753</sup> afirmou que Wesley considerava a riqueza e a deficiência em dar as mais sérias ameaças ao Movimento Metodista em particular e ao cristianismo em geral. E, lembrando as palavras de Wesley<sup>754</sup>, que em vários lugares, na medida em

<sup>751</sup> Gl 6,10.

<sup>752</sup> WHITE, C. E., O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

<sup>753</sup> CARDER, K. L., John Wesley on giving.

<sup>754</sup> Cf. WESLEY J., Works, v. 13, p. 322.

que os metodistas cresciam em diligência e frugalidade, também aumentavam o seu patrimônio. Consequentemente, da mesma forma cresciam o orgulho, a ira, os desejos da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida. O reformador<sup>755</sup> sugere uma forma de não permitir que o dinheiro afunde o povo de Deus nas profundezas das trevas. Ganhar o máximo que puder, poupar tudo o que puder e, da mesma forma, doar tudo o que puder. Dessa maneira, quanto mais ganhar, mais crescerá na graça, e maior tesouro será acumulado no Céu.

### 4.2.3 Confronto entre as duas proposições

O cristão da atualidade está, de certa forma, muito mais imerso no mundo irreligioso do que aqueles que viveram no século XVIII, devido, entre outros fatores, à influência midiática globalizada. Particularmente no ocidente, os meios de comunicação apelam para a satisfação dos anseios pessoais voltados para as coisas materiais como a finalidade da existência. A obtenção de bens de consumo requer dinheiro, que gera o impulso para a corrida desenfreada atrás dos meios geradores de capital, como por exemplo, a escolha de uma profissão. Esta já não é escolhida com base na vocação e no serviço à humanidade, mas é a última instância em que se pensa, e isso, quando ocorre. A carreira é escolhida com vistas à rentabilidade, a fim de tornar-se instrumento para a aquisição de bens de consumo. Essa tendência afetou o mundo político e até o religioso. Aproveitando essa tendência, os líderes da prosperidade instilam em seus seguidores o anseio por mais dinheiro. Essa ordem de coisas que vinha contaminando o mundo irreligioso desde o advento do modernismo, também afetou um seguimento do evangelicalismo, tornando o crente tão imediatista, egoísta e inclinado aos bens de consumo, como os secularistas.

No mundo social, o anseio pela aquisição dos bens de consumo é um dos principais fatores responsáveis pelo aumento galopante do crime em todos os níveis socioeconômicos. Entre as camadas sociais mais baixas, com frequência, o resultado tem sido a perda da liberdade, da saúde, ou da própria vida. Enquanto a Teologia da Prosperidade neopentecostal entrelaça fé com prosperidade material e

---

<sup>755</sup> WESLEY J., Works, v. 13, p. 323.

sucesso<sup>756</sup>, Wesley decidiu empregar os próprios recursos para amparar ao necessitado e recomendou aos membros do seu movimento fazerem o mesmo.

Como ocorre a muitos líderes religiosos da atualidade, Wesley teve uma infância pobre e viu o seu pai ser penalizado pela falta de recursos financeiros. Mas, ao invés de buscar na vida adulta a antítese do que experimentou na infância pobre, usava os seus recursos para que outros não sofressem o que ele sofreu. A base da sua conduta foi a Teologia da Graça, na qual estava imerso. Ela o levava a valorizar, não os bens materiais como produtos de riqueza a serem utilizados para si próprio, mas o bem-estar do outro, do próximo desassistido.

A relação da prática religiosa com o uso do dinheiro é diretamente proporcional aos pressupostos da teologia empregada. Na Teologia da Prosperidade, o realce está na *posse*, no *acesso* aos bens e na *riqueza*. A fixação no aspecto tangível e material não ocorre sem a depreciação do intangível e transcendente. Além disso, mesmo que se preceitue a assistência ao necessitado<sup>757</sup>, a estrutura conceitual da Teologia da Prosperidade não oferece sustentação adequada àquela espécie de filantropia espontânea que medra do esquecimento de si mesmo para acudir ao outro.

No esquema de Wesley, as ações graciosas em benefício do próximo acontecem como o influxo natural da sua ênfase teológica. Desde o início do seu ministério, Wesley e seus companheiros decidiram distribuir “aos necessitados tudo quanto conseguissem tirar dos seus escassos proventos”<sup>758</sup>. Ao contrário da Teologia da Prosperidade, o intangível e o transcendente estão na base da Teologia da Graça, conforme entendida e praticada por Wesley. Mas não ocorre o abandono ascético do mundo presente em detrimento do espiritual. Em Wesley, as necessidades da vida presente devem ser igualmente satisfeitas, porém sob as injunções da Sagrada Escritura. Por isso, a experiência de vida na dimensão atual é fator preponderante, e a mão estendida ao necessitado é um reflexo dos olhos voltados para o transcendente.

---

<sup>756</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 92, 94.

<sup>757</sup> MARIANO, R., Neopentecostais, p. 59; MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 305-308, 316; SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais.; ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça.; SOARES, R. R., As bênçãos que enriquecem, p. 38.

<sup>758</sup> LELIÈVRE, M., João Wesley, p. 43.

Segundo a liderança da prosperidade, as mazelas, infortúnios e misérias do cotidiano são plataformas que sugerem o máximo de ganho possível. Porque a miséria é um indício da ausência de Deus na vida do indivíduo. Conforme afirma Macedo<sup>759</sup>, se o Pai (Deus) é rico, o filho não pode ser pobre, miserável. Dessa forma, a Teologia da Prosperidade é a *Teologia do Dinheiro*, na qual, quanto mais perto o fiel estiver de Deus, mais dinheiro ganhará, não para o serviço do próprio Deus, mas para o aumento do patrimônio, para a aquisição de bens de consumo: *casas, carros, empresas, etc.*, conforme os testemunhos veiculados pelas igrejas da prosperidade, particularmente a IURD<sup>760</sup>. A prática religiosa se resume em comparecer ao templo para *comprar* os benefícios da divindade e retomar os negócios em franca ascensão, em contar o testemunho dos favores alcançados para atrair e cooptar mais adeptos para a denominação. A ênfase nesses objetos materiais se torna o sucedâneo para um verdadeiro encontro com Deus, que é “apenas” uma fonte provedora dos bens de consumo. Dessa forma, “o dinheiro é espiritualizado e confundido com a presença da divindade na vida da pessoa”<sup>761</sup>.

Como foi observado no depoimento do próprio pastor neopentecostal Cristiano Netto, “Deus é o maior ‘empresário’ do universo”<sup>762</sup>, pois, aumenta o saldo bancário dos que colocam em prática os preceitos das *Sete Chaves da Riqueza*<sup>763</sup>, faz aparecer depósitos na conta de alguns e abre contas bancárias com saldos já depositados para outros<sup>764</sup>. Nesse sentido, o dinheiro é o vetor que indica o agrado e a aprovação de Deus, conforme a Teologia da Prosperidade. Por outro lado, respaldado nas suas concepções teológicas, Wesley deu ao dinheiro o seu devido lugar no ambiente religioso. De acordo com o seu esquema de prioridades, figuram o *portador* e o *próximo necessitado*. As coisas materiais têm um papel secundário, pois são adquiridas apenas para suprir às necessidades básicas da família, incluindo o pagamento de despesas e reservas para emergências, mas o superávit não deve ser utilizado para aumentar o padrão de vida, porém o padrão de doações<sup>765</sup>.

<sup>759</sup> Entrevista de Paulo Henrique Amorim ao Bispo Edir Macedo.

<sup>760</sup> Esses testemunhos estão presentes na TV, no rádio, na Internet, nos jornais denominacionais e nas igrejas.

<sup>761</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 69.

<sup>762</sup> NETTO, C., Aumentando seu crédito no banco de Deus, p. 36.

<sup>763</sup> NETTO, C., Os camelos de Deus, p. 34.

<sup>764</sup> NETTO, C., Os camelos de Deus, p. 34.

<sup>765</sup> WHITE, C. E., O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?

Wesley tinha em mente a recuperação do indivíduo como um todo, ou seja, oferecia um programa de reforma da saúde física, moral, intelectual e laboral, além de oferecer ao catecúmeno as orientações sobre a salvação em Cristo. Por isso estabeleceu critérios para o uso do dinheiro, a fim de que a causa do evangelho não fosse olvidada. As suas três regras básicas foram formuladas com o gracioso olhar sobre os carentes: *Ganhe o máximo que puder* para socorrer à família e ao necessitado. *Poupe o máximo que puder*, a fim de possuir o bastante para socorrer a quem precisa e restringir os impulsos que apelam à autogratificação, tendo em vista que esses impulsos, quando alimentados, levam ao egoísmo e ao esquecimento das necessidades do outro. A injunção, *doe o máximo que puder* tem o objetivo de atender à causa do evangelho. Nesse sentido o dinheiro será usado no sustento de asilos, orfanatos, escolas, na pregação da boa nova de salvação etc.<sup>766</sup>

Russ Rohloff<sup>767</sup>, embora reconheça a grande utilidade dos conselhos oferecidos por Wesley em seu sermão de número cinquenta, discorda em um ponto específico com ele nos seguintes termos, “seu único erro em tudo isso foi colocar sobre os outros crentes o seu chamado e o seu padrão, e convocá-los a prestar a mais estrita conta daquilo que, acredito, Deus e a sua Palavra requerem de nós”. Rohloff adverte que esta é a única precaução a ser tomada, mas que o sermão de Wesley “contém três princípios úteis para orientar quanto ao uso do dinheiro que, acredito, pode ser instrutivo para as igrejas hoje na medida em que se debatem com as atuais práticas de orçamento e doações congregacionais”. No entanto, é preciso indagar, se o reformador não tivesse sido exigente como foi, os resultados de seu trabalho teriam sido tão positivos como foram, tendo em vista a decadência na qual o seu país estava mergulhado? É mister levar em consideração que a obra de Wesley consistia, em grande medida, na recuperação de homens e mulheres sem qualquer perspectiva de uma vida decente, por essa razão ele precisou se valer de classes e *bands* com regras definidas com a finalidade de resgatar os novos crentes e manter firmes os que já haviam sido alcançados<sup>768</sup>. Contudo, deve-se perguntar, e quanto aos dias atuais, em que a busca de prazeres, o imediatismo e o egoísmo têm desconstruído os valores cristãos que foram erigidos durante séculos? As formulações de Wesley poderiam figurar como alternativa na restauração dos

<sup>766</sup> LELIÈVRE, João Wesley, p. 43.

<sup>767</sup> ROHLOFF, R., John Wesley's Sermon 50 – On the Use of Money.

<sup>768</sup> Cf. WATSON, D. L., The Early Methodist Class Meeting, p. 80-91.

antigos marcos? Ou pelo menos, associadas aos valores consentâneos com a contemporaneidade, confrontar o conceito de prosperidade nos círculos religiosos contemporâneos?

Na concepção de Wesley, a *prosperidade* seria o cuidado divino da pessoa através do emprego do ser humano como instrumento para suprir a necessidade do desvalido. Em outras palavras, significa *prosperidade na graça*. A exemplo de Pedro e João, os benefícios do evangelho são outorgados por agentes *anárgyros*<sup>769</sup>, pois, esses benefícios não são adquiridos por dinheiro. Dessa forma, como Peña-Alfaro<sup>770</sup> abordou sobre a IURD, mas que está na base da grande maioria das igrejas neopentecostais, “o valor dado ao fator econômico decorre da sustentação teológica e doutrinal” que “fundamenta, legitima e justifica” essas corporações, ou seja, a Teologia da Prosperidade.

Wesley considera a riqueza uma ameaça, juntamente com a deficiência em abrir a mão para doar<sup>771</sup>, e que o crescimento patrimonial ocorre em paralelo com o crescimento do orgulho, da ira e dos desejos da carne. Essa afirmação não é baseada em especulação, tendo em vista que ele mesmo verificou o ocorrido em alguns segmentos do metodismo de seus dias<sup>772</sup>. Para o reformador, o crescimento essencial é o relacionamento íntimo com Deus, a abnegação e o serviço. O pano de fundo de suas prédicas e de suas práticas é a Teologia da Graça. O secularismo nos círculos cristãos dos dias atuais demanda a ação de resgate dos princípios de vida de Wesley, dentre os quais consta o viver para servir por amor a Deus e aos semelhantes.

Sumariando, de acordo com as proposições da Teologia da Prosperidade, o dinheiro é um simbolismo da aprovação divina. Ele deve estar presente em cada serviço litúrgico como um testemunho de vitória e o seu uso principal é a aquisição de bens de consumo por parte do fiel aderente à doutrina da prosperidade. Por outro lado, fundamentado na Teologia da Graça, Wesley praticava e ensinava que o dinheiro é uma bênção de Deus ao crente, a fim de ser utilizado de forma adequada para evitar a carência pessoal e familiar, para suprir as despesas com os credores e para atender ao necessitado. Que o aumento de possíveis entradas de fundo não

<sup>769</sup> Anárgyros – que não tem dinheiro, pobre.

<sup>770</sup> PEÑA-ALFARO, A. A., Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal, p. 85.

<sup>771</sup> CARDER, K. L., John Wesley on giving.

<sup>772</sup> WESLEY J., Works, v. 13, p. 322.

deve ser usado para elevar o padrão de vida, mas o padrão de doações. Enquanto a Teologia da Prosperidade acaricia o ego do fiel, a Teologia da Graça o conduz à abnegação e ao serviço. Ambas as formulações inspiraram os seus partidários através do discurso, por essa razão o propósito da homilia em ambas as correntes será o objeto de estudo nas próximas seções.

### 4.3 Em Relação à Homilia

A homilia desempenha um papel central nos movimentos cristãos, devido à tradição de pregar o evangelho aos povos e conquistá-los para o Reino de Deus. Esta seção se ocupará em averiguar a fidelidade da homilia de cada um dos movimentos em questão para avaliar a sua fidelidade à Escritura e o verdadeiro propósito de sua execução. Com esses dados levantados, estabelecer o confronto entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Graça conforme ensinada por Wesley.

#### 4.3.1 O propósito da homilia conforme a Teologia da Prosperidade

Todo discurso tem um propósito que pode corresponder ou não ao seu enunciado explícito ou implícito, e a homilia neopentecostal não foge à regra. Fonseca<sup>773</sup> observa em relação à IURD, que ela “impressiona pelo gigantismo e ousadia, responsável por uma série de adaptações, inovações e rupturas no *fazer* das igrejas evangélicas”. Usando as ferramentas adequadas fornecidas pela *Análise do Discurso* é possível verificar com mais detalhes os intentos e propósitos de um discurso e o pano de fundo da sua homilia. Em relação a essas ferramentas, Dijk<sup>774</sup> cita o resumo dos princípios básicos da Análise Crítica do Discurso (ACD) de Fairclough e Wodak, demonstrando a abrangência da sua área de atuação: 1. A ACD lida com os problemas sociais; 2. As relações de poder são discursivas; 3. O discurso constitui a sociedade e a cultura; 4. O discurso realiza uma atividade ideológica; 5. O discurso é histórico; 6. O enlace entre o texto e a sociedade é mediato; 7. A análise do discurso é interpretativa e explicativa; 8. O discurso é uma forma de ação social.

<sup>773</sup> FONSECA, A. B., Igreja Universal. Um império midiático, p. 259-280.

<sup>774</sup> DIJK, T. A., El análisis crítico del discurso, p. 23-36.

Fonseca<sup>775</sup> relata que a linguagem das igrejas neopentecostais, nos momentos de testemunhos, enfatiza o fundo do poço com narrações que vão desde histórias de mendicância até o envolvimento com drogas. As desgraças são enfatizadas, segundo Fonseca, constituindo 75% do tempo. Essa seção é introduzida com a frase: *Como era a sua vida antes de chegar na Igreja Universal?* Depois é solicitado o relato da mudança operada na vida do entrevistado. De maneira “clara e cristalina” são oferecidos os produtos que compreendem a participação nas diversas correntes e a entrega do seu dinheiro sob a promessa de prosperidade. Fonseca<sup>776</sup> relata que os membros da Universal se atêm aos materiais oferecidos pela denominação, leem os seus livros, assistem os seus programas de TV, o que “assegura maior fidelidade”, mas esse comportamento traz algumas consequências relacionadas à capacidade de aferição, conforme ele descreve:

Devemos lembrar que a capacidade crítica de um indivíduo está estritamente relacionada à qualidade e ao volume de informações a que ele tem acesso. [...] a mídia produzida pelas religiões representa um paralelo consumista entre os desejos privados e a experiência religiosa, criando a oportunidade de uma intercessão entre religião e consumo sem precedentes.

O discurso neopentecostal foi posto ao alcance das massas ávidas pelo poder do consumo. Pessoas com formação ou com uma inclinação religiosa, mas ao mesmo tempo, desejosas de desfrutar os bens deste mundo, ou ainda, necessitadas de vencer obstáculos financeiros, não hesitam em aceitar as propostas da Teologia da Prosperidade. Esse fato pode corroborar para responder a razão pela qual o discurso neopentecostal surte o efeito desejado pelos seus oradores e porque essas pessoas estão dispostas a se ater aos materiais denominacionais como fonte de consulta. Outro ponto essencial seria averiguar o fator fundamental que teria condicionado esse público à aceitação das propostas neopentecostais. Uma sugestão plausível sobre a formação de um modelo de pessoas que emergiu logo após a Segunda Grande Guerra, é oferecida por Romeiro e Zanini<sup>777</sup> ao salientarem que “uma sociedade mais preocupada com a sua própria inserção no modelo de mercado, mais consumista e sedentária”, também se encontra mais vulnerável aos discursos triunfalistas com a mescla de fé e dinheiro. Em 2013 foi veiculada uma

---

<sup>775</sup> FONSECA, A. B., Igreja Universal. Um império midiático, p. 271-273.

<sup>776</sup> FONSECA, A. B., Igreja Universal. Um império midiático, p. 279, 280.

<sup>777</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 70.

propaganda televisiva que convocava os expectadores com um apelo que se repete diariamente nos templos e na mídia de maneira geral:

2013 NA FÉ DE ELISEU: porção dobrada em todas as áreas da sua vida. Jeová Jiré, o Deus provedor. Corrente Jeová Jiré, a corrente do dom de adquirir riquezas. Em um ano, o menor, o mais simples entre os irmãos, vai dobrar o seu patrimônio. Os fora-de-série, em um ano vão multiplicar o seu patrimônio em trinta vezes mais. Outros fora-de-série vão multiplicar em um ano sessenta vezes mais. Outros fora-de-série vão multiplicar em um ano cem vezes mais (...)<sup>778</sup>

Levando-se em consideração esses fatores, a retórica cristã tem duas opções, adaptar-se ao contexto e usá-lo em benefício do proselitismo indiscriminado, ou reorientar os expectadores aos valores éticos e morais para restaurar o anúncio do evangelho, segundo os moldes do autêntico cristianismo apostólico. Por essa razão, o contexto sociopolítico da atualidade constitui um desafio para as denominações conservadoras e uma abertura para às neopentecostais. Romeiro e Zanini<sup>779</sup> explicam que a retórica neopentecostal encontrou um nicho adequado sobre o qual pode se desenvolver e, sem a qual, talvez não alcançasse tanto êxito:

Esta busca pelo novo estilo de vida estava ligada ao fato de que a bipolarização do mundo exigia que os Estados Unidos da América divulgassem o capitalismo, não apenas como modelo econômico, mas como forma de afirmação diante da União Soviética e da alternativa socialista.

O modelo brasileiro é uma cópia fiel do norte-americano<sup>780</sup>. Por exemplo, os prodígios e as promessas da Teologia da Prosperidade não ficaram subscritos às pregações dos seus oradores nos templos, mas contaram com os recursos midiáticos, inclusive, o mais poderoso deles, a televisão. Conforme a retratação de Romeiro e Zanini<sup>781</sup>, “ela trabalha não apenas a voz, mas também a imagem. Os ‘zoons’, os afastamentos, os closes, as cores e a magia que circundam o aparelho fazem com que os telespectadores fiquem quase que hipnotizados diante de seu poder de atração”. Essa capacidade hipnótica da TV produz um efeito coletivo sob o poder do discurso persuasivo produzido com o auxílio das câmeras e da dramatização. Cunha<sup>782</sup> salienta que “o discurso neopentecostal não pode ser plenamente apreendido vislumbrando apenas seus aspectos semânticos”. Peña-

<sup>778</sup> “Veja a que ponto está chegando a teologia da prosperidade!”

<sup>779</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 70.

<sup>780</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 71.

<sup>781</sup> ROMEIRO, P.; ZANINI, A., Suor, carisma e controvérsia, p. 72.

<sup>782</sup> CUNHA, V. C., O discurso neopentecostal na formação da identidade política, p. 1-25.

Alfaro<sup>783</sup> explica que houve uma modificação no discurso tradicional e novas práticas sociais foram desenvolvidas, levando a modificações nas relações sociais. Dessa maneira, os benefícios de Deus para a humanidade são retratados como crédito em *conta corrente* “para você”, ou seja, uma forma de apelo que acaricia o ego, enquanto faz uma ponte entre a retórica do religioso cristão e o socioeconômico da mídia<sup>784</sup>. Na página introdutória do primeiro capítulo do seu livro, Osborn<sup>785</sup> mais de uma vez usa as palavras *riqueza, abundância, abundante e luxuriantes*. O cristianismo é transformado na *galinha dos ovos de ouro*, na qual

a pobreza e a privação material, a falta e a insuficiência já não serão o seu destino na vida. Deus criou a abundância desse planeta e Ele a colocou aqui para a prosperidade dos Seus filhos. A abundância que Ele criou ao redor de você comprova que Ele deseja para você a vida abundante<sup>786</sup>.

A retórica religiosa mesclada com elementos produzidos pelo sucesso econômico, transforma o cristianismo na religião do *ter*. “Deus **tem** aquilo que Ele diz que tem. Você **tem** aquilo que Ele diz que você tem”<sup>787</sup>. Osborn<sup>788</sup> usa a ilustração bíblica da sementeira e da colheita, aplicando à vida abundante. “Esse princípio de semear ou dar, a fim de ceifar é um dos fundamentos mais básicos da vida abundante”. Contudo, uma pressuposição da Teologia da Prosperidade que contradiz o testemunho do Novo Testamento, é a de que invariavelmente, “Deus deseja a prosperidade e a abundância material para aqueles que O aceitam como sócios”<sup>789</sup>. Percebe-se nessa retórica uma referência ao mundo socioeconômico mesclado com o discurso religioso. A lei do plantio e da colheita é aplicada sem qualquer constrangimento ao dinheiro. Alguns conceitos emitidos por Osborn são compartilhados pelos cristãos em geral, como por exemplo, “plantamos estendendo a mão aos outros, e então colhemos quando Deus estende a mão a nós”<sup>790</sup>. O problema é comparar as bênçãos de Deus pela fidelidade com “prosperidade financeira para você – a colheita das suas contribuições na forma de semente da

<sup>783</sup> PEÑA-ALFARO, A. A., Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal, p. 21.

<sup>784</sup> Cf. OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 19.

<sup>785</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 19.

<sup>786</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 23.

<sup>787</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 24-25.

<sup>788</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 214-215.

<sup>789</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 214, 237.

<sup>790</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 229; cf. também, p. 242, 249.

fé”<sup>791</sup>. Na maioria dos casos, ter muito dinheiro pode significar um laço para o seu possuidor<sup>792</sup>.

O discurso de Osborn de que “a pobreza vem do diabo tanto quanto a enfermidade ou a opressão”<sup>793</sup> contém uma equiparação não encontrada na Sagrada Escritura. A pobreza é uma condição vivida por algumas pessoas que proporciona a outras a oportunidade para exercerem as benevolências cristãs. O discurso proferido pelos partidários da Teologia da Prosperidade de que ao dar dinheiro para a causa de Deus o crente recebe mais em troca<sup>794</sup>, induz o fiel a duas atitudes, desejar os valores monetários em perspectiva e correr para o templo, a fim de barganhar com Deus através dos seus *porta-vozes*, os pastores da prosperidade.

Ser um cristão modesto e viver honestamente, mesmo que com os escassos recursos financeiros, não significa ausência das bênçãos de Deus. Elas não se resumem à saúde física e uma gorda conta bancária. Em alguns casos, a abnegação e a escassez de proventos podem fomentar um espírito de solidariedade essencial na imitação de Cristo, o que vai de encontro aos argumentos de Osborn, que coloca como sinônimo de pobre, o desamparado, o derrotado, o esmagado e triste<sup>795</sup>. Ele argumenta que

UMA DAS MAIORES descobertas na vida abundante com Cristo é aprender a semear dinheiro para a glória de Deus e como ser sócio dEle nos negócios do reino a fim de compartilhar na realização da Sua Tarefa Primária – a de dar o evangelho àqueles que ainda não o receberam<sup>796</sup>.

Osborn<sup>797</sup> argumenta que o dinheiro das igrejas neopentecostais é empregado para a sua expansão. Quanto ao fato, não há dúvidas, mas o evangelho a que se refere é a exposição do mesmo discurso no qual o transcendente está em segundo plano, ou, como ocorre em alguns segmentos, totalmente ignorado. O incentivo à doação é parte fundamental da mordomia cristã. Ela foi considerada e exemplificada pelos apóstolos, e Osborn reconhece, “doar é o modo de vida segundo o Novo Testamento”<sup>798</sup>. Um dos principais pontos questionáveis da pregação da Teologia da Prosperidade é doar com a intenção clara de receber. Ao

<sup>791</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 227-228, 230.

<sup>792</sup> Cf. Mt 19,23-24.

<sup>793</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 235.

<sup>794</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 227-230.

<sup>795</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 236.

<sup>796</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 257.

<sup>797</sup> Cf. OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 259-260.

<sup>798</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 263.

contrário das palavras de Jesus citadas em Atos 20,35: “mais bem-aventurado é dar do que receber”<sup>799</sup>, ou, como traduz a Bíblia de Jerusalém, “há mais felicidade em dar que em receber”. Em relação ao texto, Osborn<sup>800</sup> afirma, “o que ensina com isso era que *é mais produtivo dar do que receber*, porque somente aquilo que damos é devolvido a nós com grande aumento”. Porém, o que Jesus ensina com essas palavras? Elas não se referem à quantidade de bens alcançados, mas à qualidade da condição íntima. Em outras palavras, mais felizes são os que doam do que os que recebem a doação. Ou ainda, o ato de doar é mais feliz do que o de receber. O *makáριο* ou feliz se realiza com a doação sem esperar nada em troca. O discurso de Osborn<sup>801</sup> conduz a questão para o quantitativo, conforme salienta: “um dos maiores impedimentos para a realização do trabalho de Deus é a tradição que fala em dar sem esperar receber nada em troca”. A ilustração que esboça a seguir realça bem a teologia do *ter*. “Imaginemos que um agricultor dissesse: ‘Semeio meus campos todas as primaveras porque gosto muito de plantar sementes, mas não espero nada em troca – nenhuma colheita’. Durante quanto tempo o agricultor sobreviverá?’<sup>802</sup>.

A ilustração da semente se refere ao plantio e ao crescimento do Reino de Deus<sup>803</sup>, não ao aumento de capital financeiro pessoal. O discurso neopentecostal é atrativo ao público para o qual se dirige. Porém, desvia o verdadeiro sentido da proposta bíblica. No mundo protestante é viável contribuir financeiramente para o avanço das atividades missionárias das igrejas. Contudo, ao abordar sobre soldos e resultados, a ênfase recai sobre o número de pessoas evangelizadas, arrancadas da degradação moral ou batizadas. Mas não se faz referência ao retorno financeiro para os contribuintes com donativos para as missões. A retórica da Teologia da Prosperidade apela à multiplicação da renda financeira pessoal, tendo como pano de fundo a troca com Deus mediada pela igreja<sup>804</sup>.

A exegese de Osborn em torno do texto de Paulo, “eu plantei; Apolo regou; mas Deus deu o crescimento”<sup>805</sup>, é uma referência ao nascimento, crescimento e amadurecimento do converso à fé cristã, através da ação combinada dos

---

<sup>799</sup> BÍBLIA. ARA.

<sup>800</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 265.

<sup>801</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 266.

<sup>802</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 266.

<sup>803</sup> Cf. Mt 13.

<sup>804</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 266, p. 269.

<sup>805</sup> 1Co 3,6. BÍBLIA. ARC.

evangelistas e Deus. O primeiro apresenta a mensagem de salvação, o segundo providencia os ensinamentos e Deus opera o amadurecimento na fé. O texto não se refere a dinheiro, conforme Osborn sugere, “depois de ter semeado o dinheiro semental das suas *primícias*, fique na expectativa do crescimento. E fixe suas expectativas somente em Deus como sua única fonte, porque, conforme disse Paulo: *O crescimento vem de Deus*”<sup>806</sup>. Um discurso pronunciado com linguagem monetária aplicado à relação divino/humana de felicidade e bênçãos é comum na homilia neopentecostal, conforme a exposição de Soares<sup>807</sup>:

James L. Kraft foi um grande industrial de laticínios. Conta-se que estava quase na falência e, desesperado, lembrou-se que tinha abandonado o Senhor. Arrependeu-se, consagrou a Deus os seus recursos, tornou-se dizimista fiel e se transformou no maior industrial de laticínios do mundo. Não se cansava de dizer que fazer negócio com Deus é a melhor maneira de negociar que um homem pode encontrar.

O que se observa na prática dos mentores da Teologia da Prosperidade é a utilização da linguagem para dar fundamentação à ideologia de seu grupo. Conforme explica Peña-Alfaro<sup>808</sup>, “as ideologias não somente dão sentido ao mundo, como também fundamentam as práticas sociais dos seus membros, e uma das mais importantes práticas sociais condicionadas pela ideologia é o uso da linguagem e do discurso”. Um fator preponderante para se levar em consideração quanto ao propósito da homilia pelos mentores da Teologia da Prosperidade são “as práticas discursivas como estratégias retóricas para persuadir o seu público alvo”<sup>809</sup>.

Na abordagem dos oradores, conforme Cavalcanti e Silva salientam<sup>810</sup>, “é notável a presença exacerbada de verbos no imperativo e uma forte tendência em promover a função emotiva”, dois fatores essenciais para convencer aos ouvintes, a fim de que se sintam encorajados a doar e a superar as sequelas deixadas pelas experiências amargas. Contudo, a prosperidade segundo os moldes neopentecostais só é alcançada depois do rompimento com os escrúpulos de consciência, que conduz ao desvio do caminho da estrita integridade. Rodor<sup>811</sup> comenta a respeito da dificuldade que a comunidade judaica encontrou para canonizar o livro de

<sup>806</sup> OSBORN, T. L., *Vida abundante*, p. 270.

<sup>807</sup> SOARES, R. R., *As bênçãos que enriquecem*, p. 132.

<sup>808</sup> PEÑA-ALFARO, A. A., *Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal*, p. 23.

<sup>809</sup> PEÑA-ALFARO, A. A., *Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal*, p. 22.

<sup>810</sup> CAVALCANTI, M. C. G. P.; SILVA, C. S., *Uma análise discursiva sobre o neopentecostalismo e a teologia da prosperidade*, p. 1-12.

<sup>811</sup> RODOR, A. A., *Audiências com o Eterno*, p. 65.

Eclesiastes, devido às ambiguidades contidas nele. O Eclesiastes se preocupa com as antíteses da existência humana e trabalha as suas formulações para responder onde se encontra o significado da vida:

Primeiro, ele usa a rota do intelecto, aplicando a mente para conhecer tanto a sabedoria quanto a tolice, e conclui que tudo isso não passa de experimentos em frustração. Então, ele tenta a abordagem inversa e se entrega à busca de prazeres físicos e satisfação pessoal. Bebeu vinho, edificou palácios, acumulou metais preciosos, posses, servos e mulheres, mas o resultado não foi o melhor: não encontrou satisfação permanente nessas tentativas. No clássico estilo da literatura hebraica, a conclusão já aparece no início da narrativa: “tudo é vaidade” (Eclesiastes 1:2). O termo hebraico para “vaidade”, é *havel*, que significa “neblina”, “vapor”. Assim, todas as coisas naturais perecem como vapores. As riquezas levantam voo; a fama é apenas um fôlego; o amor humano é limitado; a juventude, a saúde e o prazer, todos eles, eventualmente nos abandonam. A questão, então, passa ser: podem as coisas que terminam em desapontamento ser os bens reais que a nossa alma busca?

Se a resposta à pergunta de Rodor puder ser respondida afirmativamente, então os esforços da Teologia da Prosperidade não devem ser questionados. No entanto, Salomão descobriu, às duras penas, que o segredo da felicidade se encontra “além do sol”. Por isso o seu discurso está repleto de conselhos, a fim de prevenir às pessoas a não se deixarem enganar pelo fascínio das riquezas. Por outro lado, como será observado na próxima seção, a homilia de Wesley dá realce à Teologia da Graça, por isso enfatiza o transcendental, sem, contudo, desprezar às consecuições da vida presente.

#### **4.3.2 O propósito da homilia conforme a Teologia da Graça em John Wesley**

Ao medir os resultados das atividades homiléticas de Wesley, qualquer observador mediano poderá concluir que ele foi bem-sucedido, tendo em vista que se esmerava para ter contato com as pessoas e modificar positivamente o curso de sua vida, e para isso não media esforços e nem distância. Cavalgou cerca de 400 mil quilômetros, pregou em torno de 42 mil sermões, escreveu milhares de cartas, publicou centenas de livros e um periódico. Em 1791, quando faleceu, o movimento que fundou somava mais de 71 mil pessoas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos<sup>812</sup>. E continuou crescendo e ampliando a sua influência, de maneira que, na atualidade, está presente em mais de 130 países e conta com a participação de

---

<sup>812</sup> Dados fornecidos por Almir de Souza Maia na apresentação do livro: BARBOSA, J. C., Adoro a sabedoria de Deus, p. 9.

dezenas de milhões de fiéis. E ainda que muitos pregadores da prosperidade colham expressivos resultados em suas campanhas evangelísticas, há uma significativa diferença em relação ao uso do produto financeiro das suas atividades. A alteridade de Wesley o induzia a empregar os fundos pecuniários para a promoção do bem-estar dos necessitados, enquanto ele mesmo praticava a renúncia e a abnegação. Por outro lado, os pregadores da prosperidade se comportam como magnatas da fé, vivendo de forma opulenta e introduzindo pela homilética a lógica mercadológica de incentivo ao consumo no ambiente religioso.

Um dos segredos do sucesso de Wesley e, que se tornou normativo para ele, era a franqueza de suas palavras ao público ouvinte. Dentre as normas empregadas em suas prédicas constava a de garantir que as pessoas compreendessem claramente o que dizia. As suas doutrinas eram constituídas de três pontos<sup>813</sup>: arrependimento, fé e santidade. A primeira é o pórtico da religião; a segunda, a sua porta; e a terceira, a religião propriamente dita. Por isso desejava que as suas palavras expressassem exatamente o que ele queria dizer, de maneira que os ouvintes entendessem o seu real sentido. Esse foi um dos elementos responsáveis pelo poder na pregação de Wesley, que admitiu, “eu esboço a verdade simples para o povo simples”<sup>814</sup>. Ele apresentava as Escrituras de maneira clara, explicando ao povo as verdades da religião experimental. A exposição bem elaborada com expressiva riqueza de conteúdo, e a progressão de pensamento em seus sermões escritos, não representam o que ele falava ao povo. Conforme Bishop<sup>815</sup> salienta, para a sua audiência, as mensagens eram leves e interessantes, formuladas de maneira a mover os corações e levá-los a aceitar as riquezas da graça de Cristo. Nessas ocasiões, ele usava o improviso e as adaptações necessárias aos seus ouvintes, mas sempre com a intenção de aproximá-los da fé em Deus.

Bishop<sup>816</sup> relata que as mensagens de Wesley nunca eram vulgares ou descuidadas, mesmo quando fazia aplicações, pois a sua suprema paixão era conquistar pessoas para Jesus Cristo, razão pela qual pregava como um de seus embaixadores, oferecendo o dom da salvação e apelando para que as pessoas tomassem a decisão. Na *Minuta* da Décima Segunda Conferência Anual, ele expõe

---

<sup>813</sup> BISHOP, J., John Wesley.

<sup>814</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 66.

<sup>815</sup> BISHOP, J., John Wesley.

<sup>816</sup> BISHOP, J., John Wesley.

qual o melhor método de pregação<sup>817</sup>: Primeiro, convidar; segundo, convencer; terceiro, oferecer Cristo; quarto, desenvolver, de alguma forma, esses aspectos em todos os sermões. O cristocentrismo de sua homilia se verifica nos sermões escritos e nos preceitos que emitiu sobre o tema. “Pregar a Cristo é pregar todas as coisas que Cristo pronunciou, todas as suas promessas e todas as suas ameaças e mandamentos”<sup>818</sup>.

Relacionado à natureza e fundamento da homilia de Wesley, Bishop<sup>819</sup> afirma que a sua “pregação era tão eficiente do ponto de vista ético, quanto do evangélico”. Conseguia uma combinação que confere eficiência à homilia evangélica, pois “combinava a paixão pelo resgate de homens e mulheres do pecado, com a paixão pela sua educação em justificação”. O alvo principal de seus sermões era a transformação de vidas segundo o modelo que apresentava às multidões, isto é, Cristo. A transformação interior deveria se refletir no exterior, gerando uma combinação de fervor santo com a postura ética. Wesley se posicionava contra qualquer impostura daqueles que deveriam representar a causa de Deus, o que o levou a objetar os chamados *gospel sermons*<sup>820</sup>. Em uma carta de 18 de outubro de 1778, ele escreveu<sup>821</sup>:

Acredito serem mais proveitosos os sermões, tanto sobre temperamento, quanto boas obras, do que sobre o que é vulgarmente chamado como *gospel sermons*”. Esse termo se tornou um jargão de mercador. Desejo que nenhuma de nossas sociedades o usem. Eles não têm sentido determinado. Vamos permitir que um animal atrevido, autossuficiente, que não tem senso e nem graça, esbraveje alguma coisa acerca de Cristo e seu sangue, ou sobre a justificação pela fé, e os seus ouvintes clamem, ‘que sermão evangélico agradável?’

Ramos<sup>822</sup> relata que Wesley considerava a mensagem do *gospel sermons* como “uma rapsódia desconectada de palavras sem significado” e que ele definia os verdadeiros pregadores do evangelho, não como os que pregam apaixonadamente sobre a justiça e o sangue de Cristo, se não proclamam, ao mesmo tempo, o dever do crente. “Não é ministro verdadeiro qualquer que trate acerca das promessas de Deus sem referir-se ao terror da lei, à ira de Deus contra a impiedade e injustiça dos homens – ‘estes são traficantes de promessas não ministros do

<sup>817</sup> WESLEY J., Works, v. 8, p. 369.

<sup>818</sup> WESLEY J., Works, v. 5, p. 549.

<sup>819</sup> BISHOP, J. John Wesley.

<sup>820</sup> Sermões evangélicos.

<sup>821</sup> WESLEY J., Works, v. 13, p. 58-59.

<sup>822</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

evangelho”. Wesley não considerava um verdadeiro ministro do evangelho aquele que pregava apenas sobre a justificação pela fé, mas não insistia na santificação que produz os frutos da fé. O verdadeiro ministro deve declarar todo o conselho de Deus. Portanto, Wesley considerava sem valor a mensagem evangélica que realça as promessas de Deus, contudo sem chamar a atenção para os pontos essenciais narrados na Escritura. Os que não levam os pontos supracitados em consideração estão desqualificados como ministros, na sua perspectiva.

Wesley era rigoroso com respeito a falar em público. Para ele, as mensagens eram questões de vida ou morte. Por isso, exigia muito de si próprio e dos seus colaboradores. A sua homilia era um veículo para conduzir os ouvintes a Cristo, juntamente com a clara evidência do encontro com a santidade manifestada no comportamento. Para o exame dos pregadores, elaborou algumas perguntas.: 1. Têm convicção das crenças em Cristo? Amam a Deus de coração e desejam buscá-lo exclusivamente? São santos em todas as suas atitudes? 2. São capacitados pelos dons da graça para as suas atividades? Têm um raciocínio claro e profundo, conforme o mínimo necessário? Têm o julgamento correto das coisas de Deus? Possuem a correta concepção da salvação pela fé? Têm o dom da elocução? Falam de maneira justa, fácil e clara?<sup>823</sup> As suas exigências eram motivadas pelo cuidado com a sua audiência. Ele se preocupava com o alimento espiritual dos seus ouvintes, pois desejava que conhecessem a verdade, e não, qualquer teoria. Por isso o padrão que exigia dos seus pregadores era elevado. Dentre os seus conselhos e advertências, um dos mais contundentes era, “não pregue por dinheiro. Cuidado com panegíricos”<sup>824</sup>. Ele desejava que os seus pregadores fizessem o seu trabalho sem ter em mente a remuneração pelas atividades que desempenhavam, por causa do seu caráter santo e que não fizessem discurso panegírico, tendo em vista que apenas Deus deve receber as honras em uma pregação. O elevado conceito que o sagrado gozava em sua concepção é percebido na sua recomendação aos pregadores de que o sermão deveria ser apresentado somente se houvesse, pelo menos, vinte pessoas presentes ao culto ou reunião, “para não baratear o evangelho”<sup>825</sup>.

Tanto John quanto o seu irmão Charles não toleravam a desordem e a inconveniência, por essa razão, os pregadores “deveriam ser examinados

---

<sup>823</sup> Cf. RAMOS, L. C., *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

<sup>824</sup> *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

<sup>825</sup> *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

critériosamente [...] bem como deveriam permanecer coerentes em seu comportamento e convicções teológicas com os princípios estabelecidos pelos irmãos Wesley”<sup>826</sup>. Impunham critérios arrojados para a sua equipe em duas vertentes essenciais: às teológicas e as que tocavam o comportamento. Wesley também possuía critérios sobre os destinatários das pregações. A sua prioridade era a salvação eterna das pessoas através da obra salvífica de Cristo. Entendia que a obra do evangelho incluía o cuidado dos excluídos da sociedade, os desassistidos pela Igreja Oficial da Inglaterra. Na *Large Minutes*, ele escreveu: “você não deve fazer nada a não ser salvar almas. Portanto, gaste e seja gasto nesse trabalho e vá sempre, não apenas àqueles que querem, mas àqueles que mais necessitam de você”<sup>827</sup>. Essa ênfase de Wesley levou os seus colaboradores a estender a mão precisamente aos que eram negligenciados, “os pobres, os prisioneiros, os operários, os trabalhadores das minas, as crianças, as viúvas, os desempregados, os enfermos, os famintos, os endividados, os sem-teto, os mendigos, enfim, o povo que vagava pelas ruas, e pelas catacumbas de um mundo grosseiro, sujo e cruel”<sup>828</sup>.

Ramos<sup>829</sup> pergunta quais são os que mais necessitam dessa pregação na América Latina hoje? As “vítimas da violência e do tráfego, da miséria e da fome, da discriminação e do preconceito, do desemprego e da angústia, da enfermidade e da dor”. Sem se tornar um rebelde contra a igreja oficial, Wesley estabeleceu um sistema de alcance não limitado pelas paredes de uma paróquia e, com isso, pode estender o seu ministério de auxílio aos olvidados pelos socialmente favorecidos. Dessa forma, ele se torna um modelo de mão estendida aos degradados e esquecidos da América Latina. Entendeu que fora a providência que o havia conduzido ao modo diferenciado de fazer evangelismo, a fim de transformar as “bestas selvagens” em homens e mulheres habilitados para toda boa obra. Depois que começou a pregar a céu aberto pelo incentivo de George Whitefield,

qualquer lugar aberto era adequado, desde que o povo pudesse se reunir e o pregador pudesse ser ouvido. Desse modo, o evangelho poderia ser levado ao povo onde ele estivesse, às pessoas que não poderiam ou não queriam ir a uma igreja nos horários marcados para os cultos<sup>830</sup>.

<sup>826</sup> RAMOS, L. C., *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

<sup>827</sup> WESLEY, J. *Works*, v. 8, p. 360.

<sup>828</sup> *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

<sup>829</sup> *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

<sup>830</sup> HEITZENRATER, R., P., *Wesley e o povo chamado metodista*, p. 99.

Por isso, o cenário de suas pregações passou a ser os locais onde as pessoas se encontravam, mesmo os mais bizarros, conforme a listagem de Ramos<sup>831</sup>: “os cemitérios, ao lado de igrejas que serviam de concha acústica, as praças do mercado que funcionavam como anfiteatro rodeados de prédios; e mesmo algumas árvores cuja forma servia para amplificar o som; também as escavações de minas”. Esses locais, e as circunstâncias nos quais desenvolvia a sua homilia, demonstram o interesse na recuperação das pessoas necessitadas de auxílio. Até mesmo as técnicas que utilizava, como subir numa cadeira ou num túmulo para se colocar acima da multidão, objetivavam o sucesso do empreendimento evangelístico. Mas de fato o sucesso não era alcançado na pregação ao ar livre, conforme Ramos<sup>832</sup> salienta, mas nas pequenas reuniões de grupo, onde os problemas pessoais eram tratados de maneira mais direta. Descobriu uma metodologia de conservação na fé dos novos conversos, um meio de evitar que retornassem aos velhos hábitos de vícios e derrotas. Ao treiná-los para um novo estilo de vida, ele também lhes concedia opções de subsistência digna e integração social. Dessa forma, os recursos homiléticos de Wesley eram metamorfósicos, isto é, transformavam vidas. Ele pode concluir em relação às atividades do grupo, “pregar como um apóstolo sem reunir aqueles que são despertados e treiná-los nos caminhos de Deus, é apenas como gerar filhos para entregá-los ao assassino”<sup>833</sup>. Levando em consideração a experiência tecnológica e acústica dos dias atuais, Ramos<sup>834</sup> formula a pergunta, “como podemos atualizar a prática de Wesley e levar a *graça* aos povos da América Latina dominados pelos meios a serviço do *lucro* e do mercado?”

Um aspecto preponderante na homilia de Wesley era a primazia do Espírito Santo. Ele havia elaborado regras para si próprio e os seus pregadores, mas se deixava conduzir pela direção divina quando entregava os seus sermões, observando o contexto e às necessidades dos ouvintes. Em sua mente, a áurea missão do metodismo era “espalhar santidade”<sup>835</sup>. Outro aspecto preponderante consistia em que os “seus sermões eram rigorosamente fundamentados nas passagens bíblicas”<sup>836</sup>. E, mesmo que nem sempre ele seguisse as suas regras ao pé

<sup>831</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>832</sup> Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>833</sup> WESLEY J., Works, v. 3, p. 129.

<sup>834</sup> Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>835</sup> Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>836</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

da letra, desviando-se do texto durante a homilia<sup>837</sup>, jamais utilizava a palavra para tirar qualquer proveito das pessoas em benefício próprio, ou seja, as suas deficiências não comprometiam princípios morais.

Ritter<sup>838</sup> compilou as sete instruções para o conteúdo do sermão, segundo as orientações de Wesley. A primeira instrução é permitir que a função amolde o conteúdo. A orientação mais importante aos que estão envolvidos na pregação é: “ofereça-lhes Cristo”. Ao estudar sobre os princípios adotados por Wesley quanto à homilia, um fator relevante observado é que Cristo está presente em suas pregações, nos seus conceitos e conselhos aos liderados. Deveriam oferecê-lo aos seus ouvintes. Os seus seguidores eram moldados conforme a tarefa quádrupla: oferecer Cristo aos seus ouvintes, convidá-los, convencê-los e edificá-los. Os sermões não deveriam entreter a audiência, mas despertá-la, e o seu conteúdo adaptado para atingir a quádrupla tarefa supracitada.

A segunda instrução é tornar todo conteúdo impregnado de Cristo. Ele deve ser anunciado conforme o seu tríplice ofício. Profeta, sumo sacerdote e rei. Como Profeta Supremo, ele ensina a Palavra; como Supremo Sacerdote, ele reconcilia o ser humano com Deus; e como Rei dos reis, é exaltado pelo poder da sua ressurreição para que, através da Igreja, expanda o seu reinado a toda a humanidade. Os pregadores deveriam anunciar a Cristo conforme esse modelo.

A terceira instrução é evitar pregar a graça destituída da lei. Wesley não desejava que os seus pregadores se tornassem agentes do antinomianismo e minimizassem a santidade de vida proporcionada pela obediência aos mandamentos de Deus. Compreendia que o realce da graça sem a observância da lei a tornava barata e destituída do impulso para modificar a vida, colocando-a nos rumos da santidade. Para ele, a graça fornecia os contornos da nova vida da pessoa que aceitou a Cristo, contornos definidos pelo conteúdo moral da lei de Deus. Ao confrontar os seus pensamentos e atividades com a lei divina, a perfeita norma de justiça, segundo a Escritura, os pecadores perceberiam a sua própria impotência e desejariam o auxílio de Cristo, o poder e impulso necessários para a superação de sua condição. Por isso sentiam a necessidade e desejavam a salvação que apenas Ele pode oferecer. Ritter<sup>839</sup> explica que “para Wesley o sacrifício de Cristo cumpriu

---

<sup>837</sup> Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>838</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

<sup>839</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

as leis cerimoniais do Velho Testamento, mas as leis morais ainda estavam em vigor”. Essas leis morais do Antigo Testamento, consubstanciadas e compiladas no Sermão do Monte e espalhadas pelos demais escritos do Novo Testamento, proporcionam o pano de fundo da teologia de Wesley, porque realçam a devoção a Deus, mas também a obrigação para com o próximo, tendo em vista que, conforme entendia, a santidade se desenvolve na interação com a comunidade. Conforme preceitua a norma seguinte.

A quarta instrução requer que a santidade seja sustentada em tudo. Para Wesley não existe santidade verdadeira se não tocar o próximo, porque a santidade de coração se expressa na maneira como o cristão se relaciona com as outras pessoas. Ele tinha uma grande preocupação com o relacionamento interpessoal amoldado pelo padrão de Cristo. A sua homilética voltava-se para a transformação interior que fluísse para o exterior e fomentasse a transformação operada pela graça. Essas concepções eram refletidas em sua homilia. Ritter<sup>840</sup> pondera que “essa santidade, contudo, procede apenas de um coração transformado”, e cita a definição de Wesley de um cristão, como alguém que tem “o amor de Deus derramado amplamente no coração pelo Espírito Santo”. Em outras palavras, cristão é aquele cujo coração recebeu o amor de Deus através do Espírito Santo. Portanto, a pregação de Wesley vislumbrava a transformação do seu ouvinte em cristão, transformação evidenciada pela nova vida, fluindo através da nova maneira de se relacionar com as outras pessoas. Assim, a santidade exterior incluía a abstinência do mal e a participação efetiva em atos de misericórdia e caridade.

A quinta regra exige que se pregue todo o escopo da salvação. Para Wesley a justificação é apenas o benefício inicial do que a graça pode fazer pelo crente, ou seja, equipá-lo para seguir em frente na jornada cristã. Ritter<sup>841</sup> escreve que “Wesley admoestava aos seus pregadores a levantarem a cruz como a única porta de entrada a um tesouro que dá acesso às graças que nos equipam para o restante da jornada”. A graça deve conduzir à santificação total daquele que prega a Palavra, um requisito requerido até hoje dos pregadores metodistas, para que sejam admitidos na associação.

A sexta regra diz que se deve adequar o assunto da pregação à audiência. Wesley adaptava o seu discurso à audiência ou à congregação a que se dirigia. Ele

---

<sup>840</sup> RITTER, C., John Wesley’s seven tips on sermon content.

<sup>841</sup> RITTER, C., John Wesley’s seven tips on sermon content.

não era monotemático, mas variava os temas quando necessário, porém sempre com o objetivo principal em mente. Ritter<sup>842</sup> explica, “as características espirituais e sociológicas dos ouvintes determinavam como o conteúdo do sermão seria amoldado e executado. A pregação eficiente é sempre contextual”.

A sétima regra requer que se aproveite ao máximo as oportunidades providas pela cultura, a fim de ligar as pessoas a Cristo, tendo em vista que elas param para ouvir ao pregador quando este aborda assuntos que lhe são relevantes e quando profere os seus discursos sobre os temas do seu dia a dia. Wesley prestava atenção às preocupações dessas pessoas e adaptava a sua homilia à ocasião e ao local onde se encontravam. Ele o fazia, não para tirar proveito delas, mas para ajudá-las a encontrar o caminho que conduz a Cristo. Ainda assim, a pregação não era a principal tarefa dos pastores na perspectiva de Wesley, conforme a descrição de Ritter<sup>843</sup>:

Não é sua tarefa pregar tantas vezes e meramente tomar conta desta ou daquela sociedade, mas salvar tantas almas quanto for possível, trazer tantos pecadores quanto seja possível ao arrependimento e, com todo o seu poder, lhes edificar a santidade, sem a qual não poderão ver ao Senhor.

Portanto, a homilia para Wesley era apenas parte do trabalho dos pastores metodistas. Eles tinham uma tarefa a desempenhar através de atividades pessoais na restauração de vidas humanas pelo encontro com Cristo. Tendo em vista a seriedade da tarefa que precisavam desempenhar, Wesley apresentou essas recomendações que concernem à postura dos pregadores: “poupem a espiritualização ou a alegorização. Que todo o seu modo de ser diante da congregação seja sério, significativo e solene. Tome cuidado com qualquer coisa desajeitada ou afetada, seja na sua gesticulação, frase ou pronúncia”<sup>844</sup>.

Ramos<sup>845</sup> sugere que é possível aprender, fazendo aproximações entre os desafios enfrentados na época de Wesley e os que são enfrentados na atualidade, dentre os quais podem ser destacados a “necessidade da sistematização da produção homilética que demonstre compromisso com as futuras gerações” e ainda “o processo de mercantilização da fé e do comércio de bens simbólicos frente à essência metodista do viver a graça”. Ao tratar do projeto homilético de Wesley,

---

<sup>842</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

<sup>843</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

<sup>844</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

<sup>845</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

Ramos<sup>846</sup> salienta que o “seu estilo é lógico. O arranjo do seu material discursivo obedece a um plano homilético rigoroso, com proposições claras e argumentos consequentes, coerentes [...]”. Conforme Heitzenrater<sup>847</sup> relata, quando o professor J. H. Liden terminou de ouvir uma pregação de Wesley, pode exclamar: “ele é a personificação da piedade e parece para mim como uma representação viva do amoroso Apóstolo João”. Esses episódios da sistemática homilética de Wesley o colocam em flagrante contraste com uma numerosa parcela de pregadores da atualidade, particularmente os que advogam a Teologia da Prosperidade, como será observado mais detidamente na próxima seção.

### 4.3.3 Confronto entre as duas proposições

As rupturas feitas pela IURD e pelas demais igrejas neopentecostais não foram as inovações necessárias que com frequência ocorrem para adaptar um grupo a uma cultura ou amoldá-lo à estrutura contemporânea. Esses rompimentos vão mais além e são revelados pela análise crítica do discurso. O que se percebe é que a estrutura homilética dos atores da Teologia da Prosperidade obedece a um padrão definido. O realce das desgraças e *fundo do poço* dos fiéis, o encontro com a denominação e a *vitória* através dos *milagres* e depois, o apelo para que outros sigam o mesmo exemplo, investindo no *projeto*, segue uma estrutura proposital que resulta numa interação entre o locutor e o expectador, tanto o que está presente ao vivo, quanto o que está do outro lado do vídeo, quando é o caso. E assim, depois da aceitação das propostas oferecidas pelos pastores, o fiel é solicitado a adquirir os produtos da igreja e a se ater apenas à literatura denominacional. Essa medida retém o fiel dentro das paredes da denominação, sem a possibilidade de abertura para outras ideias. Enquanto o apelo de Wesley aos seus colaboradores era a ação em favor do outro, tendo como paradigma o testemunho bíblico, os pastores da Teologia da Prosperidade apelam aos sentidos dos fiéis para que os satisfaçam pela aquisição de bens de consumo. Toda a estrutura do discurso neopentecostal é um flagrante apelo para que os fiéis se tornem colaboradores e mantenedores da estrutural denominacional.

---

<sup>846</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>847</sup> HEITZENRATER, R. P., O povo chamado metodista, p. 237 apud RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

O neopentecostalismo surgiu numa era de mudanças e favorecido pelo incentivo ao capital e repúdio ao socialismo soviético, fato que ocorreu depois da Segunda Grande Guerra Mundial, período marcado pelo medo de uma nova conflagração universal pelo avanço do comunismo. Esse escopo favoreceu o desenvolvimento de um nicho onde o Neopentecostalismo pode se desenvolver sem maior resistência. Herdou uma estrutura importada dos Estados Unidos e facilmente aceita no Brasil. No entanto, não precisaria ter tomado o rumo mercantilista que tomou. Se o fez, foi devido a incorporação do espírito consumista pela sua liderança.

Algo parecido poderia ter acontecido com Wesley, tendo em vista que viveu numa era de transição em que os trabalhadores do campo estavam migrando para os grandes centros, a fim de trabalharem nas cidades. A burguesia estava à espera de assumir um papel preponderante na sociedade, enquanto a monarquia vinha apresentado uma série de problemas que começaram a ser solucionados através da Revolução Gloriosa (1688-1689)<sup>848</sup>. Churchill<sup>849</sup> descreve essa transição como segue:

Antes dos vizinhos, a Inglaterra desfrutou dos benefícios e enfrentou os rigores da Revolução Industrial. Conquistou um novo campo do poder e da prosperidade. Ao mesmo tempo, as massas que se expandiam para as cidades mal construídas eram muitas vezes jogadas na miséria e se transformavam em fontes de numerosos descontentes ativos.

A Revolução Industrial foi fator preponderante da modernidade em solo inglês<sup>850</sup>. Esse período foi responsável pela formação dos “centros urbanos em torno das fábricas, aquecimento da indústria do carvão e revolução nos transportes, até a formação de uma classe trabalhadora urbana na sociedade inglesa, a classe operária”<sup>851</sup>. Macêdo argumenta que esse ponto culminante da modernidade “alcançou e influenciou o pensamento e teologia de John Wesley”<sup>852</sup>.

Dathein<sup>853</sup> relata que “o primeiro exemplo de maquinismo é o da indústria têxtil do algodão na Inglaterra. Houve, na década de 1730, aperfeiçoamentos no tear de tecer, permitindo mais rapidez e a elaboração de peças mais largas”. Ou seja, quando o processo de industrialização começou na Inglaterra, Wesley ainda era um

<sup>848</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 80-81.

<sup>849</sup> CHURCHILL, W. S., Uma história dos povos de língua inglesa, p. 395.

<sup>850</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 81.

<sup>851</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 82.

<sup>852</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 83.

<sup>853</sup> DATHEIN, R., Inovação e Revoluções Industriais.

jovem e pode testemunhar aquelas mudanças de perto e se amoldar positiva ou negativamente, conforme a marcha das transformações contemporâneas. Dathein<sup>854</sup> argumenta que vários fatores estimularam inovações, como a importação de tecidos da Índia e da China, com o comércio incentivando o desenvolvimento da indústria. Com a reserva de mercado e a substituição de importações, “um importante mercado interno, com uma relativamente grande urbanização e mercantilização, estimulou a produção de bens de consumo de massa (como têxteis) na Inglaterra”.

Alguns avanços importantes ocorreram durante o período ativo de Wesley como líder do movimento, tais como, as invenções<sup>855</sup> da *spinning-jenny*<sup>856</sup> em 1765; em torno de 1767 da *water-frame*<sup>857</sup>; em 1779 o aperfeiçoamento da fiação com a invenção da *mule*<sup>858</sup>; o tear mecânico em 1785<sup>859</sup>. Avanços significativos como a construção da primeira ponte de ferro em 1779; o primeiro barco desse metal em 1787, e em 1788, o ferro foi usado para a construção de dutos hidráulicos<sup>860</sup>. Em face dessas mudanças, deve-se considerar como Nicolaci-da-Costa<sup>861</sup> argumenta, que “novos espaços colocam em operação novas necessidades, novas demandas, novas regras de produção, sociabilidade, sobrevivência, etc. Como resultado de tudo isso, emergem novas formas de agir e de viver que dão visibilidade aos processos de transformação das formas de ser”.

Ao comparar o contexto no qual surgiu o neopentecostalismo com aquele em que Wesley fundou e organizou o seu movimento, conclui-se que aquela, também foi uma era de mudanças e, como na atualidade, a pobreza e a miséria grassavam. Uma *teologia de prosperidade* poderia ter surgido com ele, por causa dos resultados obtidos com o seu programa de reformas. Mas, ao invés disso, ele popularizou a teologia da graça santificante, isto é, aquela que modifica o caráter à semelhança de Cristo e move o coração e as mãos para socorrerem ao necessitado.

A retórica cristã tem duas opções face ao contexto socioeconômico. O neopentecostalismo, sob a Teologia da Prosperidade, decidiu adaptar-se e tirar proveito para si próprio. Enquanto Wesley e os seus colaboradores optaram por

---

<sup>854</sup> DATHEIN, R., Inovação e Revoluções Industriais.

<sup>855</sup> MANTOUX, P., A Revolução Industrial no Século XVIII, p. 206-210.

<sup>856</sup> Máquina de fiação.

<sup>857</sup> Máquina de fiar hidráulica.

<sup>858</sup> Máquina de fiar algodão; fuso mecânico.

<sup>859</sup> MANTOUX, P., A Revolução Industrial no Século XVIII, p. 227-228, 234, 236-237.

<sup>860</sup> MANTOUX, P., A Revolução Industrial no Século XVIII, p. 306-310.

<sup>861</sup> NICOLACI-DA-COSTA, A. M., Revoluções Tecnológicas e Transformações Subjetivas, p. 193-202.

reorientar os expectadores aos valores éticos e morais a fim de restaurar o anúncio do evangelho, segundo os moldes do autêntico cristianismo apostólico. As suas reformas não resultaram apenas em desenvolvimento do aspecto religioso propriamente dito. Elas também contribuíram para o surgimento de um povo que auxiliaria uma nação inteira a equilibrar o capital e o trabalho, impedindo que a Inglaterra sofresse um derramamento de sangue, como ocorreu na França.

Aqueles que têm voz diante da população são formadores de opinião e podem modificar a estrutura até de um país, como ocorreu com as reformas de Wesley, articuladas pelas suas pregações e publicações. A seriedade com que encarava a imagem dos seus representantes é percebida nos seus conselhos aos oradores: “poupem a espiritualização ou a alegorização. Que todo o seu modo de ser diante da congregação seja sério, significativo e solene. Tome cuidado com qualquer coisa desajeitada ou afetada, seja na sua gesticulação, frase ou pronúncia”<sup>862</sup>. Ao passo que os pastores neopentecostais exageram nas representações, gesticulações e expressões corporais propriamente dito. Um exemplo clássico é a *unção do riso* de Hagin<sup>863</sup> ou o culto da unção de Benny Hinn, no qual as pessoas caem ao chão diante do seu gesto enigmático<sup>864</sup>.

Estudiosos, como é o caso de Cunha<sup>865</sup>, sustentam que existe uma mensagem ulterior por trás do discurso neopentecostal que não pode ser percebida apenas pelo seu aspecto semântico. Mas, ao mesmo tempo, a linguagem urdida com elementos do capitalismo, do universo comercial e econômico não esconde a ligação que os oradores fazem do aspecto religioso com o socioeconômico, como é o caso de Osborn, quando usa as palavras *riqueza, abundância, abundante e luxuriantes*<sup>866</sup>. O que se percebe é que o produto dos esforços da teologia da Prosperidade é a arrecadação. O discurso de Wesley e as orientações aos seus colaboradores contrariam a lógica na qual o objetivo final das propostas retóricas seja o dinheiro. Pelo contrário, ele recomenda: “não pregue por dinheiro”<sup>867</sup>.

Se o exame dos pregadores de Wesley fosse aplicado aos pastores da prosperidade, levando em consideração o seu discurso e o testemunho como líderes

<sup>862</sup> RITTER, C., John Wesley's seven tips on sermon content.

<sup>863</sup> HAGIN, K. E., Unção do riso.

<sup>864</sup> HINN, B., Heavy Anointing in São Paulo.

<sup>865</sup> CUNHA, V. C., O discurso neopentecostal na formação da identidade política.

<sup>866</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 19.

<sup>867</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

religiosos, de que forma se sairiam? Passariam no primeiro teste, “têm convicção das crenças em Cristo? Amam a Deus de coração e desejam buscá-lo exclusivamente? São santos em todas as suas atitudes?” A sua teologia reflete as crenças em Cristo ou exalam a santidade conforme ensinada pela Escritura? Como se sairiam no segundo teste? “São capacitados pelos dons da graça para as suas atividades? Têm um raciocínio claro e profundo, conforme o mínimo necessário? Têm o julgamento correto das coisas de Deus? Possuem a correta concepção da salvação pela fé? Têm o dom da elocução? Falam de maneira justa, fácil e clara?”<sup>868</sup>.

Levando-se em consideração a relativa semelhança entre os dias de Wesley e os dias atuais no que se refere às necessidades humanas, e confrontando a forma como cada movimento tratou essas necessidades, é possível traçar um parâmetro de procedimentos. Wesley projetou um curso de ação com os seus auxiliares para socorrer “os pobres, os prisioneiros, os operários, os trabalhadores das minas, as crianças, as viúvas, os desempregados, os enfermos, os famintos, os endividados, os sem-teto, os mendigos, enfim, o povo que vagava pelas ruas, e pelas catacumbas de um mundo grosseiro, sujo e cruel”<sup>869</sup>. O seu discurso era voltado para o empenho dessas atividades, e Ramos formula a pertinente pergunta: quem mais necessita dessa pregação na América Latina hoje, e como atualizar a prática de Wesley “e levar a *graça* aos povos da América Latina dominados pelos meios a serviço do *lucro* e do mercado?”<sup>870</sup>

Da mesma forma, se os pastores da prosperidade fossem submetidos às injunções das sete instruções<sup>871</sup> para nortear o conteúdo da sua homilia, qual seria o resultado, levando-se em consideração o discurso que praticam? A primeira instrução requer que Cristo seja oferecido aos ouvintes, pois ele é a essência da fé e o maior tesouro que os mortais podem adquirir. Os ouvintes de Wesley eram convidados a conhecer todas as facetas do ministério salvífico de Cristo. Por outro lado, os oradores da prosperidade oferecem riqueza material, valorizando a posse de bens de consumo.

---

<sup>868</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>869</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>870</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>871</sup> RITTER, C., John Wesley’s seven tips on sermon content.

A segunda instrução requer que os ouvintes se familiarizem com o tríplice ofício de Cristo: profeta, sumo sacerdote e rei. Com as duas primeiras funções, ele lida com as questões do pecado e do perdão e, com a terceira, ele é o soberano que cuida das necessidades do seu povo. Porém, na concepção da Teologia da Prosperidade, apenas o último aspecto é realçado e distorcido, tendo em vista que o rei soberano do universo se torna um vassalo de pecadores, obrigado a satisfazer os seus caprichos materiais, através de bens de consumo.

Com a terceira instrução, Wesley desejava evitar o *antinomianismo*, ou seja, que os seus oradores pregassem a graça destituída das obrigações para com os mandamentos de Deus. Uma das razões era o afrouxamento na conduta e a ausência de regras no procedimento. Para ele, santidade é sinônimo de impulso que transforma a atitude, tornando o fiel obediente a Deus e operante em relação ao próximo. A Teologia da Prosperidade enfatiza a graça, sem valorizar na mesma medida, às injunções da lei divina. Ângelo<sup>872</sup> faz o seguinte comentário sobre a relação da graça com a lei divina:

Não pode haver mistura entre a lei e a graça. Agora é o tempo da dispensação da graça de Deus. Estamos sob o selo do Novo Pacto, firmado pelo sangue de Jesus Cristo, um pacto superior e que não depende de observância de mandamentos e obras contidas na lei antiga [...]. Nenhum homem conseguiu cumprir toda a lei, por isso veio Jesus, que foi o único que cumpriu-a totalmente. *Romanos 10:4* “Porque o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê.” Não precisamos mais guardar os mandamentos da lei, o Senhor Jesus Cristo já nos libertou pela Sua graça.

O vocábulo<sup>873</sup> grego usado em Romanos 10,4 para *fim* é “*telos*”, que pode ser apropriadamente traduzido como *finalidade*<sup>874</sup> ou *intuito*<sup>875</sup> como em 1Tm 1,5. E na primeira epístola de Pedro 1,9, ainda que seja traduzida por *fim*, tem o sentido de *finalidade*: “pois que alcançais o fim da vossa fé, a saber, a salvação das vossas almas”<sup>876</sup>, ou como verte a Almeida Revista e Atualizada no Brasil: “obtendo o fim da vossa fé: a salvação da vossa alma”. Portanto, a finalidade da lei é apontar a Cristo, o perfeito exemplo de conduta e fé. Sendo assim, a graça não anula a observância dos mandamentos.

A quarta instrução de Wesley requeria que a santidade fosse o sustentáculo de todos os aspectos da vida. Isso significava o amoldar os relacionamentos

<sup>872</sup> ÂNGELO, M., Tratado das doutrinas da graça de Deus, p. 33, 34.

<sup>873</sup> cf. GINRICH, F. W.; DANKER, F. W. Léxico do N.T. Grego/Português. *Telos*, p. 205.

<sup>874</sup> BÍBLIA. BJ.

<sup>875</sup> BÍBLIA. ARA.

<sup>876</sup> BÍBLIA. BJ.

segundo o padrão de Cristo, por isso a sua homilia era voltada para a transformação interior conforme o supremo modelo, Cristo. Essa transformação interior se torna visível nas palavras e ações daquela pessoa que se submeteu e foi transformada. A pregação da prosperidade não traz essa assinatura, tendo em vista a falta de realce nas transformações de caráter, mas sim de enfermos para sadios, de pobres para ricos, de sem posses para possuidores de bens.

A quinta regra de Wesley admoestava aos seus oradores que pregassem todo o escopo da salvação. Não apenas sobre justificação e salvação pela graça, mas sobre o caminho a percorrer, ou seja, o amadurecimento do processo salvífico, a santidade de vida, sustentadora do processo soteriológico, enquanto nesta terra. A liderança da prosperidade não expressa preocupação com esse caminhar com Cristo em santificação, pois ele é contrário aos objetivos da sua teologia. A sexta regra de Wesley, a adequação do discurso à audiência, expressa uma preocupação com os ouvintes. Eles deveriam estar bem conscientes de cada passo a percorrer no processo para o qual estavam sendo convidados. Por isso as mensagens falavam ao coração, pois tratavam das soluções reais de problemas reais, mas indicando o método bíblico.

Os pregadores da prosperidade lidam com pessoas com problemas reais e distintos, mas oferecem a mesma solução para todos. O discurso é monotemático e automaticamente oferece em uníssono, cura para os doentes, riqueza para os pobres, amparo para os desamparados, tetos para os desabrigados. Contudo, em todas as instâncias, a solução está na troca de favores com Deus, tendo a igreja como mediadora e o dinheiro como o documento de garantia.

A sétima regra de Wesley requeria que se aproveitasse ao máximo as oportunidades providas pela cultura e pela ocasião. Desejava que os seus oradores alcançassem as pessoas onde elas se encontravam e tratassem com elas no seu próprio ambiente e sobre as suas preocupações. A sua finalidade era salvar o máximo possível e, ainda que para ele salvação se referisse ao encontro com Cristo, não olvidava salvar às pessoas das suas mazelas, estruturando famílias, trabalhos e restaurando a saúde física e mental. Por isso as atividades dos seus colaboradores iam além da oratória e do púlpito, mas precisavam se engajar em atividades assistenciais para incrementar a ação restauradora. Os pregadores da prosperidade também lidam com pessoas de diversos segmentos da sociedade, e as suas

mensagens se opõem à pobreza, à miséria e à doença, contudo, tendo em vista os seus objetivos, a sua homilia não se enriquece além deles.

Outro problema da Teologia da Prosperidade é o seu narcisismo, tendo em vista a exagerada valorização do autobenefício de seus atores. Esse é o sentido do discurso de Osborn, “a abundância que Ele [Deus] criou ao redor de você comprova que Ele deseja para você a vida abundante”<sup>877</sup>. Também neste particular há um significativo contraste com a Teologia da Graça, por duas razões óbvias. Primeira, porque o discurso da doutrina da prosperidade faz do fiel alguém merecedor das bênçãos divinas, uma espécie de pelagianismo; segunda, porque conduz naturalmente ao esquecimento das necessidades alheias, ainda que algumas atividades assistenciais sejam sustentadas por um ou outro grupo neopentecostal.

Na Teologia da Graça em Wesley, as ações mobilizadas pelo discurso são evangélicas na sua expressão mais profunda, porque o atendimento ao necessitado acontece em detrimento do conforto pessoal. Além disso, elas estão no coração das atividades do movimento e não ocorrem de forma isolada ou esporádica. A essência do movimento de Wesley é a santidade, mas essa não acontece isoladamente como na prática eremita. Para ele, a santidade se revela na interação com o outro, especialmente, o outro desassistido. Se a Teologia da Prosperidade é a teologia do *ter*, “Deus **tem** aquilo que Ele diz que tem. Você **tem** aquilo que Ele diz que você tem”<sup>878</sup>, a Teologia da Graça de Wesley é a teologia do *ser*, do ser santo em todo procedimento<sup>879</sup>.

O discurso da Teologia da Prosperidade sobre a origem da pobreza está em contraste direto com a visão teológica de Wesley. Enquanto para o neopentecostalismo “a pobreza vem do diabo tanto quanto a enfermidade ou a opressão”, na teologia de Wesley elas possibilitam o desenvolvimento do caráter cristão doador. Contudo, a pessoa que recebe é beneficiada com a superação da sua condição e se torna mais um agente em benefício de outros. Ações desse tipo tornam o doador um imitador de Cristo, que faz o bem sem esperar recompensas materiais. No neopentecostalismo, a ligação com Deus acontece em sistema de troca ou compensação, da maneira como Osborn salienta em seu livro: “um dos maiores impedimentos para a realização do trabalho de Deus é a tradição que fala em dar

<sup>877</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 23.

<sup>878</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 24-25.

<sup>879</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

sem esperar receber nada em troca”<sup>880</sup>. O que semeia um campo deve esperar que produza o bastante. Ele, no entanto, se refere à colheita de dinheiro<sup>881</sup>.

Sumariando, o discurso da Teologia da Prosperidade apela aos atrativos do secularismo, desvaloriza o transcendente e omite as grandes verdades do evangelho, focalizando o seu discurso nos bens de consumo e, com isso, aumentando cada vez mais o patrimônio dos seus partidários. De outro lado, a homilia de Wesley está fundamentada na Teologia da Graça, tendo em vista que coloca à disposição dos seus ouvintes todo o cabedal de informações possíveis, a fim de que tenham consciência da transformação proposta pelo evangelho. A princípio, os seus ouvintes são apenas os necessitados que precisam de auxílio, são depositários dos benefícios da graça, mas finalmente se tornam doadores dos mesmos benefícios recebidos. Através dos ensinamentos que lhes são ministrados, constroem uma vida estruturada, não apenas para este mundo, mas para o porvir. A natureza do conteúdo ensinado em cada um dos movimentos estudados será o objeto das considerações das próximas seções.

#### **4.4 Em Relação ao Ensino**

O ensino é uma das formas mais objetivas para a disseminação de ideias, de pontos de vista, e no caso de ensino teológico, para mostrar o grau de fidelidade à tradição apostólica. Além disso, são preponderantes na revelação do propósito de cada movimento. Esta seção se ocupará em levantar a finalidade do ensino nas instituições norteadas pela Teologia da Prosperidade e no movimento de Wesley. Em seguida, confrontá-los, tendo como pano de fundo a Escritura.

##### **4.4.1 A finalidade do ensino conforme a Teologia da Prosperidade**

Os ensinamentos da Teologia da Prosperidade já vêm sendo abordados ao longo deste trabalho, no entanto, para fins didáticos, eles devem ser destacados historicamente, a fim de se perceber como as doutrinas foram sendo agregadas com as mudanças de fases no pentecostalismo, determinantes do afastamento do protestantismo clássico. Dessa maneira, será possível averiguar, nas orientações

---

<sup>880</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 266.

<sup>881</sup> OSBORN, T. L., Vida abundante, p. 266.

dados pela liderança atual do neopentecostalismo, a razão fundamental das suas injunções. Contudo, levando-se em consideração o amplo leque doutrinal das denominações que compõem o neopentecostalismo, primeiramente serão levados em consideração aspectos importantes da igreja neopentecostal de maior projeção e norteadora das demais, a Universal do Reino de Deus. Ao avaliar as suas doutrinas, constata-se que, a despeito dos elementos que a tornam diferente do pentecostalismo clássico, ela continua sendo uma igreja pentecostal<sup>882</sup>, contudo, enquadrada no chamado *pentecostalismo autônomo*<sup>883</sup>. A sua abordagem apresenta pontos comuns com o protestantismo clássico<sup>884</sup>, pois o pentecostalismo em geral pretende ser um reavivamento deste, devido à ênfase no batismo com o Espírito Santo. Apresenta pontos divergentes, assim como as demais igrejas pentecostais<sup>885</sup>, e elementos doutrinários que a afastam do próprio pentecostalismo clássico<sup>886</sup>. Essas características são compartilhadas com a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Sara Nossa Terra e outras.

A natureza dos ensinamentos neopentecostais está virtualmente relacionada com a sua origem e os elementos fundamentais da sua formação. Alguns desses elementos são notoriamente divergentes pela incorporação de pressuposições estranhas ao cristianismo de maneira geral e ao protestantismo de forma específica, como é o caso da *confissão positiva*. À medida que um ramo do protestantismo foi se desenvolvendo e incorporando novas formas de pensar e exercer a sua prática, novas doutrinas também foram acrescentadas e novas formas de experienciar a fé protestante foi se desenvolvendo, causando rupturas e agregando conceitos, dando formação a ensinamentos peculiares.

O pentecostalismo se desenvolveu depois dos grandes reavivamentos norte-americanos. O primeiro<sup>887</sup> grande reavivamento esteve ligado a dois importantes personagens, Edwards<sup>888</sup>, pastor da *Igreja Congregacional* de Northampton, em

<sup>882</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 3, p. 35.

<sup>883</sup> BITTENCOURT F. J., Remédio Amargo, p. 24-33.

<sup>884</sup> BITTENCOURT F. J., Remédio Amargo, p. 24-33. Cf. também: FRESTON, P., Breve História do Pentecostalismo Brasileiro, p. 137.

<sup>885</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 50-52.

<sup>886</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 50-52.; cf. FRESTON, P., Breve História do Pentecostalismo Brasileiro, p. 136-138.

<sup>887</sup> Sobre os reavivamentos, cf. CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 355-359; RISS, R. M., A Survey of 20th – Century Revival Movements in North America, p. 12; TERRY, J. M., Evangelism, p. 136.

<sup>888</sup> Jonathan Edwards (1703-1758).

Massachusetts e Whitefield<sup>889</sup>, *pregador metodista* que realizou campanhas evangelísticas pelas colônias americanas a partir de 1739, terminado na Nova Inglaterra. Esse primeiro ocorreu em áreas urbanas e litorâneas. O segundo grande reavivamento começou em torno de 1800 entre os presbiterianos e congregacionais e foi notabilizado por suas atividades nas fronteiras e protagonizado por Finney<sup>890</sup>. Acontecia nas áreas rurais onde as populações viviam ao estilo nômade. Enquanto a orientação teológica do primeiro foi calvinista, a do segundo, foi arminiana. Os pregadores apelavam para a iniciativa pessoal em aceitar o oferecimento da graça, e esses apelos eram acompanhados de conselhos capazes de exercer profunda influência na vida pessoal. Conforme a descrição de Terry<sup>891</sup>, os pregadores leigos, herança batista e wesleyana, conduziram o fervor evangélico para as fronteiras em expansão, alcançando pioneiros, colonos, imigrantes, enfim, pessoas em busca de mudanças significativas em sua vida:

O uso de pregadores leigos e sem instrução capacitou aos batistas e metodistas a manterem as suas igrejas crescendo impetuosamente ao longo da fronteira. Em torno de 1850, nos doze estados do sul, havia 5298 igrejas batistas, 6061 igrejas metodistas, 1647 igrejas presbiterianas e apenas 408 igrejas episcopais.

Como herança do protestantismo europeu, as pregações abordavam sobre salvação, justificação pela fé, santificação e a recompensa eterna. O Segundo Grande Reavivamento nos Estados Unidos foi marcado por fortes manifestações emocionais, o que levou os presbiterianos a abandonarem o método de pregações em campais, embora fossem pioneiros na modalidade. “Muitos ministros presbiterianos desconfiaram da natureza emocional do serviço de adoração das campais e lamentavam a pouca atenção dada à doutrina correta”<sup>892</sup>. A decepção dos pastores presbiterianos foi a troca da experiência bíblica pela experiência sensorial.

A tradição protestante até então era usar a mão de obra especializada para a pregação do evangelho, isto é, apenas os sacerdotes e pastores tratavam essas questões de salvação, um formato herdado da Igreja Católica<sup>893</sup>. Essa mudança no panorama do evangelismo, também resultou na mudança de ênfase teológica, do calvinismo para o arminianismo, resultando no grande boom evangelístico e

<sup>889</sup> George Whitefield (1714-1770).

<sup>890</sup> Charles G. Finney (1792-1875).

<sup>891</sup> TERRY, J. M., *Evangelism*, p. 137.

<sup>892</sup> TERRY, J. M., *Evangelism*, p. 136.

<sup>893</sup> NASCIMENTO, J. A., *Igreja Universal do Reino de Deus*, p. 45-46.

marcou algumas transições, conforme a descrição de Terry<sup>894</sup>: “os pregadores das campanhas enfatizavam a livre vontade humana para escolher a salvação. A doutrina arminiana também afetou o evangelismo. O despertar caracterizou o evangelismo individual e minimizou o valor dos credos doutrinários e a educação teológica”.

Enquanto os avivamentos estavam ocorrendo, diz Nicodemus<sup>895</sup>, “as multidões se reuniam durante horas para ouvir a pregação da Palavra de Deus, para ler as Escrituras, a semelhança do avivamento acontecido na época de Esdras em Israel”. Mas abriram as portas para a incursão de práticas estranhas ao protestantismo à medida que foram se afastando do seu estudo sistemático e se apegando ao emocionalismo e às impressões sensoriais. Essas mudanças constituíram a base da estrutura que sustentaria o pentecostalismo e posteriormente o neopentecostalismo e, conforme Nicodemus<sup>896</sup>, ocorreriam entre os evangélicos:

Há muito show, muita música, muito louvor, mas pouco ensino bíblico. Nunca os evangélicos louravam e cantaram tanto a Deus e nunca foram tão analfabetos de Bíblia. Nunca houve tanto animadores de auditório e tão pouco pregadores da palavra de Deus. Quando o Espírito de Deus está agindo de fato, ele desperta o povo de Deus para a Palavra.

Depois da popularização do movimento de santidade, da agregação de novos termos e práticas no culto fervoroso de Phoebe Palmer<sup>897</sup>, o caminho foi se abrindo para avanços no culto extático através da escola bíblica de Charles Pahrman. Phoebe e o seu esposo, Dr. Walter Palmer, eram membros da Allen Street Methodist Church em Nova York. Ela estava entre os proponentes da ênfase metodista na santidade. A teologia de Phoebe Palmer foi fator preponderante na preparação para o pentecostalismo, inclusive fornecendo o vocabulário pentecostal e a ênfase na ação do Espírito Santo como sinônimo de santificação total<sup>898</sup>. Dentre os que foram influenciados por ela, encontra-se Charles Fox Parham:

O primeiro que destacou a ‘glossolalia’ como a única evidência de alguém ter recebido o batismo com o Espírito Santo e que ensinou que isso deveria ser uma parte da adoração cristã ‘normal’ ao invés de um curioso subproduto do entusiasmo religioso. Foi o seu ensino que lançou os fundamentos doutrinários e experimentais do movimento pentecostal moderno. Foram as ideias de Parham pregadas pelos seus

<sup>894</sup> TERRY, J. M., *Evangelism*, p. 137.

<sup>895</sup> NICODEMUS, A., *O que estão fazendo com a igreja*, p. 165-166.

<sup>896</sup> NICODEMUS, A., *O que estão fazendo com a igreja*, p. 165.

<sup>897</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, p. 29.

<sup>898</sup> RISS, R. M., *A Survey of 20th – Century Revival Movements in North America*, p. 18.

seguidores que produziram o reavivamento de 1906 na Rua Azusa e com ele, o movimento pentecostal mundial<sup>899</sup>.

Os seus estudos e dos seus alunos, que passaram a emitir um ponto de vista divergente dos protestantes sobre a interpretação de Atos 2, levaram à aceitação das manifestações de glossolalia naquele movimento incipiente. Mas a transição do evangelicalismo tradicional para o pentecostalismo não ocorreu sem atrito com as denominações protestantes e, uma das razões, foi que o pentecostalismo, rompendo com a interpretação protestante sobre Atos 2, agregou na sua prática litúrgica, o falar em língua extática e as manifestações sobrenaturais. Com isso, saiu dos trilhos da ortodoxia protestante e foi considerado como herético até que o movimento carismático começou a popularizar as manifestações de línguas nas igrejas protestantes tradicionais e na Igreja Católica<sup>900</sup>. Contudo, ainda que o pentecostalismo tenha se tornado um ramo do protestantismo, há uma linha de protestantes mais conservadores que continua encarando a prática da glossolalia como algo estranho ao ensino bíblico, ou seja, o falar *línguas extáticas*<sup>901</sup>.

No entanto, a aceitação do pentecostalismo pela comunidade protestante como um todo, também significou o recebimento de um movimento dentro do próprio protestantismo, inclinado a transformações radicais. Isso resultou no desenvolvimento do neopentecostalismo, bastante criticado até mesmo por grupos pentecostais. Porém, está ocupando novos espaços dentro da comunidade evangélica e agregando novos líderes de projeção. O neopentecostalismo trouxe para o cabedal doutrinal das suas igrejas as crenças das reflexões metafísicas, popularizadas pelo Movimento do Novo Pensamento, realçando o poder do pensamento positivo, da atitude mental positiva e da *confissão positiva*: “que a mente humana através de uma atitude mental positiva e da confissão positiva tem o poder de criar a sua própria realidade: ou a saúde e a prosperidade, ou a doença e a pobreza”<sup>902</sup>. Esses ensinamentos foram aceitos por um grupo habituado às constantes rupturas ao longo de sua história e motivaram Hagin<sup>903</sup> a difundir a *confissão*

<sup>899</sup> RISS, R. M., A Survey of 20th – Century Revival Movements in North America, p. 99.

<sup>900</sup> Cf. MORIARTY, M. G., The New Charismatics, p. 69; RANAGHAN, K.; RANAGHAN, D., Católicos pentecostais.

<sup>901</sup> Cf. GROMACKI, R. G., Movimento moderno de línguas; MACARTHUR, J. F. Os carismáticos; NICODEMUS, A., O que estão fazendo com a igreja; NOGUEIRA, A., O dom de línguas e de profecias.

<sup>902</sup> MCCONNELL, D. R. A Different Gospel, p. 41.

<sup>903</sup> HAGIN, K. E. Eu creio em visões, p. 32.

*positiva*, que dizia: “aquilo que você crê em seu coração e confessa com sua boca vai acontecer”. No Brasil, como foi abordado, a denominação que se destaca com o emprego dessa nova teologia é a Igreja Universal do Reino de Deus. O seu presidente e fundador, Edir Macedo<sup>904</sup> define a sua igreja como segue:

A Igreja Universal do reino de Deus é uma religião? Não. Podemos dizer que a IURD é uma igreja cristã – porque crê em Jesus Cristo de acordo com a revelação bíblica: evangélica – porque interpreta a Bíblia segundo a maioria dos princípios dos evangélicos oriundos da Reforma protestante iniciada por Lutero em 1517, na Alemanha; e neopentecostal – porque se inspira no movimento pentecostal surgido no século passado, nos Estados Unidos, adotando novas ênfases, a saber: a libertação dos espíritos demoníacos, a crença na prosperidade como vontade de Deus, e a autonomia da igreja em relação aos grupos tradicionais.

Portanto, a IURD se identifica com o movimento protestante no que se refere às doutrinas gerais, porém se independe delas a partir da aceitação do modelo neopentecostal. Sem, no entanto, deixar de ser pentecostal, mas ingressando no chamado *pentecostalismo autônomo* e se tornando o modelo para as demais igrejas neopentecostais, tendo em vista o seu pioneirismo e *sucesso* naquilo que se propôs realizar, mas vem passando por transformações ao longo de sua história. No momento em que Freston<sup>905</sup> publicou a sua pesquisa, 1994, classificou a IURD como evangélica: “seus estatutos afirmam o princípio protestante da autoridade da Sagrada Escritura somente. Por trás do sensacionalismo, vemos as ênfases típicas do pietismo”. Naquela fase da IURD os testemunhos ainda eram relatados segundo o modelo protestante tradicional: “as histórias de conversão contadas em linguagem tradicionalmente evangélica”<sup>906</sup> e as recomendações para a vitória na experiência cristã eram “a oração, a comunhão constante com Deus e a leitura da Bíblia, aliada a uma vida de pureza e integridade cristã”<sup>907</sup>. Essas últimas recomendações ainda são ouvidas em suas mensagens dominicais na atualidade, mas a ênfase é a doutrina da prosperidade.

Freston<sup>908</sup> demonstra que a IURD ensina a *marca tribal* do pentecostalismo, como definida por Hollenweger<sup>909</sup>, em que não bastam as conversões que podem ocorrer de diferentes formas e em diversos lugares. No pentecostalismo se espera algo mais tangível que assinala o indivíduo com a *marca tribal* do pentecostalismo,

<sup>904</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus, v. 3, p. 35.

<sup>905</sup> FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 137.

<sup>906</sup> FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 137.

<sup>907</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 55.

<sup>908</sup> FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, p. 137.

<sup>909</sup> HOLLENWEGER, W. J., The Pentecostal, p. 485.

ou seja, o batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas. Por isso na IURD ainda se ensina e se pratica a glossolalia, mas ocorre como um fato ocasional, pois o maior fascínio são as curas, o exorcismo e a prosperidade, e Freston avalia: “isso não reflete, necessariamente, uma diferença de experiência, mas uma diferença de expectativa com respeito à ênfase apropriada nos ‘testemunhos’”.

Macedo, contudo, decidiu seguir o seu próprio caminho, agindo como um movimento ulterior à Reforma, como o protagonista de um novo evangelicalismo, conforme advoga: “já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero, o da pregação avivalista com João Wesley e agora temos de sair da mera pregação carismática, que está na moda, para a pregação plena”<sup>910</sup>.

Essas palavras refletem nitidamente um rompimento com os ensinamentos que notabilizaram a teologia de Lutero e Wesley, dois campeões da Reforma Protestante. E, ainda que Macedo não responda pelas outras denominações neopentecostais, elas se comportam tendo a IURD como paradigma. O cenário doutrinário das igrejas neopentecostais é diversificado, tendo em vista a sua autonomia em relação umas às outras, ainda assim, por pertencerem a um tronco comum pentecostal e evangélico, ocorre uma interdependência entre elas.

O pentecostalismo como um todo tem a tradição de não levar muito a sério a exegese bíblica como base para a sua prática doutrinária. Ao longo de sua história, os seus ensinamentos estiveram pautados no sentimentalismo, nas impressões e emotividade, como foi estudado. Esse fato pode responder o porquê da *confissão positiva* ter sido aceita no pentecostalismo e não em outros grupos evangélicos, e ter desencadeado o afastamento desse grupo dos demais. Um dos ensinamentos mais radicais de Macedo<sup>911</sup> e que é acompanhado pelas demais denominações neopentecostais, com raras exceções<sup>912</sup>, é a sua aversão aos estudos teológicos:

A Teologia por mais bonita que seja, dentro da sua aplicação particular, é radical. Ela divide os cristãos; divide católicos de evangélicos e evangélicos de evangélicos. Ela transforma os seguidores de Cristo em católicos, evangélicos, carismáticos, pentecostais, tradicionais, renovados, reavivados, liberais, ortodoxos etc. Que desgraça! Dentre os membros de uma família, um pode ser médico, outro poeta e outro operário, mas todos se consideram irmãos, independentemente de suas atividades ou funções na sociedade. No cristianismo, infelizmente, a Teologia causa

<sup>910</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 121.

<sup>911</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 23-24.

<sup>912</sup> A Igreja Sara Nossa Terra, por exemplo, dirige o seu evangelismo para pessoas de projeção, como atores e cantores, por isso a sua liderança valoriza a educação superior. Mas, utiliza os mesmos critérios hermenêuticos das demais igrejas neopentecostais.

separação. Se um grupo dá uma ou outra aplicação a determinados ensinamentos de Jesus, por exemplo, que seja diferente dos demais, imediatamente passa a ser criticado, desprezado, condenado. No meio evangélico isso parece ser muito mais grave [...]. E o que faz isso? Naturalmente, a Teologia [...]. As implícitas deduções e nuances teológicas colocam a igreja em um campo meramente teórico, quando sua principal importância está naquilo que faz pela vida prática do cristão. A igreja deve nos dar ideais capazes de nos levar a um ponto de tranquila felicidade.

Não é a boa teologia que causa problemas entre os intérpretes, porém a *teologia* desenvolvida por maus intérpretes. A ausência de exegese séria abre as portas para práticas estranhas, como o exagero do alegórico, conforme Nicodemus<sup>913</sup> comenta: “quando adotada pelo neopentecostalismo, a interpretação alegórica faz descuidar do *labutare*<sup>914</sup> – tudo o que o intérprete precisa é ser homem de oração, jejuar e aguardar iluminação do Espírito -, tendendo a conclusões absurdas, cabalísticas e místicas”. Essa postura redundou na adoção das doutrinas das reflexões metafísicas, que são diametralmente opostas ao que a Escritura ensina, porque reduzem a divindade ao nível da criatura, enquanto, ao mesmo tempo, deslocam o crente para a posição de divindade. Ele passa a ter o poder de realizar o que quiser como mandante do *Deus vassalo*. Soares segue esse arrazoado nos seus ensinamentos aos fiéis: “usar a frase ‘se for a Tua vontade’ em oração pode parecer espiritual, e demonstrar atitude piedosa de quem é submisso à vontade do Senhor, mas além de não adiantar nada, destrói a própria oração. [...] Você deve exigir o cumprimento do seu direito imediatamente e, logicamente, ficar curado”<sup>915</sup>. E Macedo<sup>916</sup> chega a dizer que Deus é obrigado a abençoar, pois está preso por sua própria promessa:

Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do ser humano e atuam nas doenças, acidentes, vícios, degradação social e em todos os setores da atividade humana que fazem o homem sofrer.

Essas mutações no pentecostalismo transformaram alguns dos seus seguimentos em *pentecostalismo autônomo* em que o conglomerado de doutrinas resultou na aceitação da Teologia da Prosperidade. Por isso, para justificar o estilo de vida dos líderes da prosperidade, o neopentecostalismo adotou a teologia do domínio, conforme descrita por Lindsey<sup>917</sup>:

<sup>913</sup> NICODEMUS, A., O que estão fazendo com a igreja, p. 51.

<sup>914</sup> O trabalho exegético árduo.

<sup>915</sup> SOARES, R. R., O Direito de Desfrutar Saúde, p. 11.

<sup>916</sup> MACEDO, E., Nos passos de Jesus, p. 61.

<sup>917</sup> LINDSEY, H., The Road to Holocaust, p. 35.

A atração natural dos confessores positivos à mensagem reconstrucionista gira em torno de sua crença de que podem vencer qualquer e todo obstáculo ao “exercerem autoridade sobre eles” em nome de Jesus. Assim, quando muitos foram apresentados à ênfase reconstrucionista – de que a Igreja tem o mandato de Deus para exercer autoridade sobre o mundo e estabelecer o Seu domínio sobre ele – muitos viram isso como o desafio final e lógico para a sua espécie de fé.

A doutrina do domínio deu abertura aos seus aderentes para a introdução na política partidária, uma forma de estabelecer o Reino de Cristo aqui e agora, antes da consumação de todas as coisas. Mas o domínio deve se estender ao mundo comercial, econômico e social. Enfim, todas as esferas da sociedade humana devem ser influenciadas pela nova categoria de crentes. A resignação, a modéstia e a austeridade são deixadas para ceder lugar a uma vida opulenta que se encaixa nos novos padrões enunciados pela Teologia da Prosperidade. Os reflexos dessa teologia do domínio são sentidos no livro, *Plano de Poder*, no qual Macedo<sup>918</sup> e Oliveira sugerem a existência de um plano de domínio em que o povo de Deus se apodera da política, e tentam explicar o “verdadeiro significado da política”, citando Maquiavel e dando a sua definição como “a arte de governar e estabelecer poder”. Então indagam, “sendo assim, do ponto de vista de Deus, com quem você acha que Ele desejaria que estivesse esse poder de domínio?”. Rodovalho<sup>919</sup>, bispo da Igreja Sara Nossa Terra, concorda com Macedo e Oliveira quanto à teologia do domínio:

Deus nos criou para dominar e por isso não aceitamos sermos subjugados. As dívidas são perdas do domínio e do controle. Dívida financeira é quando a pessoa perde o controle dos gastos. Então a pessoa não dorme, adocece, tem enxaqueca, rói as unhas, tem vários problemas. Porque a pessoa deixou de dominar para ser dominada [...]. Temos que liderar no lugar onde estamos vivendo, no trabalho, na escola, nas associações de classe. Nascemos para liderar, fomos feitos para liderar.

Esse domínio não se refere apenas ao mundo político, social, comercial e econômico, mas se refere à saúde física. Dessa forma, qualquer enfermidade manifestada em um cristão é sinal de que o reino das trevas está prevalecendo sobre o reino de Deus e dificultando o seu domínio, porque, segundo Macedo<sup>920</sup>:

A Sua carne [de Jesus] atraiu todas as nossas doenças e enfermidades. Conseqüentemente [sic], nós não mais precisamos ficar doentes. Satanás não tem mais direito de exercer domínio sobre o nosso corpo físico, porque este tem a natureza do Senhor Jesus, pela fé, na participação do pão da Santa Ceia.

<sup>918</sup> MACEDO, E.; OLIVEIRA, C., Plano de poder, p. 12.

<sup>919</sup> RODOVALHO, R., Propósito, domínio, liderança, influência, p. 15, 16.

<sup>920</sup> MACEDO, E., Nos passos de Jesus, p. 72.

Macedo reflete o pensamento teológico de Kenyon, corroborando para trazer para dentro da teologia pentecostal as pressuposições das várias ideias transcendentais e metafísicas. Para ele, a parte do crente no seu relacionamento com Deus é fazer a sua *confissão positiva*, tendo em vista que a sua cura foi provida por Cristo na cruz através do seu perfeito sacrifício, conforme a exposição de Moriarty<sup>921</sup>:

Kenyon não era pentecostal, mas as suas obras foram amplamente lidas por pentecostais e carismáticos. Ele foi um ávido promotor da cura divina e associava a cura física à força da confissão. Insistia que, de acordo com Isaías 53:4, Mateus 8:17 e 1 Pedro 2:24, a perfeita obra expiatória de Cristo na cruz “proveu” (tempo passado) completa cura física para “toda” enfermidade e doença.

Os neopentecostais, em sua maioria, concordam em relação a essa premissa teológica. O eco dessas palavras pode ser percebido nas palavras de Rodovalho<sup>922</sup>. Todos os aspectos da vida do crente devem ser caracterizados pelo domínio, por isso, é fora de cogitação que um cristão verdadeiro padeça por sofrimentos e perdas, porque Jesus já padeceu tudo isso e conferiu aos crentes o direito de *posse* de todas as bênçãos:

A Bíblia afirma que Cristo morreu e nos deu a herança do Seu poder (Col 2:13, 14 e Mt 22:2-10; At 20:32). O que a Bíblia afirma é que Cristo já fez tudo por nós, Ele comprou o que precisávamos, Ele pagou todo preço e agora nós temos que possuir estas verdades. Ele comprou para nós, e elas nos pertencem por “direito”, porém temos que possuí-la de fato. E nesta possessão não existe nada que não podemos possuir agora. O caminho para receber de Deus e possuir, é o caminho da “posse”. E para isto é preciso passar pelo processo que começa com a busca, e termina com a fé da posse.

Portanto, ao analisar as doutrinas do neopentecostalismo, tendo como pano de fundo a sua história e desenvolvimento teológico, percebe-se a sua fisionomia multifacetária. Ele é composto de elementos do protestantismo histórico, do movimento de santidade, do pentecostalismo clássico, do Movimento do Novo Pensamento e, como observado ao longo desta pesquisa, também de práticas do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. No entanto, ele foi deixando um aspecto ou outro de suas raízes protestantes e pentecostais para se vestir com uma roupagem própria, na qual as doutrinas mais relevantes são o exorcismo no formato de taumaturgia, as curas e restaurações de maneira geral, o domínio na política, na economia e no mundo social e a Teologia da Prosperidade. Esse arcabouço

<sup>921</sup> MORIARTY, M. G., *The New Charismatics*, p. 79.

<sup>922</sup> RODOVALHO, R., *Igreja Vencedora*, p. 30.

doutrinal tem como objetivo, justificar o padrão de vida da liderança. Depois, convencer aos fiéis sobre a peculiaridade do neopentecostalismo, representando as suas corporações como as denominações que representam a verdade divina para o tempo presente.

Na próxima seção será verificado o propósito do ensino de acordo com a Teologia da Graça em Wesley e na seção seguinte será possível avaliar os resultados práticos de ambos os movimentos, tendo como pano de fundo os ensinamentos da Escritura Sagrada.

#### 4.4.2 A finalidade do ensino conforme a Teologia da Graça em John Wesley

Wesley não foi um teólogo sistemático à semelhança de Calvino, possivelmente, devido ao emprego de seu tempo nas atividades ministeriais/pastorais, o que o impediu de dar um formato sistemático aos seus ensinamentos em todos os pormenores. “Neste sentido ele não é diferente de Lutero”<sup>923</sup>. Contudo, a sua versão sobre os diversos aspectos doutrinários do cristianismo pode ser encontrada nos seus *sermões*, *jornais* e *diários*. O acervo legado às gerações futuras reúne a sua posição sobre os pontos fundamentais da doutrina cristã, e os seus ensinamentos são baseados na seguinte premissa: não se pode separar a vida religiosa da secular. Mas a esfera secular é secundária em relação à religiosa. Oliveira<sup>924</sup> explica que “as grandes ênfases na vida de Wesley foram sempre a religião e o estudo disciplinado, como caminho prático para a vida”.

A integração da vida religiosa com a secular era um dos seus alvos para a formação clerical, um fato que ficou registrado em “Um Discurso aos Clérigos”, norteando a espécie de homens que deveriam ser. Ramos<sup>925</sup> organiza as diversas cláusulas que aparecem no discurso, relacionadas às atividades pastorais, à liderança cristã e ao uso dos dons, conforme Wesley aconselhou aos ministros: Que tivessem bom entendimento, clara apreensão, sólido juízo e capacidade de raciocinar com precisão; que fossem possuidores de vivacidade e facilidade de pensamento e de uma boa memória.

<sup>923</sup> Cf. BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., *Coletânea da teologia de João Wesley*, p. v-vi.

<sup>924</sup> OLIVEIRA, C. T., *Aspectos da filosofia educacional de John Wesley*, p. 69-88.

<sup>925</sup> RAMOS, L. C., *Prática homilética de John Wesley*, p. 134-153.

Wesley também recomendava que fossem detentores de consideráveis conhecimentos nas seguintes áreas: em relação ao ofício pastoral e à magnitude da responsabilidade da função, pois os ministros devem respeitar o ofício pastoral. Ele requeria que tivessem um conhecimento especializado da Escritura Sagrada, ao ponto de conhecerem o significado literal das palavras, capítulos e versículos, fossem capazes de deduções apropriadas e hábeis para responder às objeções e especulações, e ainda fizessem adequadamente as aplicações aos ouvintes. Eles, assim como Wesley, deveriam ter conhecimento dos idiomas originais da Bíblia para que fossem capazes de solucionar os problemas com as passagens mais difíceis e controversas. Deveriam conhecer a história secular, os costumes antigos, a cronologia, a geografia, as ciências, a lógica e a arte, além de compreenderem todas as coisas de forma correta, serem verazes no julgamento e possuidores, mesmo que ligeiramente, da metafísica, da filosofia natural e da geometria. Deveriam ter conhecimento da patrística, principalmente dos pais mais laureados como, “são Crisóstomo, Basílio, Jerônimo, Agostinho e sobretudo, o homem de coração quebrantado, Efrem o Sírio”<sup>926</sup>. Era-lhes requerido que conhecessem o ser humano, máximas, temperamento, costumes, assim como acontece na vida real, a prudência que leva em consideração “todas as circunstâncias de alguma coisa (quem, que, onde, com que meios, por quê, como, quando)”<sup>927</sup>. E, finalmente, o clérigo deve ter conduta ilibada, unindo a cortesia de um cavalheiro à de uma pessoa bem-educada, a expressão vocal deve ser clara, forte e musical. A sua eloquência deve estar presente tanto na pronúncia, quanto na conduta. Wesley animava os seus liderados, afirmando que o esforço para alcançar esses dons será recompensado por Deus, o detentor de toda sabedoria.

Os seus ensinamentos são baseados na premissa de que não se pode separar a vida religiosa da secular. Mas a esfera secular é secundária em relação à religiosa, por isso o ensino religioso tinha prioridade na concepção de Wesley. A continuidade do movimento que fundou estava diretamente relacionada à educação fomentada em cada lar metodista. As crianças deveriam receber de seus pais e das escolas confessionais as orientações necessárias para se tornarem homens e mulheres preparados para a vida cristã, conforme a observação de Oliveira<sup>928</sup>: “religião e

<sup>926</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>927</sup> RAMOS, L. C., Prática homilética de John Wesley, p. 134-153.

<sup>928</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 70.

cultura, educação e vida, conhecimento e prática vão constituir o binômio básico, dentro do qual encontraremos alguns dos pressupostos fundamentais da filosofia de educação, em John Wesley”. Numa época em que se valorizava a posse de propriedades e o dinheiro, na qual eram poucos os educados, a família de Wesley se destacava pela valorização da erudição como meio de servir adequadamente à causa de Deus. Oliveira<sup>929</sup> traça o roteiro acadêmico da sua ascendência:

O mundo ancestral próximo de Wesley, bisavô, avô, pai, pai de sua esposa e esposa, constitui uma tradição de estudiosos e de pessoas altamente preparadas; eles faziam parte da absoluta minoria das pessoas letradas dos séculos XVII e XVIII; o importante nesse período eram os títulos de nobreza, as propriedades e o dinheiro. A educação e a cultura eram secundárias [...]. Bartolomeu, seu bisavô, pregador leigo da Igreja Dissidente, estudou teologia e medicina na Universidade de Oxford [...]. John, filho de Bartolomeu e avô de Wesley, estudou teologia em Oxford, alcançando o grau de mestre em Artes [...] Samuel, pai de John Wesley [...] Ingressa no Exeter College, Universidade de Oxford, como aluno pobre, tornando-se pastor da Igreja Anglicana [...] Bartolomeu, John e Samuel, ancestrais paternos de Wesley constituíram famílias nas quais o amor aos estudos, à educação e à cultura foi notável exceção, num mundo de analfabetos [...] Dr. Samuel Annesley, pai de Susanna Wesley e sobrinho de Arthur, primeiro Conde de Anglesea era, igualmente, pessoa de elevada educação.

A criatividade e capacidade de Wesley foram frutos de uma formação bem constituída. Os rumos da vida religiosa e cultural foram norteados pelos milhares de páginas e documentos que leu e estudou<sup>930</sup>. Por essa razão há nele uma harmoniosa integração entre a mensagem e o ensino, entre a evangelização e a educação, porque eles se enriquecem mutuamente. Esses fatores fazem da sua família uma exceção notável, principalmente, pelo fato de serem pessoas pobres. Sem dúvida alguma, essa combinação de extremos, pobreza e cultura, contribuíram para nortear o caráter e os ensinamentos do grande reformador.

Oliveira<sup>931</sup> enumera os valores que Wesley levaria para dentro do metodismo: “a disciplina, o castigo, o perdão, o horário, o silêncio, a vontade, a oração, o efetivo aprendizado, o cumprimento estrito das promessas, a paciência, a persuasão e o amor”. Tudo isso ele aprendeu em sua casa materna com a sua mãe, Suzana Wesley. Antes dos vinte anos de idade, ela já sabia o latim, o grego e o francês. Era leitora da patrística e versada em matérias teológicas<sup>932</sup>. Segundo Lelièvre<sup>933</sup>, além de idiomas e teologia, Suzana conhecia filosofia, “rivalizando-se com as mulheres

<sup>929</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 70.

<sup>930</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 71, 72.

<sup>931</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 72.

<sup>932</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 72.

<sup>933</sup> LELIÈVRE, M. João Wesley, p. 24.

mais ilustres da Reforma, quanto à cultura e à piedade, não podia ser indiferente a algum aspecto da educação intelectual dos filhos”. Esses valores, presentes no caráter de Wesley, ele levou para formar o movimento, cujo nome é uma insígnia reveladora da sua amplitude moral, legado pelas suas raízes. Em relação aos seus ancestrais, diz Oliveira<sup>934</sup>: “todos eles, incluindo Susanna, foram pessoas cultas, de notável saber. De outro lado, todos eles foram pessoas pobres, que lutaram arduamente para assegurar a sua sobrevivência”.

O progresso na ascensão acadêmica e cultural ocorreu da seguinte forma. Desde 1720 quando ingressou na faculdade em Oxford aos 17 anos de idade até 1727, quando alcançou o grau de mestre em Arte, ele foi de bacharel a lente, ordenado como diácono e nomeado presidente de classes. Durante esses anos estudou “grego, latim, hebraico, árabe, lógica, metafísica, Bíblia, teologia, ética, filosofia, oratória, poesia etc.”<sup>935</sup>. A quantidade de material lido durante a sua vida e a dedicação com a qual se esforçava para o aprendizado, indicam a valorização que dava ao conhecimento científico, para que pudesse aplicar devidamente os conceitos apreendidos na formação do seu grupo de liderados. Por essa razão, havia coesão nos seus ensinamentos. Suas leituras chegaram a abranger cerca de 1400 autores em mais de 3000 documentos, relata Oliveira<sup>936</sup>, o que dá uma ideia do seu patrimônio intelectual. “Isso nos permite entender, também, o amor de Wesley ao estudo, à educação, à formação cultural, na sua diversidade, na sua complexidade, mesmo na sua confrontação”<sup>937</sup>.

Entendia que, muito embora a educação secular seja de grande valor, o estudo da Bíblia é fundamental para o líder religioso. E o conhecimento da literatura extra bíblica somado ao cabedal teológico fornecido pelo exame da Palavra de Deus produz mais rigor na conclusão da pesquisa exegética e oferece segurança e convicção ao ensino. Um dos grandes anseios de Wesley foi compartilhar a sua riqueza cultural com os seus colaboradores. Ele sabia o quanto custa a aquisição do conhecimento útil e a importância da sua aplicação na prática religiosa e no dia a dia de cada pessoa. O seu sistema favoreceu a instituição das escolas públicas, uma contribuição inestimável para a formação pessoal e a estruturação geral de um

---

<sup>934</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 73.

<sup>935</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 73.

<sup>936</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 74.

<sup>937</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 74-75.

número inestimável de pessoas. Ele foi um pioneiro na educação de adultos e no desenvolvimento de habilidades funcionais para lograr um padrão de vida digno. Oliveira<sup>938</sup> estabelece um vínculo do sistema de Wesley com o atual programa educacional: “Essa ênfase em vitalizar as faculdades mentais do povo comum favoreceu uma demanda ainda muito maior, mais tarde corporificada na criação de escolas públicas gratuitas”.

Wesley não se preocupava apenas com os adultos e suas necessidades básicas. O seu ministério também foi voltado para as crianças carentes. Numa época em que as autoridades governamentais não se preocupavam com a formação das crianças, ele estabeleceu escola para meninos e meninas. Não pensava apenas em dar socorro imediato a essas crianças, mas em construir um futuro digno para elas e, conseqüentemente, para os países onde desempenhou o seu papel como professor e reformador. Oliveira<sup>939</sup> relata que “desde o tempo do Clube Santo, na Universidade de Oxford, Wesley dedicou-se a organizar e, mesmo, construir escolas para crianças pobres. Já em 1736, quando missionário na Geórgia, organizou uma escola para meninos e meninas e escreveu um ‘Catecismo para crianças’”. Ou seja, elas foram incluídas no seu programa de ensino, assim como os adultos, de tal maneira que os seus pregadores não deveriam passá-las por alto, simplesmente por serem crianças, mas lhes dedicar atenção especial. Para isso precisavam ter projetos de inclusão. Preparou um manual de instruções em 1739<sup>940</sup> para ser usado nas visitas pastorais dos pregadores metodistas. As suas atividades relacionadas às crianças foram se desenvolvendo e se ampliando. Solicitou aos pregadores que organizassem classes semanais nas sociedades onde houvesse, pelo menos, dez crianças. No ano de 1756 em Dublin, Irlanda, duas vezes por semana se encontrava com cem crianças para instruí-las.

Em 1770 Hannat Ball organizou e dirigiu em High Wycornbe uma escola dominical para crianças sob a supervisão de Wesley. A sua vida foi direcionada, tanto para o ensino de adultos, quanto de crianças e, conforme Oliveira<sup>941</sup> realça em sua pesquisa, a grande motivação de Wesley foi o amor. Amor ao Criador e ao mundo criado. Nos dias atuais se fala muito de amor com motivação poética, o amor

---

<sup>938</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 74-75.

<sup>939</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 74.

<sup>940</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 75.

<sup>941</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 75.

romântico carregado de sentimentalismo. Pouco se aborda sobre o amor como princípio. Aquela força que motiva o bem do outro e sustenta o comportamento norteado pelos impulsos divinos. Foi essa espécie de amor que motivava o reformador, pois ele assim o descreve:

Ora Deus é amor. Por isso aqueles que se assemelham a ele na disposição mental são transformados na mesma imagem. São misericordiosos assim como ele é misericordioso e sua alma é inteiramente amor. São bondosos, benevolentes, compassivos, ternos de coração; e isso, não apenas aos bons e gentis, mas também, aos indiferentes. Sim, são como Ele, amam a todos os homens e difundem misericórdia a todas as suas atividades<sup>942</sup>.

E na mesma página onde descreve o amor, Wesley<sup>943</sup> solicita que os seus leitores reflitam sobre o serviço a *mamon*, a confiança no dinheiro e nas riquezas, nas coisas que podem ser compradas por ele e na busca da felicidade através das coisas deste mundo sem Deus. Isto é, nas coisas que podem ser vistas e possuídas. Que exerçam cuidado ao pensamento de buscar o acúmulo das riquezas, a obtenção de prazer ou louvor e a maior medida de ganho das coisas temporais, sem qualquer referência às coisas eternas. O amor para Wesley não é simples teoria ou filosofia. Amor é prática de vida que se volta para a regeneração dos decaídos, e até mesmo não nega a sua consideração aos que não merecem amor.

O fruto necessário desse amor de Deus é o amor ao nosso próximo, a toda alma que Deus criou, não excetuando nossos inimigos, nem aqueles que agora “nos perseguem” – um amor com o qual amamos cada pessoa como a nós mesmos, como amamos a nossa própria alma. Sim, nosso Senhor o expressou de maneira ainda mais forte, ensinando-nos a amarmos uns aos outros assim como Ele nos amou<sup>944</sup>.

Portanto, o amor para Wesley é prática de vida que se volta para a regeneração dos decaídos e não nega a sua consideração aos que não merecem amor. Por isso, destacou-se como um líder diferente que se envolvia na dramaticidade da vida, indo nos locais onde a sua presença era requerida e onde fosse útil a alguém: “nas ruas, nas praças, com as pregações e o ensino ao ar livre, bem como nos lares, nas capelas, nas escolas; isso era endereçado às crianças, aos jovens, aos adultos; isso ocorria nas vilas, nas cidades, nos caminhos, nas zonas rurais, em toda a parte”<sup>945</sup>. Ensinava a existência de duas espécies de religião e definiu as características daquela que é verdadeira, e do verdadeiro religioso através das suas práticas:

<sup>942</sup> WESLEY, J. Works, v. 5, p. 475.

<sup>943</sup> WESLEY, J. Works, v. 5, p. 475.

<sup>944</sup> WESLEY, J. Works, v. 5, p. 300.

<sup>945</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 78.

As minhas palavras concernentes àqueles que são comumente chamados religiosos são, “em que consiste a sua religião? Em justiça e verdadeira santidade, em amor mais forte do que a morte, em fervorosa gratidão a Deus, em ternas afeições por todas as criaturas? A sua religião é do coração, uma renovação da alma à imagem de Deus? Assemelham-se Àquele a quem adoram? Foram libertos do orgulho, da vaidade, da malícia, da inveja, da ambição e avareza, da paixão e luxúria, do temperamento inquieto e desagradável?”<sup>946</sup>

Por outro lado, a falsa religião vem acompanhada de práticas que contrariam a verdadeira sabedoria, ou seja, “a sabedoria que desvia a fé cristã de sua verdade e do seu padrão, a razão, e reduz toda a religião ao misticismo espiritual e ao arrebatamento extático, não pode ser a sabedoria de cima, cuja característica é a pureza”<sup>947</sup>. Para Wesley<sup>948</sup>, há uma perfeita combinação entre a razão e a religião, conforme relatou em carta ao Sr. Rutherford: “nós temos o princípio fundamental de que o renunciar à razão é renunciar à religião, que a religião e a razão caminham de mãos dadas e que toda a religião sem a razão é falsa”.

Essa associação entre religião e razão se refletia na vivência do dia a dia. Os seus ensinamentos fugiam do que poderia ser meramente teórico. Eles estavam relacionados com a experiência de vida de cada um dos seus *alunos* e diziam respeito ao que as pessoas viam e experimentavam no seu cotidiano e eram moldados para enriquecer a capacidade de superação e enfrentamento das dificuldades diárias. E, acima de tudo, a essência de onde extraía o material apropriado a cada situação era a Sagrada Escritura. Dessa maneira, a razão ajudada pela atuação do Espírito conduz à compreensão da Bíblia, da vontade de Deus e do lidar com os seres humanos:

Não é a razão que, assistida pelo Espírito Santo, nos capacita a entender o que as Sagradas Escrituras declaram a respeito do ser e dos atributos de Deus? Da sua eternidade e imensidade, do seu poder, sabedoria e santidade? É pela razão que Deus nos capacita, até certo ponto, a compreendermos o seu método de tratar com os filhos dos homens<sup>949</sup>.

A metodologia que abraçara desde a infância, ele a transmitia aos seus liderados. Uma das principais características do seu ministério era a introdução de método em cada atividade que realizava, conforme havia aprendido em seu lar materno e desenvolvido na carreira acadêmica. Como Oliveira<sup>950</sup> ressalta, a

<sup>946</sup> WESLEY, J. Works, v. 9, p. 47.

<sup>947</sup> WESLEY, J. Works, v. 9, p. 153.

<sup>948</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 26.

<sup>949</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 28.

<sup>950</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 80.

metodologia organizada e sistemática era marca registrada de Wesley. Método e organização foram fatores essenciais na vida e obra do reformador. Ele os entendia como sendo o caminho da eficácia. Praticamente tudo em que se envolvia, imprimia de modo indelével uma metodologia organizada e sistemática. Além disso, ele repassava esse método para os seus liderados em todos os setores do movimento e solicitava que colocassem em prática a sua maneira de gerir os negócios de Deus. Requeria “até mesmo das crianças que frequentavam as sociedades ou as escolas”<sup>951</sup> organizadas por ele. Tratava as crianças como se fossem pequenos adultos, porque desejava que aprendessem a seriedade da vida desde a infância. A escola de Kingswood foi um lugar adequado no que se refere ao trabalho prático e aprendizado, mas Wesley levou a sua rigidez ao extremo de não permitir que as crianças brincassem<sup>952</sup>, um método contrário aos padrões atuais. Ainda assim, ele pode relatar o sucesso do seu método<sup>953</sup>. A razão pela qual a sua metodologia foi bem-sucedida, apesar da sua rigidez, foi o amor com que conduzia os seus trabalhos. Oliveira<sup>954</sup> registra:

Se é verdade o rigor na metodologia usada, não é menos verdade que todas essas exigências eram dosadas com um profundo manto de simpatia e amor. O fato concreto é que com Wesley e o Metodismo a população na Inglaterra, no século XVIII, cresceu consideravelmente no conhecimento, na educação e na cultura.

Wesley foi muito mais do que um líder religioso, tendo em vista que a sua área de atuação abarcava todos os aspectos da vida dos membros do movimento. Como já foi observado, poucos líderes tiveram a minuciosa preocupação com a formação educacional das crianças. Mas ele supervisionava de perto a educação delas e fornecia o material didático necessário ao seu desenvolvimento<sup>955</sup>. Nesse sentido associou a sua capacidade intelectual, a sua formação acadêmica e a sua experiência religiosa para estruturar um sistema integrado de vida que não minimiza nenhuma das partes fundamentais da existência humana. Em Wesley há uma harmonia interessante entre fé e ciência, religião e razão, trabalho e prosperidade. Oliveira<sup>956</sup> relata que na Conferência Anual das Sociedades em 1768, ele preparou instruções para serem utilizadas pelos pregadores que ministravam na Inglaterra,

---

<sup>951</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 80.

<sup>952</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 81.

<sup>953</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 81.

<sup>954</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 81.

<sup>955</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 82.

<sup>956</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 82.

Irlanda e Escócia: 1. Seja do agrado ou não, devem passar uma hora semanal com as crianças; 2. Conversar com as crianças, sempre que as encontrassem; 3. Orar pelas crianças encarecidamente; 4. Instruir com diligência aos pais, e exortar a todos, veementemente, em suas casas; 5. Pregar, especificamente, sobre a educação das crianças. Os ensinamentos de Wesley estavam fundamentados na seguinte premissa básica, o desejo do conhecimento para o desvencilhamento dos males da vida:

O desejo de conhecimento é princípio universal no homem, gravado na sua natureza mais íntima. Ele é invariável e constante em todas as criaturas racionais a menos que seja suspenso por algum desejo mais forte. É insaciável: O olho não fica contente com o ver, nem o ouvido com o ouvir, nem a mente com qualquer grau de conhecimento que lhe venha. É plantado em toda alma humana para excelentes objetivos. Visa a impedir-nos de descansarmos a respeito de qualquer coisa aqui embaixo, levantar os nossos pensamentos a objetos mais e mais altos, a mais e mais digna consideração até que subamos à fonte de todo conhecimento e de toda excelência, ao Criador onisciente e cheio de graça<sup>957</sup>.

O metodismo atual procura preservar a herança das pressuposições de Wesley, conforme pode ser testemunhado pelas publicações oficiais e extraoficiais da denominação. Por exemplo, ao tratar do *evangelho social*, os metodistas entendem que há dois atos que representam a base sobre a qual o metodismo se apoia, os atos de piedade e os atos de misericórdia. O primeiro atua na formação interior do verdadeiro crente em Cristo. O segundo ocorre pelo amadurecimento do primeiro. Porque somente o que se identifica realmente com causa de Cristo pode operar as suas obras. O site da Igreja Metodista<sup>958</sup> registra:

Assim, a doutrina da santificação wesleyana inclui dois movimentos que devem estar integrados: os atos de piedade e os atos de misericórdia. Atos de piedade são os atos que levam ao crescimento espiritual (a leitura bíblica, oração, jejum etc). Atos de misericórdia são os atos em favor do próximo, as ações em favor da promoção da vida e da justiça social. Para Wesley, não há santidade sem a conjugação adequada desses dois aspectos. Segundo ele, a santificação se concretiza na interação humana. Enquanto a justificação pressupõe um ato de fé pessoal, a santificação pressupõe a existência do outro, do próximo, tanto no nível comunitário eclesial como na esfera pública. Na tradição wesleyana, ninguém se santifica sozinho, pois a santificação é sócio-comunitária.

Entendimentos sobre a doutrina metodista<sup>959</sup> como legado de Wesley à denominação podem ser encontrados nas fontes onde clérigos e leigos tratam da questão, como é o caso do artigo que publica os seus ensinamentos de forma sintética, mas destacando os pontos fundamentais resumidos aqui:

<sup>957</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 26.

<sup>958</sup> IGREJA METODISTA, Doutrinas Metodistas.

<sup>959</sup> TAG ARCHIVES. Ensinamentos de John Wesley.

John Wesley ensinava que a conversão a Jesus Cristo é comprovada pela prática (testemunho), e não pelas emoções do momento; valorização dos pregadores leigos que participavam lado a lado com os clérigos da Missão de evangelização [...]; é Jesus quem nos salva, nos perdoa, nos transforma e nos oferece a vida abundante de comunhão com Deus; [...] a ênfase na ação e na doutrina do Espírito Santo como poder vital para a Igreja; reconhece a necessidade de se viver o Evangelho comunitariamente [...]; preocupa-se com o ser humano total. Não é só com o bem-estar espiritual, mas também com o bem-estar físico, emocional, material. Por isso devemos cuidar do nosso próximo integralmente, principalmente dos necessitados e marginalizados sociais; podemos afirmar que o bem-estar espiritual é o resultado da paz de Cristo que alcança todas as áreas da vida do cristão. É o resultado do bem-estar físico, emocional, econômico, familiar, comunitário [...]; aceita as doutrinas fundamentais da fé cristã, conforme enunciadas no Credo Apostólico [...]. cremos [...] no [...] Amor de Deus em nossa vida, amor dos irmãos, enfatizando o equilíbrio entre os atos de piedade (atos devocionais) e os atos de misericórdia (a prática de amor ao próximo).

Em relação ao metodismo, Oliveira<sup>960</sup> salienta que desde o seu começo houve uma apreciação pelo conhecimento e o cuidado com as *bagatelas e as coisas secundárias*. Os ensinamentos de Wesley realçam a valorização do prático, sem depreciar o valor do teórico nas questões fundamentais. Sabia fazer a diferença entre opiniões e doutrinas. “As doutrinas essenciais estão relacionadas à realidade da prática da fé, na sua expressão concreta, no dia-a-dia da vida”. Por isso, Wesley formulou os seus ensinamentos teológicos a partir da vivência prática, e não o contrário. Ele apenas organizou aquilo que desenvolveu na vida pessoal.

Diferente de sistemas religiosos que tenderam à degeneração com o desenrolar da sua história, as transições na vida de Wesley se mostraram muito positivas. Ele aprendeu que pregar fora dos templos era uma profanação da Palavra de Deus, mas reconheceu mais tarde, ser uma estratégia divina para alcançar as pessoas onde elas estão, assim como Cristo fazia. Também aprendeu que o encargo da pregação deveria ficar restrita aos clérigos, até que percebeu a falácia dessa teoria e como é valioso à causa do evangelho que os leigos participem da sua disseminação<sup>961</sup>. Estava disposto a fazer mudanças sempre que necessário, da mesma forma que se inclinava ao testemunho e aos conselhos de sua mãe e de amigos leais<sup>962</sup>. Não abrigava um espírito prepotente, assumindo decisões rígidas baseadas simplesmente em opiniões pessoais. Havia um propósito fundamental na sua cadeia de ensinamentos, sintetizado na abordagem de Oliveira<sup>963</sup>:

<sup>960</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 85.

<sup>961</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 85.

<sup>962</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 85.

<sup>963</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 86.

A mensagem e o ensino endereçados para a grande maioria das pessoas pobres, analfabetas e de vida moral enfraquecida produziram em um século a formação de uma estável comunidade de classe média nos metodistas da Inglaterra e, também, em várias partes do mundo.

O sistema de ensino de Wesley não constitui uma preparação visando conquistas seculares, mas é um instrumento divino para o desenvolvimento harmônico do ser humano. Dessa forma, a pregação, a educação e o ensino formam a base para a edificação da nova vida nascida em Cristo e de uma comunidade baseada no amor, na disciplina, no ensino e no método. Portanto, um cristianismo desenvolvido de forma planejada com a utilização de valores fundamentais cristalizados na fé e no conhecimento. Na seção seguinte ele será comparado com o moderno sistema de religião baseada na lógica mercadológica.

#### **4.4.3 Confronto entre as duas proposições**

O neopentecostalismo e o metodismo se desenvolveram a partir de movimentos significativos do mundo social e religioso. A teologia de Wesley é o resultado de adesões e rejeições das vertentes protestantes existentes na Inglaterra de seus dias. Ele abraçou a doutrina da salvação pela graça pregada por Lutero, mas não se conformou com a justificação pela fé puramente forense. Realçou um aspecto não valorizado pelo reformador alemão, ou seja, o processo de santificação após a justificação, correspondente a uma longa caminhada.

Assim como Calvino, ensinava a soberania de Deus, mas rejeitava a doutrina da predestinação e entendia o livre-arbítrio como uma parte do projeto divino que confere aos seres humanos a prerrogativa da escolha. Adotou uma concepção da graça que não exclui a responsabilidade humana, e uma visão de santificação marcada pela presença do amor fraternal. Santidade não voltada exclusivamente para dentro, mas evidenciada pelas obras em favor do outro. As mudanças doutrinárias de Wesley foram o desfecho do aperfeiçoamento resultante do estudo sistemático da Escritura e da experiência pessoal.

Por outro lado, o pentecostalismo foi gerado a partir do movimento de santidade adaptado a um formato litúrgico de valorização do aspecto emocional. As suas transições foram traumáticas por gerarem conflitos com as igrejas protestantes, tendo em vista que as suas práticas não foram baseadas em sólida exegese bíblica, como acontecia com o protestantismo clássico, mas no emocionalismo extático.

Wesley enfrentou problemas com alguns aspectos da teologia calvinista relacionados à predestinação dentro de seu próprio grupo, mas ofereceu uma alternativa exegeticamente defensável, o arminianismo, ainda que rejeitado por uma parcela do protestantismo, no entanto com a adesão de boa parte dele, devido a solidez de suas conclusões exegéticas. No entanto, há compatibilidade nos pontos fundamentais da fé que, olhados de forma positiva, têm maior peso para aproximar os dois grupos do que as diferenças para os afastar. Porém, as rupturas no pentecostalismo foram mais intensas e de efeitos mais agudos, como a recepção das ideias das seitas metafísicas e do Movimento do Novo Pensamento. Nesse caso ocorreu a introdução de elementos extra bíblicos que o modificaram substancialmente e provocaram uma cisão com a teologia protestante.

O metodismo deu origem ao *movimento de santidade* e, ainda que houvesse elementos emocionais, ele foi motivado pela busca severa de dedicação a Deus. Os ensinamentos do movimento de santidade sofreram adaptações significativas introduzidas pelo ministério de Phoebe Palmer e abriram as portas para a admissão de manifestações extáticas no movimento. As reuniões de quinta-feira na sua residência duraram sessenta anos.<sup>964</sup> Dorneles<sup>965</sup> argumenta que os cultos na residência de Palmer foram se distanciando do movimento de santidade e da teologia original de Wesley. Ele ensinava “que a segunda bênção é uma experiência gradual”<sup>966</sup>, mas Palmer a reduziu a “um simples processo de três passos”<sup>967</sup> depois que o crente depõe a sua vida sobre o altar<sup>968</sup>. Dorneles<sup>969</sup> argumenta que, tendo como base as palavras de Jesus de que o “altar santifica a oferta”, Phoebe Palmer raciocinou que se apresentasse seu próprio corpo como sacrifício vivo, depondo-se totalmente sobre o altar, Deus poderia fazê-la santa. A ênfase deixou de estar sobre uma vida inteira de consagração, o processo de santificação gradual, para se focalizar num *ato instantâneo de poder*. Essa foi uma das razões pelas quais, no pentecostalismo que se desenvolveu a partir de Parham, “o sinal tangível da recepção do batismo do Espírito foi identificado como sendo o dom de línguas”<sup>970</sup>.

<sup>964</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, p. 29.

<sup>965</sup> DORNELES, V., *Transe místico*, p. 102.

<sup>966</sup> DORNELES, V., *Transe místico*, p. 105.

<sup>967</sup> Para uma exposição desse processo de três passos, cf. DORNELES, V., *Transe místico*, p. 103.

<sup>968</sup> DORNELES, V., *Transe místico*, p. 103.

<sup>969</sup> DORNELES, V., *Transe místico*, p. 103.

<sup>970</sup> DORNELES, V., *Transe místico*, p. 104.

Em 1898 Parham começou as atividades de *cura divina no lar* em Topeka para orar pelos doentes e pedir a sua cura. Dessa forma, começaram as atividades do *Lar de Cura Bethel*<sup>971</sup> naquele mesmo ano e, dois anos depois, fundou uma escola nas proximidades de Topeka e a chamou *Escola de Bethel*<sup>972</sup>. As suas atividades começaram em outubro de 1900 em uma casa grande apelidada pelas pessoas da localidade de ‘Stone’s Folly’<sup>973</sup>. Nessa residência ele reuniu quarenta estudantes do movimento de santidade, no entanto, ela só funcionou naquele ano<sup>974</sup>. Synan<sup>975</sup> registra que Parham foi

o primeiro que destacou a ‘glossolalia’ como a única evidência de alguém ter recebido o batismo com o Espírito Santo e que ensinou que isso deveria ser uma parte da adoração cristã ‘normal’ ao invés de um curioso subproduto do entusiasmo religioso. Foi o seu ensino que lançou os fundamentos doutrinários e experimentais do movimento pentecostal moderno. Foram as ideias de Parham pregadas pelos seus seguidores que produziram o reavivamento de 1906 na Rua Azusa e, com ele, o movimento pentecostal mundial.

O século dezenove foi de transformações radicais no mundo científico, social e religioso. As linhas do protestantismo histórico foram sendo rompidas, e o panorama do cristianismo, também alterado pela introdução das práticas religiosas extáticas. O metodismo não se imiscuiu em rupturas traumáticas, porque Wesley jamais pretendeu fundar uma nova religião, mas ansiava fortalecer a religião da Inglaterra com o seu movimento. Ele também não se afastou da plataforma do protestantismo histórico, e as inovações que empreendeu, como a introdução dos leigos na pregação, foi realizada com o cuidado correspondente, oferecendo as devidas orientações aos seus pregadores. No século dezenove, porém, a natureza do culto emocional dos pregadores do Segundo Grande Reavivamento, e a pouca atenção dada à doutrina que causou mal-estar nos pregadores presbiterianos, foi o embrião comportamental do pentecostalismo iniciado com Phoebe Palmer e cujo ápice foram as manifestações em Los Angeles com Seymour. Naquele momento, já não era a doutrina de santidade pregada e exemplificada por Wesley que estava em evidência, mas nascia o moderno pentecostalismo, aberto a novas manifestações. Por isso Palmer foi o elo entre a santidade pregada por Wesley, o fenômeno da

<sup>971</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 100.

<sup>972</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 100.

<sup>973</sup> Um apelido que retrata a falta de bom senso pela incapacidade dos construtores em finalizar o que haviam planejado.

<sup>974</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 100.

<sup>975</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 99.

escola de Parham e as manifestações extáticas ocorridas na Rua Azusa em 1906 com William Seymour<sup>976</sup>.

Parham fechou a sua escola em Topeka em 1901 e empreendeu viagens para espalhar as suas convicções, o que durou quatro anos. A pedido de amigos, em 1905 levou a sua sede para Houston no Texas e abriu outra escola bíblica que ficou conhecida como *Escola de Treinamento Bíblico*, composta de vinte e cinco alunos<sup>977</sup>. William J. Seymour foi aluno dessa escola, embora ela tenha funcionado apenas por poucos meses, mas através dela, ele recebeu orientações teológicas. Seymour nasceu na Luisiana, mudou-se para o Texas e se tornou pastor em Houston. Entrou em contato com o movimento de santidade e aceitou o conceito de santificação como a “segunda bênção”. Durante o período em que esteve na escola de Parham, Seymour não falou em línguas, mas o fenômeno ocorreu na casa de Richard Asbury na rua Bonnie Brae, 312, local em que se reunia para pregações<sup>978</sup>. Foi nessa residência que na noite de 9 de abril de 1906 ele e mais sete outros caíram ao chão em um êxtase religioso e falando em outras línguas. Diante do ocorrido, a filha dos Asbury fugiu pela porta da cozinha horrorizada pelo que viu<sup>979</sup>. Como o fato ganhou notoriedade, e a audiência aumentou, Seymour procurou um lugar maior para a realização dos cultos e encontrou um edifício de uma velha igreja metodista abandonada na rua Azusa, 312. Os cultos reavivamentistas duraram três anos naquele local que ficou conhecido como o berço do pentecostalismo moderno<sup>980</sup>. O Historiador pentecostal, Vinson Synan<sup>981</sup> faz uma descrição de como os cultos seriam vistos por um observador atual:

Homens e mulheres gritariam, chorariam, dançariam, cairiam em transe, fariam e cantariam em línguas e interpretariam a mensagem em Inglês. De uma forma realmente Quaker, qualquer um que se sentisse “movido pelo Espírito” pregaria ou cantaria. Não haveria nenhum coro devidamente vestido, nem hinários, nem ordem do culto, mas abundância de entusiasmo religioso. Em meio a tudo isso, estaria o “pastor” Seymour atrás do púlpito que raramente pregaria, e durante muito tempo manteria a cabeça coberta por uma caixa de sapato vazia [...] Outras vezes ele “pregaria”, lançando desafios a qualquer um que não aceitasse seus pontos de vista ou para encorajar, enquanto no púlpito feito de prancha de madeira, aos que buscassem a experiência para que “soltassem a língua”. A outros, ele exclamaria:

<sup>976</sup> Para uma exposição sobre as atividades de William J. Seymour, cf. SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 103; SYNAN, V., ed., *O século do Espírito Santo*.

<sup>977</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 103.

<sup>978</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 106.

<sup>979</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 106.

<sup>980</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 106.

<sup>981</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 108-109.

Sejam vigorosos! Procurem a salvação, a santificação, o batismo com o Espírito Santo, ou a cura divina.

Synan<sup>982</sup> relata que, tendo em vista a presença de pessoas não evangélicas, como espiritualistas e médiuns de numerosas sociedades ocultas de Los Angeles e que começaram a frequentar e contribuir para os cultos com a sua mediunidade e tranSES, Seymour recorreu a Parham para ajudá-lo a lidar com os *espíritos*. Parham ficou alarmado pelo aspecto dos cultos nos quais as pessoas caíam e rolavam pelo chão. Tentou corrigir os *extremismos e o fanatismo* que encarava como tendo ultrapassado *os limites do bom senso e da razão*. Para ajudar a Seymour, ele pregou por duas ou três vezes, mas foi repellido por alguns dos seguidores de Seymour, e por haver denunciado o que lhe parecia uma tomada de controle por parte dos “hipnotizadores” e “espiritualistas”, foi embora decepcionado pela “tagarelice, pela fala confusa e rápida, e pelo falar cuspiendo, não expressando de forma alguma qualquer idioma”. Depois disso, Parham e Seymour romperam definitivamente as suas relações. E o professor Parham manteve as suas denúncias do “poder espiritual prostituído”, dos “desmaios e espasmos terríveis”, dos participantes “rolando pelo chão e dos hipnotizadores”<sup>983</sup>.

Portanto, o pentecostalismo já nasceu com um forte apelo emotivo e baixa aplicação exegética<sup>984</sup>, ao passo que o movimento de Wesley foi forjado pelo estudo da Escritura. O reformador fazia questão de que os seus colaboradores se aproximassem o máximo possível do modelo bíblico em tudo o que fizessem, fosse no aspecto secular, fosse no religioso. À medida que o pentecostalismo foi se desenvolvendo com as suas modificações marcadas pela valorização do aspecto emotivo e redução da exegese bíblica, ele foi se afastando dos propósitos de Wesley para o povo santo e se aproximando dos movimentos marcados pelo sobrenatural, como o *Movimento do Novo Pensamento*. A adesão a essas doutrinas revela a natureza do novo pentecostalismo, isto é, do neopentecostalismo, que agrega ao emocionalismo, também as crenças das seitas metafísicas. McConnell<sup>985</sup> revela que entre os grupos que compunham os movimentos metafísicos constavam, *A Ciência*

<sup>982</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 112.

<sup>983</sup> SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States*, p. 112.

<sup>984</sup> Uma análise da hermenêutica pentecostal é provida em: FEE, G. D., “Hermeneutics and Historical Precedent – a Major Problem in Pentecostal Hermeneutics”; STOTT, J. R. *Batismo e plenitude do Espírito Santo*.

<sup>985</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 24, 28-29, 150.

*Cristã, A Escola Unida do Cristianismo, A Ciência da Mente e O Novo Pensamento.*

Quimby<sup>986</sup>, fundador do Novo Pensamento, que curiosamente foi curado pela hipnose secular e mais tarde desenvolveu um método psicoreligioso, atribuía a doença somente a causas espirituais. Um dos propósitos fundamentais e originais da *Aliança do Novo Pensamento* foi ensinar a deidade humana e as suas possibilidades infinitas através do poder do *pensamento construtivo* e da obediência para a habitação da *Presença* que é a fonte de inspiração, poder, saúde e prosperidade<sup>987</sup>. Apesar das crenças herdadas do Movimento do Novo Pensamento, o neopentecostalismo tem aspectos que o ligam ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo clássico. E esses aspectos autorizam às suas corporações a funcionarem como igrejas evangélicas e a motivarem as pessoas a se aproximarem dele sem a preocupação de se achegarem a uma seita destrutiva. Mas, a teologia que defende, a Teologia da Prosperidade, não deixa dúvidas quanto a sua natureza pagã. Ainda assim, conforme Pieratt<sup>988</sup> ressalta, os autores norte-americanos, de fato, não a tratam como seita, mas a assemelham a um vírus de computador:

Certamente ela não é uma seita. Uma seita é composta por um grupo bem definido de pessoas, assim como as testemunhas de Jeová ou os mórmons, que se chamam cristãos, mas negam doutrinas básicas da Bíblia, tais como a trindade e a divindade de Cristo [...] Eu acrescentaria que ela é uma forma bem moderna de interpretação, que reflete pressuposições contemporâneas sobre aquilo que o homem pode esperar da vida. Seus ensinamentos podem ser comparados a outro fenômeno moderno: o vírus de computador. Ambos são capazes de se espalhar em qualquer sistema, danificando aquilo que tocam, mas raramente destruindo por completo o objeto da infecção. De modo semelhante, esta interpretação do evangelho altera a mensagem cristã, mas não a torna irreconhecível ou irrecuperável.

Esses ensinamentos, uma vez agregados às doutrinas cristãs de maneira repetitiva e ocultos pela roupagem bíblica dos discursos, se transformam em atrativos às pessoas leigas, principalmente porque os elementos evangélicos lhes fornecem as credenciais que precisam para estabelecer, com certa medida de sucesso, as inovações antagônicas à própria doutrina cristã, como é o caso da Teologia da Prosperidade. Os adeptos dessa teologia recebem uma gama de insistentes testemunhos, mensagens repetitivas, tendo como pano de fundo textos bíblicos, de maneira que a sua *doutrinação* mais parece um fenômeno de *brain washing* do que

<sup>986</sup> Phineas P. Quimby (1802-1866).

<sup>987</sup> MCCONNELL, D. R., *A Different Gospel*, p. 109; cf. FERGUSON, C. W. *The New Books of Revelation*.

<sup>988</sup> PIERATT, A. B., *O evangelho da prosperidade*, p. 15-16.

doutrinação no sentido lato do termo. Um processo que deixa pouco espaço para a reflexão e tomada consciente de decisão, particularmente entre as pessoas de baixo nível cultural.

Por outro lado, Wesley visualizava a Deus como um Ser Todo Poderoso, mas zeloso na outorga de liberdade. Para ele, os importantes elementos que constituem a imagem natural de Deus e que influenciam o modo de ser da humanidade no que se refere à liberdade são “o poder de movimento próprio, o entendimento, a vontade e a liberdade”<sup>989</sup>. Foi essa concepção que o fez resistir à teologia calvinista da predestinação e que igualmente o afastou de qualquer noção de divindade que cerceia a liberdade de escolha. Por isso pode afirmar: “penso, e deixo os outros pensarem”<sup>990</sup>. Wesley fazia questão de que os seus liderados e afiliados se submetessem à própria convicção, a fim de participarem do projeto wesleyano, porém, impulsionados pelo desejo de servirem à causa de Cristo dentro do movimento, sem abrigar qualquer dúvida quanto à sua natureza. Até mesmo a obediência à liderança oficial estava condicionada aos limites impostos pela consciência, fato observado pela resolução tomada na Conferência de 1744, que dizia: “se devia obedecer aos bispos anglicanos, em todas as coisas que fossem indiferentes, submetendo-se aos cânones eclesiásticos, dentro dos limites aprovados pela consciência”<sup>991</sup>. Essa era uma premissa básica dos seus ensinamentos e que precisava estar sobre a base sólida do conhecimento. Ainda que Deus anseie pela salvação de todos os seres humanos, “o primeiro passo é feito no sentido de iluminar o entendimento pelo conhecimento geral do bem e do mal”<sup>992</sup>. Nesse sentido, há um diametral contraste com o neopentecostalismo em geral, que despreza a hermenêutica bíblica nas questões fundamentais voltadas para o estudo da crença e da conduta e tocam as relações com Deus e o próximo.

Oliveira<sup>993</sup> projeta o caminho de um pobre que fosse influenciado pela mensagem metodista, particularmente, se fosse um analfabeto: aprenderia a ler, tendo a Bíblia como livro texto, leria os sermões de Wesley, os hinos de seu irmão, Charles e os tratados sobre variados temas e teria acesso à *Biblioteca Cristã*, uma seleção de obras organizada por Wesley. Esse sistema não trouxe benefícios

<sup>989</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 102.

<sup>990</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 69-88.

<sup>991</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 69-88.

<sup>992</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 69-88.

<sup>993</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 69-88.

somente para o fiel metodista, mas para todo o país, e projetou o progresso na cultura das diversas nações onde chegou o metodismo.

Macedo<sup>994</sup>, líder da IURD, reconhece o vínculo do neopentecostalismo com o luteranismo e o metodismo, mas da forma como mencionado por ele, o metodismo foi tão somente um movimento reavivalista e transitório. Porém, como observado nesta pesquisa, ele representou muito mais do que isso. A estrutura montada por Wesley não se destinava a conquistas seculares e mercantilistas. Ainda que as suas reformas tocassem a todos os aspectos da vida, ele foi um instrumento divino para o desenvolvimento harmônico de pessoas que estavam na, sua maioria, abandonadas e sem perspectiva de desenvolvimento. Ao encontrar o metodismo, acharam também o incremento de suas capacidades. Wesley não ficou estacionado na superficialidade do sentimentalismo, mas a sua religião conduzia pessoas a compreensões mais profundas e a ações mais duradouras.

Para Wesley, a grande problemática da humanidade é o pecado, de onde provém “a desconfiança, o orgulho, a vaidade, a ambição, a cobiça, a ira, o ódio, a malícia, a vingança, a inveja, o crime”<sup>995</sup>. Algumas dessas anomalias, como a ambição, a vaidade e a cobiça, brotam em segmentos do neopentecostalismo como resultado da sua Teologia da Prosperidade. Wesley considerava a ambição, o desejo de riquezas e a cobiça de bens de consumo, como deficiências reveladas pelo caráter corrompido pelo pecado, pela *anomia* presente nas estruturas sociais erigidas sem a sustentação da lei de Deus. Por não ocorrerem de forma isolada, essas anomalias corroem todo o edifício da estrutura humana projetada por Deus e vão atingir o aspecto transcendente e sagrado, como será verificado nas próximas seções.

#### 4.5 Em relação ao sagrado e transcendente

A teologia de um movimento é estruturada no conceito defendido em relação à divindade. A doutrina de Deus norteia todas as outras, e na religiosidade bíblica o sagrado é apresentado como uma das mais importantes peculiaridades divinas, diante da qual, o ser humano deve se curvar. Qualquer postura que não corresponda à reverência devida ao transcendental demonstra uma anomalia na visão do sagrado. Esta seção fará a descrição das pressuposições do sagrado em cada um dos

<sup>994</sup> MACEDO, E., A libertação da teologia, p. 121.

<sup>995</sup> OLIVEIRA, C. T., Aspectos da filosofia educacional de John Wesley, p. 69-88.

movimentos e confrontará os dois modelos para averiguar a sua fidelidade à teologia cristã.

#### 4.5.1 O sagrado e transcendente conforme a Teologia da Prosperidade

Na atualidade há os que sustentam o ponto de vista pragmático<sup>996</sup>, popular e cético, empregando o termo *sagrado* apenas como convenção de algo que tenha se tornado importante para uma pessoa ou grupo. Mircea Eliade<sup>997</sup> argumenta que o ser humano toma conhecimento do sagrado, porque este se manifesta e se mostra como algo completamente diferente do profano. O ato da manifestação do sagrado recebe o nome de *hierofania*, que significa a exposição do sagrado. As religiões, independentemente do seu grau de desenvolvimento, são constituídas de acumulações de *hierofanias*, diz Eliade. Não há solução de continuidade, mas sempre se trata do mesmo mistério, a manifestação de algo inteiramente diferente, de uma realidade não pertencente a este mundo, ou de objetos que integram este mundo natural, *profano*.

Gondim<sup>998</sup> sustenta que o cristianismo primitivo pregou uma dimensão da fé em que Deus é a finalidade última da existência e que o seu propósito ao criar o ser humano era torná-lo semelhante a ele para que se relacionassem através do vínculo do amor. O sentido da vida seria encontrado em amá-lo acima de todas as coisas. Esse amor pode implicar em um conceito de felicidade completamente diferente do proposto pelo hedonismo humanista. Gondim propõe essa premissa, lembrando que “Cristo chegou ao ponto de afirmar que não havíamos nascido para ser felizes, mas para buscarmos a Deus” e cita as suas palavras em Marcos<sup>999</sup>, “pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá; mas, o que perder sua vida por causa de mim e do Evangelho, a salvará”<sup>1000</sup>. Essa espécie de entrega exige uma experiência vital com o Deus transcendente, mediada pela fé, conforme propõe Halík<sup>1001</sup>, “estou convencido de que é precisamente uma fé temperada no fogo da crise, e livre

<sup>996</sup> CHAMPLIN, R. N. sagrado. Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 6, p. 32.

<sup>997</sup> ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano, p. 18-19.

<sup>998</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 119-120.

<sup>999</sup> Mc 8,35.

<sup>1000</sup> Cf. GONDIM, R., O evangelho da nova era, p. 141.

<sup>1001</sup> HALÍK, T., A noite do confessor, p. 32.

daqueles elementos que são ‘demasiado humanos’, que se revelará mais resistentes às tentações constantes de simplificar e vulgarizar a religião”.

Essa fé existe por ter se apropriado do senso do sagrado e transcendente, segundo Kant, revelada na *vontade santa*, “cujo dever é obedecer, sem refletir a lei moral; seria então simplesmente a vontade moral perfeita”<sup>1002</sup>. Otto<sup>1003</sup> oferece uma versão do sagrado que, segundo analisa, não tem um sentido exato. Ele recorre à sua origem nas línguas semitas, grega e latina para chegar a aceção de *alguma coisa mais* que precisa ser considerada. O elemento vivo presente na religião constitui a parte mais íntima e dá sentido a essa religião. Argumenta que o elemento vivo “nas religiões semíticas e dentre elas, num grau superior, nas religiões bíblicas”, o *Qadoch*, *Hagios*, *Sanctus* ou *Sacer*, indicam a ideia de bem absoluto no mais alto grau de desenvolvimento.

Otto<sup>1004</sup>, diferente de Kant, acredita que devido ao elemento neutro em relação à ordem ética, convém, como é sua preferência, chamar *numinoso*. O censo do numinoso, diz ele, é diferente do sentimento de gratidão, de confiança, de amor, de segurança, de submissão e de resignação, pois “não esgotam a piedade e não exprimem as características daquilo que é solene”, além disso, “não reproduzem a solenidade que distingue a emoção e a exaustão da vida religiosa”. Ele cita o episódio em que Abraão pleiteia pelos habitantes justos de Sodoma, “eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou poeira e cinza”<sup>1005</sup>. A frase revela uma confissão do sentimento de dependência, e Otto<sup>1006</sup> procura um nome para o que ele chama de *sentimento de criatura*, ou seja, a convicção que a criatura tem do *seu próprio nada*. O sentimento de Abraão se relaciona com o objeto fora de si próprio. Esse é o objeto *numinoso*. Ali Abraão provou a presença do *numen*.

Erickson<sup>1007</sup> lista algumas implicações da transcendência divina para a humanidade. Em primeiro lugar, “existe algo mais elevado que os seres humanos”. Depois, o *bem*, a *verdade* e o *valor* não são determinados pelo inconstante fluxo do mundo presente e pela opinião humana. Há algo fora e acima da humanidade que lhe confere valor. Além disso, a transcendência de Deus impede que os humanos o

---

<sup>1002</sup> OTTO, R., O sagrado, p. 11.

<sup>1003</sup> OTTO, R., O sagrado, p. 11-12.

<sup>1004</sup> OTTO, R., O sagrado, p. 11-12.

<sup>1005</sup> Gn 18,27.

<sup>1006</sup> OTTO, R., O sagrado, p. 14, 15.

<sup>1007</sup> ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 103-104.

conceituem com exatidão. As pessoas neste mundo têm apenas pálidas ideias a respeito da divindade, por isso não se pode explicar plenamente a sua natureza. Com relação à soteriologia, a salvação é uma conquista divina e não humana. Toda a iniciativa nesse sentido é de Deus, o que o ser humano precisa fazer é aceitar o projeto divino. Quanto à ontologia, a diferença entre Deus e a humanidade é perene, não apenas uma disparidade moral ou espiritual, mas metafísica. Deus será sempre Deus, e os humanos, sempre criaturas. No que tange à relação entre ambos, a reverência a Deus é a forma adequada de aproximação. Ele pode e deve ser tratado como Pai celestial, todo amoroso e gracioso, mas a familiaridade excessiva que o reduz à igualdade com as criaturas ou que o rebaixe ainda mais à categoria de servo, é totalmente inadequada e revela falta de reverência e de senso da sua transcendência. A ele não se faz exigências, apenas súplicas, conforme exemplificadas nas palavras e atitudes de Jesus, “não seja o que eu quero, e sim o que tu queres”<sup>1008</sup>. Finalmente, os seres humanos devem recorrer a Deus para buscar a sua obra genuína, através de suas orientações, mesmo que possuam recursos disponíveis. As diretrizes devem ser recebidas pela oração, que exerce um papel fundamental para estreitar a comunicação e comunhão entre Deus e as suas criaturas.

Contrariando a posição de Jesus sobre a finalidade da vida, “o hedonismo preconiza que o prazer deve ser buscado para dar sentido à existência”<sup>1009</sup> e o prazer é o meio para alcançar a finalidade última da vida, ou seja, a felicidade. No mundo moderno o ideal da igreja cristã primitiva se tornou algo do passado e é visto como um modo de ser extemporâneo. Gondim argumenta que “todo o arcabouço do pensar ocidental humanista” gira em torno da premissa de que o ser humano nasceu para ser feliz, e para isso são convocados o Estado, a razão, o sexo, a tecnologia, a Igreja e até mesmo o próprio Deus. Essa lógica contraria a premissa da igreja primitiva, na qual Deus deve ser servido. Na Teologia da Prosperidade, ele está a serviço das suas criaturas para torná-las felizes, a despeito dos resultados que essa “felicidade” possa trazê-las.

Argumentando na direção oposta, Gondim<sup>1010</sup> cita o dramático encontro entre Cristo e Saulo na estrada de Damasco. O profeta Ananias, que deveria ir ao encontro

---

<sup>1008</sup> Mc 14,36. BÍBLIA. ARA.

<sup>1009</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 119.

<sup>1010</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 120.

de Saulo, foi instruído sobre a trajetória da vida do novo apóstolo: “este homem é para mim um instrumento de escol para levar o meu nome diante das nações pagãs, dos reis e dos israelitas. Eu mesmo lhe mostrarei quanto lhe é preciso sofrer em favor do meu nome”<sup>1011</sup>. Essa ideia de sofrimento do servo de Deus é inconcebível para a Teologia da Prosperidade. Contudo, foi a tenacidade de Paulo em meio a dor e sofrimento em favor do evangelho de Cristo que lhe rendeu tamanho sucesso. Conforme a observação de Champlin, “não podemos deixar de ficar impressionados com a desproporção entre a duração da vida de um homem e a duração de sua influência nas gerações futuras”<sup>1012</sup>. A religião ensinada por Jesus é construída na abnegação, na renúncia, na negação de si próprio por uma causa mais nobre do que a vida terrena, como notabilizou nas palavras, “quem ama a sua vida a perde e quem odeia a sua vida neste mundo guardá-la-á para vida eterna”<sup>1013</sup>. Portanto, como Gondim<sup>1014</sup> comenta, “a única forma de alcançar a felicidade é morrer” para essa busca da felicidade efêmera e transitória e “fazer de Deus a única busca da existência”.

A noção do sagrado e da transcendência, conforme preceituada e exemplificada na Escritura e na experiência da igreja apostólica, está completamente ausente na Teologia da Prosperidade e, tendo em vista que são os conceitos teológicos de uma corporação que movem os crentes à ação religiosa, conforme a indicação da sua teologia, as peculiaridades da comunidade de crentes na doutrina da prosperidade serão reveladas em todos os aspectos da sua experiência, seja na sua vida comum do dia a dia, seja no formato da sua adoração, no estilo de sua indumentária no templo e no uso do dinheiro.

Pieratt<sup>1015</sup> apura na sua pesquisa que na doutrina da prosperidade as promessas de saúde e prosperidade são feitas com convicção intensa, porque se “acredita que as regras de confissão positiva manipulam e controlam, não as decisões pessoais de Deus, mas as regras que ele criou”. Essa teologia gera uma noção de deidade em que o humano tem a capacidade de mover o braço de Deus. Gondim<sup>1016</sup> avalia que o pecado de Adão e Eva simboliza a atitude de desejar ser

---

<sup>1011</sup> At 9,15-16.

<sup>1012</sup> CHAMPLIN, R. N., O Novo Testamento interpretado versículo por versículo, v. 4, p. 215.

<sup>1013</sup> Jo 12,25.

<sup>1014</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 120.

<sup>1015</sup> PIERATT, A. B. O evangelho da prosperidade, p. 155.

<sup>1016</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 122.

igual a Deus, situação em que o humano se torna dono do seu próprio destino. Ele classifica a independência de Deus como o maior de todos os pecados e cita as pregações de João Batista e de Jesus, que começaram proclamando a necessidade de arrependimento. Gondim realça esse ponto, afirmando que “qualquer pregação que não exija das pessoas se submeterem novamente ao governo moral de Deus, não é evangélica”. Ele argumenta que não há transformação real de natureza na vida das pessoas *donas de si mesmas*, que procuram a felicidade a qualquer preço. Elas podem até parecer estarem imbuídas do verdadeiro espírito cristão, mas continuam donas do seu destino, e Deus, fora do controle de sua vida.

A Teologia da Prosperidade, com o seu pano de fundo hedonista, apoia-se nas necessidades pessoais, aponta o que Deus fará aos que aceitam as suas propostas, faz “as pessoas se sentirem miseráveis, para depois pedirem [os evangelistas] a ajuda de Deus [...]. Ele ‘fatura’ em cima dos desgraçados, apela para o desespero dos fracassados e os mantém sempre num estado subumano de culpa e medo”<sup>1017</sup>. Embora Gondim se refira ao evangelho humanista sem maiores especificações, ele caracteriza a Teologia da Prosperidade, tendo em vista que, conforme as suas pressuposições, o governo está sobre os ombros humanos. Ele argumenta que o evangelho bíblico não fecha os olhos às necessidades pessoais, porém, “afirma o direito de Deus de governar sobre todos os homens”<sup>1018</sup>.

Não se pode negar que os adeptos da Teologia da Prosperidade tenham uma noção peculiar do sagrado, e é possível verificar que ela não é bíblica, além de abrigar elementos de natureza estranha aos ensinamentos do evangelho. Freston<sup>1019</sup> argumenta que “nos seus sagrados, o ser humano também foge do Deus transcendente e pessoal que quer interpelá-lo. A atividade religiosa pode dar a alguém a ilusão de ter se encontrado com Deus e de tê-lo satisfeito, quando na realidade está se escondendo dele”, porque Deus não é encontrado pelos que o procuram de maneira inadequada. A Teologia da Prosperidade ensina o antropocentrismo, fazendo do humano o objeto do serviço divino, enquanto o cristianismo apostólico é teocêntrico. Nele Deus é buscado para solucionar o maior de todos os problemas humanos, o egoísmo, gerado pelo pecado. O antropocentrismo hedonista afeta a noção de *Reino*. Jesus prometeu ao crente o

<sup>1017</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 123.

<sup>1018</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 124.

<sup>1019</sup> FRESTON, Fé bíblica e crise brasileira, p. 110.

*Reino de Deus*, como a consumação escatológica de sua obra<sup>1020</sup>. Porém, o *Reino* tem uma função soteriológica no mundo presente, deve ser instaurado no interior do que espera encontrar-se com Cristo. Ele disse aos seus contemporâneos, “o reino de Deus está dentro de vós”<sup>1021</sup>.

A doutrina da prosperidade realça a posse, o domínio e os bens de consumo, o que lhe priva das prerrogativas do evangelho de Cristo, impedindo que o seu *Reino* penetre no interior. Nela permanece, conforme a observação de Passos<sup>1022</sup>, “uma inflação do carisma (a cura, o exorcismo) apoiada na teologia da prosperidade expressa nos cultos espetaculares”. Ele observa que há uma afinidade com o modo metropolitano de viver “marcada pela cultura do consumo”. A Teologia da Prosperidade substitui a solenidade dos templos pela sonoridade, brilho e movimentos dos shows pop. Passos faz referência à Igreja Renascer, “fundada por um especialista em *marketing*, com seus *slogans*, *grifes*, *rock’n roll*”, fazendo uso intenso da mídia com linguagem coloquial, um atrativo especialmente para os jovens interessados numa religião que os aceite, mas não altere o seu estilo de vida. As igrejas da prosperidade oferecem um serviço litúrgico mais voltado para atender às afinidades de sua clientela do que às diretrizes básicas estipuladas pela Escritura.

Boa e Bowman<sup>1023</sup> demonstram que depois da ascensão das seitas metafísicas, de grupos teosóficos e outros precursores da Nova Era entre os anos de 1870 e 1880, a grande transição ocorreu com a explosão da contracultura em meados da década de 1960 e início de 1970. A crescente secularização do ocidente nos anos do pós-guerra criou um vácuo espiritual que introduziu uma notável diversidade de movimentos religiosos, enfatizando a *experiência*. As manifestações pentecostais sensoriais se espalharam pelas principais denominações cristãs, enquanto aumentou o interesse pelas religiões orientais e pelo ocultismo. A globalização, o acesso à informação, a propaganda, o apelo ao consumo e o narcisismo cultural se encarregaram de operar o sincretismo nas denominações neopentecostais. Mendonça<sup>1024</sup> explica, como já citado neste trabalho, que “a cultura produz metamorfoses na religião: redesenha os deuses e modifica a ética”. Ele afirma sobre

<sup>1020</sup> Mt 8,11; Jo 14,1-3.

<sup>1021</sup> Lc 17, 21. BÍBLIA. ARA; ver também Mt 23,28.

<sup>1022</sup> PASSOS, J., Pentecostais, p. 94.

<sup>1023</sup> BOA, K. D.; BOWMAN, R. M., Un Changed Faith in a Changing World, p. 85-86.

<sup>1024</sup> MENDONÇA, A. G., Religiosidade no Brasil, p. 39-50.

as novas religiões detentoras das estratégias de marketing: “estão em processo de formação e parecem fundar-se sobre o descarte da memória e da tradição”.

A Teologia da Prosperidade reflete um sincretismo religioso em que os elementos de religiões não cristãs foram recebidos e adaptados para se conformarem com um cristianismo em mutação. Ela produz crentes interessados no domínio de posições e na aquisição de bens de consumo, mas pouco interessados em se submeter ao programa soteriológico do Todo Poderoso. Conforme a observação de Gondim<sup>1025</sup>:

O evangelho humanista não gera servos de Deus, mas consumidores de religião. As pessoas vão às igrejas para receber alguma coisa de Deus e não para ser trabalhadas no seu caráter. Vivem em busca de uma nova sensação. Onde lhes parecer mais fácil, mais mágico, mais instantâneo, ali estarão.

Ele chama a atenção para o fato de que as igrejas estão cada vez mais apinhadas, cultos carismáticos espalhafatosos, com cânticos intensamente emotivos, no entanto, com baixo compromisso missionário e reduzida disposição para prestar serviço ao próximo. Um *evangelho* de recepção, não de doação, “a atitude não é a de se colocar ao dispor de Deus, mas a de receber bênçãos”. Essa cosmovisão retira da igreja o entusiasmo para cumprir o mandato de Cristo de pregar o evangelho aos pobres e socorrer aos necessitados, de testemunhar como uma agência de “solidariedade para com os injustiçados e marginalizados”<sup>1026</sup>. Até mesmo as contribuições financeiras são realizadas por motivo torpe. Conforme as diretrizes da Teologia da Prosperidade, o indivíduo é incentivado a dar para receber muito mais em troca. Com isso, há uma demonstração de apreciação pelos dons e dádivas de Deus. Ele é *amado* pelo que proporciona, não pelo que é. Essa teologia está em flagrante conflito com a doutrina bíblica, o que se percebe pelas palavras de Habacuque, em que não se leva em consideração as circunstâncias para exultação e alegria no Senhor:

Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto nas vides; ainda que falhe o produto da oliveira, e os campos não produzam mantimento; ainda que o rebanho seja exterminado da malhada e nos currais não haja gado, todavia eu me alegrarei no Senhor, exultarei no Deus da minha salvação<sup>1027</sup>.

<sup>1025</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 127.

<sup>1026</sup> GONDIM, R., Fim de milênio, p. 127.

<sup>1027</sup> Hc 3,17-18 BÍBLIA. ARA.

Otto<sup>1028</sup> faz uma observação quanto à percepção do sagrado em que separa o *crer* simplesmente como assentimento intelectual da experiência viva com o sagrado, em que se experimenta a presença do transcendente. O sagrado se evidencia pela ação que provoca, pelo que produz. “Uma coisa é crer na essência do sobrenatural, outra é fazer disto uma experiência viva, uma coisa é ter ideia do sagrado, outra é perceber e descobri-lo como um fator ativo e operante que se manifesta através de sua ação”.

A exacerbação do apego aos bens de consumo, as mensagens pregadas pela liderança para cativar o humano ao invés do divino, os cultos projetados para entreter a criatura ao invés de verdadeiramente louvar a Deus, são indicadores do conceito de transcendência que viceja nas igrejas sustentadas pelas pressuposições da Teologia da Prosperidade. A visão que se ostenta sobre o sagrado e transcendente incide sobre todos os aspectos da vida, tanto religiosa quanto secular. O neopentecostalismo foi influenciado por uma teologia sincretista que gerou novas maneiras de vivenciar a religião, que mesmo na atualidade desperta admiração pelo seu distanciamento do cristianismo apostólico. Na seção seguinte será observado que, mesmo em meio a um mundo em mutação, a teologia de Wesley se ateve a certas diretrizes que a protegeram contra as forças ameaçadoras do seu tempo que pudessem alterar a sua cosmovisão em relação ao sagrado e transcendente.

#### **4.5.2 O sagrado e transcendente conforme a Teologia da Graça em John Wesley**

Na seção anterior a abordagem colocou em relevo a relação do sagrado com o profano. O sagrado da transcendência divina com o profano da natureza humana. Nesta seção, o realce será a correlação da transcendência com a imanência, e as implicações de se realçar em demasia um aspecto em detrimento do outro no exercício da religião. Qual o conceito acolhido por Wesley o teria motivado à sua abordagem teológica relacionada ao sagrado e transcendente? Ao discorrer sobre a imanência divina, a primeira ideia que ocorre ao pensamento é a relação de Deus com as suas criaturas e como essa relação deve acontecer em função da sua transcendência. A sua imanência destaca a presença divina em todo universo,

---

<sup>1028</sup> OTTO, R., O sagrado, p. 139.

conforme a pergunta retratada por Jeremias<sup>1029</sup>, “pode alguém esconder-se em lugares secretos sem que eu o veja?, – oráculo de Iahweh. Não sou eu que encho o céu e a terra? Oráculo de Iahweh”. Essa segunda parte do verso realça a imanência, mas a primeira parte é uma clara referência à transcendência divina, “sou, por acaso, Deus apenas de perto – oráculo de Iahweh – e não Deus de longe?”

Se por um lado Paulo declara que Deus “não esteja longe de cada um de nós”<sup>1030</sup>, por outro lado, Isaías afirma que os seus pensamentos e os seus caminhos transcendem os da humanidade<sup>1031</sup>. Erickson<sup>1032</sup> interpreta a imanência divina como a presença ativa de Deus “dentro da sua criação e dentro da raça humana, mesmo naqueles membros que não creem nele ou lhe obedecem”. A relação dos seres humanos com Deus deve levar em consideração esses dois aspectos, tendo como pano de fundo que ele está presente em suas obras criadas, mas fora e acima delas. Erickson<sup>1033</sup> argumenta que Deus não precisa atuar “diretamente para cumprir os seus objetivos” no mundo criado, tendo em vista que utiliza a sua imanência para isso, agindo pela “aplicação de conhecimento”, como ocorre, por exemplo, ao médico que consegue “restaurar a saúde do paciente”. Dessa maneira, a medicina é parte integrante da “revelação geral de Deus”. Assim, como ocorre em outras áreas da atividade humana, “o trabalho do médico é um canal de atividade divina”. Portanto, sempre que alguém opera em benefício da humanidade, ou quando se articula para contribuir com o bem comum, ainda que não seja diretamente em nome de Deus, na base dessas ações ocorre o impulso da imanência divina.

As atividades assistenciais de Wesley demonstram a sua compreensão desse importante aspecto da imanência divina. Em cada ação restauradora de seu braço humano constava a infusão do Deus imanente. Em nome desse Deus ele escreveu orientações de saúde para agregar à restauração moral, também a cura física. O mesmo ocorreu em relação à formação de escolas para adultos e crianças. A finalidade era, no caso das crianças, a construção de um intelecto bem estruturado para a vida futura. No caso de adultos sem instrução, a reconstrução das estruturas intelectuais e a abertura das possibilidades de vida útil e prazerosa. Wesley<sup>1034</sup>

---

<sup>1029</sup> Jr 23,24.

<sup>1030</sup> At 17,27.

<sup>1031</sup> Is 55,8-9.

<sup>1032</sup> ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 101.

<sup>1033</sup> ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 102.

<sup>1034</sup> WESLEY, J. Works, v. 11, p. 568.

entendia que a ação divina era a força motriz por trás de todo bem, e sua Palavra, o arcabouço para espaldar as atividades beneficentes, o que se depreende da sua afirmação:

O cristianismo está edificado sobre quatro grandes pilares, o poder, o entendimento, a bondade e a santidade de Deus. O poder divino é a fonte de todos os milagres; o entendimento divino, de todas as profecias; a bondade divina, de todo bem doutrinal; e a santidade divina, do caráter moral do escritor [da Sagrada Escritura].

Runyon<sup>1035</sup> argumenta que a fé cristã tem origem na misericórdia e amor divinos, por isso não se restringe ao indivíduo isolado. Aquilo que é recebido impulsiona uma nova expressão que demanda o compartilhamento. Assim “o amor que recebemos do salvador do mundo flui por nosso intermédio a todas as criaturas, principalmente os necessitados e aflitos”. Essa misericórdia e amor devem ser manifestados também pelo mundo físico, o planeta em que vivem os seres humanos. Conforme Erickson<sup>1036</sup> explica, ainda que o mundo tenha sido dado à humanidade para suprir às legítimas necessidades, “ela não pode explorá-lo a seu bel prazer ou por cobiça. A doutrina da imanência divina tem, por conseguinte, uma aplicação ecológica”. Runyon<sup>1037</sup> avalia que na época de Wesley os problemas ecológicos não estavam na ordem do dia, ainda que os londrinos reclamassem da fumaça produzida pelas lareiras de carvão.

Wesley foi um observador e estudante da natureza, fato evidenciado pela publicação da sua obra, *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*<sup>1038</sup>. Ele observou as funções da “terra, água, fogo e ar” no panorama funcional do planeta, além das suas observações dos astros e do sistema solar. Runyon<sup>1039</sup> escreve que na visão de Wesley “tudo tem o seu propósito, que é o de contribuir para o equilíbrio e a ordem gerais da natureza”.

A visão ecológica de Wesley está muito além de seu tempo, tendo em vista a adequada concepção da imanência divina. Deus atua em toda criação, preocupa-se com ela, por isso é dever de seus servos zelar por tudo o que Deus criou, porque o fez com o objetivo de beneficiar à humanidade. O conceito atual da natureza como parte integrante da família humana e não algo fora dela, de parentela com os

<sup>1035</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 205.

<sup>1036</sup> ERICKSON, M. J., Introdução à teologia sistemática, p. 103.

<sup>1037</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 250.

<sup>1038</sup> Uma investigação sobre a sabedoria de Deus na criação.

<sup>1039</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 251.

elementos da natureza, ou do mundo como uma *casa comum*<sup>1040</sup>, já estavam presentes em Wesley no século XVIII, conforme os seus comentários no prefácio da sua obra, *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*<sup>1041</sup>:

Ao nos inteirarmos e nos familiarizarmos com as obras da natureza, tornamo-nos como um membro da sua família, um participante das suas venturas, mas enquanto permanecermos ignorantes, seremos como forasteiros e hóspedes em terra estranha, desconhecedores e desconhecidos.

Erickson<sup>1042</sup> argumenta que além da aplicação ecológica, a doutrina da imanência “possui implicações no que se refere às nossas atitudes para com outras pessoas”, ou seja, a ação imanente de Deus deve levar à consideração e respeito pela natureza e pelas pessoas. O Papa Francisco<sup>1043</sup>, citando algumas declarações do Papa João Paulo II, defende a tese de que o progresso humano não pode olvidar esses importantes aspectos da existência, conforme argumenta em sua encíclica:

O progresso humano autêntico possui um caráter moral e pressupõe o pleno respeito pela pessoa humana, mas deve prestar atenção também ao mundo natural e “ter em conta a natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, num sistema ordenado”. Assim, a capacidade de o ser humano transformar a realidade deve desenvolver-se com base na doação originária das coisas por parte de Deus.

A doutrina da graça preveniente encontra eco nas proposições de Erickson<sup>1044</sup>. A imanência divina providencia o ponto de contato em que o evangelho encontra o descrente, porque Deus está presente e ativo em todos os domínios do mundo criado, seja na natureza, seja na humanidade, portanto, “ativo dentro de seres humanos que não lhe entregaram pessoalmente a vida”. Argumenta que há pontos em que tais pessoas estão sensíveis à mensagem do evangelho e que o alvo da evangelização é “encontrar esses pontos e dirigir a mensagem a eles”. Esse fator explica a razão da obra bem-sucedida de Wesley. Ele encontrava esses pontos, porque as pessoas mais sensíveis à mensagem divina são aquelas que têm as suas necessidades reais supridas pelos que representam Deus neste mundo.

Na Teologia da Graça conforme a abordagem de Wesley, a transcendência divina não o distancia da humanidade, e a imanência divina não é percebida de forma indevida, porque a noção do sagrado permeia a sua teologia, sem a presença

<sup>1040</sup> FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, p. 19.

<sup>1041</sup> WESLY, J., *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*, v. 1, p. viii apud RUNYON, T., *A nova criação*, p. 251.

<sup>1042</sup> ERICKSON, M. J., *Introdução à teologia sistemática*, p. 103.

<sup>1043</sup> FRANCISCO. *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum 5, p. 11.

<sup>1044</sup> ERICKSON, M. J., *Introdução à teologia sistemática*, p. 103.

de elementos estranhos a ela, como a mercantilização da fé, conforme ocorre na Teologia da Prosperidade. Em certa ocasião, “a uma sociedade que por anos não estava bem estabelecida”, Wesley<sup>1045</sup> observou que a sua principal carência era o “zelo para com Deus e total devoção a ele”. Para Wesley, zelo e devoção significam mais do que a simples vida contemplativa, mas a ação humana, como resultado da imanência divina, beneficiando a criação em todos os seus domínios. Ele representa a transcendência divina em seus escritos com a mais pura reverência de um servo submisso e, ao mesmo tempo, grato por seu grande amor, manifestado de múltiplas formas, através de sua imanência na experiência da humanidade. Na sua relação com Deus não há formalismo impessoal e excessivo, nem familiaridade inadequada. Há uma relação de respeito, intimidade, serviço e submissão.

Algumas religiões realçam excessivamente a transcendência e distanciam a Deus da sua própria criação. Outras, a negligenciam e enfatizam a imanência de maneira exagerada, o que desenvolve uma familiaridade inadequada à semelhança das manifestações animistas nas culturas não cristãs<sup>1046</sup>. Wesley era cuidadoso quanto às manifestações sensoriais como evidência da genuína revelação de Deus no crente. Barbosa<sup>1047</sup> observa a reticência de Wesley em ocasiões de grande entusiasmo religioso. Ele “não se iludia com manifestações durante os cultos”. Em 4 de abril de 1748, em Holyhead, no país de Gales, ele pregou um sermão que tocou o coração de muitos da audiência “e grande parte da congregação derramou-se em lágrimas, comovida e desejosa de alcançar a salvação”. Mas ele se mostrou reticente, pois a situação exigia uma avaliação mais cuidadosa, tendo em vista que “quando as águas se esparramam demais, não são profundas”. Algo semelhante ocorreu em 12 de maio de 1765 em Derry, Irlanda do Norte, depois do seu sermão pregado às 7 horas da manhã de domingo na praça principal. O local estava apinhado de gente como nunca, e o entusiasmo foi imenso entre os ouvintes, porém, “ele mais uma vez se mostrou reticente: ‘As águas se estendem tão largas como em Athlone. Deus permita que sejam igualmente profundas!’”.

Essas ponderações demonstram o equilíbrio mantido pelo reformador em relação às manifestações sensoriais, porque implicam a relação do humano com o

---

<sup>1045</sup> WESLEY, J. Works, v. 4, p. 345.

<sup>1046</sup> Estudo sobre o animismo é provido em TYLOR, E. B., Primitive Culture.

<sup>1047</sup> BARBOSA, J. C., Adoro a sabedoria de Deus, p. 112.

divino. Runyon<sup>1048</sup> comenta que quando “o elemento do sentimento é absolutizado e transformado em uma nova lei ou exigência, ele determina como o Espírito deve agir e reduz a fé a um sentimento dentro do indivíduo”. A emoção subjetiva toma o lugar da verdadeira relação que se torna o meio de recorrer à fonte revelada pelo Espírito nas Escrituras. Runyon<sup>1049</sup> argumenta que o resultado disso é que “os sentimentos são vistos não mais como mediações finitas, mas como o equivalente funcional de Deus [...] e isso é idolatria”. Ele continua argumentando que essas reações aos sentimentos por parte de Wesley “não devem, no entanto, obscurecer a importância do tema subjacente da participação *consciente* na realidade de Deus como meio para se alcançar a realização do propósito e alvo da vida humana”. A experiência valorizada pelo reformador é aquela que incorpora o crente na *atividade renovadora* que o capacita a se expressar com a autoridade de quem tem a experiência com o seu Criador. Runyon<sup>1050</sup> indica que “sem essa participação somos capazes de falar apenas abstratamente, apostando a uma tradição estabelecida pelos outros”.

Com isso, Wesley demonstrou qual a função da legítima experiência na relação com Deus e os outros. Ele possuía convicções bem definidas relacionadas à transcendência e à imanência divinas, em que a magnitude e grandeza de Deus, e ao mesmo tempo, a sua ação difusa na humanidade constituem uma combinação harmônica. Na sua coleção de orações de 1733, ele reúne o sentimento de solene respeito à grandeza e majestade de Deus, o papel intercessor dos fiéis em favor de toda a humanidade, da Igreja em todo mundo, das autoridades, e clama pela ação imanente de Deus na transformação daqueles por quem o seu povo intercede:

Santo, Santo, Santo, Senhor Deus Todo Poderoso. Eu, miserável pecador, humildemente reconheço que sou completamente indigno de orar a ti. Porém, desde que tu me tens ordenado fazer orações e intercessões por todos os homens, em obediência ao teu mandamento e confiança em tua bondade ilimitada, eu recomendo à tua misericórdia as carências e necessidades de toda a humanidade. Senhor, que seja o teu prazer restaurar a tua Igreja em todo mundo, à primitiva paz e pureza, a fim de mostrar misericórdia a essas nações pecadoras e nos conceder graça abundante para aniquilar os nossos pecados pelo arrependimento. Defenda a nossa Igreja de todos os assaltos de cismas, heresias e sacrilégios e abençoe todos os bispos, sacerdotes e diáconos com as graças apostólicas. Ó, que seja o teu bom prazer defender o rei de todos os seus inimigos espirituais e temporais e abençoar todas as

<sup>1048</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 201.

<sup>1049</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 201-202.

<sup>1050</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 202.

suas relações reais e que garantas sabedoria ao Concílio; aos magistrados, zelo e prudência, e à nobreza e aos comuns, piedade e lealdade!<sup>1051</sup>

O povo de Deus deve ser possuidor do conhecimento experimental desse Deus grandioso e sagrado, amoroso e preocupado com o bem da humanidade e ter a consciência de ser o braço articulado pelo Criador para cuidar da sua criação. Com isso, conforme a análise de Runyon, Wesley evita o subjetivismo, demonstrando que a experiência tem validade quando ocorre numa relação com a “fonte que transcenda o sujeito” e precisa ser “compatível com a comunidade de experiência que transcende o indivíduo”. A razão fará o exame da experiência comparando-a com a Escritura e “as leituras subjetivas da evidência fornecida pelos sentidos espirituais”. O teste bíblico sugerido pelo reformador para essa aferição consiste na ilustração dada por Jesus da árvore e seus frutos. Na íntegra o texto diz:

Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos vorazes. Pelos seus frutos os conhecereis. Por acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos? Do mesmo modo, toda árvore boa dá bons frutos, mas a árvore má dá frutos ruins. Uma árvore boa não pode dar frutos ruins, nem uma árvore má dar bons frutos. Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo. É pelos seus frutos, portanto, que os conhecereis<sup>1052</sup>.

A correta relação com Deus produz resultados compatíveis com a sua natureza e propósito e pode ser percebida pela participação na sua obra. Ela jamais irá produzir qualquer fruto que não seja o da *boa árvore*, o amor ao Deus transcendente que capacita para toda boa obra e a ação do Deus imanente que legitima as obras em favor dos necessitados, aflitos e desamparados. Na visão de Wesley a santidade e a graça estão entrelaçadas, porque não pode conceber ao Deus santo sem a sua ação graciosa. Na sua perspectiva a “santidade é a glória encoberta, e a glória, a santidade exposta”<sup>1053</sup>. A santidade é um atributo do Deus Todo-Poderoso e sábio, o que equivale a dizer, que está distante de qualquer forma de mal. A justiça e a verdade são a base do seu governo, “mas acima de tudo está a sua misericórdia”<sup>1054</sup>.

Como já foi verificado, à semelhança dos dias atuais, o mundo de Wesley estava em mutação. Não apenas no que se refere ao surgimento de novos artefatos científicos, mas no que diz respeito às ciências naturais e ao mundo científico, com

<sup>1051</sup> WESLEY, J. Works, v. 11, p. 267.

<sup>1052</sup> Mt 7,15-20.

<sup>1053</sup> Cf. COLLINS, K. J. Teologia de John Wesley, p. 21.

<sup>1054</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 43.

a introdução das ideias de Hobbes<sup>1055</sup>, Locke<sup>1056</sup> e Humes<sup>1057</sup>, por exemplo. Macêdo<sup>1058</sup> explica que Locke seguiu o pensamento de Hobbes, realçando “a centralidade da experiência na obtenção da verdade e do conhecimento”, e Runyon<sup>1059</sup> acrescenta que esse foi “o ponto de partida do pensamento científico, a evidência percebida pelos sentidos físicos do mundo real exterior ao eu”. Wesley sabia absorver o melhor dos pensadores contemporâneos e, ao mesmo tempo, rejeitar os antagonismos à cosmovisão bíblica, conforme a percepção de Runyon<sup>1060</sup>, que comenta: “para a abordagem lockeana de Wesley, no entanto, a experiência funciona com o objetivo de registrar a realidade de um mundo espiritual que transcende o eu”. Ou seja, ele não permitiu que os aspectos indesejados das inovações dos seus dias suplantassem às suas convicções e desviassem a sua atenção da transcendência e da imanência divinas. Estava certo sobre a maneira como Deus se manifesta na humanidade e sobre a reação desta ao toque do divino. A emoção tem a sua importância, desde que não fuja às fronteiras da razão. Este é um aspecto fundamental para a efetivação da sagrada missão de levar o conhecimento e as ações beneficentes do Altíssimo aos carentes de salvação.

Pela análise realizada, percebe-se que Wesley mantinha os seus olhos fixos no Deus da Criação, transcendental e donatário de todas as coisas, mas zeloso e profundamente comprometido com o resgate da humanidade. A sua ligação com esse Deus grandioso despertou-lhe o senso do sagrado e santidade. Diante disso, mobilizou-se para atuar pelo impulso da sua imanência, a fim de ser o braço articulado de Deus na execução de sua obra salvadora. As transformações relevantes nas estruturas da época de Wesley e nos dias atuais, revelam algo em comum nos dois segmentos religiosos estudados nesta pesquisa. A forma como cada um deles reage aos apelos dessas mudanças em face do sagrado e transcendente é o fator preponderante para determinar a sua fidelidade à fé cristã. A confrontação das duas posturas diante do sagrado e transcendente será o tema da próxima seção.

---

<sup>1055</sup> Tomas Hobbes (1588-1679).

<sup>1056</sup> John Locke (1632-1704).

<sup>1057</sup> David Humes (1711-1776).

<sup>1058</sup> MACÊDO, E. F., John Wesley e a modernidade, p. 69.

<sup>1059</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 202.

<sup>1060</sup> RUNYON, T., A nova criação, p. 203.

### 4.5.3 Confronto entre as duas proposições

As religiões cristãs, indiferente de sua fidelidade à tradição apostólica, acumulam hierofanias, conforme os estudos de Eliade<sup>1061</sup>. Em qualquer religião existe a distinção entre o espaço sagrado e o mundo, distinção operada pela manifestação (hierofania) do sagrado<sup>1062</sup>. Porém, a forma como o religioso expressa sua reação ao sagado depende da fidelidade às suas convicções, pois são elas que determinam o sentido da vida. No humanismo hedonista, o propósito da existência é a busca pela felicidade, que se traduz em gratificação pessoal de todas as formas possíveis, conforme se verifica na Teologia da Prosperidade. De acordo com as suas pressuposições, a finalidade da vida é a felicidade pessoal pelas conquistas sucessivas. Osteen<sup>1063</sup> defende essa premissa em seu livro, *Sua melhor vida agora*:

As pessoas felizes, bem-sucedidas e realizadas aprendem a viver o melhor de suas vidas *agora*. Elas tiram o melhor proveito do momento presente e assim, melhoram o seu futuro. Você também pode fazer isso. Independentemente de onde está ou de quais desafios está enfrentando, você pode desfrutar a sua vida agora mesmo!

A finalidade da existência, conforme a dimensão da fé apostólica<sup>1064</sup>, é tornar o ser humano semelhante a Deus no caráter que revela o mais profundo amor capaz de qualquer sacrifício pelo bem do outro<sup>1065</sup>. A vida cristã deve amadurecer para atingir esse ponto, e o essencial é o conhecimento de Deus<sup>1066</sup>. Na Teologia da Prosperidade, até mesmo o preceito que recomenda obedecer a Deus, tem o propósito definido de receber algo em troca, “o melhor que a vida tem a oferecer”<sup>1067</sup>. As indagações dessa teologia estão concentradas no sucesso da vida presente, no desenvolvimento profissional ou econômico, como se pode observar pela sua literatura: “como alguém que dormia na rua, em cima de um papelão, se transforma em empresário? Como quem morava em um barraco hoje tem uma mansão, carros na garagem e uma profissão digna?”<sup>1068</sup>.

A teologia cristã não nega o desejo divino de que os fiéis sejam bem-sucedidos, como se depreende das palavras do apóstolo João a Gaio, “caríssimo,

<sup>1061</sup> ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, p. 18-19.

<sup>1062</sup> ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, p. 25-26.

<sup>1063</sup> OSTEEN, J., *Sua melhor vida agora*, p. 13.

<sup>1064</sup> GONDIM, R., *Fim de milênio*, p. 119-120.

<sup>1065</sup> Gl 5,13.

<sup>1066</sup> Jo 17,3.

<sup>1067</sup> OSTEEN, J., *Sua melhor vida agora*, p. 331.

<sup>1068</sup> EDINGTON, J., *50 tons para o sucesso*, p. 16.

desejo que em tudo prospere e que tua saúde corporal seja tão boa como a tua alma”<sup>1069</sup>. No entanto, nem sempre a vida humana, mesmo naqueles em quem a bondade de Deus é revelada de forma especial, está repleta de felicidade. Na sua exposição sobre o livro de Jó, Santos<sup>1070</sup> apura que ele combateu com todas as forças “a ideia segundo a qual Deus dispensa o bem e o mal conforme o comportamento ético do homem”. Com frequência, o senso do sagrado e transcendente são revelados com mais intensidade na dor e no infortúnio. “O Deus das surpresas, tal como Jó teve ocasião de constatar, tem o direito de manifestar-se sempre e de modo absolutamente livre de como os méritos dos mais pios podem prever e esperar”<sup>1071</sup>. Não é o status social e nem a condição econômica do ser humano que determinam o seu nível de satisfação pela vida. É a intensidade com que o sagrado se revela na pessoa. No diálogo com os seus amigos, Jó combate as sutilezas de concepções mágicas “das relações do homem com Deus”. Santos<sup>1072</sup> assegura que “existe magia” no senso histórico das religiões quando um indivíduo tenta “condicionar as decisões de Deus por meio de objetos, de gestos, de palavras, de ritos que pertencem ao mundo do homem”.

Ao atribuir às posses materiais e à saúde a evidência de sustentação divina, os adeptos da doutrina da prosperidade revelam convicções da religiosidade sincrética em que as pressuposições do humanismo hedonista encontraram espaço na sua teologia. Esse caráter retributivo da fé também imperava nos dias de Jó e reduzia a religião a um *do ut des*<sup>1073</sup>. Essas assertivas são tão penetrantes que, mesmo para o cristão de convicções conservadoras é difícil dissociar a relação com Deus da felicidade terrena, porque a cultura atual está imersa no antropocentrismo e as pessoas se desenvolvem em ambientes de supervalorização do *eu*. Essa inclinação de homens e mulheres do mundo moderno ofusca o real sentido da vida, bem como abre espaço para a ampliação das denominações sustentadas pela cosmovisão da Teologia da Prosperidade. A felicidade passou a ser sinônimo de bens acumulados, e ainda que esteja na ordem do dia, esse é um problema para o qual Jesus chamou a atenção dos seus discípulos: “acautelai-vos e guardai-vos de

---

<sup>1069</sup> 3Jo 1,2.

<sup>1070</sup> SANTOS, B. S., A experiência de Deus no Antigo Testamento, p. 106.

<sup>1071</sup> SANTOS, B. S., A experiência de Deus no Antigo Testamento, p. 101.

<sup>1072</sup> SANTOS, B. S., A experiência de Deus no Antigo Testamento, p. 100.

<sup>1073</sup> SANTOS, B. S., A experiência de Deus no Antigo Testamento, p. 101.

toda espécie de cobiça; porque a vida do homem não consiste na abundância das coisas que possui”<sup>1074</sup>.

Wesley<sup>1075</sup> destaca que uma das atribuições de Cristo é atacar “a raiz da vontade própria”, levar o pecador a renunciar a própria vontade, aos desejos insensatos e ao “orgulho da vida”. A salvação em Cristo também consiste em livrar às pessoas de “esperarem encontrar a felicidade em qualquer criatura”. Com isso, ele se refere às coisas criadas e que assumem o lugar do divino e sagrado, levando ao esquecimento do verdadeiro Deus. A operação de Cristo “traz de novo o coração do homem, da criatura para o Criador”. Wesley entende que não há bem na pessoa humana, mas a ação restauradora de Cristo a conduz ao perdão e à paz de Deus, o que resulta em “alegria indizível”, conduz o ser humano “à felicidade real e concreta”. Com isso, ele infere uma diferença entre essa felicidade real e concreta sob a influência restauradora de Cristo e a falsa felicidade irreal e terrena. Qualquer coisa que haja de bom no ser humano é uma dádiva de Cristo recebida como “sua compra” pelo preço que pagou. Wesley entende que são graças, não apenas de Cristo, “mas também nele”. E mesmo o aperfeiçoamento alcançado não corresponde ao “da árvore que floresce pela seiva que recebe através das suas próprias raízes”, mas como ramos ligados à videira<sup>1076</sup> e que, separado dela, seca-se e murcha. Ele liga os benefícios recebidos pelos fiéis à ação de Cristo, e não atribui esses benefícios a esforços para eles direcionados, porque “todas as nossas bênçãos temporais, espirituais e eternas, dependem da sua intercessão por nós”.

Por outro lado, na Teologia da Prosperidade, as bênçãos representam conquistas humanas baseadas em pensamento positivo, estratégias mercantilistas e uma concepção da divindade como fornecedora de quinquilharias terrenas para os seres terrenos. Wesley visualizava em cada passo de restauração do desfavorecido, a operação divina para reconstruir a imagem de Deus na humanidade afetada pela operação do mal. A compreensão dos fatores que compreendem a transcendência divina, desperta o senso da necessidade humana diante da enormidade do Deus gracioso, de santidade, reverência e perdão. Wesley procura transmitir esse sentimento do sagrado diante do Deus santo, porque para ele, “o título ‘santo’ aplicado ao Espírito de Deus não só indica que Ele é santo em sua própria natureza,

---

<sup>1074</sup> Lc 12,15 (ARA).

<sup>1075</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., *Coletânea da teologia de João Wesley*, p. 77-78, 79.

<sup>1076</sup> Jo 15.

mas que também nos torna santos; que Ele é a grande fonte de santidade para a sua Igreja”<sup>1077</sup>.

O censo de solenidade diante do *numinoso* resulta em prática religiosa consentânea com a imagem do divino revelada na Sagrada Escritura, não apenas no que se refere ao aspecto litúrgico, mas nas práticas do dia a dia, na relação com o casamento, a família, o trabalho, os bens materiais e o dinheiro. A teologia é norteadora da vida, e relacionada à Teologia da Prosperidade está a crença de que o Deus transcendente pode ser manipulado, o que revela uma concepção empobrecida do conceito de transcendência e, dessa forma, confunde amor com condescendência. Essa visão reducionista da transcendência leva ao reducionismo do papel da imanência divina, exagerando a ação de Deus no fiel. Dessa maneira, aproxima o ritual litúrgico neopentecostal do culto animista, conforme definição de Hinnells<sup>1078</sup>, “estritamente falando, o animismo refere-se à crença apenas nos poderes pessoais”, ou como defende Lindner<sup>1079</sup>, que “no animismo o culto tem o objetivo de desviar as ações desagradáveis dos espíritos ou submeter essas ações através da magia pela vontade do homem”. De maneira inadequada é gerada uma relação do humano com o divino em que o humano é elevado e o divino reduzido. Deus passa a ser visto como um demiurgo manipulável, pronto a atender aos caprichos da humanidade. Há também uma inversão de protagonismos. O líder espiritual se comporta como um xamã<sup>1080</sup>, responsável por exercer poderes supranaturais em favor das pessoas a quem conduz e lidera. Dessa forma, pautado na Teologia da Prosperidade, o líder neopentecostal suprime o papel de Deus, porque na prática, coloca-se acima dele. A partir daí, é desenvolvida uma noção tacanha do sagrado e, como consequência, a redefinição do evangelho, dos objetivos do cristianismo, da relação do fiel com Deus, com as outras pessoas e com o mundo ao redor. Por isso a Teologia da Prosperidade aproxima o fiel de suas aspirações temporais, ao mesmo tempo em que o afasta do Deus eterno. Ela muda o eixo religioso do teocentrismo para o antropocentrismo.

Portanto, a Teologia da Prosperidade interfere com os princípios fundamentais da fé cristã, e a principal doutrina atingida é a que se refere a Deus.

---

<sup>1077</sup> BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., Coletânea da teologia de João Wesley, p. 86.

<sup>1078</sup> HINNELLS, J. R., Dicionário das religiões. Animismo, p. 25

<sup>1079</sup> LINDNER, B., *Heathenism*, v. 5, p. 178-180.

<sup>1080</sup> HINNELLS, J. R., Dicionário das religiões. Xamã, p. 285.

Calvino<sup>1081</sup> declarou que “o homem nunca é suficientemente atingido e afetado pelo conhecimento da pequenez de sua humanidade, a não ser depois que se compara com a majestade de Deus”. Por essa razão, quem ainda não se viu diante da grandeza e majestade do Criador, ainda não esteve diante dele, razão pela qual conserva a ilusão da própria grandeza. Strong<sup>1082</sup> argumenta que a noção de Deus é tão imperiosa que até mesmo céticos e ateus, em algum momento revelam certo sentimento de estupefação diante dele, conforme ocorreu com Hume, que era cético, mas em certa noite estrelada, disse a Ferguson, “Adão, Deus existe”! Voltaire orou numa tempestade nos Alpes. Shelley, depois de escrever o seu nome no livro de visitante de uma pousada em Montanvert, acrescentou, “democrata, filantropo, ateu”, mas apreciava o pensamento de um “fino espírito penetrando o universo” e escreveu, “Aquele permanece, muitos mudam e passam; a luz do céu brilha sempre, a sombra da terra voa”. Strauss revela adoração pelo cosmo, porque “‘a ordem e a lei, a razão e a bondade’ são a sua alma. Renan confia na bondade, no desígnio, nos fins. Charles Darwin, *Life*, 1.274 – Nas minhas extremas flutuações, nunca fui ateu, no sentido de negar a existência de Deus”.

A segunda doutrina atingida pelos pressupostos da Teologia da Prosperidade é a da graça. Agostinho<sup>1083</sup> afirma que “a verdadeira graça é obtida pelos méritos de Cristo”, mas o ser humano não fica em estado de passividade, porque a graça o transforma em cooperador de Deus. A sua atuação opera o perdão dos pecados e leva o cooperante à prática de boas obras. Agostinho diz, “nós agimos, mas Deus opera em nós o agir”. A sua operação na vida humana modifica às disposições íntimas, desviando a atenção das coisas meramente transitórias e terrenas para as que permanecem de fato, os valores eternos. Ela, como foi visto, aclara as percepções, fornecendo a real dimensão do pecador diante de Deus, da sua necessidade da atuação da divindade no *ser* para ressignificar a existência. A percepção que a graça fornece ao ser humano emoldura os seus valores e o leva a atender a injunção paulina<sup>1084</sup>, porque recria o humano que morre e ressuscita, e à semelhança de Cristo, busca as coisas que são do alto:

Se, pois, ressuscitaste com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, pois morrestes e a

<sup>1081</sup> CALVINO, J., A instituição da religião cristã, tomo 1, 1:3.3, p. 39.

<sup>1082</sup> STRONG, A. H., Teologia sistemática, v. 1, p. 119.

<sup>1083</sup> AGOSTINHO, “A natureza e a graça”, 3, p. 107.

<sup>1084</sup> Cl 3,1-4.

vossa vida está escondida com Cristo em Deus: quando Cristo, que é a vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória.

A terceira doutrina atingida pela Teologia da Prosperidade é a da transcendência, porque não vislumbra a eternidade, mas direciona todas as atenções para o mundo presente. A cosmovisão neopentecostal não ignora o sobrenatural. Pelo contrário, até explora sistematicamente a crença das pessoas no além-túmulo. A uma preservação dos elementos básicos dos velhos paradigmas religiosos, mas, como Passos<sup>1085</sup> avalia, o que se conserva são “os elementos práticos do paradigma e não tanto a sua teologia de fundo: a busca de santificação da tradição wesleyana”. Embora Passos se refira aos pentecostais de maneira geral, é convicção do autor desta pesquisa que o exposto se aplica de forma direta aos neopentecostais, particularmente, por causa das pressuposições da Teologia da Prosperidade.

Nicodemus<sup>1086</sup> observa que os pastores neopentecostais são profissionais experientes em encher templos e movimentar as massas. Romeiro<sup>1087</sup> admite que “não se pode negar que a teologia da prosperidade produz em seus adeptos esperança e expectativa de sucesso [...]. Entretanto, se a pregação neopentecostal tem feito bem a muitas pessoas, também tem provocado decepção em outras”. Em seguida ele apresenta relatos de decepções por promessas não cumpridas pelos discursos dos pastores neopentecostais, tais como, curas que não se efetivaram e até de morte de pessoas que abandonaram o tratamento médico, confiando no discurso dos pastores. Mas a maior decepção é o sentimento de abandono, não apenas dos líderes religiosos, mas o que eles representam para essas pessoas. São como porta-vozes de Deus, por quem foram abandonadas, pensam. Além das perdas imediatas, muitas dessas pessoas perdem também o senso de esperança e têm a sua percepção do transcendente ofuscada pela Teologia da Prosperidade. Não foram ensinadas a olhar para além das consecuições meramente terrenas e perderam de vista o Deus amoroso, que dá sentido à vida em qualquer circunstância, mesmo na adversidade.

Wesley empreendeu esforços para que os membros do movimento metodista abrigassem a noção bíblica da grandeza divina. Eles só poderiam ter uma real apreciação de suas próprias limitações e dependência do Deus transcendental, se estivessem constantemente diante dele pelos exercícios de piedade e pelo

---

<sup>1085</sup> PASSOS, J., Pentecostais, p. 65.

<sup>1086</sup> NICODEMUS, A., O que estão fazendo com a igreja, p. 172.

<sup>1087</sup> ROMEIRO, P., Decepcionados com a graça, p. 139, 140.

atendimento às suas reivindicações. Desenvolveu uma teologia da graça *mobilizadora*, porque realçou o papel da resposta humana aos apelos divinos e, com isso, mobilizou o seu povo para o trabalho de missões, que começava pelo atendimento de necessidades. A sua teologia mantinha os olhos do povo voltados para cima, para o transcendente, mas sem olvidar os compromissos impostos pela vida presente e isso inclui o uso do dinheiro.

Na adoração sincera a doação é motivada pelo amor, porque “o dinheiro é um bom servo, mas um péssimo patrão”<sup>1088</sup>. A relação com Deus inclui a entrega de ofertas, porém com a motivação descrita pela Escritura. Wiersbe<sup>1089</sup>, considerando a conturbada relação de Paulo com a igreja de Corinto, em suas tentativas de torná-la fraternal, mostra o seu objetivo, ensinar que “contribuir é, verdadeiramente, um *ministério* e um ato de *comunhão* (2 Co 8:4) que ajuda a outros, mas a motivação deve vir da presença da graça de Deus no coração” e, embora tenha usado nove palavras diferentes para *oferta*, a que empregou mais frequentemente foi *graça*<sup>1090</sup>. “A graça da contribuição é a atividade inspirada pela graça de Deus que nos leva a dar”, diz Ralph Martin<sup>1091</sup>.

Na adoração bíblica, a doação tem como alvo a retribuição ao favor recebido do Deus gracioso. Portanto, a oferta representa uma ação de graças com um olhar para aqueles por quem Deus se preocupa. Não há interesse em receber, mas em doar. Tendo em vista que o adorador já recebeu os benefícios do Criador, a sua contribuição é ato responsivo, ato de adoração, que, na definição simples e profunda de Shedd<sup>1092</sup>, “significa uma atribuição de honra e glória a quem ou ao que o adorador considera de valor supremo. Seria veneração ou devoção expressa a Deus em público ou pessoalmente”. A adoração autenticamente bíblica requer preocupação reverente com o que agrada a Deus<sup>1093</sup>. Shedd<sup>1094</sup> afirma que Deus se manifesta de muitas maneiras, porém a sua presença é comunicada somente aos “que estão dispostos a se submeter a ele”. Plenc<sup>1095</sup> entende que a adoração se relaciona com as principais áreas da doutrina cristã. Como resposta humana à

<sup>1088</sup> LOPES, H. D., Dinheiro, p. 32.

<sup>1089</sup> WIERSBE, W. W., Novo Testamento, v. 5, p. 857.

<sup>1090</sup> WIERSBE, W. W., Novo Testamento, v. 5, p. 857.

<sup>1091</sup> MARTIN, R. P., II Corinthians. “Word Biblical Commentary”, p. 255 apud LOPES, H. D. Dinheiro, p. 36.

<sup>1092</sup> SHEDD, R., Adoração bíblica, p. 12.

<sup>1093</sup> SHEDD, R., Adoração bíblica, p. 23.

<sup>1094</sup> SHEDD, R., Adoração bíblica, p. 41.

<sup>1095</sup> PLENC, D. O., El culto que agrada a Dios, p. 30, 31.

iniciativa divina, relaciona-se com a doutrina de Deus e com a doutrina do homem. Ele raciocina que a resposta da pessoa *redimida* ao seu Redentor tem a ver com a doutrina da salvação. Adoração, portanto, inclui instrução, companheirismo e ações litúrgicas, por isso, também está ligada à doutrina da Igreja. Dessa forma, dentre os grandes temas das Escrituras relacionados à Igreja, a escatologia mostra preocupação com o surgimento de modalidades de falsa adoração introduzidas pelos *lobos vorazes*<sup>1096</sup>, que agiriam de maneira contrária à recomendação do apóstolo Pedro<sup>1097</sup>:

Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado, cuidando dele, não como por coação, mas de livre vontade, como Deus o quer, nem por torpe ganância, mas por devoção, nem como senhores daqueles que vos couberam por sorte, mas, antes, como modelos do rebanho.

O formato da adoração indica a cosmovisão do adorador. Avaliando as respostas de Wesley e seu movimento ao sagrado e transcendente, verifica-se o interesse em propagar o evangelho a partir da autodoação. Deus é honrado com essa aproximação, e o *outro*, amparado pela diaconia do amor. O seu movimento é uma revelação prática dos graciosos atos divinos por intermédio dos seus discípulos leais. A sua teologia equilibra a vida terrena com dignidade, honra e cooperação, com a esperança nas promessas da Escritura Sagrada sobre a existência no porvir. Uma teologia capaz de satisfazer os anseios humanos de realizações presentes sem desestimular o desejo de realização ulterior no Reino de Deus. Ao confrontar a Teologia da Graça em Wesley com a Teologia da Prosperidade, percebe-se diversas lacunas nesta última que a descartam como a representação dos anseios do evangelho para a igreja cristã nos atuais tempos de crise identitária dos movimentos religiosos.

#### 4.6 Conclusão

A proposta do capítulo quatro foi apresentar as crenças e atividades de cada um dos movimentos tratados, comparando um com o outro, tendo a fé bíblica como paradigma. As atividades de uma significativa parcela dos neopentecostais têm como base, a Teologia da Prosperidade, e as ações de Wesley são pautadas pela Teologia da Graça. As atividades dos referidos neopentecostais e as ações de

---

<sup>1096</sup> At 20,29.

<sup>1097</sup> 1Pe 5,2-3.

Wesley são determinantes das diretrizes tomadas por cada movimento no que se refere ao cuidado do pobre, ao uso do dinheiro, à homilia empregada na divulgação de conceitos, ao ensino ministrado aos seus líderes e aos seus candidatos e quanto à relação com o sagrado e transcendente. Cada um desses aspectos foi observado sob o ponto de vista da Teologia da Prosperidade e sob o ponto de vista da Teologia da Graça desenvolvida por Wesley, com a finalidade de confrontar as ações de cada movimento, tendo como pressuposição a respectiva teologia.

A Teologia da Prosperidade estigmatiza o pobre como alienado, destituído dos favores divinos, responsável pela sua condição por não exercer a fé recomendada pelos pastores. Essa doutrina confronta o pensamento bíblico que demanda atenção às necessidades do pobre, que, independente dos fatores que o tenham levado a essa condição, deve ser cuidado por aqueles que são fiéis à Revelação. A importância dada ao pobre é reconhecida pela atenção que lhe é oferecida, por exemplo, na mensagem messiânica de Isaías<sup>1098</sup> e pronunciada por Jesus na Sinagoga de Nazaré<sup>1099</sup>. O conceito sustentado pela Teologia da Prosperidade está por detrás da parca ação assistencialista neopentecostal, que não está totalmente ausente do seu programa de ação, tendo em vista a utilidade dessas atividades assistenciais no expansionismo das denominações, particularmente da Igreja Universal. Uma sólida evidência foi a incursão de Marcelo Crivella na ascensão política a partir de projeto assistencial no nordeste<sup>1100</sup>.

A assistência social ocorre em pequena escala na Igreja Internacional da Graça de Deus e é articulada pelos próprios membros da denominação, como foi demonstrado pela enquête realizada por Santos<sup>1101</sup>. Esse desempenho se deve aos conceitos de R. R. Soares sobre a questão do assistencialismo aos pobres, que considera como secundário. As demais denominações neopentecostais, ainda que procedendo com algumas variações nos seus programas, tendem a copiar o modelo da Igreja Universal do Reino de Deus.

Wesley viveu em época de grande carência, mas ao mesmo tempo, provedora de oportunidade para desempenhar o tratamento do necessitado, conforme às injunções bíblicas. Diferente da Teologia da Prosperidade, a teologia de Wesley

---

<sup>1098</sup> Is 61,1-3.

<sup>1099</sup> Lc 4,16-19.

<sup>1100</sup> Cf. MACHADO, M. D. C., Igreja Universal. Uma organização providência, p. 304-317.

<sup>1101</sup> SANTOS, G. F., Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesíásticas neopentecostais, p. 70.

projeta um olhar gracioso sobre o pobre, que não é destituído da sua atenção, abandonado pela suposta *falta de fé*. Pelo contrário, o pobre é objeto da atenção divina demonstrada nas reflexões e articulações de Wesley. Ele desenvolveu mecanismos apropriados para atender às necessidades dos desvalidos, dos quais constavam doentes, viúvas, órfãos, presidiários, pessoas sem condições de prover a sua própria subsistência e crianças de lares desafortunados. Cada categoria era assistida conforme à sua carência específica. Dessa maneira, as provisões incluíam alimentos, roupas, dinheiro, remédios, educação, trabalho e inclusão social.

Ainda que reconhecesse a responsabilidade das autoridades governamentais, não lhes atribuía o encargo de resolução do problema, mas tomava em suas mãos essa incumbência. A sua relação com os necessitados era estreita, pessoal e efetiva, ao ponto de pôr em prática, no século XVIII, o que atualmente se compreende como a *opção preferencial pelos pobres*, antecipando-se à Puebla. Uma breve exposição sobre o vocábulo *prosperidade* na Escritura demonstra que o conceito de Wesley é fundamentalmente oposto ao da Teologia da Prosperidade. Segundo essa *teologia*, o pobre é entregue a si mesmo para solucionar as suas próprias desventuras por meio da *fé*, enquanto as providências de Wesley refletem as recomendações bíblicas para o tratamento do desvalido.

De forma equivalente à questão do pobre na teologia de cada um dos movimentos analisados, o uso do dinheiro é um fator determinante. Na Teologia da Prosperidade a posse material, a aquisição de bens e valores monetários, são evidências da bênção de Deus e, a ausência deles, o sinal do seu desagrado. Neste caso, o fiel deixou de exercer a *fé de qualidade*<sup>1102</sup> ou que conduz ao sucesso, ou ainda, a *fé que prospera*<sup>1103</sup>. A avidez da liderança desenvolve uma cultura de milagres espetaculares, girando em torno da negociação com o divino, evocando a lógica do milagre: *quanto mais se dá, mais se recebe*.

Em contrapartida, segundo à teologia de Wesley, o dinheiro deve ser usado, não para o enriquecimento pessoal, mas para suprir necessidades. Primeiramente, da própria casa, em seguida, do desvalido. A sua concepção sobre dinheiro é resultado da educação sólida de progenitores que conheciam a dor da pobreza por experiência própria. Dessa forma, o dinheiro lhe servia como instrumento para a restauração de vidas. Por isso adotou o princípio de que ele deve ser usado, não para

<sup>1102</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 92.

<sup>1103</sup> MACEDO, E., Doutrinas da Igreja Universal, v. 1, p. 94.

aumentar o patrimônio pessoal, mas para capacitar o atendimento adequado ao desfavorecido. Para Wesley, todo cristão tem um compromisso financeiro com Deus para o sustento de sua causa. Os recursos financeiros devem ser usados para a autossustentação digna, o atendimento ao necessitado e para as reivindicações do evangelho. A análise comparativa das duas teologias sobre dinheiro demonstrou a incompatibilidade da Teologia da Prosperidade com as recomendações do evangelho, porque não são *boa nova* de salvação em Cristo, mas representam uma religiosidade mercantilista em que a fé chega a ser apresentada como sinônimo de magia usada para o aumento do patrimônio. O afastamento da teologia da graça, conforme apresentada no Novo Testamento, equivale ao distanciamento da teologia da graça sob a perspectiva de Wesley, pois os parâmetros da teologia wesleyana são verificados como leais às recomendações neotestamentárias.

A homilia neopentecostal é produzida a partir desses conceitos e elaborada tendo como ponto de partida, particularmente, textos isolados do Antigo Testamento que são usados como ferramentas de *autoajuda* para reforçar o *pensamento positivo* e alcançar os seus objetivos. A homilia é assessorada por variados artifícios técnicos utilizados pela mídia nas transmissões visuais como a TV e a Internet. Por outro lado, a homilia no movimento wesleyano produziu transformações reais no estilo de vida das pessoas e nas suas condições psicológicas. Os seus sentimentos de perda eram preenchidos pela graça de Cristo, a quem eram levadas na confiança de encontrar nele o restaurador de vidas humanas. São discursos repletos de ensinamentos morais e de princípios éticos. Contudo, o alvo principal é a transformação da condição existencial, conforme o modelo perfeito, o salvador Jesus Cristo.

As instruções de Wesley aos pastores incluía, prioritariamente, o respeito ao público ouvinte. Ele exigia critérios rigorosos de prática de vida e de postura diante daqueles a quem deviam se apresentar. Para ele, a homilia deveria ser seguida de exemplo de vida reta e respeitável. O conteúdo psicológico das suas mensagens era representado com exatidão nas palavras pronunciadas, em contraste com os discursos da prosperidade que ocultam o real propósito de sua elocução. O cabedal doutrinário da Teologia da Prosperidade foi sendo desenvolvido na medida em que novas tendências eram agregadas ao corpo doutrinário, primeiramente dos pioneiros norte-americanos do movimento de santidade, a partir de Phoebe Palmer, as manifestações extáticas com William Seymour e as incursões das pressuposições

das seitas metafísicas, através do Movimento do Novo Pensamento. Essa teologia sincrética ganhou popularidade com Kenneth Hagin e uma reconfiguração no Brasil produzida pela IURD. São ensinamentos cujo propósito é atrair os fiéis para os conceitos de domínio econômico, social e espiritual, com a finalidade de convencê-los a assumir a sua condição de dominadores deste mundo. Não há a preocupação com princípios e com a transcendência.

Wesley, por outro lado, valoriza o ensino, mas não estaciona no campo teórico. Ele não se satisfaz apenas em ensinar teorias e formar teóricos da fé. O seu objetivo é fazer discípulos e, como mestre eficiente, dá o primeiro passo na execução dos requisitos. Em *Um Discurso aos Clérigos*, ele apresenta uma série de ensinamentos, expondo um importante aspecto moral, ou seja, que os ensinamentos dos seus pastores não sejam contrariados pelo seu modo de viver e interagir com as pessoas. Outro ponto fundamental era a integração da vida religiosa com a secular. Ele não se limitou a ensinar apenas os seus liderados, mas fomentou a educação de crianças e adultos analfabetos, tendo em vista considerar a educação um importante fator na emancipação de vidas escravizadas pela ignorância.

Tanto o neopentecostalismo quanto o wesleyanismo se desenvolveram em períodos de transformação econômico-social. Ambos presenciaram o aparecimento de doutrinas estranhas à Escritura e à tradição apostólica. De uma certa forma esse fator coloca os dois movimentos em equivalência quanto à exposição a tendências externas. A Teologia da Prosperidade é resultado da absorção e incorporação de ensinamentos extra bíblicos que se amalgamaram à doutrina cristã. Portanto, uma teologia de fundo sincrético. Enquanto Wesley presenciou o surgimento de algumas tendências e combateu com veemência o que considerava antagônico à doutrina bíblica, como os aspectos radicais do calvinismo. Desejava que os seus ensinamentos conduzissem à verdade da Escritura, uma preocupação ausente entre os defensores da Teologia da Prosperidade, devido à ruptura com o conceito de sagrado e transcendente, uma séria alteração na sua hierofania, o que faz dela uma teologia antropocêntrica, porque enfatiza o reino dos homens.

Por outro lado, Wesley compreendia a importância de significar em palavras e atos a distância cosmológica entre Deus o Criador e as suas criaturas, os seres humanos. Nos seus escritos, ele expressa amor reverente e respeitoso ao Criador e se enxerga como braço articulador de Deus para suprir às carências da humanidade. A sua teologia é teocêntrica, porque aloca devidamente a noção do Deus

transcendente e, ainda que restaure o devido lugar das pessoas no mundo presente, atrai os seus olhares para o Reino de Deus, porque o representa como uma viva lição objetiva através das suas obras de amor. A Teologia da Graça na formulação de Wesley é um anúncio da presença do Deus gracioso, invadindo o reino humano e estabelecendo o Seu Reino eterno.

## 5. Conclusão Geral

Nesse estágio final da pesquisa é fundamental realçar os caminhos percorridos pelo evangelicalismo pentecostal que o distanciaram do formato religioso em que a tônica da experiência cristã era a resignação para um formato diametralmente oposto, a mundanidade. As religiões são submetidas a mutações na medida em que se inserem em novos espaços e culturas, mas conservam as suas tradições e os seus dogmas e mantêm fidelidade a padrões que as tornam reconhecidas como detentoras dos aspectos responsáveis pelo desenvolvimento pessoal de seus adeptos. Uma boa religião também promove bons cidadãos, pessoas úteis à comunidade onde vivem e paradigmas capazes de se tornarem formadoras de opiniões. Por outro lado, as religiões deixam de ser boas quando são submetidas a um processo de inversão na ordem de valores.

A Teologia da Prosperidade é o resultado de um processo de dessacralização, em que uma parcela do cristianismo evangélico sofreu variadas influências externas que corromperam as suas bases teológicas. Essas influências encontraram espaço devido à vulnerabilidade de crentes inclinados ao emocionalismo, misticismo e às manifestações extáticas. A cosmovisão desses crentes abriu espaço para a recepção da doutrina utilitarista. Em cada adesão a novos paradigmas e o rompimento com os tradicionais modelos, o secularismo do grupo se robustecia, enquanto a resignação perdia espaço. Todos os aspectos da convivência humana foram tocados pelos novos paradigmas, incluindo o sócio-econômico, aproximando-os aos modos da sociedade de consumo e permitindo a incorporação da mentalidade mercantilista na religião.

Tendo em vista que o nascedouro do pentecostalismo é o movimento de santidade, cujo pai é o reformador John Wesley, uma análise comparativa da Teologia da Prosperidade com a Teologia da Graça em John Wesley foi provida para mensurar o distanciamento ocorrido nas denominações que abraçaram a Teologia da Prosperidade de sua origem de santidade e da herança teológica de salvação pela graça. Na análise, ficou constatada, em primeiro lugar, a herança norte-americana do neopentecostalismo nacional somada à religiosidade popular brasileira. Em segundo lugar, uma vertente do pentecostalismo clássico incorporou elementos secularizantes na sua expressão religiosa que afetaram a sua teologia e

prática, gerando mudanças de paradigma e internalizando os conceitos seculares do mundo econômico, político, social e até da religiosidade popular. Terceiro, constatou-se uma ruptura com a Teologia da Graça, conforme o entendimento do protestantismo em geral e com as doutrinas de santidade de maneira específica. Esse fato resultou de uma ruptura com o conceito bíblico de transcendência divina. A soberania de Deus foi reduzida, e o papel da fé e do fiel ocupou o seu lugar. A visão reduzida da divindade e a dilatação do antropocentrismo atingiram a cristologia e a doutrina da graça. O fiel foi reputado como merecedor dos bens eternos e dos benefícios deste mundo presente em face da dívida divina para com ele. Por isso o aspecto mais sensível atingido pela alteração na cosmovisão neopentecostal foi a teologia e a doutrina mais prejudicada foi a da divindade, pois Deus ficou reduzido a um sofisticado prestador de serviços, pronto a atender às reivindicações dos crentes, “merecedores” das benesses prometidas ao fiel. A outra doutrina prejudicada foi a teologia da graça, porque os benefícios de Deus aos seres humanos deixaram de ser favor e passaram a ser dívida àqueles que com ele entretêm uma aliança. Nesse sentido, a Teologia da Prosperidade está em direta oposição à teologia da graça em John Wesley, o pai do avivamento de santidade. Segundo a sua teologia, não há méritos no ser humano para que tenha por direito os bens divinos, mas todas as benesses são outorgadas pela graça.

A teologia da graça de Wesley é o ponto inicial do processo de santificação, uma doutrina de elevação moral e de motivação à ação em favor do próximo. A teologia da graça ocupa um lugar de centralidade soteriológica. Deus salva por meio da sua graça, e os seres humanos têm somente esse caminho de salvação. Portanto, a Teologia da Prosperidade é uma completa distorção da soteriologia bíblica. Essa teologia afeta diametralmente a conduta das suas igrejas em relação ao cuidado do pobre e necessitado. Enquanto a doutrina da santificação de Wesley transita do indivíduo para à comunidade, porque pressupõe o dever santo de atendimento ao desvalido, a Teologia da Prosperidade ensina uma religião individualista e antinomista, sem parâmetros para nortear a conduta no que se refere ao outro. Dessa maneira, até mesmo as iniciativas de cunho social têm como objetivo o favorecimento de interesses particulares da denominação ou do crente. Na política, não são as necessidades populares que constam como prioritárias, mas os alvos denominacionais de cunho partidário. Esse ideário dos adeptos da Teologia da Prosperidade é nitidamente percebido na homilia dos líderes veiculada pela mídia.

Discursos carregados de emocionalismo e sem conteúdo exegético coerente. A responsabilidade pelo formato religioso da Teologia da Prosperidade recai sobre as diversas rupturas, entre as quais, o reducionismo no conceito da transcendência, o antinomianismo e uma soteriologia que, na prática, dispensa a graça e realça o mérito da fé que a tudo conquista, inclusive os bens de consumo da sociedade mercantilista.

Verificou-se que, a partir da Teologia da Graça de Wesley, pode-se considerar como expúria à Teologia da Prosperidade, porque em todos os settores da vida humana a teologia da graça, conforme ensinada por Wesley, mostrou correspondência com os princípios do Novo Testamento e com a tradição apostólica, enquanto a Teologia da Prosperidade é o resultado de inovações e amálgamas de um setor do cristianismo que se deixou afetar pelo capitalismo, pela economia de mercado, pela ambição do lucro fácil e pelo esquecimento dos valores transcendentais da religiosidade bíblica.

Esta pesquisa não teve a pretensão de esgotar a questão, tendo em vista que há uma extensão vastíssima para ser explorada em torno do tema. Mas propôs contribuir para abrir espaço a novos desafios, tais como a questão do sofrimento e a carência da pessoa piedosa em um mundo que, a despeito de suas imperfeições geradas pelo pecado, não está destituído da presença do Deus transcendente. Outra questão a ser explorada e analisada com o pano de fundo da escatologia bíblica, é: por que dentro da religiosidade cristã, cuja tradição é o bem do outro, há tão pouca manifestação de alteridade diante da pobreza, do abandono e da doença, conforme ocorrem no Brasil e no mundo? Pesquisas explorando a metodologia de Wesley e projetando estratégias de ação para o resgate dos desvalidos da sociedade brasileira serão bem-vindas e constituirão excelentes contribuições para a melhora das condições sociais e econômicas desta nação e um forte incentivo, como ocorreu nos dias do reformador, à prática do autêntico cristianismo apostólico.

## 6. Referências bibliográficas

### 1. Bíblias

BÍBLIA. Português. **A Bíblia para todos**. Sociedade Bíblica, ed., Internacional, LBE – Loja Bíblica Editorial. Lisboa, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição. Revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 1. ed. 2002. (10. impressão 2015).

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil, 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e Corrigida no Brasil. Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada edição pastoral**. São Paulo: Paulos, 2005. (56. impressão).

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Traduzida da Vulgata e anotada pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1964.

BÍBLIA. Português. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Paulinas e Loyola, 1995.

### 2. Textos do Magistério Católico

DOCUMENTOS DO VATICANO II. Constituição **Sacrosanctum Concilium** sobre a sagrada liturgia.

\_\_\_\_\_. **Gaudium et Spes**.

FRANCISCO, PP. Exortação apostólica **Gaudete et Exsultate**. Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

\_\_\_\_\_. **Laudato Si'**. Sobre o cuidado da casa comum 19, São Paulo: Paulos & Loyola, 2015.

### 3. Material Relativo ao Pentecostalismo e à Teologia da Prosperidade

ANDRADE, J. **CREIA**. Centro Religioso de Estudos e Informações Apologéticas. O que é o Movimento da Fé, Teologia da Prosperidade e Confissão Positiva no Brasil. Disponível em: <<http://www.creiabrasil.com.br/prosperidade.php>>. Acesso em 24 abr. 2015.

ÂNGELO, M. **Tratado das doutrinas da graça de Deus**. Rio de Janeiro: Missão Apostólica da Graça de Deus, s.d.

BARRON, B. **Health and Wealth Gospel**. Downers Grove. Illinois. Intervarsity, 1987.

BITTENCOURT F. J. Remédio Amargo. In: TONIN, N. J. (ed.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 24-33.

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

Carta pastoral sobre a Teologia da Prosperidade. **Igreja Metodista Sede Nacional**. Disponível em: [http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/documentos-oficiais/carta\\_prosperidade.pdf](http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/documentos-oficiais/carta_prosperidade.pdf). Acesso em 27 jan. 2019.

CAVALCANTI, M. C. G. P; SILVA, C. S., **Uma análise discursiva sobre o neopentecostalismo e a teologia da prosperidade**. p. 1-12. Disponível em:

<http://www.gelne.com.br/arquivos/anais/gelne-2014/anexos/51.pdf>. Acesso em 22 fev. 2019.

CESAR, W.; SHAULL, R. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: Promessas e desafios**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHESNUT, R. A. **Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty**. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University, 1997.

CHILTON, D. **Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion**. Tyler, Texas: Dominion Press, 1985.

COPELAND, K. **The Laws of Prosperity**. USA: Kenneth Copeland Publications, 1974.

CORTEN, A. **Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism**, 5. ed. Great Britain: MacMillan; USA: St. Martins, 1999.

CUNHA, V. C. **O discurso neopentecostal na formação da identidade política: Um estudo etnográfico das redes sociais online e seus desdobramentos nas eleições municipais de 2016**. 10-12 maio 2017. Complítica7 FABICO-UFRGS, p. 1-25.

DAYTON, D. W. **Theological Roots of Pentecostalism**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1987.

DIJK, T. A. **El análisis crítico del discurso**. In: *Anthropos* (Barcelona), 186, septiembre-octubre 1999, p. 23-36.

DORNELES, V. **Transe místico**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2002.

DROZ, Y. “A Igreja Universal no Quênia”. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé.** São Paulo: Paulinas, 2003.

EDINGTON, J. **50 tons para o sucesso: Conselhos para uma vida próspera.** Rio de Janeiro: Unipro, 2015.

Entrevista de Paulo Henrique Amorim ao Bispo Edir Macedo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7EG8jY9sb3E>>. Acesso em 29 jan. 2019.

FARAH, C. **From the Pinnacle of the Temple.** Plainfield. New Jersey. Logos, 1978.

FEE, G. “Hermeneutics and Historical Precedent – a Major Problem in Pentecostal Hermeneutics”. In: Russell P. S. (ed.). **Perspective on the New Pentecostalism.** Grand Rapids: Baker Book House, 1976.

\_\_\_\_\_. **The Disease of the Health and Wealth Gospels.** California: The Word for Today, 1979.

FONSECA, A. B. Igreja Universal. Um império midiático. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus**, p. 259-280.

FRESTON, P. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: TONIN, N. J. (ed.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 67-159.

GALINDO, D.; KUHN. **Comunicação com o mercado: Evidências humanas e tecnológicas.** São Paulo: UNASPRESS, 2014.

GONDIM, R. **O evangelho da nova era: Uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade.** 3. ed. São Paulo: Abba; Divulgadora Cultural, 1994.

GROMACKI, R. G. **Movimento moderno de línguas.** Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1980.

HAGIN K. E. **Como ser dirigido pelo Espírito de Deus.** Rio de Janeiro: Graça, s.d.

\_\_\_\_\_. **Eu creio em visões**, trad., Rogério L. Clavello; Celia R. C. Clavello. Rio de Janeiro: Graça, 1996.

\_\_\_\_\_. **How to Write Your Own Ticket with God.** Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1983.

\_\_\_\_\_. **O espírito humano.** Rio de Janeiro: Graça, 1988.

\_\_\_\_\_. **O nome de Jesus.** Rio de Janeiro: Graça, 1999.

\_\_\_\_\_. **O que fazer quando a fé parece fraca e a vitória perdida.** Rio de Janeiro: Graça, 1987.

\_\_\_\_\_. **Unção do riso.** Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IG9XZ6fXRjs>>. Acesso em: 12 mar. 2019.

HINN, B., **Heavy Anointing in São Paulo.** Vídeo. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=2ZNYeErk\\_18](https://www.youtube.com/watch?v=2ZNYeErk_18)>. Acesso em 12 mar. 2019.

HOLLENWEGER, W. J. **The Pentecostal: The Charismatic Movement in the Churches.** USA: SCM, 1972.

KENYON, E. W. **Identification: A Romance in Redemption,** 18ª ed. Lynnwood, Washington: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1968.

\_\_\_\_\_. **Jesus the Healer.** Seattle. WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1943.

\_\_\_\_\_. **The Hidden Man: Un Unveiling of the Subconscios Mind.** Seattle. WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1970.

KRAMER, E. W. **Possessing Faith: Commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity in a Brazilian Neo-Pentecostal Church.** Illinois, 2001. 468p. Thesis. Faculty of the Division of the Social Sciences. Degree of Doctor of Philosophy. Illinois: The University of Chicago.

LAURENTIN, R. **Pentecostalismo entre os católicos.** Trad. Felipe Gabriel Alves. Petrópolis: Vozes, 1977.

LINDSAY, G. **God's Master Key to Prosperity: Become God's Channel.** Dallas, Texas: Christ for the Nations, 1980.

MACARTHUR, J. F. **Os carismáticos: um panorama doutrinário.** Trad. Elizabeth Gomes. 2. ed. São Paulo: Fiel da Missão Evangélica Literária, 1988.

Macedo, E. **A libertação da teologia.** 4. ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, s.d.

\_\_\_\_\_. **Doutrinas da Igreja Universal.** 3 v. Rio de Janeiro, RJ: Gráfica Universal, 1999-2000.

\_\_\_\_\_. **Fé e dinheiro: O dinheiro é a raiz de todos os males?** Rio de Janeiro: Unipro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nos passos de Jesus.** Rio de Janeiro: Universal Produções, 2001/2004.

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, C. **Plano de poder: Deus, os cristãos e a política.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vida com abundância.** Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MACHADO, M. D. C. Igreja Universal. Uma organização providência. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

MCCONNELL, D. R. **A Different Gospel**: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement. Peabody. Mass: Hendrickson, 1993.

MORIARTY, M. G. **The New Charismatics**: A Concerned Voice Responds to Dangerous Trends. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.

NASCIMENTO, J. A., **Igreja Universal do Reino de Deus**: antecedentes históricos, análise de doutrinas distintivas e proposta evangelística. São Paulo Campus Engenheiro Coelho, 2010. 680p. Tese. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia Centro Universitário Adventista de São Paulo.

NETTO, C. **As sete chaves da riqueza**: Riqueza e poder em suas mãos. Belo Horizonte: Betânia S/C, 1992.

\_\_\_\_\_. **Aumentando seu crédito no banco de Deus**. 2. ed. Belo Horizonte: Betânia, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os camelos de Deus**. Belo Horizonte: Betânia, s.d.

NOGUEIRA, A. **O dom de línguas e de profecias**: Exegese de 1 Coríntios cap. 14. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

NOSSA HISTÓRIA. “Biografia do Bp. Robert McAlister”. **Igreja de Nova Vida**. Disponível em: <<http://www.novavida.com.br/nossa-historia/>>. Acesso em: 07 ago. 2018.

OLIVEIRA, I. X. **A Igreja Universal do Reino de Deus**: Uma instituição inculturada? São Paulo, SP: Pulsar, 2003.

ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

OSBORN, T. L. **Vida abundante**. Rio de Janeiro: Graça, s.d.

OSTEEN, J. **Sua melhor vida agora**: 7 passos para viver em seu potencial máximo. Belo Horizonte: Bello Publicações, 2015.

PASSOS, J. **Pentecostais**. Origem e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEÑA-ALFARO, A. A. **Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal**. Recife, 2005. Tese. Universidade Federal de Pernambuco – Centro de Artes e Comunicação – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística.

PIERATT, A. B. **O evangelho da prosperidade: Análise e resposta.** Trad. Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PINEZI, A. K.; ROMANELLI, G. O Mal Exorcizado: Cura Divina Entre os Neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. **Impulso.** 14 (34). Piracicaba, 2003, p. 65-74.

POLLAK-ELTZ, “A Igreja Universal na Venezuela”. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON J-P. (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé.** São Paulo: Paulinas, 2003.

PROENÇA, W. **Sindicato de Mágicos: Uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2007).** São Paulo: Unesp, 2011.

RANAGHAN, K.; RANAGHAN, D. **Católicos pentecostais.** 2. ed. trad. O. S. Boyer. São Paulo: Imprensa Metodista, 1972.

READ, W. R. **New Patterns of Church Growth in Brazil.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965.

RISS, R. M. **A Survey of 20th – Century Revival Movements in North America.** Peabody: Hendrickson. (2. Imp. 1995).

ROBERTS, O.; Montgomery, G. H. (Eds.). **God’s Formula for success and Prosperity.** Oklahoma: America’s Healing Magazine, 1956.

\_\_\_\_\_. **O milagre da semente da fé.** Rio de Janeiro: Graça, 2016.

ROCHA, D. **Venha a nós o vosso reino: Relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo brasileiro.** São Paulo: Fonte editorial, 2012.

RODOVALHO, R. **Igreja Vencedora,** s.l. Koinonia, s.d.

\_\_\_\_\_. **Propósito, domínio, liderança, influência: Você nasceu para reinar.** Brasília, DF: Sara Brasil, 2004.

ROLIM, F. C. Pentecostalismo. Brasil e América Latina. Série VII. **A Libertação na História.** Coleção Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa.** Petrópolis: Vozes, 1985.

ROMEIRO, P. **Decepcionados com a graça: Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal.** São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

\_\_\_\_\_. **Evangélicos em crise: Decadência doutrinária na igreja brasileira.** 3. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.

\_\_\_\_\_. ZANINI, A. **Suor carisma e controvérsia: Igreja Mundial do Poder de Deus.** São Paulo: Candeia, 2009.

\_\_\_\_\_. **Super crentes: O evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade.** São Paulo: Mundo Cristão. 7. ed., 1998.

SANTOS, G. F. **Características de organizações dignas sob o ponto-de vista de gestores de organizações eclesiais neopentecostais.** São Paulo, 2012. Programa de Pós-graduação em Administração de empresas. Universidade Presbiteriana Mackenzie Centro de Ciências Sociais e Aplicadas.

SIEPIERSKI, P. D., **A Emergência da Pluralidade Religios.** Disponível em: <<http://members.tripod.com/bmgil/spd26.html>>. Acesso em 24 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro. In: GUERREIRO, S. (org.). **Estudo das Religiões. Desafios Contemporâneos.** 3. ed. São Paulo; Paulinas, 2008, p. 71-88.

\_\_\_\_\_. “Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil”. In: **Estudos Teológicos,** v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.

SILVA, C. N. **As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990).** Assis, 2008. Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para obtenção do título de Doutor em História - Área de Conhecimento: História e Sociedade.

SILVA, D. E. “Dádiva, Prosperidade e Dinheiro nos Novos Movimentos Religiosos Urbanos”, **Revista de Teologia e Ciências da Religião,** ano 2, n. especial. Jan. 2003.

SILVEIRA, J. O. **Provisão e Riquezas: Jeová Jiré provendo vida e multiplicação.** Belo Horizonte: Editora do autor, 1996.

SILVA, L. G. Neopentecostalismo: pragmatismo, misticismo e culto a Mamom. **Púlpito Cristão.** Disponível em: <<http://pulpitocristao.com/2008/11/neopentecostalismo-pragmatismo.html>>. Acesso em 16 jun. 2015.

SOARES, R. R., **As bênçãos que enriquecem: Um estudo sério sobre dízimos e ofertas.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Graça, 1998.

\_\_\_\_\_. **Como tomar posse da bênção.** Rio de Janeiro: Graça, 1987.

\_\_\_\_\_. **O Direito de Desfrutar Saúde.** Rio de Janeiro: Graça, 2004.

\_\_\_\_\_. **Perguntas e respostas sobre o dízimo: Os 10% que nunca faltam.** Rio de Janeiro: Graça, 2004.

\_\_\_\_\_. **Vencer o que, onde e como? O antídoto contra o fracasso.** Coleção Graça de Deus. S.I, s.e., s.d.

STOTT, J. R. **Batismo e plenitude do Espírito Santo.** Trad., Hans U. Fuchs. São Paulo: Vida Nova. (Reimpressão 1988).

SYNAN, V. ed. **O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático**, trad. Judson Canto. São Paulo: Vida, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Holiness-Pentecostal Movement in the Unites States**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1971.

TAVOLARO, D.; LEMOS, C., **O bispo: A história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse, 2007.

**Veja a que ponto está chegando a teologia da prosperidade!** Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=tp7\\_33x6kHU](https://www.youtube.com/watch?v=tp7_33x6kHU)>. Acesso em: 10 abr. 2015.

WILKINSON, B. **A oração de Jabez: Alcançando a bênção de Deus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

#### 4. Obras Relacionadas a John Wesley

BARBOSA, J. C. **Adoro a sabedoria de Deus: Itinerário de John Wesley, o cavaleiro do Senhor**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.

BISHOP, J. **John Wesley: Plain truth for plain people. Preaching**. Disponível em: <<https://www.preaching.com/articles/past-masters/john-wesley-plain-truth-for-plain-people/>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

BURTNER, R. W.; CHILES, R. E., **Coletânea da teologia de João Wesley**. 2. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1995.

CAMPOS, H. C. “A graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana (parte 1)”. In: **Fides Reformata**, n. 1. 2012. p. 25-43.

CARDER, K. L. John Wesley on giving. **Interpreter Magazine**. Disponível em: <<http://www.interpretermagazine.org/topics/john-wesley-on-giving>>. Acesso em 10 fev 2019.

CHRISTIAN, C. W. **John Wesley’s Anthropology: Traditional and Innovative Elements**. In: *The Asbury Theological Journal*. Spring/Fall, v. 59, n. 1 & 2, 2004, p. 130-149.

COLLINS, K. J. **Teologia de John Wesley: O amor santo e a forma da graça**. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

COUTO, V. **Em favor do arminianismo-wesleyano: Um estudo bíblico, teológico e exegético de sua relevância na contemporaneidade**. São Paulo: Reflexão, 2016.

**TAG ARCHIVES**. Ensinos de John Wesley. Disponível em: <<https://evangelistadoreino.wordpress.com/tag/ensinos-de-john-wesley/>>. Acesso em 18 de mar. 2019.

HEITZENRATER, R. P., **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996.

HENDERSON, D. M. **John Wesley's Class Meeting: Model For Making Disciples.** Nappanee: Evangel Publishing House, 1997.

IGREJA METODISTA, Doutrinas Metodistas. **Portal Metodista.** Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/doutrinas-metodistas>>. Acesso em 18 mar. 2019.

LELIÈVRE. M., **João Wesley: Sua vida e obra.** São Paulo: Vida, 1997.

MACÊDO, E. F. **John Wesley e a modernidade.** Curitiba: Appris, 2015.

OLIVEIRA, C. T. Aspectos da filosofia educacional de John Wesley. **Revista Educação do Cogeime.** Ano 12, n. 22. Jun. 2003, p. 69-88.

RAMOS, L. C. Prática homilética de John Wesley. E possíveis aproximações latino-americanas. **Revista Caminhando,** v. 90, n. 1 [13]. jan/jun 2004. p. 134-153.

RITTER, C. **John Wesley's seven tips on sermon content.** Disponível em: <<https://peopleneedjesus.net/2015/07/15/john-wesleys-seven-tips-on-sermon-content/>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

ROHLOFF, R. John Wesley's Sermon 50 – On the Use of Money. **Red Door Church United Church of South Royalton.** Disponível em: <<https://www.unitedchurchofsoro.org/john-wesleys-sermon-50-on-the-use-of-money/>>. Acesso em 10 fev. 2019.

RUNYON, T. **A nova criação: A teologia de John Wesley hoje.** São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

WATSON, D. L. **The Early Methodist Class Meeting: Its Origins and Significance.** Nashville: Disciples Resources, 1985.

WESLEY, J. **The Complete Works of John Wesley.** 14 v. The Ages Digital Library Collections. Albany: USA. AGES Software. Version 2.0, 1997.

WHITE, C. E. **O que Wesley praticou e pregou sobre o dinheiro?** Trad. Waléria Coicev. São Paulo: Vida. Disponível em: <<https://camposdeboaz.com.br/o-que-wesley-praticou-e-pregou-sobre-o-dinheiro>>. Acesso em 8 fev. 2019.

## 5. Obras Sobre Questões Gerais Relativas ao Tema

AGOSTINHO. A Graça I. **Coleção Patrística** 12. São Paulo: Paulus, 1999. (5. reimp. 2017).

\_\_\_\_\_. **Confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2011.

AHALSTROM, S. E. **A Religious History of the American People.** New Haven and London: Yale University, 1972.

ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

ANDRADE, P. F. C. Novos paradigmas e teologia latino-americana. In: **Teologia e Novos Paradigmas**, São Paulo: Loyola, 1996, p. 49-62.

ARAÚJO, L. B. L., Considerações sobre o Termo “Paradigmas”. In: **Teologia e Novos Paradigmas**, São Paulo: Loyola, 1996, p. 15-33.

APOLINÁRIO, P. **História do texto bíblico: Crítica textual**. São Paulo: Dpto. Gráfico do Instituto Adventista de Ensino, 1990.

ARMÍNIO, J. **Obras de Armínio**. 2. ed. 3 v. Trad. Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

AZEVEDO, M. **Entrocamentos e entrechoques: Vivendo a fé em um mundo plural**. São Paulo: Loyola, 1991.

BACCHIOCCHI, S. **Crenças populares: O que as pessoas acreditam e o que a Bíblia realmente diz**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

\_\_\_\_\_. **Imortalidade ou Ressurreição?** O estudo bíblico da natureza humana e o seu destino. Rio de Janeiro: World Press, s.d.

BATISTA, R. B. Entre o Espiritual e o Temporal. O probabilismo e a teologia moral dos séculos XVI ao XVII. In: **Cadernos de Clio**, n. 3. Curitiba, 2012.

BAUMAN, Z. **Vida para consumo**. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERGER, P. A dessecularização do mundo. Uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

\_\_\_\_\_. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. (Orgs.). **Secularização: Novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BOA, K. D.; BOWMAN, R. M. **Un Changed Faith in a Changing World: Understanding and Responding to Critical Issues that Christians Face Today**. USA: Thomas Nelson, 1998.

BOFF, L. Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma. In: **Teologia e Novos Paradigmas**, São Paulo: Loyola, 1996, p. 77-88.

BONINO, J. M., **Rostos do protestantismo latino-americano**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

BRANDT, D. H. Phillip Jacob Spener. Pia Desideria. In: **IECLB**. Blumenau: Sínodo Vale do Itajaí.

BRUCE, F. F. **O cânon das Escrituras**: Como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas. São Paulo: Hagnos, 2011.

CAIRNS, E. E., **O cristianismo através dos séculos**: Uma história da igreja cristã. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CALVINO, J. **A instituição da religião cristã**. 3 tomos, 2 v. São Paulo: Unesp, 2007.

CASTANHA, L. (org.). Luis de Molina e o Molinismo. **Ideário Arminiano**. Disponível em: <<http://teologiaarminiana.blogspot.com/2009/12/luis-molina-molinismo.html>>. Acesso em 17 dez. 2018.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. 11. ed. 6 v. São Paulo: Hagnos, 2013.

CHARLEY, J. **50 palabras clave de la Biblia**. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

CHURCHILL, W. S. **Uma história dos povos de língua inglesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

COLSON, W. C., A Ilusão do Poder. In: BOICE, J. et al. **Religião de Poder**: A igreja sem fidelidade bíblica e sem credibilidade no mundo. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

COMBLIN, J. **Cristãos rumo ao século XXI**: Nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

\_\_\_\_\_. O Espírito Santo e a Libertação. Série II. O Deus que Liberta Seu Povo. **Coleção Teologia e Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1988.

CULLMANN, O. **Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?** O testemunho do Novo Testamento. São Paulo: Centro de Estudos Evangelísticos, 2002.

DATHEIN, R. Inovação e Revoluções Industriais: uma apresentação das mudanças tecnológicas determinantes nos séculos XVIII e XIX. **Publicações DECON Textos Didáticos**, 02/2003. DECON/UFRGS, Porto Alegre, fevereiro, 2003. <<http://www.ufrgs.br/decon/>>.

DREHER, M. N. **Para entender fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DUARTE, D. **Dinheiro à luz da fé**. São Paulo: Canção Nova, 2010.

ELIADE, M. **Lo sagrado y lo profano**. 2. ed. Madrid: Guadalarrama, 1973.

ERICKSON, M. J. **Introdução à teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997. (Reimp. 2005).

FERGUSON, C. W. **The New Books of Revelation**: The Inside Story of America's Astounding Religious Cults. NY: Doubleday, 1928.

FEINBER, J. et al. **Predestinação e livre-arbítrio**: Quatro perspectivas sobre a soberania de Deus e a liberdade humana. São Paulo: Mundo Cristão, 1989.

FERREIRA, F.; MYATT, A. **Teologia sistemática**: Uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2008. (Reimp. 2017).

FLETCHER, D. B. Utilitarismo. In: ELWELL, W. A. (ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. 3 v. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova. (Reimp. 2009).

FLETCHER, J. **Situation Ethics**: The New Morality. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1966.

FRESTON, P. **Evangélicos na política brasileira**: História ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

\_\_\_\_\_. **Fé bíblica e crise brasileira**: Posses e política; esoterismo e ecumenismo. São Paulo: ABU, 1992.

GINRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. *Telos*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GONDIM, R. **Fim de milênio**: Os perigos e desafios da pós-modernidade na igreja. São Paulo: Abra Press, 1996.

GONZÁLES, J. L. **História ilustrada do cristianismo**: A era dos reformadores até a era inconclusa. 2. v. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRENZ, D. G.; NORDLING, C. F., “Episcopado, episcopal”. In: **Dicionário de teologia**. São Paulo: Vida.

GRUDEM, W. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

GRÜTZMACHER, G. Jovinian. In: JACKSON, S. M. **The New Schaff-Herzog Encyclopedia**. v. 6, 1950, p. 240.

HALÍK, T. **A noite do confessor**: A fé cristã num mundo de incerteza. Petrópolis: Vozes, 2016.

HALL, J. **Utilitarianism and Christianity**. Disponível em: <<http://www.plume.essex.sch.uk/assets/utilitarianism-and-christianity.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2018.

HAMILTON, V. P., Prosperidade. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B., **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 1565-1566.

HÄRING, B. **Ética cristã para um tempo de secularização**. São Paulo: Paulinas, 1976.

HARLEY, G. M. From Atlantis to America. JZ Knight Ecounters Ramtha. IN: LEWIS, J. R.; PETERSEN, J. A (eds.). **Controversial New Religions**. USA: Oxford University Press, 2005.

HINNELLS, J. R. **Dicionário das religiões**. Trad. Octavio M. Cajado. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JEROME. Against Jovinianus. Book I, parts 16 and 20. **New Advent**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/30091.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

KANT, E. **Critique of Pure Reason**. The Pennsylvania State University: A Penn State Electronic Classics Series Publication, 2010.

KAPLAN, J. D. **Dialogues of Plato: Apology, Crito, Phaedo, Symposium, Republic**. USA: Pocket Books, 1951.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2002.

LATOURETTE, K. S. **Uma história do cristianismo**. 2. v. São Paulo: Hagnos, 2006.

LEWIS, J. R.; PETERSON, J. A. Ed. **Controversial New Religions**. New York, USA: Oxford University, 2005.

LIBÂNIO, J. B. Diferentes Paradigmas na História da Teologia. In: Anjos, M. F. dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 35-48.

LINDSEY, H. **The Road to Holocaust**. New York: Bantam Books, 1990.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOPES, H. D. **Dinheiro: A prosperidade que vem de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Panorama da história cristã: A intervenção divina na história**. São Paulo: Candeia, 2005.

LUNDIN, R., Emerson, Ralph Waldo. In: ELWELL, Walter A (ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. v. 2. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova. (Reimpressão 2009).

LINDNER, B., Heathenism. In: JACKSON, S. M., **Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge**. v. 5, 1950, p. 178-180.

LUTERO, M., **Do cativeiro babilônico da Igreja**. trad. Martin N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2011. (2. Reimp.).

MANNUCCI, V. **Bíblia palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1986.

MANTOUX, P. **A Revolução Industrial no Século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, sd.

MAYER, R. **E-Sword HD**. v3.8, 2015.

MELO, A. J. **Jansenismo no Brasil**: Traços históricos de uma Moral rigorista. Aparecida: Santuário, 2014.

MELO, U. **Graça e libertação**: A atualidade do embate entre Agostinho e Pelágio. São Paulo: Palavra e Prece, 2015.

MENDONÇA, A. G. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão. In: **Estratégias religiosas na sociedade brasileira. Estudos de Religião**. Ano XII, n. 15, dezembro de 1998, p. 39-50.

MIRANDA, M. F. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

MONTERO, P. Secularização e espaço público. A reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**. v.13 n.1. Lisboa maio 2009.

MOREIRA, A. S. O futuro da religião no mundo globalizado: Painel de um debate. In: MOREIRA, A. Silva; OLIVEIRA, I. D. (Orgs.). **O Futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas & Goiás. Universidade Católica de Goiás, 2008, p. 17-35.

MÜLLER, G. L. **Dogmática católica**: Teoria e prática da teologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

NASCIMENTO, J. A. **Súmmixis**: A compreensão de um ponto pela somatória de outros. Teologia I. Rio de Janeiro: Ados, 2016.

NICODEMUS, A. **O que estão fazendo com a igreja**: Ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

NICOLACI-DA-COSTA, A. M. Revoluções Tecnológicas e Transformações Subjetivas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, mai-ago 2002. v. 18 n. 2, p. 193-202.

**NOVO CATECISMO**. Fé para adultos. São Paulo: Herder, 1969.

O'GRADY, J. Professor Sir Bernard Williams. Arguably the greatest British philosopher of his era, he brought wit and compassion to the moral questions of society. **The Guardian**. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2003/jun/13/guardianobituaries.obituaries>>. Acesso em 28 jul. 2018.

OLIVEIRA, J. **Arminianismo puro e simples**: Uma introdução histórico-teológica. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

OLSON, R. **História da controvérsia da teologia cristã**. São Paulo: Vida, 2004.

\_\_\_\_\_. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001. (10. reimp. 2016).

OTTO, R. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista & Ciência da Religião, 1985.

PASSOS, J. A religião e as contradições da metrópole. Lógica e projeto. In: SOARES, A. M. L. e PASSOS, J. D. (Orgs.). **A fé na metrópole. Desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas e Educ, 2009, p. 21-46.

\_\_\_\_\_. Ser como Deus. Críticas sobre as relações entre religião e mercado. In: **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano X**, n. 47, p. 32-47.

PAUL, V. **Quando o nosso mundo se tornou cristão**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 4. ed. Porto: Apostolado da Imprensa, 1969.

PIRES, A., Crise do capitalismo global e o ethos da pleonexia. In: **Teología y cultura**. Año 6, v. 10. octubre 2009. p. 83-92.

PLENC, D. O. **El culto que agrada a Dios: Criterios revelados acerca de la adoración**. Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata & Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007.

RACHELS, J.; RACHELS, S. **A coisa certa a fazer: Leituras básicas sobre filosofia moral**. São Paulo: AMGH, Grupo Educação S.A.; MCGRAW-HILL Education, 2014.

RITZER, G. **McDonaldization of Society**. Los Angeles: Sage, 2013.

ROBERT M. B. Are Christian Supposed to Take Dominion?. In: Elliot Miller (ed). **Christian Research Institute Journal** (Fall, 1988).

RODOR, A. A. Audiências com o Eterno. **Meditações Matinais**. São Paulo: Grafisol, 2017.

ROSA, R. S. (ed.). Estratégia Religiosa na Sociedade Brasileira. **Estudos de Religião**. Revista semestral de estudos e pesquisa em religião. Ano XII, n. 15, dezembro de 1998.

ROSSI, L. A. S. **Jesus vai ao McDonald's: Teologia e sociedade de consumo**. Curitiba: PUCPR, 2011.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da reflexão cristã**. São Paulo: Paulus. (7. reimp. 2014).

SANTOS, B. S. **A experiência de Deus no Antigo Testamento: Aparecida: Santuário**, 2000.

SCHALL, J., The Altar as the Throne. In: ATKIN, S.; MCCONNELLS, T. **Churches on the Wrong Road**. Chicago: Regnery, 1986.

SCHNEIDER, H. O Protestantismo. Movimentos de piedade e de reforma anteriores ao pietismo. In: KAUFMANN, T, et. Al. (org.). **História Ecumênica da Igreja**. v. 2. Da alta Idade Média até o início da Idade Moderna. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus; Loyola, 2014.

SHEDD, R. **Adoração bíblica**: Os fundamentos da verdadeira adoração. 2. ed. São Paulo: Vida Nova. (reimp. 2008).

SPENER, P. J. **Pia desideria**: Um clássico do pietismo protestante. Trad. Próculo Velasques. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; Ciências da Religião, 1985.

STEIL, C. A. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (Orgs.). **O Futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas; Goiás: Universidade Católica de Goiás, 2008, p. 7-16.

STOLL, D. **Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth**. Los Angeles: Oxford University of California, 1990.

STRONG, A. H. **Teologia sistemática**. 2 v. 3. ed. São Paulo: Hagnos, 2008.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. Trad. Nélio Schneider; Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

TERRY, J. M. **Evangelism: Concise History**. Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers, 1994.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. São Paulo: Aste, 2015.

TRESE, L. J. **A fé explicada**. 6. ed. São Paulo: Quadrante, 1995.

Três pedidos de impeachment de Crivella são protocolados no Rio. **G1**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/pedido-de-impeachment-de-crivella-e-protocolado-na-camara-de-vereadores-do-rio.ghtml>> Acesso em 10 jul. 2018.

TSCHACKERT, P. Jansen, Cornelius, Jansenism. In: JACKSON, S. M. **The New Schaff-Herzog Encyclopedia**. v. 6. 1950, p. 95-98.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture**: Research into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Art and Custom. 2 v. London: John Murray, 1871.

VALLE, R. Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho. In: **Teologia e Novos Paradigmas**, São Paulo: Loyola, 1996, p. 63-74.

WALKER, W. **História da igreja cristã**. 3. ed. São Paulo: Aste, 2006.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 4. ed. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, (6. Reimp. 2009).

WIERSBE, W. W. **Novo Testamento:** Comentário bíblico expositivo. Trad. Susana E. Klassen, 6 v. São Paulo: Geográfica, 2006.