



Julius Moreira Mello

PENTECOSTALISMO E MÍSTICA CRISTÃ
Um caminho para a consolidação da identidade Pentecostal

Dissertação de Mestrado

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

Orientadora: Francilaide de Queiroz Ronsi

Rio de Janeiro,
dezembro de 2022



Julius Moreira Mello

PENTECOSTALISMO E MÍSTICA CRISTÃ
Um caminho para a consolidação da identidade Pentecostal

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

Francilaide de Queiroz Ronsi
Orientadora
PUC-Rio

Lúcia Pedrosa Pádua
PUC-Rio

Adriano Sousa Lima
Centro Universitário Internacional

Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 2022

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

Julius Moreira Mello

Formou-se em Direito (Unesa) em 2004 e em Teologia (Fabapar) em 2016. Especializou-se em Direito Público (Anhanguera) em 2006 e em Teologia (Fabat) em 2016.

Ficha Catalográfica

Mello, Julius Moreira

Pentecostalismo e mística cristã : um caminho para a consolidação da identidade pentecostal / Julius Moreira Mello ; orientadora: Francilaide de Queiroz Ronsi. – 2022.

108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pentecostalismo. 3. Batismo no Espírito Santo. 4. Mística. 5. Experiência. 6. Ética. I. Ronsi, Francilaide de Queiroz. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para os meus pais, Wanderley de Souza Mello (*in memoriam*) e Marly Moreira Mello que me apoiaram a vida toda. Para a minha esposa Sara Cristina Moreira Mello, companheira de todas as horas.

Agradecimentos

À minha orientadora Francilaide de Queiroz Ronsi por todo zelo, paciência e dedicação.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao colega Marcio Pereira da Silva pela amizade e apoio prestado na formatação do trabalho.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Teologia.

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

Resumo

Mello, Julius Moreira. **Pentecostalismo e Mística Cristã: um caminho para a consolidação da identidade Pentecostal**. Rio de Janeiro, 2022. 108p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Pentecostalismo e Mística Cristã reflete sobre o fato de o pentecostalismo ser uma manifestação contemporânea da tradição mística cristã. Com o presente trabalho, pretende-se responder qual seria a verdadeira identidade pentecostal após mais de cem anos decorridos desde o surgimento do pentecostalismo. Diante da expansão global do movimento pentecostal, e em face de diversos tipos de pentecostalismos que se manifestam atualmente, o trabalho propõe um retorno às raízes pentecostais do início do século XX para capturar o seu ethos originário. No centro da espiritualidade pentecostal sempre esteve o Batismo no Espírito Santo. Tal batismo remete a um tipo de experiência que, de acordo com as tradições históricas que influenciaram a formação do pentecostalismo, pode ser chamada de uma experiência mística cristã. A consolidação de uma identidade pentecostal fundamentada nos seus antecedentes históricos e na sua teologia contribuem para uma pastoral pentecostal e para o diálogo ecumênico.

Palavras-chave

Pentecostalismo; Batismo no Espírito Santo; Mística; Experiência; Ética.

Abstract

Mello, Julius Moreira. **Pentecostalism and Christian Mysticism: a way to consolidate Pentecostal identity.** Rio de Janeiro, 2022. 108p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Pentecostalism and Christian Mysticism reflects on the fact that Pentecostalism is a contemporary manifestation of the Christian mystical tradition. With the present work, it is intended to answer what would be the true Pentecostal identity after more than one hundred years elapsed since the emergence of Pentecostalism. Faced with the global expansion of the Pentecostal movement, and in the face of different types of Pentecostalism that are manifested today, the work proposes a return to the Pentecostal roots of the early 20th century to capture its original ethos. At the center of Pentecostal spirituality has always been the Baptism in the Holy Spirit. Such baptism refers to a type of experience that, according to the historical traditions that influenced the formation of Pentecostalism, can be called a Christian mystical experience. The consolidation of a Pentecostal identity based on its historical background and theology contribute to a Pentecostal pastoral and ecumenical dialogue.

Keywords

Pentecostalism. Baptism in the Holy Spirit. Mystique. Experience. Ethic.

Sumário

1. Introdução	9
2. O Pentecostalismo Clássico e o lugar da experiência	13
2.1. O contexto de crescimento do Movimento Pentecostal-Carismático	13
2.2. O percurso histórico do Pentecostalismo Clássico	22
2.3. O Batismo no Espírito Santo	31
3. A Mística Cristã e o lugar da experiência	43
3.1. A Mística	43
3.2. A Mística Cristã	51
3.3. Características da Mística Cristã e o processo místico	64
4. O Pentecostalismo como tradição mística	73
4.1. A importância da experiência	73
4.2. A Espiritualidade Pentecostal	81
4.3. O Batismo no Espírito Santo: uma experiência mística do amor de Deus	88
5. Conclusão	102
6. Referências bibliográficas	105

1

Introdução

O historiador Philip Jenkins, em sua importante obra intitulada “A Próxima Cristandade” faz afirmações marcantes acerca do pentecostalismo. Segundo ele, “os pentecostais florescem em todo globo”, contudo, “a expansão pentecostal pelo hemisfério sul tem sido tão espantosa que chega a justificar as afirmações de uma nova Reforma”¹. Jenkins informa que:

Segundo a maioria das fontes, os integrantes das Igrejas pentecostais e independentes já estão na casa das centenas de milhões e suas congregações situam-se, justamente, nas regiões de crescimento populacional mais rápido. Dentro de algumas décadas, essas denominações representarão um segmento muito maior da cristandade global, e é até concebível que componha a maioria.²

Não obstante, nem sempre os pentecostais são avaliados segundo as suas crenças teológicas e, não raro, o crescimento pentecostal é atribuído tão somente a fatores de ordem social e econômica³. Dada a gigantesca variedade de “pentecostalismos” encontrados pelo mundo, Paul A. Pomerville afirma que é chegada a hora “de dar prioridade ao *centro teológico* dos movimentos”⁴. Segundo Pomerville, tal centro, que concede a unidade em meio a diversidade pentecostal, é a experiência no Espírito Santo. Com efeito, Pomerville leciona que:

A unidade teológica dos movimentos pentecostais-carismáticos encontra-se em considerá-los “movimentos de renovação”, uma renovação da experiência do Espírito Santo como registrada na história da Igreja Primitiva. O denominador comum em toda a diversidade teológica dos movimentos, que é considerável mesmo entre os pentecostais clássicos (sem mencionar os carismáticos!), é a experiência com o Espírito Santo não diferente da experimentada pelos cristãos do século I.⁵

Para os pentecostais, a experiência com o Espírito Santo encontra seu paradigma no dia do Pentecostes neotestamentário. Segundo leciona Wolfgang Vondey, o Pentecostes é o “símbolo teológico” do pentecostalismo, e a identidade deste não se encontra “em suas características históricas, denominacionais, geográficas ou sociológicas, senão na teologia do movimento”⁶.

¹ JENKINS, P., A Próxima Cristandade, p. 23-24.

² JENKINS, P., A Próxima Cristandade, p. 23.

³ “Análises narrativas e descritivas, e não teológicas, constituem o padrão comum nas introduções ao pentecostalismo”. HAIGHT, R., A Comunidade Cristã na História, p. 511.

⁴ POMERVILLE, P. A., A Força Pentecostal em Missões, p. 30.

⁵ POMERVILLE, P. A., A Força Pentecostal em Missões, p. 30.

⁶ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 14.

Com efeito, o distintivo teológico por excelência do pentecostalismo tem sido o Batismo no Espírito Santo⁷. Frank D. Macchia leciona que “a centralidade do batismo no Espírito para a teologia pentecostal está revelada, em parte, no fato de que as discussões teológicas pentecostais não podem ignorar esse tópico”⁸.

O Batismo no Espírito tem recebido uma definição ou roupagem conceitual, no sentido de ser considerado uma experiência de revestimento pós-conversão que: a) tem como evidência física inicial o falar em outras línguas⁹; b) e que capacita para o testemunho empoderado do crente no mundo¹⁰. No entanto, com ascensão do pentecostalismo global e dos movimentos carismáticos, restou claro que nem todos os “pentecostalismos” aderem ao conceito segundo a formulação clássica. Noutra ponta, sem uma revisão teológica do Batismo no Espírito Santo, o pentecostalismo pode (e muitas vezes é o que sucede) se degenerar em um emocionalismo narcisista que busca a experiência pela experiência. À luz de tal quadro, para Adriano Lima, “o pentecostalismo do século XXI não poderá se contentar como emocionalismo à custa de reflexões superficiais”¹¹.

Nesse diapasão, no capítulo dois, o presente trabalho se propõe a contextualizar o pentecostalismo no cenário do século XXI. Esse cenário é marcado pelo ressurgimento da força da religião no século XX após a falência dos prognósticos que decretavam sua morte e a conseqüente secularização do mundo. O advento do paradigma científico trouxe consigo não apenas avanços nas ciências e desenvolvimento técnico mas também escassez de sentido e déficit de espiritualidade. Com a acentuada queda de prestígio das religiões institucionais, outras possibilidades entraram em cena. Entre elas, o pentecostalismo, nascido no clímax da crise espiritual do Ocidente no início do século XX. O trabalho apresentará o percurso histórico-teológico do distintivo pentecostal, o Batismo no Espírito Santo, no intuito de demonstrar que o mesmo não pode ser reduzido, apenas, a um conceito teológico. O itinerário que leva à confecção do que se chama na tradição pentecostal

⁷ MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 23.

⁸ MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 22.

⁹ ‘São dois os pontos fundamentais sobre o conceito de pentecostalismo clássico de batismo no Espírito Santo: a) trata-se de uma experiência espiritual do crente com o Espírito de Deus separada da conversão (...); b) tem o falar em línguas, glossolalia, como evidência física inicial do batismo’. SOARES, E., *O Verdadeiro Pentecostalismo*, p. 41.

¹⁰ Segundo Alexandre Coelho, o Batismo no Espírito Santo “é um revestimento de poder dado pelo Espírito Santo de Deus para que haja um testemunho da pessoa de Jesus Cristo”. COELHO, A., *O vento sopra onde quer*, p. 53.

¹¹ LIMA, A., *Teologia Pentecostal*, p. 15.

clássica de Batismo no Espírito Santo revela que o mesmo faz referência a experiência de encontro com Deus que não pode ser completamente enclausurada em construções lógicas. Com efeito, a revisão da história do Batismo no Espírito Santo tem acentuado o viés místico de tal experiência e sua conexão com a tradição mística.

No capítulo três, antes de situar especificamente o distintivo pentecostal no âmbito da tradição mística, o trabalho se propõe a apresentar considerações sobre a Mística em geral e a Mística cristã em particular. Nesse ínterim, se atravessa o difícil terreno terminológico que envolve o termo “mística” até que se adentre no campo da divisão tripartite da Mística. Assim, segundo Vaz, a tradição mística ocidental se divide em; a) mistérica; b) especulativa; e c) profética¹². As três linhas estão em uma relação de influência mútua no ocidente. Contudo, a mística profética se apresenta como sendo a mística autenticamente cristã. Nesse sentido, a mística profética é apresentada como fundamento teológico para o Batismo no Espírito Santo como experiência mística cristã fundada na Revelação. Ainda no capítulo três, o trabalho tece considerações acerca do processo místico caracterizado como itinerário místico. Esse, com efeito, apresenta as chamadas três vias, a saber: a) purgativa; b) iluminativa; e c) unitiva. É apresentada a semelhança entre a via mística e o percurso pentecostal para o Batismo no Espírito Santo e a importância que o pentecostalismo clássico concede ao percurso de amadurecimento espiritual ao longo do tempo e por meio de disciplinas espirituais.

No capítulo quatro, a procura pela essência do Batismo no Espírito Santo leva às suas raízes do avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, no início do século XX¹³. Foi principalmente de lá que o pentecostalismo se irradiou pelo mundo através do ministério do pregador negro William J. Seymour. Essa busca tem levado a se reconhecer no Batismo no Espírito Santo uma experiência mística de encontro imediata com Deus pelo Espírito Santo¹⁴. A ligação do pentecostalis-

¹² VAZ, H. C. L. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 33.

¹³ “É notável a extensão em que a experiência da Rua Azusa, direta e indiretamente, teve impacto em todo o mundo”. HAIGHT, R., *A Comunidade Cristã na História*, p. 516.

¹⁴ Essa é a tese, por exemplo, do livro de Daniel Castelo cujo título é “*Pentecostalismo: Una tradición cristiana mística*”.

mo com movimentos que deram realce à experiência o colocam no âmbito da tradição mística cristã¹⁵.

Além de se tratar de uma experiência mística de encontro imediato com o Deus da confissão cristã, o Batismo no Espírito foi revisado por William J. Seymour no tocante a sua essência. Mesmo que o batismo empodere a igreja para o testemunho, a verdadeira evidência do mesmo, para Seymour, não era as línguas, mas sim o amor que transborda de Deus para os corações pelo Espírito Santo (Rm 5,5). Nesse sentido, esse trabalho se propõe a apresentar o distintivo pentecostal do Batismo no Espírito Santo, à luz do pentecostalismo clássico da Rua Azusa, como uma experiência mística cristã cuja evidência é o amor de Deus que transborda dos crentes e da comunidade de crentes para o mundo. Com isso, se faz justiça ao viés transformador do pentecostalismo da Rua Azusa, revigorando para o século XXI, o *ethos* igualitário do movimento inter-racial liderado por Seymour. Além disso, considera-se o distintivo pentecostal do Batismo no Espírito Santo dentro de uma perspectiva pneumatológica mais ampla que visa, na esteira na quebra de barreiras sociais e de gênero testemunhadas na Rua Azusa, fomentar o diálogo ecumênico.

¹⁵ “Essa teologia mística deriva da atualidade (não somente da possibilidade) da experiência no Espírito Santo como revelação imediata de Deus que busca a mediação na vida do ser humano e na da comunidade”. VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 28.

2

O Pentecostalismo Clássico e o lugar da experiência

2.1

O contexto de crescimento do Movimento Pentecostal-Carismático

O movimento pentecostal-carismático “é o elemento do cristianismo de mais rápido crescimento hoje”¹⁶. Essa afirmação do teólogo britânico Alister MacGrath chama a atenção, principalmente, quando se leva em consideração que estamos em uma época histórica em que se constata a consolidação de uma série de suspeitas filosóficas e históricas em desfavor do cristianismo¹⁷. Ainda segundo MacGrath, o pentecostalismo, “em suas várias formas, hoje, é o maior grupo cristão, afora o catolicismo que supera em número a soma total de todas as outras formas de protestantismo”¹⁸. O historiador do movimento pentecostal-carismático Allan H. Anderson afirma que os “movimentos pentecostais-carismáticos, em toda a sua multifacetada diversidade, provavelmente constituem as igrejas de mais rápido crescimento dentro do cristianismo atual”¹⁹. Na opinião de Anderson, “algo significativo está acontecendo na demografia do cristianismo mundial”²⁰.

O Movimento Pentecostal tem início nos primeiros anos do século XX, porém, deita suas raízes imediatas no Movimento Metodista de Santidade do final do século XIX. E foi justamente a partir do final do século XIX que se consolidou uma maneira particular de se enxergar o ser humano e o mundo através do que pode ser denominado de paradigma científico²¹. Tal paradigma emergiu, de um modo geral, em detrimento e em tom de crítica à visão religiosa e sobrenaturalista do mundo que vigorou durante séculos no Ocidente²².

¹⁶ MACGRATH, A., *A Revolução Protestante*, p. 409.

¹⁷ Considera-se aqui, na esteira do pensamento de Maria Clara Bingemer, o período que engloba os séculos XIV e XV e se estende até o XX mas sem descartar o século XXI. Segundo Bingemer, tal período é marcado pelo “crescimento da autonomia do ser humano, os grandes avanços científicos e a utilização da razão para explicar o que antes cabia às crenças”. BINGEMER, M. C. *O Mistério e o Mundo*, p. 12.

¹⁸ MACGRATH, A., *A Revolução Protestante*, p. 409.

¹⁹ ANDERSON, A. H., *Uma Introdução ao Pentecostalismo*, p. 13.

²⁰ ANDERSON, A. H., *Uma Introdução ao Pentecostalismo*, p. 13.

²¹ Segundo Luiz Carlos Susin, a palavra paradigma trata de “padrões, de modelos, de prismas ou, ainda, de alicerces e pilares com os quais se compreende ou se constrói o conjunto arquitetônico de um conhecimento coerente e integrado”, são também “grades’ aplicadas à realidade para, para enquadrá-la e assim compreendê-la”. SUSIN, L. C., *A Criação de Deus*, p. 17.

²² Segundo Maria Clara Bingemer, “A razão ocupa o lugar de Deus. Vemos, então, que na modernidade o mundo foi reduzido a meros enunciados científicos nos quais a razão se adapta aos fatos sem procurar transcendê-los”. BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 13.

Segundo Maria Clara Bingemer, o cristianismo histórico, “religião indiscutivelmente majoritária e hegemônica no Ocidente, verá surgir bem perto de si e mesmo em suas fileiras fenômenos como o teísmo, o secularismo, o ateísmo e o agnosticismo”²³. Segundo Luiz Carlos Susin, o conceito de paradigma “foi utilizado por Thomas Khun para ajudar a entender a ‘revolução científica’, a mudança global que veio acontecendo nas ciências do século XX”²⁴. Por mais que se esteja assistindo à constantes mudanças dentro das ciências ainda assim estamos no âmbito de influência do paradigma científico²⁵. Para Susin, atualmente, “a intenção tecnológica, a criação humana e o mercado guiam a experiência científica e o controle da natureza, transformando a ciência em ‘tecnociência’”²⁶.

Nesse sentido, um quadro bem delineado aparece em cena: o mundo do século XXI é dominado, em grande parte, pelo paradigma científico que, em suas bases, representa uma enfática crítica à visão religiosa de mundo²⁷. Na esteira da crítica moderna à visão religiosa de mundo vem à baila o antropocentrismo, ou seja, o deslocamento do ser humano para o centro outrora ocupado pelo Deus Criador dos judeus e cristãos²⁸. Há, nesse sentido, um retorno ao famoso adágio atribuído ao sofista Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas. O paradigma científico, ao invés de deter-se no campo das ciências exatas, imiscui-se na totalidade das áreas de cognição humana: ciências sociais, psicanálise, filosofia, ética e a teologia²⁹.

Diante de tal quadro, a indagação que vem à mente é: que tipo de cristianismo poderia emergir com vigor no mundo contemporâneo? Poderia um cristianismo de viés sobrenaturalista, não somente resistir, mas emergir em um cenário como o mundo em que se vive no século XXI? A resposta, para muitos, seria um veemente “não” ao crescimento de qualquer tipo de cristianismo que não se ade-

²³ BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p. 12.

²⁴ SUSIN, L. C., A Criação de Deus, p. 17.

²⁵ Segundo o Papa Francisco, “somos herdeiros de dois séculos de ondas de enormes mudanças: a máquina a vapor, a ferrovia, o telégrafo, a eletricidade, o automóvel, o avião, as indústrias químicas, a medicina moderna, a informática e, mais recentemente, a revolução digital, a robótica, as biotecnologias e as nanotecnologias”. LS 102.

²⁶ SUSIN, L. C., A Criação de Deus, p. 17.

²⁷ Contudo, não se quer desenvolver uma crítica à ciência *per se*, pois conforme o Papa Francisco, “a tecnologia deu remédio a inúmeros males, que afligiam e limitavam o ser humano. Não podemos deixar de apreciar e agradecer os progressos alcançados especialmente na medicina, engenharia e comunicações”. LS 102.

²⁸ Segundo Maria Clara Bingemer, “o ser humano, e não mais Deus (...) passa a ser o centro do universo, dos fenômenos e dos acontecimentos”. BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p. 12.

²⁹ SUSIN, L. C., A Criação de Deus, p. 17.

quasse aos parâmetros sedimentados pela visão científica e tecnológica do mundo. De fato, durante um período dos estudos da religião, em meados do século XX, vigorou a teoria da secularização. Segundo o sociólogo austríaco Peter Berger, a ideia por trás do conceito de secularização está ancorada no pensamento do Iluminismo e afirma que “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”³⁰. Ainda segundo Berger, “é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada”³¹. Ele reconhece que a modernização gerou efeitos secularizantes “em alguns lugares mais do que em outros”, mas “ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização”³².

Nesse sentido, na linha do que já foi afirmado sobre o crescimento do cristianismo pentecostal-carismático nos últimos anos, pode-se dizer que, o “mundo de hoje, com algumas exceções (...), é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”³³. O que se tem assistido nas últimas décadas não seria um decaimento do cristianismo em si, mas a perda de influência de algumas instituições cristãs ou de formas de institucionalização da fé cristã outrora influentes³⁴. Não obstante, muitas “crenças e práticas religiosas antigas e novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso”³⁵.

O movimento pentecostal-carismático está não só incluído nessa nova formatação do cristianismo como parece estar, em algum grau, na sua vanguarda. Uma das razões para isso, ou seja, para os pentecostais-carismáticos estarem se multiplicando vertiginosamente, parece ser a decrescente importância que se tem dado aos aspectos institucional, hierárquico e dogmático e a crescente ênfase ao aspecto experiencial do cristianismo. Em outras palavras, cresceu a importância que se dá à experiência direta com o Espírito Santo, seja ela individual ou comunitária³⁶. Segundo Harvey Cox, “o crescimento mais rápido do cristianismo, espe-

³⁰ BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³¹ BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³² BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³³ BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³⁴ BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³⁵ BERGER, P., A dessecularização do mundo, p. 2.

³⁶ “Em seus entornos corporativos de adoração, os pentecostais se esforçam para criar um espaço para que as pessoas se encontrem (...) com o Deus de sua adoração. A suposição é a de que Deus está disponível e, por sua vez, pode atuar e surpreender através de uma espécie de ‘evento’ em que a criatura restará saturada pela glória absoluta de seu Criador”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 81.

cialmente entre pobres e destituídos, está ocorrendo entre pessoas como os pentecostais, que enfatizam uma experiência direta do Espírito”³⁷.

Cox sustenta a tese de que, na esteira do “inesperado ressurgimento da religião no mundo inteiro, tanto na vida pública quanto na vida íntima” está sendo revelada “uma profunda mudança na natureza elementar da religiosidade”³⁸. Essa profunda mudança não inclui só o decaimento e perda de prestígio de algumas instituições cristãs tradicionais, mas também a derrocada dos fundamentalismos e suas ênfases em sistemas de crenças obrigatórios e de uma exclusiva posse da verdade³⁹. Com efeito, são lapidares as palavras de Cox quando afirma que a “religião não apenas reemergiu como dimensão influente no século XXI: aquilo que significa ser religioso está mudando significativamente em relação ao que significava apenas meio século atrás”⁴⁰. No entendimento do autor, o cristianismo passa pela sua maior mudança desde o longínquo século IV⁴¹.

Para compreender o âmago da mudança que está ocorrendo no cristianismo, Cox sugere que se identifique a diferença entre “fé” e “crença”. A “fé” está ligada àquilo que se refere à confiança depositada em alguém. Está ligada à esfera do coração, opera no âmbito das afeições e movimenta-se em um campo pré-cognitivo ou suprarracional ainda que não seja contrária à razão. A “crença”, por outro lado, “é mais semelhante à opinião”⁴². Está mais ligada ao aspecto proposicional do que existencial. Assim, “podemos *acreditar* que algo é verdade sem que faça muita diferença para nós, mas só colocamos nossa *fé* em algo vital para a maneira como vivemos”⁴³. Na linha do pensamento de Cox é necessário aludir a tal distinção para se compreender as mudanças que estão ocorrendo no cristianismo, e o papel do movimento pentecostal-carismático nesse cenário.

A fé, então, seria mais primordial do que a crença. A fé se manifestaria, por exemplo, na vida de oração, quando ela segue seu curso mesmo diante das dúvidas intelectuais sobre Deus. Em última análise, orar, enquanto ato de fé, independe de uma crença intelectual infalível. O intuito de Harvey Cox é mostrar que “a

³⁷ COX, H., O Futuro da Fé, p. 22.

³⁸ COX, H., O Futuro da Fé, p. 11.

³⁹ COX, H., O Futuro da Fé, p. 12.

⁴⁰ COX, H., O Futuro da Fé, p. 12.

⁴¹ COX, H., O Futuro da Fé, p.12.

⁴² COX, H., O Futuro da Fé, p. 14.

⁴³ COX, H., O Futuro da Fé, p. 14.

história do cristianismo não é uma história de crenças”, mas é “a história de um povo de fé”⁴⁴.

Um apego excessivo à crença como um fim em si mesmo parece ter solapado o aspecto do cristianismo que diz respeito ao encontro pessoal com Deus onde se deposita fé nele mesmo que não se tenha um cabedal de informações sobre ele. Nesse sentido, o cristianismo do final do século XX e início do século XXI está ligado a uma atitude de retorno à confiança pessoal em Deus experimentada em um relacionamento pessoal. Veio à tona uma espécie de cansaço, fadiga, em se tentar compreender (e debater) o drama da vida humana a partir do paradigma científico⁴⁵. A desconfiança em relação à razão e à hegemonia da ciência parece ter gerado um intenso desejo por transcendência, pois, “a pós-modernidade é caracterizada por uma perda de sentido, vivida como vazio existencial” e, por conseguinte, “a crise religiosa é inegável, mas ainda persiste a busca pelo transcendente e por princípios que conduzam a vida do sujeito”⁴⁶.

Para esclarecer o *ethos* do presente tempo, Harvey Cox propõe uma periodização histórica do cristianismo baseada na mencionada diferença entre “fé” e “crença” em três eras ou fases: Era da Fé, Era da Crença, e Era do Espírito. A primeira, Era da Fé, “começou com Jesus e seus discípulos imediatos, quando uma fé em ascensão impelia o movimento que ele iniciou”⁴⁷. Nesse período, havia um “compartilhamento do Espírito vivo de Cristo”, e fé “significava esperança e confiança na aurora da nova era de liberdade, cura e compaixão que Jesus havia demonstrado”⁴⁸. Esta fase está ligada aos três primeiros séculos do cristianismo e transcorre ainda dentro de uma certa dinâmica espiritual e comunitária decorrente da igreja primitiva. Mesmo com o advento de uma certa hierarquização e do estabelecimento de algumas estruturas eclesiais, ser cristão “significava viver em seu Espírito, abraçar sua esperança, e segui-lo no trabalho que ele havia começado”⁴⁹.

⁴⁴ COX, H., O Futuro da Fé, p. 15.

⁴⁵ Segundo Maria Clara Bingemer, “Ao se dar conta que não possui uma base sólida como se imaginava, e que a razão sozinha não responde a suas grandes perguntas sobre o sentido da vida, o ser humano, enquanto indivíduo, passa a buscar por si mesmo, e desligado de sistemas e propostas coletivas e comunitárias, uma base que sustente suas crenças e edifique sua identidade com alguma consistência”. BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p.14.

⁴⁶ BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p. 19.

⁴⁷ COX, H., O Futuro da Fé, p. 16.

⁴⁸ COX, H., O Futuro da Fé, p. 16.

⁴⁹ COX, H., O Futuro da Fé, p. 16.

O advento do quarto século, com a ascensão de Constantino, demarca uma transição que mudaria a face do cristianismo por gerações: a chegada da Era da Crença. Com o Concílio de Niceia (325) o “império tornou-se cristão e o cristianismo tornou-se imperial”⁵⁰. Paulatinamente, os sistemas de crença que teorizavam sobre o Deus da Bíblia substituíram a fé viva que surgia do encontro com o Espírito de Deus. Com o cristianismo oficial, milhares de pessoas ingressaram nas fileiras da igreja não como resposta ao apelo divino, mas pela necessidade cultural, social e política de aderir a religião do império. Essa segunda era durou mais ou menos quinze séculos e começou a entrar em declínio como o surgimento da Revolução Científica, do Iluminismo, da Revolução Francesa e da secularização da Europa.

Agora, porém, observa-se a aurora de um novo capítulo da jornada do cristianismo sobre a Terra: a Era do Espírito. A ascensão dos movimentos pentecostais-carismáticos e sua expansão pelo globo ao longo do século XX e no início do presente século lançaram por terra as outrora implacáveis e dramáticas previsões de um declínio definitivo do cristianismo. Com efeito, pode se afirmar que “o cristianismo está crescendo mais rápido do que nunca, mas sobretudo fora do Ocidente e em movimentos que acentuam a experiência espiritual. Mais uma vez, aponta-se para o fato que a adesão de um grande número de pessoas aos pentecostalismos parece denotar que o cristianismo entrou em uma fase em que os aspectos experienciais se sobrepuseram aos aspectos dogmáticos e institucionais”⁵¹.

Para Joseph Moingt, o âmago da questão se encontra na própria dinâmica interna da fé, ou em outras palavras, numa “perda ou deficiência da fé”⁵². Isto se dá porque a fé cristã se identificou com uma religião que a veiculou, porém, o que se deve ter em mente e o que se deve resgatar, é a noção de que “a fé cristã não se identifica de forma absoluta com a religião que a veicula”⁵³. É nesta seara que se insere a justificativa para o surgimento do movimento pentecostal-carismático em um momento histórico (início do século XX). Os precursores dos pentecostalis-

⁵⁰ COX, H., O Futuro da Fé, p. 16.

⁵¹ “Os pentecostais têm acentuado fortemente que o chamado à experiência exige mais que crer em uma experiência e sim experimentar a experiência mesma. Em outras palavras, para o pentecostal, é um tipo particular de experiência, e não a ideia de experiência como tal, o que constitui o momento fundamental para articular uma teologia pentecostal”. VONDEY, W., Teologia Pentecostal, p. 29.

⁵² MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 66.

⁵³ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 67.

mos empreenderam uma busca pelo que eles julgavam ser a raiz apostólica do cristianismo e intentaram recuperá-la para o novo cenário histórico.

Moingt afirma que a crise e o descrédito da cristandade vieram à baila pelo fato de a fé cristã ter sido reduzida a um “fenômeno de transmissão colocando imediatamente a fé, tomada globalmente, em perigo de nada mais ser que uma crença do mesmo tipo que a das outras religiões, na medida que toda crença é transmissível, mas não a fé cristã”,⁵⁴ pois essa se caracteriza por ser “uma resposta ao apelo pessoal de Cristo, ao convite interior do Espírito”⁵⁵. Assim, ao seguir uma linha de análise histórica similar à de Harvey Cox e sua periodização do cristianismo, Moingt também faz a distinção entre “fé” e “crença” quando afirma que “essa recordação do fundamento da fé e essa evocação da história do cristianismo fornecem e ilustram o princípio teológico de uma distinção entre fé e crença”⁵⁶. Tomada essa distinção, a crença acaba por inibir aquilo que seria o mais característico do cristianismo: uma resposta pessoal ao chamado de Deus, e foi justamente isso o que a Era da Crença velou. Essa resposta é a fé que responde à interpelação divina⁵⁷. Com efeito, Moingt alude ao fato de que, no cristianismo primitivo, mesmo que a fé fosse exercida pelo gesto ritual do batismo e pela participação na eucaristia, em ambos os ritos, não se dispensava o ato responsável do crente, a livre profissão de fé, ou seja, a decisão pessoal⁵⁸. Mesmo marcada por sinais rituais, a entrada na fé cristã exigia um refletido assentimento, um exercício pessoal de resposta à “atração poderosa do Espírito” num ato de suprema liberdade que se “diferenciava da piedade cultural de outras religiões”⁵⁹.

É justamente quando o rito de iniciação se impõe por força do costume social e da tradição familiar que “a religião cristã passa a se propagar como todas as outras, não mais pelo contágio da liberdade da fé, mas pela força da tradição social”, transformando-se no já mencionado “fenômeno de transmissão”⁶⁰. A fé que não se alimenta mais no ouvir as Escrituras, do viver no Espírito Santo, e no desejo sempre renovado do coração de viver uma vida em santificação, acaba por se

⁵⁴ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 70.

⁵⁵ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 70.

⁵⁶ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 70.

⁵⁷ Segundo Moingt: “Um dos traços distintivos da fé cristã é ser uma resposta pessoal do homem a um chamado pessoal de Deus, traço que emana da particularidade do Deus dos judeus e dos cristãos por ser um Deus que fala”. MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 68.

⁵⁸ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 69.

⁵⁹ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 70.

⁶⁰ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 70.

transfigurar na observância de tradições e numa piedade sentimental que quase sempre reflete mais um “nós cremos” do que um “eu creio”. Na prática, tal fé “rebaixa-se ao nível de ‘simples crença’, no sentido de opinião que se propaga e se transmite. Quando a pessoa crente está inserida em um cenário de prevalência da crença acaba por tornar-se mais vulnerável às correntes de opinião de seu ambiente social, cultural e religioso. Na Modernidade, a crença cristã sucumbiu diante da epistemologia que colocou o sujeito no centro do conhecimento e consolidou a hegemonia da razão.

Por conta disso, instaurou-se uma crise de sentido sem precedentes. Para Maria Clara Bingemer, “apesar dos avanços, as novas descobertas não ajudaram o ser humano a entender a causa, o motivo de sua existência”⁶¹. Se antes, havia a oferta social e cultural da religião, hodiernamente, a demanda por sentido tomou forma de uma busca espiritual, pois “a ciência não conseguiu apagar o desejo de Deus do coração humano”⁶². Tal busca espiritual leva a uma nova consideração da “revelação” de Deus. Trata-se de revisitar a revelação de Deus em Jesus. Volta-se para Jesus e para sua relação com o Pai e com o Espírito Santo. Volta-se para a missão de Jesus de libertar o mundo de toda dominação e de viver em comunhão de amor. Volta-se do “polo religioso” para o “polo evangélico”⁶³. O religioso está baseado na crença; o evangélico está baseado no serviço, assim como Jesus veio para servir e dar a sua vida pelo mundo. Nesse contexto, o papel do Espírito Santo ganha grande ênfase, afinal “o cristianismo não pode dar razão de si mesmo sem reconhecer que não seria nada ou não seria o que é sem o Espírito Santo”⁶⁴. São contundentes as palavras de Joseph Moingt acerca do Espírito Santo nessa nova era do cristianismo: “É justo ter o Espírito, junto com Cristo que o envia, por princípio criador do cristianismo”⁶⁵.

O movimento pentecostal-carismático situa-se historicamente nesse momento de transição, como um tipo de cristianismo que postula, em primeiro lugar, a vida de fé⁶⁶. Situa-se não como inovação, no sentido estrito da palavra, mas sim

⁶¹ BINGEMER, M. C., *O Mistério e o mundo*, p. 20.

⁶² BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 20.

⁶³ MOINGT, J., *Deus quer vem ao mundo*, p. 101.

⁶⁴ MOINGT, J., *Deus que vem ao mundo*, p. 102.

⁶⁵ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 103.

⁶⁶ Discorrendo sobre o atual momento histórico, Maria Clara Bingemer afirma que, “nasce, assim, uma profunda necessidade de experimentar Deus. Mas não se trata necessariamente de Deus tal como o entendem as teologias oficiais e as instituições históricas”. BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 20.

no movimento de revelação, de um cristianismo que estava de certa forma ocultado por um percurso histórico que deu prevalência à crença em detrimento da fé viva. Com efeito, Harvey Cox, discorrendo sobre essa transição entre Era da Crença e Era da Espírito, afirma que “praticamente todos os movimentos ‘espirituais’ atuais derivam, de maneira vaga ou direta, de alguma das tradições religiosas históricas”⁶⁷. Como já mencionado brevemente, o *ethos* pentecostal-carismático, possui, em seu âmago, a noção de que a vida cristã, na esteira do evento do derramamento do Espírito Santo em Atos dos Apóstolos, capítulo 2, deve ser uma vida de encontro direto e intenso com o Espírito, tanto individual quanto comunitariamente⁶⁸. Nessa linha, “levando em conta todo o processo histórico de formação do cristianismo, vemos que sua essência está na afirmação de que Cristo nasce, continuamente, no coração daquele que crê”⁶⁹. Nesse sentido, Allan H. Anderson, discorrendo sobre algumas características das igrejas do movimento pentecostal-carismático, afirma que todas elas “reconheceriam a presença sem mediação de Deus no culto, todas esperariam algum sinal de intervenção miraculosa (...) e a maioria incentivaria a participação da congregação”⁷⁰. Esse retorno a uma fé “primitiva”, com um acentuado viés restauracionista⁷¹, parece fornecer uma pista relevantíssima sobre o porquê do crescimento do movimento pentecostal-carismático: tratar-se-ia do encontro de uma fé viva em um ambiente histórico que padecia de um déficit de espiritualidade. Na opinião de Harvey Cox, os movimentos pentecostais e carismáticos, “que algumas pessoas descartam como se fossem perversões ou inovações gratuitas”, na verdade representam “recuperações de elementos que um dia foram traços aceitos do cristianismo, mas foram descartados em algum lugar do caminho”⁷². Para Alan H. Anderson, ainda que, “pentecostais e carismáticos nem sempre concordem quanto à formulação precisa

⁶⁷ COX, H., O Futuro da Fé, p. 27.

⁶⁸ Segundo Wolfgang Vondey, o pentecostalismo propõe “a participação no Pentecostes como um sistema perpétuo da vida cristã”, e leciona ainda que “esse tipo de teologia mística sempre surge, identifica, preserva e envolve a experiência fundacional do Espírito Santo”. VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 27.

⁶⁹ BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p. 28.

⁷⁰ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 14.

⁷¹ O restauracionismo está ligado à ideia de “fé apostólica”, ou de um retorno à fé da igreja primitiva. Segundo o Dicionário do Movimento Pentecostal, “integrantes do Movimento de Santidade criam que alguma coisa de errado aconteceu bem no início da história da igreja, de forma que o ensino bíblico simples e a prática dos apóstolos haviam sido gradualmente corrompidos”, e que também “os padrões da igreja do Novo Testamento começaram a ser restaurados com a Reforma Protestante do século 16, e essa restauração se daria em sucessivas ondas até a atualidade, em preparação ao retorno de Cristo à Terra”. Dicionário do Movimento Pentecostal, p. 598.

⁷² COX, H., O Futuro da Fé, p. 28.

de sua teologia do Espírito, a ênfase no encontro divino e a transformação de vida resultantes estarão sempre presentes”⁷³. O mencionado autor ainda complementa, dizendo que a “experiência do Espírito é o coração da teologia pentecostal e carismática, especialmente onde não há necessidade de harmonizar essa teologia com a teologia evangélica conservadora”⁷⁴.

Essa última afirmação é de suma importância para o presente trabalho. A experiência do Espírito não pode ser moldada por uma teologia de viés racionalista típica do protestantismo que emergiu na modernidade nos EUA⁷⁵. Daniel Castelo, discorrendo sobre os grupos evangélicos norte-americanos que edificaram uma teologia baseada em um paradigma epistemológico racionalista, afirma que “estes grupos compartilham uma tendência escolástica; eles tipicamente racionalizam a fé cristã de tal maneira que deixam pouco espaço para uma sensibilidade mística”⁷⁶. Uma teologia erigida em consonância com os ditames do paradigma científico não pode dar conta das experiências no Espírito dos pentecostais-carismáticos, pois o “Deus buscado e encontrado por essa nova chave de compreensão se revela através da experiência”⁷⁷. Por isso, a tônica deste trabalho irá ao encontro das elucidativas palavras de Allan H. Anderson, no sentido de que, a experiência pentecostal-carismática do Espírito, é o que “aproxima pentecostais e carismáticos das tradições místicas, talvez mais do que qualquer outra forma de cristianismo”⁷⁸. É justamente sobre essa ligação-relação entre Mística e Pentecostalismo que se irá discorrer.

2.2

O percurso histórico do Pentecostalismo Clássico

Os pentecostais se caracterizam atualmente por uma grande diversidade de ênfases teológicas e expressões litúrgicas. Contudo, a crença em uma experiência direta com o Espírito Santo tem sido o liame que une as diferentes correntes dos pentecostalismos. A expressão “pentecostal” significa “quinquagésimo” e deriva

⁷³ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 200.

⁷⁴ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 209.

⁷⁵ Segundo Daniel Castelo, “a história da teologia evangélica estadunidense em particular pode ser contada como a história de como a teologia cristã foi determinada pela metodologia”, e de como essa teologia “absorveu e adotou uma metodologia teológica muito específica, desenvolvida especialmente com referência contínua à razão”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 84.

⁷⁶ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 89.

⁷⁷ BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p. 19.

⁷⁸ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 200.

da festa judaica do Pentecostes e mais especificamente do evento do derramamento do Espírito Santo narrado no capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos. Na cultura judaica veterotestamentária, Pentecostes é a Festa das Semanas e uma das mais importantes do calendário judaico. Ocorria cinquenta dias após a Páscoa e comemorava o início da colheita do trigo. No dia da festa eram interrompidos os trabalhos e se realizava uma celebração alegre⁷⁹. Além disso, segundo Bernardo Campos, Pentecostes, “como festa celebra o outorgamento da lei no Sinai, realizada uns cinquenta dias depois da saída do Egito”⁸⁰.

Nesse sentido, para Campos, o Pentecostes do Novo Testamento seria um “Segundo Monte Sinai”, na medida em que “Deus mesmo desceu de novo no dia de Pentecostes como fez no Sinai”⁸¹. As manifestações visíveis e audíveis da ação de Deus em Jerusalém aconteceram de forma semelhante às teofanias e manifestações de Javé no Monte Sinai. Assim como o fogo (Ex 19,18), e elementos como os trovões e relâmpagos estavam presentes no Sinai (Ex 18,18), o fogo e o som de vento impetuoso também estavam no Pentecostes de Atos dos Apóstolos, capítulo 2 (At 2,2-3); a Lei foi dada aos israelitas no Monte Sinai⁸². A palavra de Deus veio através do discurso de Pedro no Pentecostes. E, após a Páscoa e a libertação do povo no Egito, Javé se manifesta no Sinai e tem um encontro com o povo de Israel; Javé faz um pacto com o povo e passa a habitar no meio deles para conduzi-los em sua jornada.

Os pentecostais enxergam o Pentecostes do Novo Testamento como um Segundo Monte Sinai porque Deus se encontra com seu povo pelo seu Espírito, faz um novo pacto, vem para habitar com eles para vocacioná-los e conduzi-los em sua missão de levar o evangelho aos confins da Terra. Em ambas as ocasiões há uma ênfase na salvação que Deus provê e na oferta de uma nova relação que se dá

⁷⁹ “O primeiro significado dessa festa de apresentação dos ‘primeiros frutos’ da colheita de trigo é aquele acontecimento singular do dia de Pentecostes, único e irrepetível, na qual se recolheram os primeiros frutos da pregação do evangelho e a igreja do Senhor foi inaugurada com a descida do Espírito Santo (Atos 2). Na Escritura se chama “o batismo com o Espírito Santo”. MILLOS, E. C., *Las siete fiestas de Jehová*, p. 168.

⁸⁰ CAMPOS, B., *O Princípio da Pentecostalidade*, p. 31.

⁸¹ CAMPOS, B., *O Princípio da Pentecostalidade*, p. 25.

⁸² Sobre o pano de fundo veterotestamentário do Pentecostes lucano, Eleuterio Uribe Villegas leciona que: “Lucas começa narrando o derramamento do Espírito Santo com sinais sobrenaturais que tem como pano de fundo a teofania de Yahvé no Sinai. O ruído, o estrondo, as línguas, o fogo e a voz de Deus que se ouve desde o fogo são sinais da teofania que aconteceu no Sinai e que agora acontecem no derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes. Lucas escreve, precisamente, para dizer que o Pentecostes é um novo Sinai, e que para compreender todo o seu significado é preciso analisá-lo à luz da dita teofania, que representa, no Antigo Testamento, a manifestação por excelência de Deus a seu povo. VILLEGAS, U. V., *Pentecostés*, p 51.

com a manifesta aproximação da parte de Deus em relação ao seu povo. Bernardo Campos afirma que “ter ou sentir a presença de Deus no meio deles era uma das experiências que fazia com que Israel entendesse como era especial aos olhos de Deus”⁸³. De forma semelhante, para os pentecostais, a experiência da presença de Deus pelo seu Espírito Santo é que lhes dá a sua identidade cristã. Por isso, para Wolfgang Vondey “o nome pentecostal como rótulo para a teologia do movimento, sugere uma associação estreita com o dia de Pentecostes”⁸⁴. Além disso, Vondey afirma que essa associação fez surgir “uma espiritualidade experiencial arraigada no dia de Pentecostes que os pentecostais creem que está disponível como uma continuação, repetição, ou expansão dessa experiência original”⁸⁵. Em síntese, e de acordo com o ensino de João Décio Passos, “a palavra pentecostalismo é tomada de Pentecostes, fato fundante do cristianismo descrito no capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos, quando o Espírito desce sobre o grupo de apóstolos de Jesus”⁸⁶.

A origem histórica do pentecostalismo tem sido objeto de alguns debates. Alguns autores defendem que tenha surgido nos EUA, no início do século XX através da influência de Charles Fox Parham e/ou da de William Seymour. Além da influência direta de Parham e/ou Seymour, essa linha advoga que o pentecostalismo é oriundo diretamente das fileiras do Movimento de Santidade surgido nos EUA, em meados do século XIX. Portanto, ter surgido na América do Norte teria sido um desdobramento natural decorrente desse precedente⁸⁷. Outros autores salientam que uma série de avivamentos⁸⁸ internacionais aconteceram na segunda metade do século de XIX sem nenhuma conexão direta com o que ocorria nos EUA. Nesse sentido, Allan H. Anderson afirma que “os movimentos de avivamento que aconteceram em diferentes partes do mundo europeu e norte-americano durante o século XIX preparam indiretamente o terreno para o avivamento pente-

⁸³ CAMPOS, B., O Princípio da Pentecostalidade, p. 25.

⁸⁴ VONDEY, W., Teología Pentecostal, 12.

⁸⁵ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 12.

⁸⁶ PASSOS, J. D., Pentecostais, p. 15.

⁸⁷ Nesse sentido são as palavras de Kenneth J. Archer: “Assim, foi durante a volátil primeira década do século vinte nos Estados Unidos que nasceu o movimento pentecostal”. ARCHER, K., A Pentecostal Hermeneutic, p. 11.

⁸⁸ Segundo o Dicionário do Movimento Pentecostal, “um avivamento ou despertamento é um movimento do Espírito Santo trazendo o avivamento do cristianismo do Novo Testamento à igreja de Cristo e aos seus relacionamentos na comunidade”. Ainda de acordo com o Dicionário, “contando a partir da Reforma Protestante, no século 16, a maioria dos historiadores identifica seis ondas de avivamentos especiais ou ‘Despertamentos’ na igreja em todo o mundo”. Dicionário do Movimento Pentecostal, p. 109.

costal”⁸⁹. Mas não somente movimentos no mundo europeu e norte-americano demarcariam as origens do pentecostalismo. Eventos em outras partes do mundo são citados como sendo de extrema importância nessa discussão. São mencionados na literatura avivamentos ocorridos na Índia, na Rússia, na Coreia do Norte e no Chile como sendo independentes dos acontecimentos ocorridos, principalmente, nos EUA⁹⁰.

Os avivamentos em vários lugares do mundo entre o final do século XIX e início do século XX relatam inúmeras manifestações encontradas no pentecostalismo em geral, tais como visões, curas, línguas e profecias. Não obstante, a historiografia tem demonstrado que o pentecostalismo que eclodiu nos EUA no início do século XX, seria o herdeiro de uma série de influências históricas que deitam suas raízes na Reforma Protestante, concedendo-lhe uma identidade identificável por conta do rastreamento de sua origem. É justamente o pentecostalismo que surgiu nos EUA que levou à sua internacionalização e ao surgimento das denominações pentecostais⁹¹. Segundo João Décio Passos, “esse modelo de cristianismo, centrado na atualidade da experiência de Pentecostes, foi construído no início do século XX nos EUA e espalhou-se rapidamente pelo mundo”⁹². Esse pentecostalismo veio a ser chamado de “Pentecostalismo Clássico”, termo que foi “primeiramente usado nos Estados Unidos, por volta de 1960, para distinguir as primeiras igrejas pentecostais surgidas no início do século 20”⁹³. O teólogo pentecostal Steve J. Land faz uma importante afirmação no sentido de que “os primeiros dez anos representam o coração e não a infância do movimento pentecostal”⁹⁴. Em outras palavras, seria através da reflexão sobre o pentecostalismo inicial ou clássico que se reconheceria sua verdadeira identidade. Por isso, o presente trabalho irá percorrer o caminho que levou ao surgimento do pentecostalismo clássico e também analisar suas principais características. Muitos autores têm argumentado que o pentecostalismo é uma tradição cristã mística. Entre eles, Kenner R. C. Terra e David Mesquiati de Oliveira, que afirmam que “o pentecostalismo moderno surge no século XX com uma proposta mística” e que os pentecostais clássicos “eram

⁸⁹ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 49.

⁹⁰ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 49.

⁹¹ “Esse período de formação do pentecostalismo americano continua a ser fonte de inspiração para a renovação teológica e espiritual dentro do movimento”. ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 58.

⁹² PASSOS, J. D., Pentecostais, p. 15.

⁹³ Dicionário do Movimento Pentecostal, p. 568.

⁹⁴ LAND, S. J., Pentecostal Spirituality, p. 15.

membros de diferentes comunidades em busca de uma experiência com o Espírito”⁹⁵.

Pelo fato de a presente pesquisa circunscrever o pentecostalismo clássico como o coração do movimento se retorna à questão relativa ao local de surgimento do pentecostalismo porque tal definição tem implicações tanto no tocante ao percurso histórico do movimento quanto no que diz respeito aos seus posteriores desdobramentos. Kenneth Archer afirma Kansas e Los Angeles clamam por ser o local de nascimento do pentecostalismo⁹⁶. A localidade de Kansas está ligada ao nome de Charles Fox Parham ao passo que Los Angeles está associada ao nome de William Seymour. Segundo Archer “alguns historiadores têm arguido que Charles Fox Parham foi o fundador do Pentecostalismo e reivindicam Topeka, Kansas como o local de nascimento do movimento”⁹⁷. Em sentido contrário, “outros historiadores afirmam a origem afro-americana com Willian Seymour como o fundador e a Missão da Rua Azusa, em Los Angeles, como o local de nascimento”⁹⁸.

O nome de Charles Fox Parham (1873-1929) está associado ao evento ocorrido na Escola Bíblica Betel, Topeka, Kansas, em janeiro de 1901. Uma jovem aluna de Parham, chamada Agnes Ozman, foi batizada com o Espírito Santo após receber uma oração com imposição de mãos de seu professor. Agnes experimentou uma “impressionante manifestação do dom de línguas” na ocasião e vindo a ser, para alguns, “a primeira pentecostal do século XX”⁹⁹. Parham começou seu ministério como pastor metodista, mas migrou para o Movimento de Santidade¹⁰⁰. Como integrante desse movimento, ele iniciou sua carreira de evangelista, professor e pregador itinerante.

Em 1900 abriu a Escola Bíblica Betel para ministrar cursos de curta duração e 34 alunos se matricularam. Parham já estava convencido, por causa da influência do, à época, renomado avivalista e ministro de cura Frank Sandford, da possibilidade de o Espírito Santo conceder a capacidade de se falar línguas estrangeiras

⁹⁵ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 109.

⁹⁶ ARCHER, K. J., *A Pentecostal Hermeneutic*, p. 11.

⁹⁷ ARCHER, K. J., *A Pentecostal Hermeneutic*, p. 12.

⁹⁸ ARCHER, K. J., *A Pentecostal Hermeneutic*, p. 12.

⁹⁹ SYNAN, V., *O Século do Espírito Santo*, p. 15.

¹⁰⁰ O Movimento de Santidade ou Movimento *Holiness*, nasceu, no século XVIII, entre os metodistas norte-americanos que buscaram revitalizar o tema wesleyano da Santificação Plena em solo americano.

para a evangelização mundial¹⁰¹. Por isso, antes de sair para uma viagem missionária de três dias, Parham incumbiu seus alunos da tarefa de pesquisarem no livro de Atos do Apóstolos se havia alguma evidência física do Batismo com o Espírito Santo. Segundo a historiografia, ao retornar de sua viagem, Parham recebeu dos alunos relato de que eles haviam concluído que a prova bíblica do Batismo com o Espírito Santo era o falar em línguas. Ato contínuo, Parham e seus alunos reservaram o primeiro dia do ano de 1901 para orar por tal experiência. Agnes Ozman pediu para que seu professor orasse por ela. Imediatamente Ozman passou a orar em um idioma que foi identificado como sendo o mandarim. A experiência se espalhou pela escola e o próprio Parham falou um idioma identificado como sendo o sueco¹⁰². Como afirma o historiador do pentecostalismo Vinson Synan, “mundo de uma doutrina e uma experiência” Parham iniciou um circuito de avivamento para divulgar o ocorrido na Escola Betel.

Parham é considerado o primeiro a desenvolver o argumento teológico de que as línguas (xenolalia) são a evidência física inicial do Batismo com o Espírito Santo. Essa é considerada uma doutrina pentecostal por excelência que, juntamente com a busca pela própria experiência, veio a ter uma influência decisiva para o movimento pentecostal. Em 1915 Parham estabeleceu uma outra escola bíblica, desta vez em Houston, no Texas, e teve como um dos seus alunos William J. Seymour (1870-1922) que nasceu em Centerville, Louisiana e era filho dos escravos Simon e Phillis Seymour. Integrante do Movimento de Santidade, Seymour foi influenciado pela teologia da segunda bênção da santificação, pelo pré-milenarismo e pela promessa de avivamento mundial antes do arrebatamento da igreja e do retorno de Jesus à Terra¹⁰³. Seymour mudou-se para Houston, Texas, em 1903, e foi apresentado a Charles Fox Parham pela pastora negra de santidade Lucy Farrow. Em 1905 fez um curso com Parham e aprendeu sobre a doutrina do Batismo no Espírito Santo com a evidência física inicial do falar em línguas. Segundo Vinson Synan, “ele fora inflamado pelo ensino de Parham sobre a evidência inicial das línguas”¹⁰⁴.

¹⁰¹ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 47.

¹⁰² Vinson Synan afirma que “naquelas reuniões, afirmou-se mais tarde, os alunos falaram 21 idiomas conhecidos”. SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 66.

¹⁰³ MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 410.

¹⁰⁴ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, 69.

Além de abraçar a doutrina, passou a buscar sua própria experiência. No início de 1906 foi convidado para pastorear uma igreja *Hollines* em Los Angeles. Depois de pregar seu primeiro sermão, baseado na doutrina aprendida de Parham, Seymour foi impedido de continuar na igreja. Algumas famílias que haviam sido influenciadas por uma única mensagem de Seymour saíram com ele para apoiar seu ministério. A pequena reunião que fora iniciada na Rua Bonnie Brae, 214, em Los Angeles, cresceu e, no final de março de 1906, vários cristãos brancos se juntaram ao pequeno grupo de negros que se reunia na casa da Rua Bonnie Brae, “a fim de buscar o batismo com o Espírito Santo e a evidência inicial do falar em línguas”¹⁰⁵. No dia 9 de abril de 1906, Seymour e outras várias pessoas tiveram a experiência pentecostal na Rua Bonnie Brae. O alvoroço foi de tal monta que, poucos dias depois, eles se mudaram para um lugar maior, um galpão que servia de estábulo na Rua Azusa, 312: foi ali que o avivamento pentecostal explodiu e a partir dali correu mundo afora. Segundo Allan H. Anderson, “o avivamento da Rua Azusa marca o início do pentecostalismo clássico e, como veremos a partir daí, o avivamento alcançou muitas outras partes do mundo”¹⁰⁶.

Por causa da ascendência africana de Seymour, alguns autores têm defendido a forte influência da espiritualidade afro-americana no pentecostalismo¹⁰⁷. Para Allan H. Anderson, “muitas das primeiras manifestações do pentecostalismo vieram do cristianismo afro-americano e também eram encontradas nos movimentos religiosos dos escravos”¹⁰⁸. A espiritualidade afro-americana caracterizou o pentecostalismo com os seguintes elementos: uma liturgia oral; uma teologia narrativa com ênfase no testemunho; culto participativo; elementos não racionalistas tais como sonhos e visões; rituais de cura do corpo; e forte musicalidade e expressividade corporal¹⁰⁹. Por conta disso, Walter J. Hollenweger¹¹⁰, em um dos estudos mais importantes da historiografia pentecostal, mapeou a origem do pentecostalismo em três pontos; a tradição da religião africana; o catolicismo; e a reforma. Contudo, para Hollenweger, a tradição católica e a da Reforma Protestante se fun-

¹⁰⁵ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, 71.

¹⁰⁶ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 56.

¹⁰⁷ Nesse sentido, Alister MacGrath afirma que o pentecostalismo “teve origem principalmente na cultura afro-americana”. MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 414.

¹⁰⁸ ANDERSON, A. H. Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 57.

¹⁰⁹ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 57.

¹¹⁰ Para Allan H. Anderson, Walter J. Hollenweger foi o “fundador da pesquisa acadêmica sobre o pentecostalismo”. ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 17.

dem na figura de John Wesley, no século XVIII, dando ao pentecostalismo duas matrizes que convergem: a tradição da religião africana e a wesleyana¹¹¹.

John Wesley (1703-1791) nasceu em Epworth, Inglaterra, e foi filho do ministro anglicano Samuel Wesley e de Suzana Wesley. Durante a juventude foi estudante na universidade de Oxford, onde organizou um grupo que fazia estudos bíblicos, orava e visita prisões. Tal grupo acabou sendo apelidado, pejorativamente, de “metodistas”. Viajando como missionário para a colônia americana da Geórgia em 1735, para trabalhar com índios, Wesley não teve sucesso e retornou desapontado para sua terra natal em fevereiro de 1738. No navio, ao passar por uma tempestade no Atlântico, Wesley ficou impressionado com um grupo de pietistas moravianos que demonstrava grande calma durante a tormenta¹¹². No dia 24 de maio de 1738 passou por uma experiência espiritual que iria mudar sua vida, teologia e ministério. Em um culto na Rua Aldesgate, em Londres, Wesley afirmou sentir seu coração estranhamente aquecido e a desfrutar de uma confiança em Deus que não desfrutara até então¹¹³. Mais tarde, ainda em 1738, Wesley visitou a comunidade Morávia, em Herrnhut, o que aprofundou a influência do pietismo sobre sua vida. Importante são as palavras de Alister MacGrath para a compreensão do pietismo alemão e sua inspiração sobre a vida de Wesley:

O pietismo desenvolveu-se em várias direções distintas, principalmente na Inglaterra e na Alemanha. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) fundou a comunidade pietista, em geral, conhecida por “morávios” – nome denominado da vila de Herrnhut (atual Morávia), Zinzendorf, afastado do que via como árido racionalismo e estéril formalismo religioso protestante de sua época, enfatizava uma importância de uma “religião do coração” fundamentada no relacionamento íntimo entre Cristo e o cristão. Uma nova ênfase posta no papel do “sentimento” na vida cristã (em contraposição) à razão ou ortodoxia doutrinal), orientação, com frequência, vista como a fundação do romantismo no pensamento religioso alemão posterior. A ênfase de Zinzendorf na fé pessoal apropriada foi expressa no lema “fé viva”, ideia que ele contrastava desfavoravelmente como o com o predominante nominalismo da ortodoxia protestante. Para a ortodoxia, a fé dizia respeito à concordância com os credos; para Zinzendorf, a fé dizia respeito ao encontro pessoal

¹¹¹ HOLLENWEGER, W. J., Pentecostalism, p. 2.

¹¹² Sobre o pietismo leciona Alister MacGrath que “Philip Jakob Spener, confrontado com o grande desencanto com as formas de protestantismo espiritualmente árida dessa religião, publicou ‘Pia Desideria’ (Desejos Piedosos), em 1675. A obsessão com a ortodoxia teológica rígida tinha de dar lugar, argumenta ele, a uma nova preocupação com a vida devocional e um relacionamento pessoal mais profundo com Jesus Cristo”. MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 148.

¹¹³ Segundo Alister McGrath, “sua experiência de conversão em uma reunião na Aldersgate em Londres, em maio de 1738 na qual ele sentiu o coração estranhamente aquecido levou-o a viajar por toda a Inglaterra pregando sua nova compreensão da religião protestante”. MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 149.

transformador com Deus, a concordância com o credo desempenhava um papel menor.¹¹⁴

De 1739 a 1777, John Wesley publicou e revisou o livro “Explicação Clara da Perfeição Cristã”. Nessa obra ficaram evidentes as ideias de Wesley acerca da vida cristã: “Em poucas palavras, elas envolviam duas fases separadas de experiência para o crente: a primeira, conversão ou justificação; a segunda, perfeição cristã, ou santificação”¹¹⁵. Ligando sua experiência pessoal à uma segunda obra da graça após a conversão, Wesley estabeleceu o que viria a ser a base do seu pensamento e influência. A perfeição cristã também ficou conhecida como “segunda bênção”, “santificação plena”, e “perfeito amor”¹¹⁶. Contudo, Wesley não ensinava uma perfeição sem pecado, mas sim uma perfeição de motivos e desejos. Segundo Synan, essa “perfeição podia ser alcançada instantaneamente como uma segunda obra da graça embora fosse normalmente precedida e seguida por um crescimento gradual na graça”¹¹⁷. Nesse contexto, é importante demarcar que John Wesley ressalta um aspecto da vida cristã que viria a ter profunda influência sobre o pentecostalismo: o papel da experiência na vida cristã. O aspecto vivencial da fé cristã no sentido de profunda conversão pessoal e o encontro íntimo com Cristo passa a ser marca da teologia de John Wesley. Segundo Alister MacGrath, “Wesley achou muito convincente a ênfase pietista na necessidade de ‘fé viva’ e no papel da experiência na vida cristã”¹¹⁸.

Com a publicação de “Explicação Clara da Perfeição Cristã”, Wesley revela também as fontes literárias devocionais e teológicas anteriores que vieram a se somar às suas reflexões após sua experiência na rua Aldersgate. A formação espiritual de Wesley incluiu a leitura de autores como Clemente de Roma, Plotino, Agostinho, Luis de Molina, Madame Guyon, François de Sales, Fénelon e Blaise Pascal¹¹⁹. Além disso, ele revela, nas primeiras páginas de sua obra, a influência decisiva dos livros “Regras e Exercícios para um Viver e Morrer Santo”, de Jeremy Taylor, “A Imitação de Cristo”, de Tomás de Kempis, “Tratado sobre Perfeição Cristã” e “Um Chamado Sério para uma Vida Santa e Devota”, de William

¹¹⁴ MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 148-149.

¹¹⁵ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 16.

¹¹⁶ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 30.

¹¹⁷ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 16.

¹¹⁸ MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 149.

¹¹⁹ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 13.

Law¹²⁰. Para Vinson Synan, “a leitura devocional de Wesley nesta fase continha vários livros das tradições místicas católica e anglicana que influenciaram profundamente os seus pontos de vista”¹²¹. Assim, na esteira do ensino de Walter J. Hollenweger sobre as fontes do pentecostalismo, ao lado da tradição da religião africana se vê a síntese da influência da Reforma e influência católica que em Wesley são criativamente amalgamadas. A influência católica vem da tradição mística e do sacramentalismo anglicano, ao passo que a influência protestante vem do pietismo moraviano e do arminianismo¹²². É justamente por se encontrar em Wesley essa combinação de fontes que autores como Donald Dayton têm afirmado que “Wesley de muitas maneiras se posicionou em algum ponto entre as tradições cristãs mais clássicas (Protestantes e Católicas) e as tradições cristãs mais radicais”¹²³.

Portanto, o grande legado de John Wesley para o pentecostalismo foi a combinação de sua ênfase em uma “religião do coração”, vivido por uma “fé viva”, de forte caráter experiencial com a doutrina da “segunda bênção” da graça após a conversão que ele denominou “perfeição crista”. Foi principalmente essa doutrina da “segunda bênção” como uma experiência de crise que viria ter forte impacto sobre o pentecostalismo que a herdou reinterpretada pelo Movimento de Santidade do século XIX nos EUA. Por essa razão, é que Vinson Synan afirma que John Wesley foi “o pai espiritual e intelectual da santidade moderna e dos movimentos pentecostais, que surgiram do Metodismo no século passado”¹²⁴.

2.3 O Batismo no Espírito Santo

John Fletcher (1729-1785) foi escolhido por John Wesley como seu sucessor. Fletcher era sacerdote ordenado pela igreja anglicana e passou a maior parte de sua vida como reitor da paróquia de Medeley. Ele reinterpretou a doutrina e a

¹²⁰ WESLEY, J., Explicação Clara da Perfeição Cristã, p. 21-22.

¹²¹ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 13.

¹²² Sobre a influência do arminianismo em John Wesley, Vinson Synan afirma que: “O metodismo, com sua forte base arminiana, foi em essência uma reação contra o calvinismo extremo que dominou a vida social, religiosa e política inglesa durante grande parte do século XVII. Se o calvinista ensinava que somente os eleitos podiam ser salvos, o metodista ensinava que a salvação podia ser encontrada em qualquer um”. SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 12.

¹²³ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 79.

¹²⁴ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 12.

experiência de Wesley em outros termos. Segundo Vinson Synan, Fletcher passou a argumentar que “a segunda bênção era, na realidade, um ‘batismo no Espírito Santo’, bem como uma experiência de purificação”¹²⁵. Essa interpretação de Fletcher veio a ter desdobramentos de grande proporção na teologia e espiritualidade metodistas no século XIX nos EUA. Fletcher entendia que a história era apresentada nas Escrituras através de um esquema dispensacionalista. Assim, ele sustentava três dispensações na história da salvação: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Cada uma delas apontava para uma promessa de Deus. A dispensação do Pai apontava para a vinda ou encarnação do Filho. A dispensação do Filho mirava a promessa de derramamento do Espírito ocorrido no dia de Pentecostes, conforme narrado em Atos dos Apóstolos. E, finalmente, a dispensação do Espírito aponta para volta de Cristo. Contudo, essas dispensações não se restringiam apenas a uma forma de se interpretar a história, mas também seriam uma descrição dos estágios de desenvolvimento e crescimento espiritual da vida cristã. Ou seja, essa visão, na esteira da concepção que vigorava no metodismo inicial, tinha plena aplicação à vida real e possuía um caráter experiencial.

Nesse sentido, Fletcher entendia que o entusiasmo deveria ser algo comum na vida cristã ao se levar em conta a vigência da dispensação do Espírito Santo¹²⁶. A ideia de que a vida cristã tem um caráter marcado pelo entusiasmo religioso foi herdada pelo Movimento de Santidade e absorvida pelo pentecostalismo clássico. Para Fletcher, a atual dispensação deveria ser caracterizada por uma forte atuação do Espírito Santo sobre a vida da igreja e dos crentes. Até aquele momento, Fletcher estava unindo a importância do viés experiencial da fé à concepção de uma segunda obra da graça advindas de Wesley com o *ethos* do fervor religioso. Não obstante, Fletcher avançou ainda mais dando à sua teologia uma marca bem particular que veio ser bastante persuasiva no metodismo que desembarcou nos EUA no início do século XIX. Essa marca foi a mudança dos fundamentos exegéticos de John Wesley. Apesar do compromisso de Wesley com a restauração da vida primitiva da igreja, os seus fundamentos exegéticos não se baseavam no livro de

¹²⁵ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 16.

¹²⁶ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 105.

Atos dos Apóstolos¹²⁷. O chamado “motivo primitivista em Wesley” é explicado por Donald Dayton da seguinte maneira:

Devido a sua experiência na América do Norte, a maior preocupação de Wesley passou a ser a restauração das práticas e ordens da Igreja Primitiva. E para ele os *antigos* para os quais ele apelava não tinham muito a ver com o período neotestamentário. Wesley neste afã, apelava para os três primeiros séculos da igreja, especialmente os anteriores ao Concílio de Niceia, para a Igreja antes do imperador Constantino.¹²⁸

Com efeito, o primitivismo de Wesley tinha um caráter mais historicamente determinado do que o recurso bíblico do livro de Atos dos Apóstolos que os pentecostais mais tarde usaram para fundamentar seu restauracionismo. Foi John Fletcher quem levou o restauracionismo à base exegética de Atos dos Apóstolos¹²⁹. Com efeito, ele “preferia usar ‘batismo no Espírito Santo’ a usar a ‘santificação’ de Wesley”¹³⁰. A partir dessa base exegética, Fletcher passou a interpretar a segunda bênção como um Batismo no Espírito Santo. Segundo Allan H. Anderson, “John Fletcher levou a doutrina um passo adiante quando falou da experiência subsequente de santificação como o ‘batismo com o Espírito Santo’, ligando a ‘segunda bênção’ a uma experiência de recebimento do Espírito”¹³¹. Agora, com Fletcher, a concepção wesleyana da possibilidade de experiências espirituais após a conversão havia migrado para uma base exegética da qual não se descolaria mais. Segundo Donald Dayton:

O que podemos identificar é que entre Wesley e Fletcher há uma mudança significativa nos fundamentos exegéticos, indicando mesmo a troca de uma orientação Paulina e Joanina característica de Wesley por uma orientação Lucana, mais própria de Fletcher.¹³²

Dessa maneira, com John Fletcher ficaram estabelecidas as bases exegéticas a partir das quais haverá um paulatino desenvolvimento até que se chegasse às formulações teológicas tipicamente pentecostais no início do século XX. O amálgama da espiritualidade metodista com a linguagem que começou a surgir com Fletcher teve enorme importância na difusão do metodismo no século XIX nos EUA. Segundo Eddie Hyatt, o “maior legado de Fletcher para os pentecostais é

¹²⁷ Segundo Donald Dayton, “é de se notar a ausência do livro dos Atos dos Apóstolos nesses escritos de Wesley inclusive qualquer referência ao Pentecostes”. DAYTON, D., *Raízes Teológicas do Pentecostalismo*, p. 106.

¹²⁸ DAYTON, D., *Raízes Teológicas do Pentecostalismo*, p. 81.

¹²⁹ Segundo Donald Dayton, “a formulação de Fletcher obviamente dá ao livro dos Atos dos Apóstolos uma nova importância”. DAYTON, D., *Raízes Teológicas do Pentecostalismo*, p. 106.

¹³⁰ HYATT, E., *2.000 anos de Cristianismo Carismático*, p. 138.

¹³¹ ANDERSON, A. H., *Uma Introdução ao Pentecostalismo*, p. 38.

¹³² DAYTON, D., *Raízes Teológicas do Pentecostalismo*, p. 106.

sua propensão para o uso da linguagem pentecostal”¹³³. Por isso, ao ressaltar a importância de John Fletcher para o pentecostalismo, Hyatt afirma que o “único que talvez possa receber também o título de ‘pai do Movimento Pentecostal’ é John Fletcher”¹³⁴.

Aliás, quando o metodismo desembarcou na América do Norte, a doutrina da Perfeição Cristã veio junto. Em outras palavras, a ideia de uma segunda obra da graça, após a conversão que santificava o cristão, chegou à América com os missionários metodistas. Segundo Vinson Synan, os relatos dos primeiros sermões metodistas a partir de 1766 já enfatizavam que após a conversão era necessária uma nova experiência com o Espírito Santo para a santificação¹³⁵.

Ao ressaltar o aspecto experiencial na vida cristã, o metodismo acabou por ressaltar também o papel das emoções. Eram comuns os relatos de êxtases, clamores em alta voz, choros, gritos, gemidos e suspiros por parte daqueles que desejavam ser libertos de todo o resquício de seus pecados. O metodismo do século XVIII foi também uma reação ao formalismo religioso, à excessiva institucionalização, à rigidez dos credos e à intelectualização da fé cristã. A religião do coração estava mais atenta às necessidades e linguagem do povo comum. Por conta disso, ao desembarcar na América do Norte no período de expansão para o interior do território americano, o metodismo tornou-se um fenômeno nas fronteiras com sua espiritualidade mais sensível ao cotidiano das pessoas simples¹³⁶. Para Synan, à “medida que a fronteira chegava cada vez mais longe no interior do continente, descobriu-se que a adoração volátil e emocional dos metodistas se adaptava melhor ao temperamento dos homens rudes da fronteira”¹³⁷. Donald Dayton descreve o fenômeno do crescimento do metodismo em solo americano da seguinte forma:

quando da Revolução Americana (1776), o Metodismo na Américas era ainda uma seita desorganizada e marginal começando a fincar seu pé no Novo Mundo. Por volta de 1820, todavia, os Metodistas conseguiram fazer crescer sua membresia mais rapidamente do que a dos Batistas e caminhavam rapidamente para tornarem-se a maior denominação Protestante nos Estados Unidos durante aquele século.¹³⁸

E como já era de praxe, os missionários metodistas incentivavam os convertidos a seguirem em frente no caminho da busca pela perfeição cristã. Essa ênfase

¹³³ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 138.

¹³⁴ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 138.

¹³⁵ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 17.

¹³⁶ Segundo Donald Dayton, “os Metodistas se tornaram nos grandes discipuladores da América colonial”. Dayton, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 110.

¹³⁷ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 19.

¹³⁸ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 110-111.

reforçava o aspecto dramático da vida cristã como luta intensa contra o pecado onde todas as armas espirituais deveriam ser manejadas em busca da santificação. A linguagem simples dos pregadores metodistas que falava ao coração das pessoas sem instrução se estabeleceu como um padrão homilético que acabou por ser absorvido, anos mais tarde, pelos pregadores pentecostais. Nesse ponto, ressaltava-se a necessidade de se comunicar um evangelho que falasse de um relacionamento vivo com Deus e que não poderia ser obstaculizado por excessivas conceitualizações teológicas. O progresso na vida cristã em busca da santidade também era mais bem compreendido e vivido através de uma liturgia e linguagem mais emocionais do que por explicações teóricas.

Segundo Donald Dayton, o metodismo se apresentou como um autêntico ancestral do movimento pentecostal e a tentativa de se compreender o pentecostalismo clássico não pode dele prescindir para que se “demonstre os elos e os desenvolvimentos históricos reais que culminaram no advento do Pentecostalismo”¹³⁹. O ensino de Eddie Hyatt sobre a importância do metodismo em solo norte-americano e também como ancestral do pentecostalismo se mostra esclarecedor:

Fletcher foi amplamente lido pelos defensores da santidade (*holiness*) do século XIX, que também incorporaram sua linguagem pentecostal aos seus escritos e ensinamentos. A terminologia wesleyana foi então substituída pela pentecostal. Isso ajudou a estabelecer as bases para o Movimento Pentecostal do século XX, que por sua vez emergiu do movimento de santidade. O metodismo primitivo, que era carismático, tornou-se assim o ventre que deu nascimento ao Movimento Pentecostal/Carismático do século XX.¹⁴⁰

O cristianismo emocional, experiencial e perfeccionista prosperou nos EUA através do Movimento de Santidade surgido das fileiras metodistas. Antes do início do movimento, o metodismo havia assistido a um certo declínio de seu ímpeto avivalista que se sobressaiu nas primeiras duas décadas do século XIX principalmente através dos acampamentos ou *camping meetings*. Após 1930, “os aspectos mais frenéticos do avivamento tinham-se tornado pouco mais do que memória, enquanto a preocupação primária passou da experiência religiosa para a doutrina”¹⁴¹. A exceção a essa tendência foi o impactante ministério de Charles G. Finney (1792-1873) que se converteu ao cristianismo aos 29 anos e se tornou um dos evangelistas mais bem-sucedidos dos tempos modernos. Finney era advogado e

¹³⁹ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 73.

¹⁴⁰ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 139.

¹⁴¹ SYNAN, V., A Tradição da Santidade e do Pentecostalismo, p. 22.

após sua conversão passou por uma experiência em seu escritório que ele narrou como “‘um poderoso batismo no Espírito Santo’, quando o Espírito desceu sobre ele ‘em ondas e ondas de amor líquido’”¹⁴².

Mesmo sendo alinhado inicialmente às fileiras calvinistas, após sua experiência pessoal ele passou a enfatizar o papel das emoções para a mudança de vida do cristão. Finney ficou conhecido pela introdução das chamadas “novas medidas” de evangelização como o desenvolvimento de uma pregação fortemente emocional, a introdução do “apelo final” em suas mensagens, o incentivo às confissões públicas de fé, e os cultos prolongados. Foi um dos maiores avivalistas da década de 1820 na América do Norte¹⁴³. Em 1835 passou a atuar como professor de teologia no Oberlin College, em Ohio. Nessa universidade, junto com Asa Mahan, criou a chamada Teologia de Oberlin “que se referia à segunda bênção como sendo o batismo no Espírito Santo”¹⁴⁴. Aqui começou a aparecer uma inovação importante dentro da teologia da segunda bênção, pois, para a Teologia de Oberlin o Batismo no Espírito Santo é mais uma concessão de poder para o serviço do que uma purificação do pecado original ou inato segundo o modelo de Wesley¹⁴⁵. Finney também considerava a possibilidade de subseqüentes recepções do Espírito Santo para o crente reforçando o caráter experiencial e emocional do cristianismo. Em verdade, Finney está localizado entre o perfeccionismo e o pentecostalismo, pois sua doutrina do Batismo no Espírito Santo é simultaneamente uma capacitação para o serviço e uma forma de entrar na inteira santificação¹⁴⁶. O Movimento de Santidade, no afã de revitalizar o perfeccionismo na América, adotou todas as “novas medidas” de Finney e também foi fortemente influenciado pela Teologia de Oberlin. Segundo Eddie Hyatt, as novas medidas, “unidas à sua teoria da subseqüente concessão de poder da Espírito, tiveram um papel preponderante na preparação para o avivamento pentecostal carismático no século XX”¹⁴⁷.

¹⁴² ANDERSON, A. H., Introdução ao Pentecostalismo, p. 40.

¹⁴³ Segundo Synan, Charles Finney “liderou avivamentos de proporções espetaculares, usando o que ele chamou de novas medidas de evangelização”. SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 22.

¹⁴⁴ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 163.

¹⁴⁵ Segundo Eddie Hyatt, os teólogos de Oberlin “viam essa experiência como uma concessão de poder para o serviço cristão mais eficaz que a purificação do pecado original”. HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 163.

¹⁴⁶ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 23.

¹⁴⁷ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 164.

Não obstante, a influência avivalista de Finney, nas Conferências Gerais Metodistas de 1824 a 1832 foram feitos apelos para que se pudesse voltar a dar maior ênfase à santidade. Tais apelos foram respondidos com uma enxurrada de literatura e de mensagens nos púlpitos que levaram o pensamento perfeccionista mais uma vez ao protagonismo. Na década de 1840 o perfeccionismo voltou a ser um tema central na vida religiosa, intelectual e social norte-americana. E esse re-florescimento trouxe à baila alguns movimentos de reforma que, na esteira do *ethos* perfeccionista, visavam a uma mudança na vida social americana em temas como o direito das mulheres e a luta pela abolição da escravidão. No campo especificamente religioso e teológico, esse despertar trouxe à luz o Movimento de Santidade, também conhecido como Movimento *Holiness*. Segundo Eddie Hyatt:

O Movimento Holiness do século XIX começou dentro da Igreja Metodista. Foi uma tentativa de recuperar o fervor religioso do século anterior e o ensinamento da segunda obra da graça na vida do cristão. Além disso, foi orquestrado um enorme esforço para recuperar a fé da igreja primitiva, e isso especificamente abriu as portas para que manifestassem os dons milagrosos do Espírito.¹⁴⁸

Entre os principais atores da renovação metodista estavam Phoebe Palmer e seu esposo Walter Palmer. Phoebe foi uma das maiores, senão a maior, liderança do Movimento de Santidade¹⁴⁹. Phoebe Palmer, nascida em Nova York, em 1807, foi criada dentro do metodismo o que a fez ter um profundo interesse pelas raízes históricas e teológicas do wesleyanismo. Afirmava ter recebido a experiência da segunda bênção tipicamente metodista, ou seja, a santificação plena. Em 1835, o casal Palmer instituiu em sua própria residência uma reunião que passou a ser conhecida como “Reuniões de terça-feira para Promoção da Santidade”¹⁵⁰. Por volta de 1839, Phoebe Palmer já tinha se tornado a líder da reunião que passou a desfrutar de enorme popularidade. Centenas de pessoas das mais variadas denominações afluíam para a casa do casal Palmer a fim de aprender o caminho que levava à perfeição cristã.

Segundo Donald Dayton, as reuniões na sala de visitas da família Palmer, “de forma bem parecida com os encontros carismáticos de hoje nos lares crentes, foram amplamente reproduzidas em diversas regiões da América do Norte”¹⁵¹. Os

¹⁴⁸ HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 159.

¹⁴⁹ Segundo Eddie Hyatt, o “líder mais destacado e influente da busca por uma vida cristã mais elevada no século XIX foi Phoebe Worrall Palmer (1807-1874)”. HYATT, E., 2.000 anos de Cristianismo Carismático, p. 160.

¹⁵⁰ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 46.

¹⁵¹ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 115.

principais pastores e bispos metodistas estavam entre aqueles que iam às reuniões em busca do ensino sobre a perfeição cristã de Phoebe e da experiência de santificação. A concepção de Phoebe Palmer ficou conhecida como “teologia do altar”. Quem depositava tudo sobre o altar, dizia ela, pode ser instantaneamente santificado por meio do Batismo no Espírito Santo¹⁵². Nos trinta anos seguintes, Phoebe Palmer foi a líder nacional do Movimento de Santidade. Ela viajou intensamente pelos EUA e pelo Canadá visitando igrejas, ministrando em congressos e acampamentos sempre ensinando sobre o tema da santidade e da perfeição cristã. Em 1839 foi lançada uma influente publicação dedicada à doutrina *holiness* chamada “*The Guide to Christian Perfection*” que mais tarde passou a se chamar “*The Guide to Holiness*”. O periódico de circulação mensal, que trazia testemunhos de Phoebe e de seu marido Walter, tornou-se muito popular. Em 1865 o periódico foi comprado pelo casal Palmer tendo ampliado ainda mais a sua influência no protestantismo norte-americano e, particularmente, entre os metodistas. Por volta de 1874, Phoebe Palmer adotou definitivamente a linguagem pentecostal para se referir à segunda bênção como Batismo no Espírito Santo, ainda que igualasse, sob a mesma terminologia, a santidade e o recebimento do poder do Espírito. Para Phoebe Palmer santidade era poder¹⁵³.

A inovação do Movimento de Santidade foi principalmente no sentido de começar a unificar as noções da santificação e de capacitação para o serviço de baixo da terminologia do Batismo do Espírito Santo como uma experiência que ocorre após a conversão. Discorrendo sobre o Movimento de Santidade, Vinson Synan afirma que os “mestres metodistas, seguindo a terminologia de John Wesley e de seu colega John Fletcher, consideravam a ‘santificação’ e o ‘batismo no Espírito Santo’ dois lados da mesma moeda”¹⁵⁴. Por influência do Movimento Holiness, depois da guerra civil americana, “começou a prevalecer a tendência de se chamar ‘batismo com o Espírito Santo’ à segunda obra da graça”¹⁵⁵. Nesse sentido, a linguagem pentecostal foi o resultado de uma longa e sutil mudança que foi ocorrendo nos meios metodistas e mais especificamente no âmbito do Movimento de Santidade. Exemplo disso foi a mudança de terminologia de Asa Mahan, um dos mais destacados teólogos das fileiras metodistas em meados do século XIX.

¹⁵² SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 46.

¹⁵³ DAYTON, D., Raízes Teológicas do Pentecostalismo, p. 161.

¹⁵⁴ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 44.

¹⁵⁵ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 44.

Colega e reitor de Charles Finney no Oberlin College, em 1839, Mahan publicou um livro chamado “Doutrina Bíblica da Perfeição”. Nessa obra, ele faz uma defesa da teologia wesleyana sobre a segunda bênção em termos de santificação plena. No entanto, em 1870, Mahan publica uma edição revisada da obra com um novo título: “O Batismo com o Espírito Santo”. Nessa nova edição, fica evidente uma profunda mudança de postura teológica e, por conseguinte, terminológica. Segundo Vinson Synan:

A linguagem pentecostal permeava o livro. As experiências de ‘segunda bênção’ de Wesley, Madame Guyon, Finney e as do próprio Mahan eram referidas como ‘batismo no Espírito Santo’. O efeito desse batismo era o ‘revestimento de poder do alto’, bem como a purificação interior.¹⁵⁶

A questão que estava em jogo aqui, e que fez com que o pentecostalismo tivesse uma linha de continuidade com o metodismo, foi a mudança de linguagem e conteúdo acerca do momento em que ocorria a plena santificação. Passou-se a descrever essa experiência como um Batismo no Espírito Santo conforme os relatos de Atos dos Apóstolos. Além disso, a experiência passou a ser vista não somente como de santificação, mas também como uma capacitação para o serviço e testemunho cristão. Isso demonstra que a doutrina wesleyana da Perfeição Cristã passou por várias modificações no cenário norte-americano que viriam a culminar da doutrina distintiva do pentecostalismo sobre o Batismo no Espírito Santo. Com a influência de Palmer e dos teólogos de Oberlin a nova ênfase na santidade encontrou seu clímax pouco antes da guerra civil americana ocorrida entre os anos de 1861 e 1865.

O início da Guerra de Secessão, em abril de 1861, decretou o fim da primeira fase do Movimento de Santidade. A impressão geral que restou foi a de que a perfeição tão apregoada, buscada, e experimentada não teve forças suficientes para evitar a calamidade da guerra. Os anos que se seguiram à guerra civil foram caracterizados pela chamada “depressão moral na América”¹⁵⁷. Muitas práticas espirituais foram abandonadas no pós-guerra. A região Sul, derrotada e empobrecida pela guerra, foi a primeira a buscar consolo e restauração na religião cristã. Os bispos da Igreja Metodista Episcopal do Sul se reuniram em uma Conferência Geral em 1866 e fizeram um apelo para o regresso aos princípios metodistas como

¹⁵⁶ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 45.

¹⁵⁷ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 28.

forma de responder a crise¹⁵⁸. Cada vez mais foi crescendo a convicção de que a busca sincera pela santificação era o caminho necessário a ser percorrido pelo cristianismo protestante na América.

Com efeito, muitas lideranças se juntaram para promoverem novos acampamentos com o objetivo de revitalizar o metodismo norte-americano. Dessa iniciativa surgiu, entre os dias 17 e 26 de julho de 1867, o acampamento realizado em Vineland, Nova Jersey. Com essa reunião começou o soerguimento do Movimento de Santidade após a guerra civil. Para Vinson Synan, a “experiência pós-conversão, que começara a receber nova ênfase na década de 1830, finalmente conquistou atenção geral, como evidenciado no primeiro acampamento nacional *holiness*, realizado em Vineland, Nova Jersey, em 1867”¹⁵⁹. A retomada do movimento seria de importância tão grande para o pentecostalismo que Synan observa com perspicácia que “esta reunião acabaria por resultar na formação de mais de uma centena de denominações em todo mundo e indiretamente traria ao nascimento de uma ‘Terceira Força’ na Cristandade, o movimento Pentecostal”¹⁶⁰.

Com esse ressurgimento se percebe dois momentos de desenvolvimento na terminologia pentecostal no Movimento de Santidade. O primeiro, no período anterior à guerra, onde as alas perfeccionistas do Movimento começaram a manejar com mais desenvoltura a terminologia Batismo no Espírito Santo dentro das concepções perfeccionistas de santidade wesleyana. O segundo período, no pós-guerra, iria desenvolver, gradualmente, um novo conteúdo teológico para o Batismo no Espírito Santo que desaguou na típica distinção pentecostal que vê no referido batismo uma capacitação para o serviço e testemunho cristãos com a evidência inicial do falar em outras línguas. Segundo Vinson Synan:

Os mestres metodistas, seguindo a terminologia de John Wesley e de seu colega John Fletcher, consideravam a ‘santificação’ e o ‘batismo no Espírito Santo’ dois lados da mesma moeda. Depois da guerra, no entanto, começou a prevalecer a tendência de se chamar ‘batismo com o Espírito Santo’ a segunda obra da graça.¹⁶¹

No final do século XIX, o termo “pentecostal” passou a ser adotado pela maior parte do Movimento *Holiness* ainda que denotasse uma experiência que ao mesmo tempo fosse um revestimento de poder do alto e uma purificação interior. Em vista disso, não é de surpreender que nas fileiras do movimento tenha logo

¹⁵⁸ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 29.

¹⁵⁹ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 44.

¹⁶⁰ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 31.

¹⁶¹ SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 44.

surgido a ideia de uma “terceira bênção” após a conversão que, de forma esquematizada, teria a conversão como a primeira bênção, a santificação como a segunda bênção e o batismo com o Espírito Santo como a terceira bênção. Aqui já se percebe uma espécie de emancipação da terminologia do Batismo no Espírito Santo do esquema de santificação wesleyano. Passava-se a assumir, cada vez mais, que o Batismo no Espírito Santo era uma obra da graça independente da santificação e que visava empoderar o crente em seu testemunho e serviço no mundo. A última década do século XIX foi o clímax dos desenvolvimentos que deflagraram o Movimento Pentecostal. Discorrendo sobre esse período, Donald Dayton afirma que o “Movimento de Santidade procurava manter o conteúdo wesleyano nas novas formulações, mas não conseguiu o seu intento. A formulação pentecostal tinha adquirido poder próprio e (...) tomou outra direção”¹⁶².

A mudança de conteúdo e de terminologia também trouxe à baila os temas pneumatológicos neotestamentários, principalmente os dons do Espírito Santo, conforme apresentados pelo Apóstolo Paulo em sua Segunda Carta aos Coríntios, nos capítulos 12 e 14. A orientação inicial do wesleyanismo e do Movimento de Santidade era mais cristocêntrica e focada na transformação ética. Com o advento do vocabulário pentecostal e da ideia de Batismo no Espírito Santo como revestimento de poder, as duas ênfases foram separadas: santidade e poder como obras distintas da graça após a conversão. O único elemento que faltava era o distintivo tipicamente pentecostal que consolidaria a independência do pentecostalismo em relação ao Movimento Holiness: as línguas como evidência física do Batismo no Espírito Santo.

E foi justamente Charles Fox Parham que fez a conexão entre o falar em línguas e Batismo no Espírito Santo tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista experiencial. Tendo sido aluno de Parham em 1905, William Seymour levou para Los Angeles o ensino das três bênçãos da vida cristã sendo a terceira o Batismo no Espírito Santo com a evidência física inicial do falar em outras línguas¹⁶³. Foi essa doutrina e essa experiência que o avivamento da Rua Azusa de 1906 em Los Angeles legou para o mundo. Segundo Kenner R. C. Terra e David

¹⁶² DAYTON, D., *Raízes Teológicas do Pentecostalismo*, p. 158.

¹⁶³ “Foi na escola bíblica de Charles Fox Parham em 1901, que Agnes Ozman foi batizada no Espírito Santo com a evidência de falar em outras línguas. Esta percepção de Parham e de seus estudantes foi levada por William J. Seymour a Los Angeles em 1906”. LAND, S., *Pentecostal Spirituality*, p. 4.

Mesquiati de Oliveira, “o batismo pentecostal com o Espírito Santo é defendido como uma doutrina central para o pentecostalismo clássico”¹⁶⁴.

No presente capítulo, foi apresentado o contexto no qual se insere o vertiginoso crescimento pentecostal pelo mundo ao longo do século XX e início do século XXI. O pentecostalismo surgiu em uma época que, segundo as teorias da secularização, a humanidade deveria testemunhar o crepúsculo da religião em geral e do cristianismo em particular. O surgimento do paradigma científico parecia ter condenado em definitivo tudo o que não se amoldasse à hegemonia da razão. Não obstante, os diversos tipos de racionalismos se mostraram incapazes de lidar com a busca por sentido e por transcendência. Novas espiritualidades entraram em cena e, no âmbito do cristianismo, surge o pentecostalismo, com sua espiritualidade dinâmica e experiencial. No centro de sua teologia e prática está o Batismo no Espírito Santo.

O distintivo pentecostal do Batismo no Espírito Santo é o resultado de influências históricas e teológicas bem delimitadas. As tradições que influenciaram o pentecostalismo, tais como o Metodismo e o Movimento de Santidade, lhe legaram uma tradição de um cristianismo que enfatiza uma fé viva e experiencial em detrimento de um cristianismo caracterizado por rigidez conceitual. Por isso, o Batismo no Espírito Santo não pode ser considerado um conceito a ser apreendido, mas uma experiência a ser vivida. Para alguns teólogos pentecostais contemporâneos, o Batismo no Espírito Santo é uma experiência mística suprarracional. Com efeito, o pentecostalismo seria também uma tradição cristã mística. Mas o que se entende por Mística? Em que sentido o pentecostalismo seria uma tradição mística? É exatamente a resposta a essas perguntas que o presente trabalho pretende responder no próximo capítulo.

¹⁶⁴ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p.33.

3

A Mística Cristã e o lugar da experiência

3.1

A Mística

O termo “mística”, segundo Henrique C. de Lima Vaz, teve a “infeliz sorte” de ter “decaído de sua nobre significação original”¹⁶⁵. O tempo em que vivemos, caracterizado pela cultura de massa e banalização da linguagem, é pródigo em operar a deterioração semântica de termos que possuem significados específicos¹⁶⁶. De um modo geral, expressões tradicionais são lançadas segundo os jargões da grande mídia e dos usos e abusos da linguagem política que não almeja nenhum rigor de definição¹⁶⁷. Tal fenômeno pode ser denominado de “esvaziamento semântico”¹⁶⁸ e o termo “mística”, atualmente, é uma das vítimas dessa patologia de nossa época. Segundo Juan Martin Velasco a palavra mística convive “com uma crise de imprecisão que desaconselha seu emprego a quem tem o cuidado de expressar seu pensamento com precisão e exatidão”¹⁶⁹.

Recentemente, um dos empregos mais comuns da palavra a relaciona com os fenômenos da chamada Nova Era e à literatura de autoajuda. Segundo Eduardo Guerreiro B. Losso, nesse sentido, a Mística seria “o lugar da literatura da Nova Era e de seu imenso sucesso comercial”¹⁷⁰. Muitas vezes transbordando o terreno do religioso, a palavra é usada também para se referir ao que é nebuloso, esotérico, oculto ou maravilhoso. Também pode se referir ao paranormal, parapsíquico e tudo o que demanda significado mais se encontra fora das possibilidades de explicação através das lentes do paradigma científico. Nesse sentido, a ampla aplicação do termo está ligada a incapacidade da ciência e da tecnologia em responderem às necessidades e aspirações mais profundas do ser humano¹⁷¹.

¹⁶⁵ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 9.

¹⁶⁶ Henrique C. de Lima Vaz fala sobre a “incultura de nossa época”. VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 9.

¹⁶⁷ Segundo Eduardo Guerreiro B. Losso, “a palavra mística é uma das mais traiçoeiras da história da filosofia e da teologia, sendo ambas disciplinas matriciais que preparam o legado para as ciências humanas. Em tempos pós-modernos ela atrai adoradores de saberes secretos e irrita personalidades desencantadas”. LOSSO, E. G. B., *Os problemas*, p. 37.

¹⁶⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 9.

¹⁶⁹ VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 17.

¹⁷⁰ LOSSO, E. G. B., *Os problemas*, p. 37.

¹⁷¹ VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 18.

Seguindo essa linha, a palavra faz também referência à espiritualidade das religiões orientais tais como o hinduísmo e o budismo. Além disso, a expressão estaria em contraposição ao que é “racional, científico ou eclesiástico, dogmático”¹⁷². Como leciona Eduardo Guerreiro B. Losso, “Mística, nesse caso, é tudo aquilo que não é ocidental: nem científico, nem cristão”¹⁷³. Para Juan Martin Velasco o atual caráter polissêmico da palavra “mística” acaba levando à ambiguidade terminológica:

Mística é uma palavra submetida a usos tão variados, utilizados em contextos vitais tão diferentes, que todos quantos intentam aproximarem-se de seu significado com um mínimo de rigor se sentem na necessidade de chamar logo a atenção sobre sua polissemia e sua ambiguidade.¹⁷⁴

Não obstante essa patente dificuldade de precisar o significado da expressão, segundo Juan Martin Velasco, “qualquer intento de compreensão do fenômeno místico deve começar por aclarar o significado da palavra que o designa”¹⁷⁵. Com efeito, a palavra mística pertence a uma família de termos derivados do verbo grego *myo* que significa a ação de “fechar” aplicada aos olhos e à boca. Em sua etimologia, a palavra mística está ligada aos cultos mistéricos gregos e é a tradução do grego *mysticos* que designava os mistérios (*ta mystica*) em que os iniciados eram introduzidos. Segundo o escólio de Henrique C. de Lima Vaz:

O *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério*, seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação místico-mistério. A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos), donde, por uma transposição metafórica, “iniciar-se”, do qual deriva o complexo vocabular: *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à iniciação, *tà mystiká*, os ritos de iniciação, *mistikós* (advérbio), secretamente e, finalmente, *mystérion*, objeto da iniciação.¹⁷⁶

No seu sentido original, portanto, a palavra mística dizia respeito a uma experiência religiosa superior ou não ordinária. Fazia referência a uma experiência singular que normalmente não poderia ser partilhada. Em todo caso, se faz referência ao aspecto experiencial e ao mistério acessado pela experiência com o Transcendente¹⁷⁷. Depois de analisar os campos etiológico e semântico se pode observar a experiência mística pela ótica sistemática e histórica proposta por Hen-

¹⁷² LOSSO, E. G. B., Os problemas, p. 37.

¹⁷³ LOSSO, E. G. B., Os problemas, p. 37.

¹⁷⁴ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 17.

¹⁷⁵ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 17.

¹⁷⁶ VAZ, H. C. L. Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 18.

¹⁷⁷ Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “o *experiencial* é o campo de uma experiência estritamente *pessoal*, mas obedecendo a uma estrutura definida, ao passo que o *experimental* é o domínio da experiência *científica*, com suas condições e regras”. VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 15.

rique C. de Lima Vaz. Com efeito, a Mística está dividida em três tipos ou três grandes formas, a saber: a) especulativa; b) mistérica; e c) profética. Contudo, antes de especificá-las, convém esclarecer que aqui se está no campo da “tradição mística do Ocidente”¹⁷⁸. Outra observação consiste em aclarar que a divisão aqui não é absoluta e os três tipos de Mística, não obstante suas características próprias, estão em interação ao longo da história do desenvolvimento da experiência mística. Nesse diapasão, Henrique C. de Lima Vaz observa que, nesse particular:

distinguir não é separar, mas tornar possível uma visão, ao mesmo tempo complexa e ordenada, da verdadeira fisionomia e das vicissitudes históricas desse evento espiritual aparentemente enigmático que denominamos Mística, que persiste em repetir-se na história.¹⁷⁹

As três formas de experiência mística observadas na tradição ocidental informam e nutrem a ideia geral de experiência mística que serve de fundamento para que se inclua o Batismo com o Espírito Santo no âmbito da mística cristã. Não obstante, mais especificamente, o distintivo pentecostal está em linha de continuidade com a terceira forma de mística, a profética, como ficará demonstrado ao longo do presente trabalho. Feita tal observação, volta-se a atenção ao primeiro tipo de mística, a especulativa. Essa é tipicamente um fenômeno grego, especialmente ligado à especulação filosófica grega e seu mergulho no mistério do Ser. Seguindo a linha de Parmênides¹⁸⁰ (século V a.C.), a filosofia voltou seu olhar para as profundezas insondáveis que ultrapassam a fronteira do *logos*”. Aqui, uma observação necessária é a de que “o domínio da mística não é o domínio do alógico ou do irracional, mas do *translógico*: a realidade que se alcança com um passo além do lógico ou do pensamento conceitual”¹⁸¹. Trata-se de uma mística do conhecimento.

Platão (século IV a.C.) é considerado o primeiro grande nome da mística especulativa. São os temas e conceitos desenvolvidos por ele que influenciaram as correntes místicas da antiguidade grega e do cristianismo dos primeiros séculos. Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “a mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica, e será sob o patrocínio de Platão que a mística e

¹⁷⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 33.

¹⁷⁹ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 33.

¹⁸⁰ Segundo Battista Mondin, “Parmênides é considerado universalmente como o primeiro grande metafísico da História, porque foi o primeiro filósofo que procurou esclarecer a noção fundamental do ser”. MONDIN, B., *Curso de Filosofia*, Volume 1, p. 34.

¹⁸¹ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 33-34.

filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente”¹⁸². A mística platônica parte de uma concepção antropológica que afirma que o conhecimento humano pode desenvolver um movimento espiritual de subida até o cume da mente e adentrar no solo da intuição de Deus. A alma, portanto, teria uma orientação ou abertura para o divino numa espécie de abertura vertical para o Transcendente. Aqui, o tipo de experiência com Deus é reflexiva e se dá no campo interior da consciência.

A mística especulativa encontrou no neoplatonismo sua matriz teórica e conceitual que teve decisiva influência na mística especulativa cristã. “Ela tem nos textos de Plotino (século III) como que suas escrituras canônicas”¹⁸³. Os sucessores de Plotino estabeleceram questões conceituais importantes tais como a diferenciação entre conhecimento *catafático* (afirmativo) e *apofático* (negativo). A mística especulativa cristã é a síntese ou casamento entre o platonismo e cristianismo que se desdobra em estruturas conceituais neoplatônicas. Os grandes representantes da mística especulativa cristã são: Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, Evrágio Pôntico e Máximo Confessor. Porém, é na obra do Pseudo-Dionísio que se encontra a “estrutura conceitual e a terminologia da mística cristã especulativa”¹⁸⁴. Contudo, o grande mestre que deu à linguagem grega conceitualização latina e cristã foi Santo Agostinho (século IV)¹⁸⁵. A mística cristã no Ocidente tem seu apogeu na Idade Média e declina com o alvorecer da Modernidade.

Se a mística especulativa tem seu surgimento ligado à reflexão filosófica, por outro lado, a mística mistérica está ligada aos antigos cultos de mistérios dos gregos. Nesse sentido, se na mística especulativa o lugar da experiência é a alma com inclinação vertical para o Transcendente, na mistérica o lugar da experiência são os rituais de iniciações. Os cultos que forneceram a matriz desse tipo de experiência foram, principalmente, os mistérios de Elêusis, Dionísio e o Orfismo. Se a experiência ligada à mística especulativa é do tipo “reflexiva”, a ligada à mística mistérica é do tipo “litúrgica”¹⁸⁶. Tanto na mística especulativa quanto na mistérica o anseio e objetivo é buscar libertação ou salvação (*sôteria*) dos sofrimentos, das ambiguidades e das vicissitudes da vida humana. Em ambas, tal salvação vem

¹⁸² VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 36.

¹⁸³ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 39.

¹⁸⁴ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 43.

¹⁸⁵ Segundo Bernard MacGinn, “a influência de Agostinho sobre a mística cristã se deu principalmente no Ocidente”. MCGINN, B., *As fundações da Mística*, p. 377.

¹⁸⁶ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 57.

através do conhecimento, sendo que para a mística especulativa o referido conhecimento é o da Verdade ao passo que para a mística mística o caminho do conhecimento salvífico é a visão experiencial de Deus¹⁸⁷.

Essa visão de Deus da mística mística é a visão do mistério (*mysterion*). Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “o conteúdo do *mysterion* é o *mythos*, desvelado mais não racionalizado”¹⁸⁸. Essa linguagem do *mysterion* encontrou seu espaço de difusão também na cultura helênica e, por conseguinte, exerceu influência sobre o judaísmo no qual o apóstolo Paulo foi formado¹⁸⁹. Daí a utilização paulina da expressão *mysterion* para fazer referência ao mistério de Deus na revelação de Jesus Cristo (Cl 1,27). A mística mística cristã leva em conta os vieses querigmático¹⁹⁰ e sacramental¹⁹¹ tanto para a oferta da vida em Cristo quanto para a participação nessa vida pelo Espírito Santo. O aspecto querigmático está ligado ao anúncio do mistério de Deus em Cristo outrora oculto (Ef 3, 4-11), ao passo que o sacramental à participação da vida de Deus em Cristo pela Graça: “já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim” (Gl 2,20). Discorrendo sobre a questão do *mysterion* na mística paulina¹⁹², Henrique C. de Lima Vaz afirma:

É justamente em razão dessa presença do *mysterion* que parece lícito falar de uma mística paulina como “mística mística”, na medida em que tal presença traz consigo uma renovação e transformação interiores (Rm 12,2; Cl 3,10) e um crescimento do homem interior até atingir – sendo esse o ápice da mística paulina – o conhecimento do amor (*agape*) do Cristo que supera toda *gnosis*, de modo que a vida interior do cristão seja plenificada com a plenitude (*pléroma*) de Deus (Ef 3,18-19).¹⁹³

¹⁸⁷ Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “assim como a mística especulativa é uma mística do conhecimento – saber e contemplação, *gnosis* e *theoria* (...) a mística mística é uma mística da vida – assimilação e divinização, *homoiosis* e *theiosis*”. VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 60.

¹⁸⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 60.

¹⁸⁹ Segundo Hans Kessler, “no século I, a comunicação de Jesus para dentro do horizonte helenista de experiência ainda foi feita predominantemente por judeus-cristãos helenizados”. KESSLER, H., *Manual de Dogmática*, Volume 1, p. 292.

¹⁹⁰ Segundo Alister MacGrath, querigma é um “termo usado especialmente por Rudolph Bultmann e seus seguidores para se referir à mensagem essencial ou proclamação do Novo Testamento com respeito ao significado de Jesus Cristo”. MACGRATH, A., *Teologia Histórica*, p. 372.

¹⁹¹ Segundo Franz-Josef Nocke, “com o vocábulo latino *sacramentum* se reproduz, com frequência (porém não sempre), desde as antigas traduções latinas da Bíblia, o vocábulo grego *mysterion*”. NOCKE, F. J., *Manual de Dogmática*, Volume 2, p. 172.

¹⁹² No tocante à mística joanina, Henrique C. Lima Vaz afirma que: “tem como categoria central a ideia de vida como amor, e encontra a expressão mais alta e mais perfeita do seu objeto na identidade proclamada na *Primeira Carta de João*, ‘Deus é Amor’ (*agape*, 1Jo 4, 8-16): a *agape* é, justamente, a essência da vida em Deus, comunicada no Cristo e que o cristão é chamado a viver. Por outro lado, a mística joanina aproxima-se da mística paulina no anúncio do ‘novo nascimento’ (Jo 3,3-8; 1Jo 4,7-8)”. VAZ, H. C. L., *Experiência Mística na Tradição Ocidental*. p. 65.

¹⁹³ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 64-65.

Vale ressaltar que a Igreja, enquanto sacramento, é manifestação do *mysterion* de Deus em Cristo¹⁹⁴. Para Siegfried Wiedenhofer, a Igreja “é comunhão íntima com Cristo. (...) é o povo que crê em Cristo, que está batizado no nome de Cristo e que vive a partir do corpo eucarístico de Cristo que, no batismo e na celebração da Eucaristia, se torna ele próprio Corpo de Cristo”¹⁹⁵. Nessa linha, a experiência mística se desenvolve numa dimensão de fé em que todos são convidados a participar caso aceitem o chamado gracioso de Deus e empreendam a jornada cuja meta é a participação no mistério de Cristo na Igreja.

Agora se chega à chamada mística profética. Essa é a forma de mística originariamente cristã. “Com efeito, a mística cristã deve ser considerada um tronco único, cujas raízes mais profundas estão no Novo Testamento”¹⁹⁶. Assim, recapitulando: a mística especulativa é uma mística do conhecimento; a mística mística é uma mística da vida; a mística profética é uma mística da audição da Palavra¹⁹⁷. Nessa ideia de mística essencialmente cristã repousa a concepção de que a graça prevalece sobre todo esforço humano. Aqui, a ênfase não recai somente sobre o laborioso itinerário solitário que o místico percorre, mas sobre a ação da Trindade que pela graça opera a regeneração e manifesta sua presença no interior do ouvinte e receptor sincero da Palavra (Ef 1,13; 2Ts 2,13).

Por conseguinte, nesse terreno se pode falar sobre o dom do Espírito como um dos fundamentos da mística cristã (At 2:38; At 11,17). Ainda, não obstante o fato de a mística profética encontrar fundamento imediato no Novo Testamento, não se pode negligenciar que toda a Escritura revela a ação graciosa de Deus e que a Trindade sempre esteve em plena operação desde a eternidade (Ef 1,4). A Criação é obra trinitária (Gn 1,1-2; Hb 11,3) e, portanto, o Espírito Santo sempre esteve em ação em todas as épocas (At 4, 25). Com efeito o Antigo e o Novo Testamento constituem a base da audição que fundamenta toda experiência mística tipicamente cristã. São lapidares as palavras de Henrique C. Lima Vaz no sentido de

¹⁹⁴ Sobre a visão sacramental da Igreja, Siegfried Wiedenhofer alude a “Igreja enquanto instrumento da atuação de Deus e enquanto sacramento do Reino de Deus”. WIEDENHOFER, S., Manual de Dogmática, Volume 2, p. 93.

¹⁹⁵ WIEDENHOFER, S., Manual de Dogmática, Volume 2, p. 90.

¹⁹⁶ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 41.

¹⁹⁷ Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “a mística profética é uma mística da *audição da Palavra* – fé e caridade, *pistis* e *agape* -, ou seja, é uma mística que floresce no terreno da Palavra de Deus, ouvida e recebida (Rm 10,17-18), que cresce até alcançar o caminho mais perfeito (hyperbolén hodón, 1Co 12,370, que dá realidade e consistência a todas os outros caminhos: o caminho da *agape* (1Co 13,2-3)”. VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 69.

que, com a mística profética, “é afirmada, pois, a legitimidade de uma forma de mística que nasce e cresce inteiramente em solo cristão, cujas raízes estão no Novo Testamento, mas cujas sementes podem ser encontradas já no Antigo Testamento”¹⁹⁸. A tipo experiencial da mística profética ganha forma na articulação entre a audição de fé e a Palavra. O conteúdo profético da Palavra deflagra a experiência *da fé e na fé*¹⁹⁹. Como a fé é um dom de Deus, toda a experiência é pela graça mesmo que necessariamente envolva a resposta humana.

Por ser uma mística enraizada no terreno bíblico a mística profética não se refere somente à experiência individual, mas, sobretudo, à experiência comunitária: refere-se ao experiencial *do e no* Corpo de Cristo. É *na* igreja e em comunidade que se vive a experiência mística cristã. É *para* a igreja e para o próximo que se vive a experiência mística cristã. Toda experiência mística cristã está fundada no amor e objetiva transbordar desse amor para o outro, haja vista que “o amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Mesmo que um indivíduo viva inúmeras experiências particulares elas jamais estarão divorciadas da comunidade pois “vocês são o corpo de Cristo e, individualmente, membros desse corpo” (1Co 12,27). Ninguém pode afirmar que não faz parte do Corpo de Cristo pois as Escrituras afirmam que toda ação do Espírito é para edificar o Corpo de Cristo e não para satisfazer os desejos egocêntricos de uma pessoa (Ef 2,19-22). A palavra grega para igreja, *ecclesia*, traduz, na Septuaginta e na Vulgata, a palavra hebraica *qahal*. Segundo Gerhard L. Müller, o uso nas Escrituras, “diferentemente do uso greco-profano, não significa a (democrática) assembleia do povo, constituída por sua própria iniciativa e poder, mas o povo da aliança, Israel, reunido e congregado pela graciosa escolha de Deus”²⁰⁰. Aqui se tem a ideia de assembleia reunida por Deus que escolheu um povo para libertar, salvar, e ter comunhão. Através desse povo, “serão benditas todas as famílias da terra” (Gn 12,3).

Essa ideia de assembleia fundamenta a formação da igreja no Novo Testamento como povo de Deus que congrega judeus e gentios. A igreja recebeu a missão de ir por todo o mundo e pregar o evangelho, de sair pelo mundo muito além do seu local geográfico de nascimento para ser a luz do mundo inteiro (Mc 16,15;

¹⁹⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 72.

¹⁹⁹ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 78.

²⁰⁰ MÜLLER, G. L., *Dogmática Católica*, p. 401.

At 1,8; Mt 5,14). Nesse sentido, “a natureza da igreja é determinada por sua missão de ser, em Cristo, o sacramento da escatológica e universal vontade salvífica de Deus”²⁰¹. A fundação da igreja do Novo Testamento no dia do Pentecostes com derramar do Espírito Santo, revela o caráter eminentemente pneumático da igreja e de sua missão²⁰². A igreja surge em uma experiência coletiva do Espírito Santo segundo a narrativa de Atos dos Apóstolos que deflagra um “falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem” (At 2,4). Para J. Rodmam Williams, “nessas narrativas de Atos, o falar em línguas pode ser descrito como um louvor transcendente: louvor que vai além da capacidade e experiência comuns”²⁰³. Ainda segundo J. Rodmam Williams, o falar em línguas fruto da Batismo com o Espírito Santo “é predominantemente comunicação com Deus”²⁰⁴.

O que se enfatiza aqui não é o falar em línguas em si mesmo, mas o que ele expressa como sinal do Batismo com o Espírito Santo. Para os pentecostais a Nova Aliança é caracterizada por uma relação de profunda intimidade espiritual entre o crente e Deus, entre Cristo e a Igreja-Noiva. O sinal físico vem a revelar que a relação pessoal com Deus irá desaguar e reverberar para o mundo. Quando é dito que os espectadores no Dia de Pentecostes ouviam os discípulos “falar sobre as grandezas de Deus” (At 2,11), para os pentecostais, foi a experiência de graça que os introduziu em uma atmosfera espiritual da presença divina que irrompe em louvor pneumático. Uma nova forma de comunicação entre Deus e a igreja, entre Deus e o crente e, por conseguinte, entre a igreja e o mundo é inaugurada. A igreja testemunha no poder do Espírito e o testemunho procede da comunicação profunda do Espírito com a igreja. O aspecto experiencial pneumático está ligado ao soteriológico: o louvor é dado ao Deus que salva pela graça pelo sacrifício vicário de seu Filho. Como pano de fundo desses aspectos está o escatológico pois a era da igreja é um convite da graça para a salvação antes da consumação da história. Para os pentecostais, o discurso de Pedro que introduz o texto do profeta Joel (Jl 2, 28-32) como sendo cumprido no Dia de Pentecostes afirma que “acontecerá nos últimos dias” o derramamento do Espírito sobre toda carne (At 2,17).

²⁰¹ MÜLLER, G. L., Dogmática Católica, p. 401.

²⁰² Nesse sentido, Siegfried Wiedenhofer afirma que a igreja, “a rigor, somente existe após a Páscoa, ou mesmo após Pentecostes”. WIEDENHOFER, S., Manual de Dogmática, Volume 2, p. 58.

²⁰³ WILLIAMS, J. R., Teologia Sistemática, p. 552.

²⁰⁴ WILLIAMS, J. R., Teologia Sistemática, p. 556.

Nessa linha, o derramar do Espírito em Pentecostes inaugura o tempo decisivo do plano escatológico de Deus. Com efeito, as palavras de Siegfried Wiedenhofen são elucidativas acerca desse ponto ao afirmar que:

A Igreja deve ser descrita como a nova comunhão de vida redimida e redentora a partir do Espírito de Cristo e como antecipação do mundo consumado vindouro, em meio ao antigo. Ela deve ser entendida, portanto, em estreita conexão com a cristologia/soteriologia e a pneumatologia/escatologia.²⁰⁵

Para os pentecostais o Batismo com o Espírito Santo é uma segunda obra da graça após a conversão. É uma experiência mística cristã, e nessa linha, Wolfgang Vondey afirma que “a teologia pentecostal começa com uma espiritualidade consistente com a tradição mística cristã”²⁰⁶. É uma experiência *da* igreja e *na* igreja. É o cumprimento de uma promessa de derramamento do Espírito que, segundo a tradição pentecostal, tem como objetivo capacitar a igreja para a obra evangelizadora posto que os campos já estão maduros para a colheita (Jo 4,35). É uma experiência cristológica pois é Cristo quem batiza com o Espírito Santo (At 1,5; At 2,32-33). É uma experiência de viés soteriológico-escatológico visto que empoderou a igreja no anúncio da salvação (At 2, 38) no âmbito da expectativa escatológica da consumação da história (At 17,31). Como está firmemente arraigada no Novo Testamento, principalmente na obra de Lucas-Atos, e por ser tratar de uma experiência no Espírito Santo de caráter transracional, é plausível situar a mesma no terreno da mística profética.

3.2 A Mística Cristã

Neste tópico, a proposta é a de esmiuçar de maneira mais pormenorizada a mística cristã enquanto fenômeno que encontra seu fundamento nas Sagradas Escrituras. Contudo, antes de qualquer digressão, é importante fazer menção ao fato de que não há unanimidade acerca da existência de uma mística cristã. Muitos autores negam que haja uma mística autenticamente cristã. As principais críticas vêm do protestantismo, mas “também entre os católicos alguns teólogos se opõem ao reconhecimento do caráter originariamente cristão e neotestamentário da místi-

²⁰⁵ WIEDENHOFER, S., Manual de Dogmática, Volume 2, p. 55.

²⁰⁶ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 25.

ca”²⁰⁷. Pelo menos duas críticas têm sido feitas por aqueles que não corroboram a existência de uma mística cristã.

A primeira, considera que a mística é uma indevida intromissão do ideal contemplativo grego no cristianismo que teria ocorrido principalmente a partir do século II. Esse amálgama não é aprovado por uma série de teólogos porque seria uma espécie de modificação indevida da mensagem do evangelho. Com efeito, existe uma influente e importante corrente, dentro do protestantismo moderno, que sustenta tal crítica²⁰⁸. Entre os aderentes, estão, principalmente: Albrecht Ritschl, Adolf Von Harnack, Karl Barth, Emil Brunner e Rudolf K. Bultmann. Harnack, em especial, foi um dos grandes mentores e difusores da crítica moderna ao “processo de helenização do cristianismo”²⁰⁹. Segundo Bernard MacGinn, essa tradição do protestantismo “negou qualquer conexão entre as origens cristãs e mística, e viu a introdução da mística grega no cristianismo como uma infecção infeliz”²¹⁰.

A segunda crítica está estreitamente ligada à primeira. Diz respeito ao fato de a palavra “mística” não aparecer nem no Novo Testamento, nem tampouco nos Padres Apostólicos, somente aparecendo pela primeira vez ao longo do século III. Essa observação parece endossar a opinião de que uma mística cristã seria fruto de uma incidência e sobreposição do pensamento helenista sobre a revelação cristã. Sintetizando essa posição, Juan Martin Velasco leciona “que não seja rara a postura de quem exclui a experiência mística das fontes cristãs e explicam o surgimento do misticismo desde influxos internos, sobretudo da gnose e do neoplatonismo”²¹¹. Entretanto, não obstante tais posições reacionárias à caracterização da mística cristã como originariamente extraída da Sagradas Escrituras, pode-se afirmar, com Bernard McGinn, “que desde o início o cristianismo já continha um elemento místico”²¹².

As raízes canônicas da mística cristã, especial as neotestamentárias, são afirmadas com veemência por Juan Martin Velasco: “Sem embargo, uma compreensão suficientemente ampla do significado de ‘mística’ permite afirmar sem lu-

²⁰⁷ VELASQUEZ, J. M., El fenómeno místico, p. 210.

²⁰⁸ Segundo Maria Clara Bingemer, “a mística propriamente dita encontrou não poucas dificuldades para estabelecer sua cidadania nos meios teológicos, especialmente protestantes”. BINGEMER, M. C. L., A Mística e os Místicos, p. 27.

²⁰⁹ GIBELLINI, R., A Teologia do Século XX, p. 13.

²¹⁰ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 111.

²¹¹ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 211.

²¹² MCGINN, B., As Fundações da Mística, p. 110.

gar a dúvida sobre a presença da mística no Novo Testamento e, portanto, sobre o caráter originariamente bíblico da mística cristã”²¹³. Nesse sentido, sendo o cristianismo uma religião da Palavra de Deus²¹⁴, as Escrituras têm um papel decisivo no estudo da mística cristã, não podendo a pesquisa abstrair-se de sua análise, mesmo que panorâmica e sucinta. Ainda que o papel das Escrituras no cristianismo seja secundário em relação a Jesus Cristo, concebido enquanto Logos de Deus, o cristianismo as têm como fonte genuína de revelação de Deus ao ser humano. Assim, além das matrizes sacramental e eclesial, o cristianismo possui também uma matriz escritural-exegética. Talvez seja mais correto enfatizar a correlação de todas elas sem destacar uma em detrimento de outra. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, “na condescendência de sua bondade, Deus, para revelar-se aos homens, fala-lhes em palavras humanas”²¹⁵.

A “lógica” inerente à revelação de Deus é a de que, da mesma forma que Jesus Cristo, o Verbo de Deus, assumiu a carne e fraqueza humanas, as palavras de Deus assumiram a linguagem humanas. As palavras da Escritura comunicam, assim, uma só Palavra, seu Verbo único. “Deus é o autor da Sagrada Escritura”²¹⁶. Decorre daí que “toda a Escritura é inspirada por Deus” (2Tm 3,16) e, por conseguinte, a base da mística cristã repousa nos textos do Antigo²¹⁷ e do Novo Testamento. Sendo o estudo das Sagradas Escrituras a “alma da sagrada teologia” e, reconhecendo que o elemento místico cristão está presente na Bíblia, “é na teologia que se estuda o legado histórico da mística cristã” e, é na “teologia que alguém pode lembrar que há uma mística cristã”²¹⁸. Os pentecostais, segundo Walter Hollenweger, possuem três raízes históricas que se amalgamaram para formar o *ethos* pentecostal-carismático. São elas: a raiz da religião africana, a raiz católica e a raiz da Reforma Protestante²¹⁹. As raízes católica e protestante se misturam, de acordo com Hollenweger, na teologia de John Wesley, dando luz a uma criativa

²¹³ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 211.

²¹⁴ Aqui a expressão é utilizada na esteira do que é afirmado no Catecismo da Igreja Católica no sentido de que “a fé cristã não é uma ‘religião do Livro’. O cristianismo a religião da ‘Palavra de Deus’. CEC, 108.

²¹⁵ CEC, 101.

²¹⁶ CEC, 101.

²¹⁷ Segundo o Catecismo da Igreja Católica, o “Antigo Testamento é uma parte indispensável da Sagrada Escritura. Seus livros são divinamente inspirados e conservam valor permanente”. CEC 121.

²¹⁸ LOSSO, E. G. B., Os problemas, p. 38.

²¹⁹ HOLLENWEGGER, W., Pentecostalism, p. 2.

teologia que até os dias de hoje suscita diferentes interpretações²²⁰. Nesse sentido, “não é de todo surpreendente que tenha sido atribuída a Wesley uma grande variedade de afirmações cristãs”, e que “provavelmente poucos personagens na história da Igreja geraram tanta diversidade de julgamentos acerca de suas convicções sobre as tradições cristãs”²²¹. Vale acrescentar que, segundo Donald Dayton, quando se faz referência à raiz católica em Wesley, mais precisamente se está falando da influência Anglo-Católica de sua formação espiritual e teológica²²².

Seguindo essa linha de argumentação, o pentecostalismo se insere no âmbito dos princípios da Reforma Protestante no tocante à visão sobre as Sagradas Escrituras. A tradição pentecostal-carismática está firmemente ancorada no princípio *Sola Scriptura* dos reformadores: “as Escrituras acima de todas as demais autoridades de fé e prática cristãs”²²³. Por isso, para os pentecostais, o Antigo e o Novo Testamento são os mananciais onde se bebe a água pura que sustenta a vida espiritual. A tradição pentecostal, via Wesley, recebeu o influxo tanto da interpretação espiritual católica quanto da ênfase protestante na suprema autoridade da Bíblia Sagrada. A interpretação católico-romana da Bíblia sedimentou a noção de interpretação espiritual do texto²²⁴. O Catecismo da Igreja Católica consagra, no que diz respeito à interpretação do texto sagrado, a distinção de “dois sentidos da Escritura: o sentido literal e o sentido espiritual, sendo este último subdividido em sentido alegórico, moral e anagógico”²²⁵.

Segundo o documento “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, da Pontifícia Comissão Bíblica, o sentido espiritual da Bíblia é “entendido segundo a fé cristã, como o sentido expresso pelos textos bíblicos, logo que são lidos sob a influência do Espírito Santo”²²⁶. Vale ressaltar que os dois sentidos caminham juntos em uma relação harmônica e, portanto, o sentido espiritual não pode ser discernido

²²⁰ Segundo Kenneth J. Collins, “Wesley, de muitas maneiras um teólogo anglicano, evidencia certa sensibilidade moderadora e uma tendência a evitar uma leitura unilateral e parcial em suas reflexões teológicas”, por isso, “desenvolveu um gênero teológico que não só sofisticado em sua tentativa de organizar uma diversidade de verdades em tensão, mas que, às vezes, confunde seus intérpretes, passados e atuais, precisamente por causa dessa diversidade”. COLLINS, K. J., *Teologia de John Wesley*, p. 18.

²²¹ DAYTON, D., *Raízes teológicas do Pentecostalismo*, p. 75.

²²² DAYTON, D., *Raízes teológicas do Pentecostalismo*, 69.

²²³ OLOSON, R., *História da Teologia Cristã*, p. 394.

²²⁴ Segundo Bernard MacGinn, “Os místicos, que tiveram um papel importante na história cristã, mesmo que tenham estado presentes no início dela, insistiram que apenas uma leitura espiritual pode revelar a plena intenção da Escritura. Foi através de tais leituras espirituais que a mística cristã viveu e cresceu”. MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 112.

²²⁵ CEC, 115.

²²⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p.98.

em uma exegese divorciada do sentido literal do texto. Ao revés, o sentido espiritual pulula através e, a partir, da leitura literal do texto e seu respectivo contexto, dando-se a devida atenção aos seus aspectos gramaticais, literários, históricos e sociológicos. Contudo, na leitura da Escritura, evita-se um ‘literalismo’, tendo em mente que, na leitura da Bíblia, “é preciso também que haja uma passagem a um nível superior de realidade”²²⁷. Também é válido ressaltar que o sentido espiritual da Escritura não valida interpretações subjetivas, e apartadas do discernimento espiritual da comunidade, pois “a leitura experiencial responsável não endossa o puro subjetivismo na interpretação”²²⁸. Ao contrário, é dentro da comunidade que o sentido espiritual da Palavra aflora por conta da ação direta do Espírito na comunhão dos crentes: “Pois, em só Espírito, todos nós fomos batizados em só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito” (1Co 12,13).

Os pentecostais-carismáticos avalizam a ideia da existência de um sentido espiritual na Bíblia para além do sentido literal imediato²²⁹. Inclusive, é justamente a concepção de que há um sentido mais profundo nas Escrituras, que revela uma ação direta, constante e sem mediação do Espírito Santo sobre a comunidade, que faz brotar a noção de experiência com o Santo Espírito. Para os pentecostais, a Palavra de Deus desvela a realidade de uma relação espiritual profunda entre o Espírito Santo e o ser humano. Essa relação é demonstrada pelas experiências do povo de Deus e de indivíduos que são narradas nas Escrituras. Além de ser a base para a construção de dogmas ou sistemas teológicos que são expressos de maneira lógica e racional, mesmo se tratando de verdades espirituais, a Bíblia, para os pentecostais, convida para um relacionamento tão íntimo com Deus que o mesmo não pode ser expresso com a utilização da linguagem conceitual²³⁰. Para os pentecos-

²²⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p.99.

²²⁸ KEENER, C. S., *Hermenêutica do Espírito*, p. 68.

²²⁹ Frank Macchia, ao mesmo tempo em que afirma que a leitura que os pentecostais fazem da Bíblia é primordialmente espiritual, rechaça a pecha de fundamentalistas que muitas vezes incide sobre os pentecostais carismáticos. Segundo Macchia, “os fundamentalistas estavam preocupados com a busca moderna por objetividade científica e pelo uso apropriado do método histórico para obter o verdadeiro significado das Escrituras (...). Sem embargo, os pentecostais não foram originalmente parte do debate modernista. Eles estavam mais interessados em discernir a verdade e a autoridade da Escritura de maneira espiritual. A lente hermenêutica para eles não foi principalmente histórica, mas sim espiritual”. MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 54.

²³⁰ “A presença manifesta de Deus, como se vê no encontro com ele, assegura aos pentecostais a disponibilidade e a veracidade do conhecimento de Deus. Encontrar-se com Deus, em outras palavras, serve como fundamento epistemológico para a metodologia teológica pentecostal. Contem-

tais, a vida cristã é essencialmente mística, no sentido de ser a vida de união com Deus no Espírito de Cristo.

Essa vida de união com Deus é revelada pela Bíblia e vivenciada pela prática de uma espiritualidade carismática comunitária. Por isso, os pentecostais corroboram a ideia, não só de uma mística cristã, mas também a de que a própria Bíblia Sagrada é a base da mística tipicamente cristã. O teólogo pentecostal Daniel Castelo faz uma importante observação, quando assevera que “a afirmação de que o pentecostalismo representa uma tradição mística dentro da igreja católica supõe que as tradições místicas dentro do cristianismo, historicamente, têm existido e que, presumivelmente, podem existir na atualidade”²³¹. É perfeitamente válida para os pentecostais a lição de Bernard MacGinn, de que “o cultivo da consciência imediata da presença de Deus ocorreu dentro do exercício de leitura, meditação e ensinamento do texto bíblico, frequentemente dentro de um contexto litúrgico ou quase-litúrgico”²³².

No tocante ao Antigo Testamento²³³, os pentecostais interpretam várias passagens como sendo paradigmáticas, tanto do encontro direto divino-humano, quanto no sentido de serem tipologias do derramamento do Espírito Santo no Pentecostes neotestamentário²³⁴. Uma passagem importante, por exemplo, é a do chamado de Abraão no capítulo 12 de Gênesis. Deus, de alguma forma que o texto explicitamente não revela, fala com Abraão e lhe ordena um movimento geográfico acompanhado de uma promessa: “Em você serão abençoadas todas as famílias da terra” (Gn 12,3). Para os pentecostais, a ênfase dada por Paulo à figura de Abraão, como “pai da fé” (Rm 4,16), no capítulo 4 da Epístola aos Romanos é uma demonstração de que, no cerne da vida de fé, está o encontro com Deus que extravasa qualquer conceituação e que, no seu âmago, convida à ação obediente e

plar Deus, perceber Deus, sentir Deus (...) constituem o marco epistêmico-orientador para a teologia pentecostal”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 81.

²³¹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 37.

²³² MACGINN, B., *As fundações da mística*, p. 109.

²³³ Segundo Veli-Matti Kärkkäinen, “até há alguns anos, os teólogos bíblicos pentecostais se centravam quase exclusivamente no Novo Testamento”, contudo, um movimento dentro dos recônditos da teologia pentecostal, “requereu que se estudassem também as obras do Espírito no Primeiro Testamento, começando, evidentemente, desde suas primeiras páginas”. KÄRKÄINEN, V. M., *El Espíritu derramado sobre toda carne*, p. 94.

²³⁴ Segundo Craig S. Keener, os pentecostais não veem “dicotomia entre história e teologia”, e empreendem uma busca por “modelos nas narrativas bíblicas”. Assim, para os pentecostais, os textos narrativos, são, a rigor, “modelos narrativos” aos quais são dados o “valor da leitura devocional”. KEENER, C. S., *A Hermenêutica do Espírito*, p. 63-65.

à adoração²³⁵. A vida de Abraão é marcada por encontros de adoração (Gn 12, 7; 13,18; 18,2; 22,13) e teofanias (Gn 15,1; 17,1; 18,1). Os pentecostais não leem, apenas teologicamente, a afirmação de Paulo aos Gálatas no sentido de que, “os que têm fé é que são filhos de Abraão” (Gl 3,7), mas leem também “experiencialmente”, no sentido de que, as mesmas experiências que o pai da fé teve com Deus, estão disponíveis para os que creem e obedecem²³⁶. Antes que houvesse uma Lei ou um texto escrito, Abraão teve uma série de experiências que deflagram um relacionamento constante com Deus, baseado na confiança e no amor compartilhado entre o Deus que chama e o indivíduo que responde. A experiência de encontro e relacionamento com o Espírito de Deus, desafia a linguagem conceitual, posto que opera, utilizando as palavras usadas por Bernard MacGinn, mais “transformacionalmente” do “informacionalmente”. MacGinn leciona que:

Os modos como essa forma especial de encontro com Deus têm sido compreendido são múltiplos. Uma coisa sobre a qual todos os místicos cristãos já concordaram é que a experiência em si desafia conceitualização e verbalização, em parte ou no todo. Portanto, ela só pode ser apresentada indiretamente, parcialmente, através de uma série de estratégias verbais em que a linguagem é usada não tanto informacionalmente quanto transformacionalmente, ou seja, não para transmitir um conteúdo, mas para auxiliar o ouvinte ou leitor a esperar por ou alcançar a mesma consciência.²³⁷

A leitura pentecostal da Bíblia possui, portanto, uma pressuposição bem clara: a da operação do Espírito Santo de caráter estritamente relacional. A revelação de Deus é sempre, em primeiro plano, salvífica-relacional e, não somente, salvífica-proposicional. O próprio fato de Deus revelar-se como Trindade na economia da salvação e, como Pai de Jesus Cristo, corrobora que, sobretudo, Deus busca relacionamento com o ser humano: Deus é relacional, Deus é amor (1Jo 4,8). Nessa ótica, para os pentecostais, a maior consequência do pecado é a quebra do relacionamento íntimo entre Criador e criatura. Segundo a narrativa de Gênesis, Deus andava no jardim que havia criado para o ser humano com o deliberado propósito primário de manter uma relação pessoal com Adão. Após o pecado, “o homem e

²³⁵ Para os pentecostais a espiritualidade não só precede a teorização-reflexão como também constitui a base a partir da qual uma teologia pentecostal é edificada. Por se tratar de uma espiritualidade pneumática, uma teologia pentecostal nunca está totalmente fechada como um sistema. A espiritualidade pentecostal se manifesta através de uma miríade de reações decorrentes do encontro pessoal com Deus que é fruto de seu chamado gracioso. Assim, a adoração em suas múltiplas formas, as orações e os testemunhos, por exemplo, são alguns dos elementos que compõem o criativo e amplo espectro da espiritualidade pentecostal.

²³⁶ Nesse sentido, Craig S. Keener leciona que “com leitura experiencial estou me referindo a crer nas profundezas do nosso ser naquilo que encontramos no texto”. KEENER, C. S., *Hermenêutica do Espírito*, p. 68.

²³⁷ MACGINN, B., *As fundações da mística*, p. 18.

sua mulher se esconderam da presença do Senhor Deus” (Gn 3,8). Com efeito, para as tradições pentecostais-carismáticas, a salvação²³⁸ consiste não apenas em um ato de declaração que justifica o ser humano mas, principalmente, em um retorno ao jardim, à reconciliação, ou em outras palavras, a um reencontro com a presença de Deus (Ef 2, 13-18)²³⁹.

É justamente nesse sentido que o teólogo pentecostal Wolfgang Vondey afirma que a soteriologia pentecostal trabalha com o paradigma da salvação como hospitalidade divina²⁴⁰. Deus nos acolhe em seus braços, em Cristo e pelo Espírito Santo. Essa revelação que outrora estava oculta mas que foi desvelada em Cristo, é de caráter tipicamente místico, quando se compreende o termo, segundo a lição de Marcos Reis Pinheiro, no sentido de que o mesmo “nos reporta eminentemente à noção de secreto, de escondido ou oculto, especialmente vinculado a um conhecimento (sentido) ou experiência pessoal que não pode ser transmitido para os outros”²⁴¹. O Deus Trindade, na pessoa do Espírito Santo, precede o surgimento da Escritura. Para os pentecostais, a atuação de Deus na criação já tem caráter salvífico-relacional. Com efeito, Wolfgang Vondey afirma que “a criação não existe apartada da salvação, senão unicamente com fins de salvação”²⁴². Deste modo, o surgimento da Bíblia só pode confirmar que a finalidade do texto não é o texto em si, mas conduzir a uma experiência de relacionamento com Deus que precedeu a formação do texto²⁴³. O texto é a Palavra de Deus que chama o coração do ouvinte atento para o acolhimento tenro do Pai.

²³⁸ A historiografia protestante contemporânea consagrou o entendimento de que, consideradas as ênfases teológicas, os pentecostais são herdeiros da chamada Reforma Radical e, em especial, dos anabatistas. Nesse sentido, segundo Timothy George, “atravessando todos os ramos da reforma radical, havia uma ênfase inegável no processo interior de salvação. Para os radicais, o verdadeiro cristianismo era *ipso facto*, experiencial e individual”. GEORGE, T., *A Teologia dos Reformadores*, p. 264.

²³⁹ Segundo Bernard MacGinn, a mística cristã está “centrada na descoberta da presença de Deus em sua sagrada Palavra no meio da comunidade”. MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 112.

²⁴⁰ VONDEY, W., *Teología Pentecostal*, p. 66.

²⁴¹ PINHEIRO, M. R., *A Mística e os Místicos*, p. 21.

²⁴² VONDEY, W., *Teología Pentecostal*, p. 167.

²⁴³ Com efeito, para os pentecostais, em um primeiro plano, a Bíblia não deve ser interpretada somente como texto que informa sobre Deus, mas como mensagem pessoal de salvação e comunhão com Deus pelo seu Espírito. Sobre a recusa pentecostal de ler o texto apenas com o propósito informacional, Craig S. Kenner afirma que “a leitura racional pode muitas vezes tratar de um lado do texto, mas ela não aborda a mensagem como Palavra de Deus. Uma recusa persistente em receber a sua mensagem em fé, assim condicionando o modo habitual de ler o texto, pode, por fim, produzir uma insensibilidade ao texto”. KEENER, C. S., *Hermenêutica do Espírito*, p. 67.

Para os pentecostais, o relato da criação já revela o Deus-Trindade preparando uma casa acolhedora para se relacionar com suas criaturas. O teólogo pentecostal Stanley M. Horton afirma que:

A criação é um exemplo perfeito. A Bíblia fala em Deus Pai como Criador do Céu, da Terra, do Mar, e de tudo quanto neles há (Atos 4.24). Também fala do Filho (o mesmo Verbo vivificante que se tornou carne e habitou entre nós) como Agente secundário na criação. ‘Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que feito se fez’ (Jo 1.3). Aqui a fraseologia é de Deus, falando através do Filho, assim como Ele expôs através dos profetas. Ele era a Verbo vivo através de quem Deus falou para levar os mundos a existir. Desde o princípio, Ele era o mediador entre Deus e o homem (1 Timóteo 2.5).²⁴⁴

Além do aludido exemplo de Abraão, outros textos do Antigo Testamento são paradigmáticos para ilustrar que a vida relacional no Espírito é o propósito de Deus para o ser criado. Assim, por exemplo, o livro de Cântico dos Cânticos é assumido pelos pentecostais como um texto que revela a profunda dimensão amorosa da igreja enquanto noiva de Cristo, seu noivo²⁴⁵. A metáfora nupcial paulina sobre o mistério do relacionamento de Cristo com a igreja, na carta aos Efésios, vem ao encontro da leitura mística de Cânticos. No referido texto neotestamentário, Paulo escreve que “grande é esse mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja” (Ef 5:32). A história da mística cristã consagrou, através da obra de Bernardo de Claraval (1090-1153), a chamada *via affectiva*, que propunha que o amor é o caminho por excelência para o conhecimento e união com Deus²⁴⁶. O livro de Cântico dos Cânticos serve, assim, como fonte de reflexão dos mistérios envolvendo a vida de Jesus e o relacionamento do crente com o Espírito Santo²⁴⁷.

Ainda na linha do encontro-relacionamento amoroso ligado ao livro de Cântico dos Cânticos, a parábola das dez virgens contada por Jesus no Evangelho de Mateus remete ao aguardado encontro das virgens vigilantes com o noivo que surge repentinamente (Mt 25,1-13). À luz do Cântico dos Cânticos, esse texto repercute entre a tradição pentecostal como um chamado para uma preparação escatológica através de um mergulho profundo no Espírito Santo. Este é representado pelo tanto pelo fogo aceso das lamparinas das cinco virgens prudentes, quanto pelo azeite que deixa o fogo aceso, símbolos da perseverança fervorosa e

²⁴⁴ HORTON, S. M., A Doutrina do Espírito Santo no Antigo e no Novo Testamento, p. 15.

²⁴⁵ Segundo Christoph Uehlinger, “a história das interpretações e da utilização feita do Cântico dos Cânticos oscilará muito tempo entre o entusiasmo dos místicos, a paixão dos amorosos e o embaraço dos teólogos”. UEHLINGER, C., Antigo Testamento, p. 638.

²⁴⁶ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 215.

²⁴⁷ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 215.

da unção do Espírito, respectivamente. Aqui também é possível perceber a conexão entre a leitura pentecostal e a história da mística cristã na chamada “mística nupcial”. Esta surgiu como fruto da vida e reflexão de várias místicas importantes, tais como Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Margarida Porete, Catarina de Siena entre outras. Dentre as características da mística nupcial destaca-se a “centralidade do amor vivido de forma mais intensa e com forte repercussão na área dos sentimentos e na corporalidade”²⁴⁸.

No tocante ao Novo Testamento²⁴⁹, pode-se afirmar que, subjacente aos seus escritos, encontra-se uma dimensão de experiência com Deus e, por conseguinte, uma maneira de conhecê-lo, que permite que se fale de uma autêntica dimensão mística do cristianismo²⁵⁰. Mesmo que Paulo e João não sejam vistos como místicos no sentido que se pode atribuir a Agostinho e Orígenes, certamente nos escritos do Novo Testamento, no mínimo, são suscetíveis de leituras místicas²⁵¹. Segundo Bernard MacGinn, “tais leituras formam o fundamento histórico de toda a mística cristã tardia, tanto oriental quanto ocidental”²⁵². O *corpus* joanino, paulino e os sinóticos são os fundamentos da mística neotestamentária²⁵³. Como a obra lucana de Lucas-Atos é o fundamento exegético fundamental em que os pentecostais carismáticos encontram a base de suas experiências, a presente pesquisa fara a apresentação mais pormenorizada desse arcabouço no capítulo 4.

O corpus joanino utiliza a linguagem experiencial e mística no que diz respeito ao contato-relacionamento com o Verbo da vida²⁵⁴. Nesse sentido, são exemplificativas e suscetíveis de leituras místicas o prólogo da Primeira Carta de João:

O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos próprios olhos, o que contemplamos e as nossas mãos apalparam, a respeito do Verbo da vida, e a vida se manifestou, e nós a vimos e dela damos testemunho, e anunciamos a

²⁴⁸ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 215.

²⁴⁹ Segundo Veli-Matti Kärkkäinen, “as primeiras pneumatologias pentecostais foram escritas mas por teólogos bíblicos do que por teólogos sistemáticos ou historiadores do dogma. Com seu apreço por Lucas-Atos como paradigma da espiritualidade e da capacitação pentecostal, não surpreende que a investigação prestasse uma atenção especial a essa parte do Novo Testamento”. KÄRKKÄINEN, V. M., El Espíritu derramado sobre toda carne, p. 94.

²⁵⁰ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 212.

²⁵¹ MACGINN, B., As Fundações da Mística, p. 111.

²⁵² MACGINN, B., As Fundações da Mística, p. 111.

²⁵³ Segundo MacGinn, “embora os místicos cristãos tenham usado amplamente matérias dos Evangelhos Sinóticos em seus escritos, os textos paulinos e joaninos têm sido os recursos favoritos do Novo Testamento para místicos posteriores, assim como os Salmos e o Cântico dos Cânticos do Antigo Testamento”. MACGINN, B., As Fundações da Mística, p. 116.

²⁵⁴ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 212.

vocês a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada, o que vimos e ouvimos anunciamos também a vocês, para que também vocês tenham comunhão conosco. Ora, a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo. (1Jo 1,1-3)

Fazendo eco a Jo 1,14, o texto acima apresenta alguns temas místicos presentes na literatura joanina²⁵⁵. A referência a ver com os próprios olhos, ao verbo contemplar, ao verbo apalpar, a ouvir e a ter comunhão é indicativo de experiência pessoal com o Deus Trino²⁵⁶. As metáforas que se valem de verbos ligados aos sentidos servem de viva ilustração que demonstra o caráter básico relacional do conhecimento de Deus. Além disso, a declaração pós-pascal de que há comunhão com o Pai e o Filho apontam para a continuidade da possibilidade do conhecimento místico de Deus na dispensação do Espírito. Por isso, ver, apalpar e ouvir dizem respeito aos sentidos espirituais de quem empreende a jornada mística. Nessa direção, o *corpus* joanino parece apontar para o conhecimento de Deus como, sobretudo, um relacionamento de contato pessoal, ainda que se considere a obscuridade sempre presente do mistério divino. Ainda, na esteira da declaração de que “Deus é amor” (1Jo 4,8) e do texto de Jo 14,23²⁵⁷, pode-se fazer menção ao conhecimento de Deus como relacionado ao amor (*via affectiva*) e como habitação²⁵⁸. No tocante à habitação fica evidente a sugestão estar junto de maneira familiar, ou seja, no âmbito da convivência íntima. Mais uma vez se traz à baila a concepção soteriológica pentecostal como hospitalidade divina, assim, “para os pentecostais, o paradigma da hospitalidade divina é Jesus Cristo, cuja vida encarnada de entrega pelo mundo é estendida pelo Espírito Santo até toda criação”²⁵⁹.

A mística paulina é tão rica em sua linguagem, que fugiria ao escopo primário da presente pesquisa, pormenorizar e detalhar a variedade de textos e expressões utilizadas no *corpus* paulino. O que se destaca, contudo, na esteira da lição de Bernard MacGinn, é a conexão em Paulo entre mística e apocalíptica. Nessa linha de argumentação, “os escritos desse grande missionário oferecem a evidência mais direta para a conexão íntima entre o apocalipsismo e as raízes da mística

²⁵⁵ O texto de Jo 1,14 afirma: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai”.

²⁵⁶ Nesse sentido também está a quinta beatitude do Sermão do Monte em Mt 5,8: “Bem-aventurados os limpos de coração porque verão a Deus”. Mais uma vez destaca-se a referência ao verbo ver como visão espiritual diretamente ligada ao estado do coração que também denota condição espiritual.

²⁵⁷ O texto de Jo 14,23 afirma: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra; e o meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada”.

²⁵⁸ VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 212.

²⁵⁹ VONDEY, W., *Teología Pentecostal*, p. 66.

cristã²⁶⁰. Como fariseu convertido ao cristianismo, Paulo trazia consigo as fortes expectativas escatológicas alimentadas no âmbito do judaísmo do primeiro século. Com efeito, as cartas de Paulo, principalmente as consideradas autênticas (1 Tessalonicenses, Gálatas, 1 e 2 Coríntios, Filipenses e Romanos), retratam a expectativa eminente da *parousia* criando um certo estado de alerta nas comunidades e um afã em manter-se unido a Cristo em sua volta.

Essa ênfase apocalíptica de Paulo tem forte reverberação da leitura pentecostal da Bíblia. Desde seu surgimento, o pentecostalismo deu forte ênfase à escatologia pré-milenarista que aponta para o retorno visível de Jesus Cristo. O pentecostalismo sempre se viu, ainda que com variedade de intensidade, como um movimento escatológico de preparação da segunda vinda do Messias. Inclusive, a autocompreensão pentecostal na primeira década do século XX, era no sentido de entender o movimento como uma irrupção do Espírito desconectada de qualquer influência histórica anterior. O pentecostalismo era, segundo essa ótica, a Chuva Seródia, ou a Segunda Chuva, que antecedia a grande colheita segundo a metáfora baseada no calendário agrícola judaico. A primeira chuva, que preparou a terra, foi o Dia de Pentecostes, agora, seria o tempo da última colheita, e o movimento pentecostal era a derradeira operação do Espírito Santo antes da culminação da história. Por isso, o movimento sempre navegou segundo um *ethos* que apregoava separação do mundo ímpio e apego absoluto a uma práxis de santificação, e de vida de oração, que muitas vezes desembocou numa rejeição à cultura secularizada como um todo. Por certo, com o primeiro centenário do movimento, observa-se uma grande mudança comportamental entre os pentecostais, que pode ser atribuída a um arrefecimento da expectativa escatológica, tão presente nas primeiras décadas do movimento.

Os textos paulinos alimentaram, e alimentam, criativas leituras místicas que corroboram o caráter fortemente experiencial e muitas vezes apofático do cristianismo²⁶¹. Assim, a experiência de êxtase ao terceiro céu ou paraíso, narrada em 2 Co 12, 1-6, reverbera poderosamente não só no imaginário pentecostal, mas tam-

²⁶⁰ MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 116.

²⁶¹ Sobre o caráter apofático da experiência e Paulo, Bernard MacGinn afirma que “ao apóstolo é dada uma revelação de ‘palavras impronunciáveis’”, e conclui dizendo que “esse mistério não pode ser revelado a qualquer pessoa que não tenha tida a experiência: ele é essencialmente apofático”. MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 117.

bém ocupa um “papel central (...) na história da mística cristã”²⁶². As notas que fazem com que a referida experiência inspire uma práxis litúrgica e devocional com objetivos semelhantes ao alcançado pelo apóstolo, repousam na vívida descrição autobiográfica combinada com a autodescrição de Paulo como sendo o principal dos pecadores (1 Tm 1,15). Se a graça tem o poder de levar um pecador como Paulo à presença inefável de Deus, certamente, a operação dessa mesma graça, associada a um posicionamento de busca incessante pela face de Deus, pode conduzir qualquer pessoa sincera à mesma presença que o apóstolo experimentou.

Paulo também fala sobre ver Jesus em 1Co 9,1 e em 1Co 15,8. O apóstolo faz menção, em 2Co 3,18, à contemplação da glória do Senhor, e à consequente transformação pessoal decorrente desse ato e/ou prática²⁶³. Bernard MacGinn, quando se refere ao mencionado texto de 2Co 3,18, afirma que “a união da contemplação ao aperfeiçoamento da imagem de Deus tornou essa passagem uma das mais importantes na história da mística cristã”²⁶⁴. Outra expressão usada muitas vezes por Paulo e que pode ser lida dentro dos meandros da mística cristã é a palavra *gnosis*, que significa conhecimento. É usada pelo apóstolo, por exemplo, para denotar o próprio conhecimento de Deus, como em Rm 11,33. Aparece, também, para alertar contra a falsa *gnosis* em 1Tm 6,20-21. *Gnosis* é ainda um dom do Espírito segundo 1Co 12,8. Entretanto, sua utilização mais comum é para demonstrar o conhecimento que o crente tem de Deus²⁶⁵. Assim, acontece em textos como 2Co 2,14; 10,5; Fl 3,8. O termo, “em seu uso cristão, pode ser traduzido como ‘conhecimento por familiaridade pessoal’”, e ainda, a referida palavra, “em seu sentido mais profundo, (...) significa o conhecimento pessoal dos mistérios ocultos de Deus que o Senhor ressurreto progressivamente revela aos fiéis”²⁶⁶. Com efeito, em Paulo, já que a *gnosis* é uma referência a um relacionamento pessoal com Deus onde este se revela àquele que o busca, certamente é lícito atribuir à *gnosis* paulina o condão de conhecimento místico.

²⁶² MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 116.

²⁶³ Segundo Bernard MacGinn, “ver a vida cristã como restauração da gradual de uma imagem danificada ou a semelhança perdida de Deus foi um tema que autores posteriores encontraram em (ou leram em) uma variedade de textos bíblicos, especialmente os de Paulo”. MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 119.

²⁶⁴ MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 119.

²⁶⁵ MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 120.

²⁶⁶ MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 120.

Essa relação pessoal entre Deus e o crente encontra sua síntese linguística, em Paulo, na expressão “em Cristo”, que aponta para união mística entre Deus e uma pessoa²⁶⁷. Ela ocorre nada mais, nada menos, do que 164 vezes nas cartas paulinas, e mesmo quando não há a sua ocorrência literal, o sentido de unidade pessoal com Cristo que ela representa se faz presente em contundentes afirmações paulinas. Assim, em Gálatas 2,20, Paulo afirma que “não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim”. Também na epístola aos Gálatas (3,28), o apóstolo afirma que “todos vocês são um em Cristo Jesus”. Em Fl 1,21 Paulo afirma que “o viver é Cristo”. Em 1Co 12,13 o apóstolo afirma que ‘a todos nós foi dado beber de um só Espírito’. Em Rm 5,5 é afirmado que o amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo “Espírito Santo que nos foi dado”. Em suma, pode-se afirmar que a literatura paulina está baseada e reflete experiências místicas. Paul Tillich, acentua o fato de que, não é a doutrina da justificação pela fé que é o centro da teologia paulina, mas sim a pneumatologia, a doutrina do Espírito Santo:

No centro estava sua experiência e a doutrina do Espírito Santo. Assim, coloca-se ao lado daqueles que na teologia protestante dão ênfase à interioridade. Paulo vai ao ponto de afirmar o que muitos místicos sempre disseram desde então, que a oração verdadeira não é a que consegue o que pede, mas a que alcança o Espírito de Deus. É o próprio Deus, Espírito, que ora em nós e dá testemunho juntamente com o nosso espírito. Vocês podem ler a respeito disso em Romanos 8. E perceberão claramente que Paulo é, na verdade, o teólogo do Espírito.²⁶⁸

A alusão aos dons carismáticos e à dimensão carismática da igreja e sua liturgia descritos por Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios, capítulos 12 e 14, será feita no capítulo 4 da presente pesquisa dada sua grande importância para os grupos pentecostais-carismáticos.

3.3

Características da Mística Cristã e o processo místico

Com o intuito de demonstrar como os pentecostais-carismáticos se inserem no curso da tradição mística cristã, ainda se faz necessário discorrer, diante do até agora já exposto, sobre as principais características da mística cristã e apresentar os principais elementos do processo místico. Tais apresentações são imprescindíveis posto que sedimentam um quadro hermenêutico através do qual é possível

²⁶⁷ “A relação pessoal íntima entre o crente e Cristo no pensamento de Paulo está expressa na famosa fórmula ‘em Cristo’”. MACGINN, B., *As Fundações da Mística*, p. 121.

²⁶⁸ TILLICH, P., *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. p. 53.

perceber que o pentecostalismo carrega consigo uma visão de vida cristã transmitida pela tradição mística da igreja católica²⁶⁹. Conforme já mencionado, John Wesley, o pai espiritual do movimento pentecostal, bebeu das fontes literárias da mística católica medieval²⁷⁰. Nesse sentido, o metodismo e o movimento de Santidade norte-americano, legaram ao pentecostalismo os elementos do catolicismo que lhe foram transmitidos pela criativa síntese teológica de Wesley. Portanto, ao contrário de outros ramos do protestantismo, o pentecostalismo traz consigo uma concepção mística do cristianismo não encontrada em outros ramos do protestantismo.

Tal viés místico do pentecostalismo o fez, por muitas vezes, ser repreendido, rejeitado e, principalmente, mal compreendido pelo protestantismo²⁷¹. A espiritualidade dinâmica do pentecostalismo, com suas experiências que incluem visões, sonhos, línguas estranhas, curas, danças e êxtases, sempre pareceu estar um tanto quanto fora de lugar quando se considera o protestantismo como um todo²⁷². O surgimento dos movimentos carismáticos nos anos 60 do século XX alçou os estudos sobre a espiritualidade do pentecostalismo a um novo patamar. O surgimento da Renovação Carismática Católica²⁷³, e a renovação espiritual ocorrida no âmbito das igrejas protestantes históricas, de certa forma, chancelaram a espiritualidade pentecostal lançando novas luzes sobre sua autenticidade cristã²⁷⁴. A ocorrência do fenômeno carismático nas tradições acima mencionadas, mais o vertiginoso crescimento dos pentecostais, principalmente, a partir da segunda metade do

²⁶⁹ Wolfgang Vondey, discorrendo sobre o pentecostalismo, afirma que: “Essa teologia mística deriva da atualidade (e não só da possibilidade) da experiência do Espírito Santo como revelação imediata de Deus que busca a mediação na vida do ser humano e da comunidade”. VONDEY, W., Teologia Pentecostal, p. 28.

²⁷⁰ SYNAN, V., A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo, p. 12.

²⁷¹ Sobre as contundentes críticas à tradição pentecostal carismática e uma defesa em relação a elas ver: “Fogo Autêntico: Uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático”, de Michael Brown.

²⁷² Segundo Vinson Synan: “Durante seis décadas (1901-1960), o pentecostalismo foi excluído do que era considerado cristianismo respeitável nos Estados Unidos e no mundo. Os pentecostais eram barulhentos e, para alguns, desordeiros. Sua adoração estava além do entendimento daqueles que não conheciam a espiritualidade interior que orientava o movimento”. SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 205.

²⁷³ Foi o chamado “Fim de Semana em Duquesne”, ocorrido em 18 de fevereiro de 1967, quando o “Espírito Santo desceu sobre um de católicos romanos numa casa retirada ao norte de Pittsburg, na Pensilvânia”, grupo esse composto, em sua maioria, por “estudantes da Universidade Duquesne” que, segundo Vinson Synan, deflagrou “a primeira reunião de oração católica carismática de desencadeou uma sequência de eventos que logo se provou uma das principais vias do movimento carismático do século XX”. SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 288-289.

²⁷⁴ Segundo Vinson Synan, “a maior ruptura no seio das denominações históricas foi encabeçada pelo pastor episcopal Dennis Bennet, da Igreja Episcopal de São Marcos, em Van Nuys, na Califórnia em 1960”. SYNAN, V., O Século do Espírito Santo, p. 207.

século XX, fizeram com que a pesquisa sobre as raízes históricas do *ethos* pentecostal-carismático fosse elevada à ordem do dia.

Logo pode-se constatar que a espiritualidade pentecostal não era condizente com as bases epistemológicas racionalistas que caracterizavam a tradição protestante no ocidente. Nesse diapasão, as pesquisas que levaram à percepção de que o pentecostalismo era herdeiro do metodismo de Wesley e, mais remotamente, de tradições como o pietismo e da ala radical da Reforma Protestante, acabaram por ligar o pentecostalismo não à epistemologia racionalista, mas ao influxo da mística medieval católica que desaguou no protestantismo por algumas de suas ramificações. Nesse sentido, são lapidares as palavras de Daniel Castelo:

Desejo argumentar que o pentecostalismo representa um tipo particular de ressurgimento das dimensões místicas do cristianismo dentro de um contexto majoritariamente ocidental e cada vez mais global. Seu aumento nesse contexto é importante, já que o Ocidente muitas vezes tem sido incapaz de conta de tudo aquilo que é inconsistente com os princípios de sua epistemologia preferida. A ascensão e a proeminência de um pentecostalismo dinâmico nas últimas décadas tem sido algo inesperado. Muitas de suas qualidades, sem embargo, têm sido consistentes com as características de longa data do cristianismo místico.²⁷⁵

Com efeito, antes de especificar o que há de místico no pentecostalismo, é necessário que se apresente um quadro maior com as principais características da mística e também, se delinear sobre o processo místico em face da importância que o mesmo possui para a pesquisa que aponta para a tradição pentecostal como uma tradição mística cristã. Quando se faz referência às características da mística, na verdade, se está no campo da caracterização da “experiência” mística, pois, a experiência está no centro do fenômeno místico. Segundo Juan Martin Velasco, “é, pois, místico, em todas as tradições religiosas, quem em um momento determinado de sua vida confessa: ‘Eu até agora te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem’”²⁷⁶. Não obstante o fato de as características que serão aqui elencadas caracterizarem a experiência mística religiosa em geral, as mesmas, diante da realidade do pluralismo religioso do mundo contemporâneo, são perfeitamente aplicáveis ao cristianismo em particular.

Além disso, é importante ressaltar que, a experiência mística religiosa acontece através do “sistema de mediações da própria religião”²⁷⁷. Não há experiência

²⁷⁵ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 38.

²⁷⁶ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 290.

²⁷⁷ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 290.

mística religiosa divorciada de uma tradição religiosa específica²⁷⁸. A tradição não é colocada de lado na experiência do Mistério. Ao revés, ela é a porta e também a casa onde se dá a experiência. Não obstante, a experiência mística conduz a uma profundidade do mistério de Deus que pode ser considerada como uma chegada a outra margem de um sistema religioso²⁷⁹. Nesse sentido, é relevante lembrar que quando se fala de mística, não se está diante de uma doutrina específica, mas de uma experiência de fé.

Assim, a própria experiência do Mistério é a “primeira característica comum a todos os fenômenos místicos”²⁸⁰. Segundo Juan Martin Velasco, existe uma grande diferença entre alguém versado nos meandros doutrinários de uma religião e quem, no âmbito dessa mesma religião, realiza a experiência mística²⁸¹. O caráter pessoal e vivencial é a grande diferença. Para além do conhecimento cognitivo, a experiência provê um “conhecimento experiencial”²⁸². Assim, nas palavras de Juan Martin Velasco, “ao falar da experiência como a primeira característica do conjunto de fenômenos místicos, me refiro a que em todos eles estamos diante de atos em que os sujeitos viveram algo em que intervíram pessoalmente, ou melhor, lhes ocorreu algo pessoal”²⁸³.

A experiência mística é um desenvolvimento peculiar da fé. Um desenvolvimento vivencial e experiencial da fé. É experiência de contato direto. Não se trata de conhecer por notícia objetiva, mas conhecimento que surge da experiência de desfrutar, ou mesmo de padecer, de estar envolvido e absorto no Mistério, na presença de Deus. O encontro do profeta Isaías com o Senhor narrado no capítulo 6 do Primeiro Isaías exemplifica bem esse ponto do conhecimento experiencial. Isaías afirma: “eu vi o Senhor” (Is 6,1). Afirma também que ouviu o cântico dos serafins (Is 6,3). Tal experiência, produziu em senso de autoconhecimento em Isaías que, provavelmente, a religião institucionalizada da época não produziria. Ele diz: “Ai de mim! Estou perdido!” (Is 6, 5). Após essas palavras, Isaías teste-

²⁷⁸ “O pentecostalismo pode identificar-se como uma tradição mística dentro da igreja católica somente se reconhecer as características místicas do cristianismo que sustentam que o conhecimento de Deus é tanto intelectual quanto com relacional”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 82.

²⁷⁹ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 291.

²⁸⁰ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 290.

²⁸¹ “Por mais meticolosa que seja a sua prática religiosa e por mais extenso e profundo que seja seu conhecimento das doutrinas religiosas, não realizou pessoalmente, e não viveu o contato com o Mistério ao qual se refere a sua fé”. VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 291.

²⁸² VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 291.

²⁸³ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 291.

munha que foi tocado com uma brasa tirada do altar de Deus. Esse fogo o teria purificado de sua iniquidade, tornando-o apto para o ministério profético com uma autoridade que, sem a experiência, não seria possível desenvolver.

Por isso, a natureza do conhecimento obtido pela experiência, distinto do racional, distinto do conhecimento abstrato, é formado pelo encontro com Deus e normalmente é articulado através do testemunho que narra a experiência e não por articulação conceitual e lógica. As características decorrentes da experiência do Mistério ou corolário dela, são, segundo o magistério de Juan Martin Velasco: a) inefabilidade; b) qualidade de conhecimento; c) transitoriedade; d) passividade; e) profunda incidência nas pessoas. Sem a pretensão de exaurimento ou de apresentação pormenorizada de cada uma delas, apresentar-se-á apenas suas linhas gerais, sempre tendo em mente que são essas “características que permitem identificar uma experiência como mística”²⁸⁴.

A inefabilidade faz com que a experiência mística se assemelhe muito mais a experiências de viés afetivo do que estados intelectuais. O aspecto tipicamente não conceitual e o caráter personalíssimo da experiência fazem com que a mesma não possa ser comunicada ou transferida para outros. É justamente aí que reside seu caráter inefável, ou seja, que não se pode exprimir por palavras. Não obstante a proximidade da experiência mística com os estados afetivos e, em que pese seu caráter inefável, a experiência possui uma dimensão noética, ou melhor dizendo, uma qualidade de conhecimento. Segundo Juan Martin Velasco, “o sujeito tem a possibilidade de penetrar na verdade, à margem do uso do intelecto discursivo”²⁸⁵.

A característica ou propriedade da transitoriedade diz respeito ao fato de a experiência mística não ser um estado permanente. Ela algo mais parecido como um evento, ou ocasião de encontro pessoal com o Mistério que, cronologicamente, é logo sucedido pelo retorno ao curso ordinário da vida. A passividade, enquanto característica da experiência mística, diz respeito à disposição, ou disponibilidade de que realiza a experiência. A pessoa que busca a experiência fica disponível a ela. Coloca-se numa posição de certa submissão ao Mistério ao ponto de poder ser arrastada e dominada por ele²⁸⁶. A quinta e última característica, a profunda inci-

²⁸⁴ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 320.

²⁸⁵ VELASCO, J. M., El fenómeno místico, p. 320.

²⁸⁶ VELASCO, J. M., El fenómeno Místico, p. 321.

dência sobre o sujeito, reverbera a profunda transformação interior pela qual a pessoa que realiza a experiência passa. Segundo Juan Martin Velasco, a experiência mística possui uma dinâmica de transformação tão profunda na vida da pessoa que a experimenta, que se pode atribuir a ela a pecha de experiência “dinamogênica”²⁸⁷.

O fenômeno místico, além das caracterizações já mencionadas, também se apresenta como uma práxis. Mais precisamente, a mística é, na verdade, um conjunto de práticas. Segundo Juan Martin Velasco, essas práticas são “organizadas segundo uma sequência perfeitamente ordenada”²⁸⁸. Aqui não se pode perder de vista duas coisas; a primeira, já mencionada, coloca a experiência no centro do fenômeno místico. A segunda, aponta para o fato de que a experiência é um clímax dentro de um processo progressivo, ou seja, é o ponto culminante de um trajeto ou itinerário místico²⁸⁹. Esse percurso tem fases e etapas que a tradição mística consagrou de forma que se pode diferenciá-las desde que não se perca a noção de conjunto e unidade do processo místico. Aqui se pode falar com mais propriedade de via mística ou itinerário místico²⁹⁰.

No cristianismo e, em especial, na mística cristã, a ideia de processo místico está ancorada na imagem da vida cristã como caminho ou peregrinação (1Pe 2,11)²⁹¹. Essas duas palavras são encontradas nas Escrituras sempre denotando a jornada do povo eleito na presença de Deus. O próprio Jesus se apresenta como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). O êxodo do Egito é uma peregrinação de fé rumo à terra prometida que serve como uma tipologia da jornada cristã na dispensação da nova aliança (Rm 15,14; 1 Co 10, 1-11)²⁹². Segundo Juan Martin Velasco, existe uma:

unanimidade em assinalar três etapas principais que se referem a práticas preparatórias, à entrada no caminho da experiência mística propriamente dita, e a culminação do processo nas formas mais perfeitas de experiência, contemplação, iluminação ou o êxtase místico. Esses três momentos se referem a divisão clássica do processo na espiritualidade cristã, a partir do Pseudo-Dionísio, em via purgativa, ilu-

²⁸⁷ VELASCO, J. M., *El fenómeno Místico*, p. 321.

²⁸⁸ VELASCO, J. M., *El fenómeno Místico*, p. 301.

²⁸⁹ “Certamente, o itinerário místico nos permite pensar a vida mística segundo estágios, graus ou passos que sucedem gradualmente, superando-se assim a distância que existe entre a vida humana e a vida divina”. *Dicionário de Mística*, p. 574-575.

²⁹⁰ “Quando se fala de da via mística ou do itinerário se indica, em geral, o caminho ou o desenvolvimento da experiência”. *Dicionário de Mística*, p. 574.

²⁹¹ “A vida do místico se expressa através da metáfora da estrada que é percorrida ou da montanha que é escalada”. *Dicionário de Mística*, p. 574.

²⁹² Segundo Adolphe Tanqueray, “há na vida espiritual diversos graus, diferentes jornadas a percorrer”. TANQUEREY, A., *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 267.

minativa e unitiva, é dizer; fase de preparação ou purificação, a iluminação e a união.²⁹³

Nesse sentido, Velasco faz menção às vias purgativa, iluminativa e unitiva²⁹⁴. Tem-se aqui, portanto, o elenco das três fases do processo místico tal como delineado pela tradição. Segundo Aldophe Tanquerey:

Fizemos o uso da expressão ‘três vias’, para sermos coerentes com a terminologia tradicional. Todavia, devemos observar que não estamos falando de três vias *divergentes* ou *paralelas*, mas sim de três *fases* distintas ao longo do mesmo caminho, ou seja, três *degraus principais* da vida espiritual percorridos pelas almas que generosamente correspondem à graça de Deus.²⁹⁵

A via purgativa tem caráter eminentemente preparatório e corresponde à fase de purificação. “A característica da via purgativa, ou o estado dos principiantes, é a purificação da alma com o objetivo de atingir a íntima união com Deus”²⁹⁶. Está ligada, no cristianismo, à disposição que uma pessoa assume de crescer na fé e avançar no caminho que leva a presença do Deus vivo. Se caracteriza em negar e/ou renunciar ao antigo modo de vida e, por isso, possui caráter negativo. Aqui se dá o despojar do velho homem e o revestir da nova natureza (Ef 4,22-24)²⁹⁷. Corresponde à assunção de responsabilidades ligadas a uma nova vida moral, à vida de oração e de serviço amoroso ao próximo. Em suma, corresponde à disposição de colocar a mente e a vontade no curso de um projeto de vida, que intenciona um encontro pessoal com Deus, alimentado pelo desejo de conhecê-lo profundamente. Nesse sentido, Agostinho, abre as suas Confissões, declarando o desejo intenso do coração humano de conhecer a Deus como objetivo máximo da vida humana:

Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos – contudo, o homem que te louvar, este fragmento qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste ruma a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti.²⁹⁸

²⁹³ VELASCO, J. M., El fenómeno Místico, p. 303.

²⁹⁴ O Dicionário de Mística, discorrendo sobre o itinerário místico trifásico, afirma que “o sistema mais clássico, na tradição cristã, é o proposto por Orígenes, que distingue entre principiante, proficiente e perfeito”. Dicionário de Mística, p. 575. Adolphe Tanquerey afirma que tanto Clemente de Alexandria, quanto Cassiano, foram expoentes no delineamento de três estágios na ascensão da alma até Deus. Após citar a influência de Agostinho e São Bernardo na questão relativa aos graus de caridade e amor a Deus, leciona que “finalmente, Santo Tomás, aperfeiçoando o ensinamento de Santo Agostinho, demonstra claramente que na virtude há três graus, que correspondem às três vias ou estágios”. TANQUEREY, A., Compêndio de Teologia Ascética e Mística, p. 269.

²⁹⁵ TANQUEREY, A., Compêndio de Teologia Ascética e Mística, p. 267.

²⁹⁶ TANQUEREY, A., Compêndio de Teologia Ascética e Mística, p. 273.

²⁹⁷ Adolphe Tanquerey, referindo-se à teologia do apóstolo Paulo, afirma que “muitas vezes ele relembra aos cristãos que é preciso despojar-se do homem velho, crucificando a carne com seus vícios e concupiscências. Isso corresponde ao que chamamos de *via purgativa*”. TANQUEREY, A., Compêndio de Teologia Ascética e Mística, p. 268.

²⁹⁸ AGOSTINHO, Confissões, 1, I.

A via iluminativa, por seu turno, é caracterizada pela consolidação de um modo de vida que consiste em imitar Jesus. Possui caráter positivo, no sentido de se colocar em prática as virtudes cristãs aprendidas com o objetivo de desenvolvê-las. Com efeito, se caracteriza também pela constância da vida de oração, pelo desenvolvimento do espírito fraterno e pela manifestação dos dons e frutos do Espírito Santo (Gl, 5,22). A alma aprende a descansar em Deus, a perdoar e a receber perdão, tanto dos outros quanto o de Deus. O desejo por santificação se estabelece, e os vícios e maus hábitos de uma vida inteira são substituídos, de fato, por virtudes e novas práticas que subscrevem uma profunda mudança de consciência. Sobre a via iluminativa, Adolphe Tanquerey afirma que:

Depois que a alma se purificou das faltas passadas através de uma longa e trabalhosa penitência, proporcional ao seu número de gravidade, quando já está fortalecida na virtude pelos exercícios de meditação, mortificação e resistência às más inclinações e às tentações, entra então na via iluminativa.²⁹⁹

A presença de Deus, e a busca constante pela face do Amado, trazem deleite mesmo quando exigem renúncia aos prazeres mundanos e desgaste corporal. Os prazeres espirituais são descobertos, e o desejo de compartilhar um Deus vivo com os outros se torna uma meta primordial e desejo diário. Muitas verdades da fé que ultrapassam a literalidade do texto bíblico e o rigor conceitual dos credos e dogmas, são discernidas como verdades espirituais no âmbito da alma, e não somente da razão. Uma fé viva se sobrepõe a uma fé conceitual sem que essa seja rejeitada³⁰⁰.

A via unitiva, é a união com a Trindade ou matrimônio místico com Deus³⁰¹. A pessoa está confiantemente entregue à graça e desfruta da presença de Deus. A presença do Amado a invade pois encontra na pessoa uma morada. Segundo Adolphe Tanquerey, “uma vez purificada a alma e adornada pelo exercício das virtudes, está preparada para a união habitual e íntima com Deus, ou seja, para a *via unitiva*”³⁰². O amor de Deus transborda em caridade e cuidado com os outros. A via unitiva fala da comunhão profunda com o Senhor. É a culminação de

²⁹⁹ TANQUEREY, A., *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 395.

³⁰⁰ Segundo Adolphe Tanquerey, na via iluminativa é necessário alcançar certo grau de pureza de coração, requer que se tenha mortificado as paixões e que se tenha adquirido convicções profundas. TANQUEREY, A., *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 395-396.

³⁰¹ Segundo Adolphe Tanquerey, a finalidade da via unitiva “não é outra senão a união íntima e habitual com Deus, por Jesus Cristo”. TANQUEREY, A., *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 511.

³⁰² TANQUEREY, A., *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 511.

uma vida que se permite ser conduzida pelo Espírito Santo. Nesse sentido, a união é o atingimento da maturidade cristã. A via mística, portanto, é uma caminhada progressiva de onde se vai da conversão-iniciação (via purgativa), passa-se por um processo de progressão e consolidação (via iluminativa), e se chega até a maturidade ou perfeição (via unitiva). Sobre a perfeição, é importante lembrar as palavras de Jesus: “Portanto, sejam perfeitos, como é perfeito o Pai de vocês, que está no céu” (Mt 5,48). Aqui, por certo, não se trata de perfeição ontológica nem impecabilidade, mas de andar como Jesus andou, pois, “quem diz que permanece nele, deve andar como ele andou” (1Pe 2,6).

À guisa de conclusão, o presente capítulo intentou apresentar as noções gerais sobre a Mística em sentido amplo, sobre a Mística Cristã, e sobre o processo místico. Tais considerações se fizeram necessárias pelo objetivo de demonstrar que o pentecostalismo clássico, e seu distintivo teológico, o Batismo no Espírito Santo, estão inseridos na tradição da mística cristã. O pentecostalismo, nesse sentido, se apresenta como uma tradição cristã mística. O Batismo no Espírito Santo, por sua vez, como experiência cristã mística. O que se postula no presente trabalho, portanto, é demonstrar que o Batismo no Espírito Santo é uma experiência mística e que o dinamismo e profundidade dessa experiência vai ao encontro do anseio contemporâneo por sentido e transcendência. No próximo capítulo, após percorrer as influências históricas formadoras do *ethos* pentecostal (capítulo 2), e as noções gerais sobre a Mística e o processo místico (capítulo 3), o trabalho apresentará as configurações específicas do pentecostalismo como tradição mística cristã e do Batismo no Espírito Santo como experiência mística de derramamento do amor de Deus caracterizada por uma profunda dimensão ética.

4

O Pentecostalismo como Tradição Mística

4.1

A importância da experiência

O pentecostalismo, atualmente, segundo Kenneth J. Archer, “existe como um organismo altamente complexo e teologicamente multicultural que tem, literalmente, coberto toda Terra³⁰³. Ainda segundo Archer, “a desconcertante diversidade e paradoxal complexidade do pentecostalismo contemporâneo deriva de diversas origens”³⁰⁴. O presente trabalho tem ressaltado a conexão histórica do pentecostalismo com o Metodismo e sua ênfase na experiência³⁰⁵. A diversidade a qual Kenneth J. Archer se refere diz respeito, especificamente, ao grande amálgama produzido na cultura religiosa norte-americana dos séculos XIX e XX que acabou influenciando o protestantismo em todo o mundo.³⁰⁶ Da referida síntese surgiu o pentecostalismo enfatizando, igualmente, o aspecto experiencial da fé cristã.

Os movimentos que se amalgamaram na formação do pentecostalismo possuíam forte tom restauracionista³⁰⁷. Nesse sentido, um eixo hermenêutico indispensável para a compreensão do pentecostalismo, é ressaltar sua linha de continuidade com outros grupos cristãos que objetivaram restaurar a experiência da igreja com o Espírito conforme narrada no livro de Atos dos Apóstolos³⁰⁸.

³⁰³ ARCHER, K. J., *A Pentecostal Hermeneutic*, p. 11.

³⁰⁴ ARCHER, K. J., *A Pentecostal Hermeneutic*, p. 11.

³⁰⁵ “A continuidade do pentecostalismo com a tradição de santidade fica bem clara nesse ponto: seções do movimento reconhecem um ‘segunda bênção’ na qual os crentes recebem uma unção especial de Deus que os capacita a levar uma vida vitoriosa, triunfando sobre o pecado e a tentação. O movimento de santidade reconhecia o aprimoramento pós-conversão da espiritualidade pessoal do indivíduo, com frequência, descrito como a ‘segunda bênção’”. MACGRATH, A., *A Revolução Protestante*, p. 419.

³⁰⁶ “O movimento pentecostal é plural e perpassado por idiossincrasias teológicas e litúrgicas, sendo mais correto utilizar a expressão ‘pentecostalismos’, no plural, para chamar a atenção para essa diversidade. OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R.C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 23.

³⁰⁷ O restauracionismo está sempre ligado à ideia de se aplicar, de alguma forma, o modelo da igreja primitiva, em uma época específica. No que toca ao recorte histórico que está sendo feito no presente trabalho, pode-se afirmar que, “dando um salto na história e chegando ao final do século XIX e início do XX, pequenos grupos cristãos oriundos dos avivamentos ingleses e estadunidenses (*revivals*) buscaram reproduzir a experiência do Novo Testamento no modelo relatado nos dias de *Pentecostes*”. OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R.C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 105.

³⁰⁸ Para os pentecostalismos em geral, a experiência de Batismo no Espírito Santo narrada no livro de Atos do Apóstolos é estendida a todos os cristãos de qualquer época, o que resulta numa busca

Tais grupos, que a partir da Reforma Protestante, poderiam ser elencados, não exaustivamente, como: anabatistas, pietistas, morávios, metodistas e grupos de santidade, fizeram sobressair, no rincão protestante, um cristianismo de forte dinâmica experiencial e aberto, inclusive, para a dimensão do êxtase religioso³⁰⁹. O afã de se vivenciar um cristianismo menos formal e mais experiencial acabou por fomentar a criação de comunidades pneumáticas³¹⁰ propícias a experiências místicas. Segundo Earle E. Cairns:

A volta do misticismo em momentos em que a igreja descamba para o formalismo testemunha o desejo do coração humano de entrar em contato direto com Deus no ato de culto, em vez de participar passivamente de atos de culto friamente formais celebrados pelo sacerdote. Os movimentos que ressaltam o aspecto subjetivo do relacionamento do homem com Deus geralmente surgem como resposta aos movimentos que salientam o aspecto intelectual.³¹¹

Com efeito, o Movimento de Santidade, de acordo com sua herança metodista, defendia a tese de que era necessário se buscar uma segunda bênção após a conversão que seria a santificação. Essa segunda experiência, diferente da conversão-iniciação, veio a ser chamada, em seu desenvolvimento histórico, de Batismo no Espírito Santo. Esse batismo, que para o pentecostalismo clássico não estava ligado à conversão, igualmente propiciou o surgimento de comunidades abertas a experiências místicas. Para os pentecostais clássicos, o Batismo no Espírito Santo não tinha o condão de santificar o crente: o propósito era empoderar para o serviço e testemunho³¹². Segundo Antônio Gilberto, o Batismo no Espírito Santo é um “revestimento e derramamento de poder do alto, com a evidência física inicial de línguas estranhas, conforme o Espírito Santo concede [...] para o ingresso do crente numa vida de mais profunda adoração e eficiente serviço a Deus”³¹³.

O fato é que o Batismo no Espírito Santo passou a representar nas comunidades pentecostais uma experiência de caráter suprracional caracterizada, na maioria das vezes, pela fala extática, assim como também por manifestações como

pela restauração do ambiente pneumático como o descrito nas páginas do Novo Testamento. É nesse sentido que, por exemplo, os pentecostais interpretam o texto de Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículo 39, que diz: “Porque a promessa é para vocês e para seus filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para todos aqueles que o Senhor, nosso Deus, chamar”.

³⁰⁹ Dentro da seara protestante, segundo Earle E. Cairns, “o pietismo seguiria o período de fria ortodoxia no luteranismo do século XVII”, ao passo que, no século XVIII, “o metodismo foi para o anglicanismo o que o pietismo foi para o luteranismo”. CAIRNS, E. E., *O Cristianismo através dos Séculos*, p. 371.

³¹⁰ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 42.

³¹¹ CAIRNS, E. E., *O Cristianismo através dos Séculos*, p. 222.

³¹² Segundo Robert P. Menzies, o Batismo no Espírito Santo, é “entendido como capacitação para missão, distinto da regeneração”. MENZIES, R. P., *Pentecostes*, p. 16.

³¹³ GILBERTO, A. (Org.), *Teologia Sistemática Pentecostal*, p. 191.

visões e profecias³¹⁴. O importante aqui é ressaltar que para os pentecostais a experiência com o Espírito Santo é tangível, corporal, desejável, atual e deve ser normal, no sentido de não ser rara ou excepcional³¹⁵. Essa é, de fato, uma característica bem específica da espiritualidade pentecostal. A defesa da atualidade do Batismo no Espírito Santo conforme o modelo neotestamentário infundiu, no pentecostalismo, uma constante expectativa pela visitação do Paráclito. Segundo David Mesquiati de Oliveira e Kenner R. C. Terra: “no pentecostalismo clássico, o falar em línguas em estado de êxtase passa a ser um padrão para a espiritualidade cristã que se pratica de forma pessoal nos momentos de orações intensas ou mesmo no culto público”³¹⁶.

Assim, há no pentecostalismo, o que se pode denominar de “centralidade da experiência religiosa”³¹⁷. Para David Mesquiati de Oliveira e Kenner R. C. Terra, “a experiência do encontro com Deus é a central ênfase dos pentecostalismos e não a doutrina ou o ensino. Essa experiência pode ser chamada de *experiência da comunidade pneumática*”³¹⁸. Tal afirmação, que a essa altura, se traz à baila, figura como uma das principais asseverações no intuito de se apresentar o pentecostalismo como uma tradição mística. Mesmo quando se considera o movimento pentecostal em sua acepção mais ampla, denominando-o pelo plural “pentecostalismos”, ainda assim, não obstante toda a diversidade encontrada, a experiência no Espírito continua no centro³¹⁹.

O pentecostalismo tem sido objeto de inúmeras classificações ou taxionômias. Tais classificações levam em consideração aspectos históricos, sociológicos e teológicos. David Mesquiati de Oliveira e Kenner R. C. Terra citam a classificação de Frank Macchia em: a) Pentecostalismo histórico; b) Pentecostalismo clás-

³¹⁴ Segundo Donald Gee, “em última análise, o batismo com o Espírito Santo não é uma doutrina, mas uma experiência”. GEE, D., Como receber o Batismo no Espírito Santo, p. 30.

³¹⁵ “O pentecostalismo é marcado, ou até mesmo definido, por uma abertura aos ‘sinais e maravilhas’; por causa disso, trata-se de uma espiritualidade de sinais, do visível e do invisível: é uma religião de manifestação, demonstração e exposição”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 132.

³¹⁶ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., Experiência e Hermenêutica Pentecostal, p. 33.

³¹⁷ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., Experiência e Hermenêutica Pentecostal, p. 34.

³¹⁸ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., Experiência e Hermenêutica Pentecostal, p. 42.

³¹⁹ Da afirmação de que a experiência está no centro do pentecostalismo não se deriva nenhuma conclusão que afirme que a doutrina e/ou a teologia não são importantes para o pentecostalismo. Na verdade, o que se afirma é que sem a experiência não há teologia. Robert P. Menzies chama a atenção para o fato de que “a natureza bíblica do movimento pentecostal não pode ser esquecida”. Afirma ainda que, os pentecostais, “embora incentivem a experiência espiritual, fazem isso com um olhar constante nas Escrituras”. Ainda se pode afirmar que é justamente uma leitura particular da obra Lucas-Atos que fomentou no pentecostalismo a sua inclinação experiencial. MENZIES, R. P., Teologia Pentecostal, p. 24-25.

sico; c) Pentecostalismo unicitário; e d) Movimento carismático³²⁰. O pentecostalismo histórico e o clássico são muito similares. Contudo, acentua-se que mesmo no final do século XIX já havia grupos pentecostais no Movimento de Santidade que falavam em línguas, mas que não se fundamentavam na doutrina da evidência física inicial. Esses eram os históricos. Após a doutrina formulada por Charles F. Parham, em 1901, houve o surgimento do pentecostalismo clássico, basicamente situado sobre a concepção do Batismo no Espírito Santo com a evidência física inicial do falar em línguas. O pentecostalismo unicitário ou unicista, não obstante não ser muito conhecido no Brasil, é uma força pentecostal global. Já o Movimento carismático é desdobrado em: 1) renovação carismática nas denominações protestantes históricas e renovação carismática católica; 2) novas igrejas independentes, surgidas, principalmente, a partir da década de 70 do último século.

Mesmo reconhecendo a vigência de uma ampla diversidade, se reconhece igualmente que, “o que todos esses pentecostalismos apontados teriam em comum é a centralidade da experiência religiosa a partir do êxtase”³²¹. Nesse ponto, seria justo indagar sobre a faceta fundamentalista que muitos grupos pentecostais têm encarnado em vários lugares do mundo. De fato, parte do pentecostalismo se posicionou nas trincheiras fundamentalistas em sua resistência à Modernidade e seus corolários³²². O fundamentalismo é uma forma distinta de protestantismo ortodoxo que surgiu no século XX³²³. Sua principal característica é a atitude reacionária em relação ao abrigo que a modernidade encontrou na chamada teologia liberal. Segundo Roger Olsen:

Se a essência da teologia protestante liberal era o reconhecimento máximo das reivindicações da modernidade pelo pensamento cristão, a essência da teologia fundamentalista pode ser descrita como o reconhecimento máximo das reivindicações da ortodoxia protestante contra a modernidade e a teologia liberal.³²⁴

A base do fundamentalismo é a defesa da inspiração verbal, inerrância e infalibilidade da Bíblia que o movimento considerava sob ataque. Com efeito, o fundamentalismo, além de desenvolver uma interpretação literalista da Bíblia,

³²⁰ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 24-25.

³²¹ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 26.

³²² Segundo Alister MacGrath, “a essência de todas as formas de fundamentalismo religioso é a *mentalidade oposicionista* surgida em resposta a uma importante ameaça”, e “a reação fundamentalista contra o secularismo moderno assumiu uma atitude separatista em relação à cultura”. MACGRATH, A., *A Revolução Protestante*, p. 385.

³²³ Segundo Alister MacGrath, o fundamentalismo é uma “corrente do protestantismo estadunidense que atribui ênfase particular sobre as questões da autoridade e da inerrância da Bíblia. MACGRATH, A., *Teologia*, p. 654.

³²⁴ OLSEN, R., *História da Teologia Cristã*, p. 594.

desenvolveu também uma atitude separatista em relação ao mundo, às religiões e, inclusive, aos outros ramos do cristianismo que não abraçaram suas ideias. Resta evidente, à luz de tais observações, que o espírito fundamentalista se tornou também reacionário ao diálogo ecumênico e inter-religioso. O surgimento do pentecostalismo coincide, inclusive geograficamente, com o do fundamentalismo³²⁵. Por conseguinte, muitos grupos pentecostais seguiram a rota fundamentalista ao longo do século XX. Tais grupos, acabaram se situando, paradoxalmente, entre uma leitura literal da Bíblia e a infusão experiencial do Espírito. Negando a Modernidade, mas aceitando a atualidade da experiência do Espírito, muitos pentecostais, em uma atitude sectária, se refugiaram em guetos carismáticos para vivenciar seus êxtases privados³²⁶.

Não obstante essa adesão de alguns grupos pentecostais às fileiras fundamentalistas, em essência, o pentecostalismo se difere do fundamentalismo em questões cruciais³²⁷. São lapidares as palavras de David Mesquiati de Oliveira e Kenner R. C. Terra para esclarecer o ponto em tela:

A distinção entre a típica leitura fundamentalista da Bíblia e a Pentecostal pode ajudar na compreensão de seus detalhes particulares. Enquanto naquela há ênfase no didático, esta valoriza o elemento carismático; aquela encontra garantias na inerrância da Escritura, esta tem nos dons do Espírito as suas; a primeira centra-se na orientação teológica, a pentecostal estabelece-se na experiência; o fundamentalismo enfatiza os elementos racionais, os pentecostalismos, pelo contrário, estabelecem como eixo os não-racionais, isto é, os aspectos que não podem ser racionalizados, mas que nem por isso são irracionais.³²⁸

³²⁵ “Como movimento distinto do cristianismo protestante, o fundamentalismo começou por volta de 1910. Quase todos concordam que (...) a publicação de uma série de brochuras intituladas *The fundamentals* em 1910 foi o fator crucial e a provável origem do nome do movimento”. OLSEN, R., *História da Teologia Cristã*, p. 600.

³²⁶ As palavras de Maria Clara Bingemer são lapidares no tocante às críticas que podem ser levantadas a essa tendência de privatizar a experiência numa atitude de fuga do mundo: “A riqueza e a profundidade interior segundo o cristianismo devem desembocar sempre, naturalmente, na ação. Esta pode assumir diferentes aspectos, dependendo das circunstâncias: pode ter um caráter marcadamente religioso, caritativo, mas pode também se concretizar no social e no político – de qualquer modo, sendo o total contrário da fuga à realidade”. BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 23.

³²⁷ Daniel Castelo defende que o pentecostalismo possui, desde seu nascedouro, elementos fundamentalistas por conta de suas raízes evangélicas. Como o movimento emerge no contexto dos debates modernistas-fundamentalistas, para Castelo, ele carrega consigo o gene do fundamentalismo. Assim para o autor, “tanto histórica como prospectivamente, o surgimento do pentecostalismo se baseou em constituintes fundamentalistas e evangélicos”. Contudo, o autor sustenta que os anos iniciais do avivamento da Rua Azusa, especialmente entre 1906 e 1909, foi marcado pelo verdadeiro *ethos* pentecostal que possuía nítidas características místicas. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 110.

³²⁸ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 42.

Tal entendimento não desloca o pentecostalismo do protestantismo, mas somente do protestantismo racionalista e, portanto, tributário ao paradigma científico³²⁹. O pentecostalismo labora na esteira de uma outra perspectiva epistemológica³³⁰. O mundo, para os pentecostais, é uma realidade sobrenatural, é um mundo sagrado³³¹. O acesso a essa realidade não se dá somente pela razão, mas também por outras vias. Com efeito, o dualismo corpo e mente é rejeitado e a visão holística do ser humano pressuposta³³². O corpo, com suas emoções, visões e sensações está em equilíbrio com a razão³³³. Afetividade e racionalidade não se excluem, mas se complementam. O conhecimento de Deus não é só racional: o ser humano pensa e experimenta Deus. Os pentecostais não conhecem Deus por proposições, mas, fundamentalmente, por experiências à luz das Escrituras; ou seja, “o *ethos* pentecostal tem outra epistemologia”³³⁴. Não se trata nem de um subjetivismo nem tampouco de um racionalismo, mas sim de uma perspectiva que está além dos condicionamentos e limitações do objetivismo, dualismo e conceitualismo da tradição moderno-iluminista. Em suma, “os movimentos carismático e pentecostal modernos não são defensores do irracionalismo, mas são críticos do racionalismo desenvolvido na Modernidade Iluminista”³³⁵.

Assim, é possível afirmar que os pentecostais possuem um *ethos* protestante em dois níveis. No primeiro nível, além de estarem fundamentados nas quatro marcas da igreja encontradas no credo niceno-constantinopolitano (Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica), subscrevem também os quatro princípios basilares

³²⁹ O paradigma científico “é a compreensão de mundo crente na força da razão e no conhecimento da verdade alcançado pelos métodos e ferramentas das ciências modernas”. TERRA, K. C., Epistemologia pentecostal e presença pública, p. 48.

³³⁰ “A experiência pentecostal é naturalmente antagônica à perspectiva do racionalismo triunfalista, a qual hipertrofia o valor da razão (...). Na perspectiva racionalista, acredita-se que os métodos técnicos e objetivos possibilitam anular a interferência do corpo ou da tradição no processo de conhecimento”. TERRA, K. C., Epistemologia pentecostal e presença pública, p. 48.

³³¹ Segundo James K. A. Smith, para o pentecostalismo, “a natureza não se limita ao ‘natural’. Ela é banhada por algo mais; sempre existe algo além daquilo que o olhar natural registra”. Ainda, segundo Smith, “a espiritualidade pentecostal também dedica atenção profunda ao que podemos descrever como atmosfera pesado do mundo causada por outros espíritos, e isso também se faz sentir de forma bem real nas orações e nas práticas pentecostais”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 82.

³³² James K. A. Smith inclui o “reconhecimento não dualista do aspecto corporificado e material” como um dos elementos de uma cosmovisão pentecostal e afirma que “na verdade, essa crença central compõe uma indicação de uma desconstrução de dualismos fundamentalistas: dualismos que com frequência os cristãos pentecostais têm adotado sem uma análise prévia”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 83.

³³³ “Não há como existir espiritualidade pentecostal sem o corpo; em outras palavras, para o pentecostalismo, *o corpo é importante*”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 132.

³³⁴ TERRA, K. C., Epistemologia pentecostal e presença pública, p. 49.

³³⁵ TERRA, K. C., Epistemologia pentecostal e presença pública, p. 47.

da Reforma Protestante (Só a Bíblia, Só a Fé, Só Cristo, e Só a Graça)³³⁶. O segundo nível, “localiza o movimento dentro da tradição anabatista, a ala radical-esquerda da Reforma, devido ao apoio geral dos pentecostais ao batismo dos crentes e sua ênfase no Espírito”³³⁷. Essa ascendência evangélica em dois níveis caracteriza o pentecostalismo como uma tradição evangélica mística. Os pentecostais são evangélicos pois, como toda tradição protestante, além das características elencadas acima, afirmam: 1) a autoridade da Bíblia; 2) a importância de um relacionamento pessoal com Cristo, que é entendido como o Senhor e único Salvador do mundo; 3) e que compartilhar as boas novas de Jesus com os não-cristãos (evangelismo) é, portanto, um aspecto central da vida cristã³³⁸. Não obstante, devido à influência experiencial da ala radical da Reforma e, posteriormente, do perfeccionismo wesleyano, para os pentecostais, “a autoridade da Bíblia está entrelaçada com a primazia da experiência religiosa”³³⁹. Nessa linha, segundo Daniel Castelo:

Então, ainda que os pontos de vista dos primeiros pentecostais sobre a perspicuidade das Escrituras poderia fazê-los soar como protestantes em sua orientação, a maneira como integraram sua experiência com sua visão da ‘fé apostólica’ para vivê-la praticamente fez que seu enfoque fosse único. Esta orientação permite um tipo diferente de matriz, uma que abre dimensões místicas na leitura espiritual da Sagrada Escritura.³⁴⁰

Por colocarem a experiência no centro da vida espiritual, os pentecostais laboraram a partir de uma epistemologia que vai de encontro com o racionalismo iluminista. Os pentecostais valorizam uma “epistemologia afetiva e narrativa”³⁴¹. Com essas considerações, não se está a sustentar que todo o protestantismo opera segundo os parâmetros epistemológicos racionalista. Mas sim que grande parte da tradição evangélica que se desenvolveu no final do século XIX, e ao longo do XX, laborava segundo tal paradigma. Alister MacGrath, discorrendo sobre o período mencionado, leciona que:

A sabedoria teológica da época assumira o cessacionismo, amplamente ensinado por pesos-pesados da teologia protestante. Nessa percepção, os dons ativos do Espírito Santo, como o “falar em línguas”, pertencia à época do Novo Testamento e não estavam mais disponíveis nem em operação. Assim, o Novo Testamento tinha

³³⁶ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 27.

³³⁷ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 109.

³³⁸ MENZIES, R., *Teologia Pentecostal*, p. 20.

³³⁹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 112.

³⁴⁰ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 112.

³⁴¹ “A espiritualidade pentecostal se baseia na prática epistêmica afetiva e narrativa. Segundo esse modelo, o conhecimento se baseia no coração e trafega no conteúdo da narrativa”. SMITH, J. K. A., *Pensando em línguas*, p. 85.

de ser lido a partir de uma estrutura um tanto racionalista, refletindo as ideias do Iluminismo, que já determinara que esses fenômenos espirituais eram coisa do passado.

Ao revés, os pentecostais, sem trair sua raiz protestante que considera a Bíblia como fonte autoritária da crença e prática cristãs, colocam a experiência no Espírito como lugar privilegiado a partir do qual desenvolvem suas práticas e constroem sua teologia³⁴². Os pentecostais elegeram a obra Lucas-Atos como o principal eixo hermenêutico de sua espiritualidade. Nesse sentido, “embora possa ser surpresa para alguns, a experiência e prática pentecostais são impulsionadas e moldadas pela Bíblia, particularmente a narrativa de Atos”³⁴³. Daí poder se falar de um “círculo hermenêutico” onde a leitura no âmbito de uma comunidade pneumática, portanto, experiencial, ilumina novas experiências que, por sua vez, alimentam novas leituras em um circular-espiral³⁴⁴.

Nesse sentido, é possível sustentar que o pentecostalismo desenvolveu uma interpretação pneumatológica das Escrituras que opera segundo uma epistemologia pneumática. Daniel Castelo leciona sobre esse ponto da seguinte forma:

Em termos gerais, se pode dizer que os pentecostais leem as Escrituras não tanto para encontrar os atos ou as verdades da fé cristã como para encontrar o Deus vivo da confissão cristã. É dizer, a orientação hermenêutica pentecostal é relacional e experiencial em seu núcleo, especialmente quando se exhibe dentro da gama mais ampla da sua espiritualidade praticada.³⁴⁵

Nesse movimento, é formada toda uma rica espiritualidade que tem dado luz a uma forma dinâmica de cristianismo que tem ido ao encontro da sede e fome por Deus encontradas mundo afora.

4.2 A Espiritualidade Pentecostal

“Os pentecostais tradicionalmente não têm tido uma teologia; eles a têm vivido”³⁴⁶. Essa afirmação de Wolfgang Vondey sintetiza perfeitamente a fisionomia teológica do pentecostalismo. Este, em primeiro plano, é uma espiritualidade,

³⁴² “Pode-se afirmar que os pentecostais valorizam como lugares privilegiados para a construção da sua teologia as narrativas de milagre, as expressões de intervenção do Espírito Santo e os indícios de sobrenaturalismo nos textos bíblicos”. OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. C., *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, p. 26.

³⁴³ MENZIES, P. R., *Pentecostes*, p. 13.

³⁴⁴ “Os pentecostais relacionam sua experiência com as Escrituras com histórias e eventos da Bíblia porque interpretam e autenticam suas experiências presentes ao participar dos eventos bíblicos que são empurrados de novo para o presente”. VONDEY, W., *Teologia Pentecostal*, p. 26.

³⁴⁵ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 113.

³⁴⁶ VONDEY, W., *Teologia Pentecostal*, p. 24.

pois os pentecostais estão propensos a priorizar e pôr em cena a dinâmica da fé ao invés de focar na conceitualização e teorização. Para o pentecostalismo, o Espírito Santo está presente não apenas nas operações graciosas da conversão-iniciação e santificação. Assim como também não se restringe às liturgias sacramentais, não obstante estar presente e atuante em todas elas. Os pentecostais possuem uma cosmovisão³⁴⁷ no sentido de o Paráclito estar presente na vida diária da comunidade para além da iluminação da Palavra, dos sacramentos e das liturgias. A realidade está saturada de Deus. O Santo Espírito fala, concede visões, sonhos, línguas, cura e traz libertação em todos os contextos da vida humana, por mais simples que sejam³⁴⁸.

Em vista dessa essa visão geral da realidade, as comunidades pneumáticas, em resposta a permanente ação e presença do Espírito, operam a partir de uma “modalidade doxológica”, ou seja, desde um contexto de invocação e adoração³⁴⁹. Adoração aqui não se entende como um momento do culto congregacional ou qualquer tipo de ação litúrgica musical. Adoração é a resposta existencial à aproximação graciosas de Deus pelo Espírito Santo. É uma forma de comportar-se no mundo que inclui, mas não se limita, aos momentos de reunião e culto³⁵⁰. Existe uma personalidade levada ao extremo na visão pentecostal da relação do ser humano com Deus que faz com que a vida prática seja caracterizada por uma grande dramaticidade. “Para os pentecostais, ser humano é ser, antes de tudo, um adorador³⁵¹”. Por essa razão, os pentecostais são mais afeitos, no tocante à leitura da Bíblia, ao gênero narrativo com os testemunhos dos profundos dramas humanos

³⁴⁷ James K. A. Smith, afirma que são cinco os elementos de uma cosmovisão distintamente pentecostal: “(1) Uma abertura radical para Deus e, em particular, para uma operação divina nova ou diferente; (2) uma teologia ‘encantada’ da criação e da cultura; (3) um reconhecimento não dualista do aspecto corporificado e material; (4) uma epistemologia afetiva e narrativa; e (5) uma orientação escatológica voltada para missões e para justiça”. SMITH, J. K. A., *Pensando em línguas*, p. 71.

³⁴⁸ Segundo Henrique C. de Lima Vaz, “a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado”. Para os pentecostais, que estão intensamente presentes nos continentes onde vigora, majoritariamente, uma realidade socioeconômica de desigualdade e opressão, as “situações-limite” são as injustiças, a fome, a violência e todas as grandes dificuldades concedem à existência humana o caráter de drama existencial. VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia Tradição Ocidental*, p. 16.

³⁴⁹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 21.

³⁵⁰ “Este tipo de consciência e intencionalidade permite que este modo pentecostal de ‘estar no mundo’ seja chamado de adoratório ou doxológico”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 22.

³⁵¹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 22.

que provocam intensos clamores e orações intercessórias³⁵². As inusitadas e poderosas intervenções de Deus explicitadas nas narrativas bíblicas provocam uma atração irresistível às comunidades pentecostais bem como alimentam sua espiritualidade³⁵³.

Nesse terreno, segundo Daniel Castelo, “os pentecostais sempre tem seguido a lógica inerente ao lema *lex orandi, lex credendi*,” o que de fato os coloca dentro do caudaloso rio da espiritualidade católica³⁵⁴. O caráter doxológico do pentecostalismo fomenta uma espiritualidade pungente que labora dentro da perspectiva de que a vida com Deus é irredutível ao nível conceitual. Nesse ponto, se percebe o caráter místico do pentecostalismo, pois nas palavras de Henrique C. de Lima Vaz, “do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão”, e ainda, “da parte do sujeito, a experiência mística é absolutamente singular e, como tal, não pode partilhada”³⁵⁵. Essa sensibilidade teológica também se expressa na ideia de que a experiência de encontro com Deus vai mais além da capacidade humana de se expressar conceitualmente sobre tal evento³⁵⁶. Por isso, são os testemunhos, os relatos e os hinos que dão concretude, em primeiro plano, ao que se pode chamar de uma teologia pentecostal. Com efeito, Henrique C. de Lima Vaz, lecionando sobre a importância do testemunho dos místicos, afirma que:

Evidentemente a fonte principal, e mesmo única, na qual podemos haurir uma informação segura sobre a natureza e conteúdo desse tipo singular de experiência é o testemunho dos próprios místicos. Na verdade, eles são os primeiros teóricos da sua própria experiência, e é reconhecendo como autêntico seu testemunho *experiential* e aceitando, em princípio, a interpretação por eles proposta que os estudiosos da mística podem definir o *objeto* da sua própria investigação.³⁵⁷

³⁵² James K. A. Smith, discorrendo sobre a epistemologia afetiva e narrativa do pentecostalismo, afirma que para os pentecostais, se chega “ao conhecimento mediante as narrativas”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 85.

³⁵³ Segundo Robert Menzies, os pentecostais leem “a narrativa de Atos e, particularmente, a narrativa do derramamento pentecostal do Espírito Santo (At 2), como um modelo para a vida. Histórias do poder do Espírito Santo que capacita os discípulos comuns a fazer coisas extraordinárias para Deus”. MENZIES, R. P., Pentecostes, p. 22.

³⁵⁴ “Nesse enfoque das Escrituras, os pentecostais estão muito mais próximos da igreja antiga, que praticava a *lectio* divina, de que dos seus homólogos fundamentalistas e evangélicos”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 113.

³⁵⁵ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 11.

³⁵⁶ Daniel Castelo, discorrendo sobre a tentativa dos pentecostais que descrever suas experiências de encontro com Deus afirma que: “Os pentecostais muitas vezes (...) recorrem a imagens dramáticas e apocalípticas para transmitir tudo o que está envolvido no que apreendem durante tais encontros. As palavras simplesmente não fazem justiça ao que tradicionalmente creem que está envolvido em tais ‘encontros espirituais’”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 23.

³⁵⁷ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 15.

Também Maria Clara Bingemer discorre sobre a importância do testemunho daqueles que perfazem a experiência afirmando que: “a incontestável originalidade da experiência mística que transluz nos testemunhos autênticos e irrecusáveis dos grandes místicos mostra-se irreduzível a estreitos pressupostos reducionistas”³⁵⁸. Nesse sentido, quando o pentecostalismo articula a linguagem de sua experiência, não o faz desde um rígido princípio integrador, mas sim através da manifestação de sua criativa espiritualidade. Essa espiritualidade ressoa, simultaneamente, um testemunho de encontro com Deus, e um convite para que se experimente esse encontro³⁵⁹.

É nessa linha de percepção que Daniel Castelo afirma estar o pentecostalismo ancorado na “interface espiritualidade-teologia”³⁶⁰. Sem as manifestações da espiritualidade pentecostal, a construção teológica poderia ocultar o verdadeiro sentido da experiência de encontro com Deus que, como já foi dito, não se reduz a categorias conceituais racionais, não obstante possa ser conceitualizada, desde que não revogue o influxo constante advindo da espiritualidade e, assim, mantenha-se o equilíbrio do binômio espiritualidade-teologia. Há, com efeito, uma preocupação em não se comprometer a experiência de fé genuína. Segundo Castelo, foi essa preocupação que levou o pentecostalismo clássico a manter uma suspeita em relação ao estudo teológico formal e, por conseguinte, às declarações teológicas:

Os primeiros pentecostais expressaram cautela com respeito às declarações teológicas (incluídas doutrinas, credos e demais) e à educação teológica formal [...] porque haviam visto, repetidamente, que podiam obstruir ou comprometer a vitalidade da vida de fé.³⁶¹

E por essas razões apresentadas, Castelo alinha o pentecostalismo inicial ou clássico no âmbito da mística cristã:

Devido a esses muitos pontos que surgem desta leitura em particular, que privilegia esta primeira linha de autoexpressão pentecostal na sua literatura primitiva, o pentecostalismo começa a parecer-se mais uma tradição mística cristã e menos um movimento que pode ser convenientemente circunscrito por qualquer teologia sistemática.³⁶²

Os exemplos de encontros com Deus presentes nas narrativas bíblicas têm alimentado uma portentosa espiritualidade caracterizada pela busca incessante de experiências com o Espírito Santo segundo o modelo bíblico. Tal afã, operando

³⁵⁸ BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 24-25.

³⁵⁹ “A narração e o testemunho são categorias teológicas legítimas e produtivas em si mesmas”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 29.

³⁶⁰ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 31.

³⁶¹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 31.

³⁶² CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 32.

dentro da perspectiva de uma epistemologia pneumática, faz com que o pentecostalismo entenda a Bíblia Sagrada como a porta de entrada para um relacionamento espiritual e não como um livro que revela proposições sobre Deus. Em outras palavras, a Escritura abre, primeiramente, a dimensão do relacional e não do proposicional. Por isso, “dada essa orientação, se pode dizer que os pentecostais leem a Bíblia como um texto místico”, pelo fato de que “buscam, exaustivamente, encontrar Deus através deste livro fazendo da disciplina espiritual uma característica significativa de sua perspectiva mística dentro de sua espiritualidade mais ampla”³⁶³.

Na linha do perfeccionismo wesleyano o pentecostalismo desenvolveu uma espiritualidade marcada pela presença de um itinerário místico ou processo místico. Nesse sentido, as vias purgativa, iluminativa e unitiva também se encontram presentes, *mutatis mutandis*, no pentecostalismo. Essas categorias, além de possuírem fortes raízes na tradição mística cristã, “também podem ressaltar elementos vitais sobre o *ethos* pentecostal único que surgiu na cena estadunidense no princípio do século XX”³⁶⁴.

A ligação do pentecostalismo como o movimento de santidade, presente principalmente, como já mencionado, nas figuras de seus dois precursores advindos desse movimento, Charles F. Parham e William Seymour, caracterizou o pentecostalismo como movimento de poder do Espírito que enfatiza a pureza. Para os pioneiros pentecostais como Seymour, a busca pelo poder pentecostal era precedida pela pureza e santificação, caso contrário, a ênfase no poder sem a necessidade de santificação poderia trazer resultados desastrosos. Daí se poder falar em via purgativa com a que purifica e santifica o crente preparando-a para uma vida mais profunda com Cristo. No jargão pentecostal se está no âmbito daquilo que é chamado de consagração. Nesse sentido, Daniel Castelo assevera que “tanto a nível coletivo como individual, se necessita de um período e um processo de consagração e purgação para que o poder subsequente possa vir e se manifestar de maneira adequada”³⁶⁵.

Dentro do espectro comunitário da espiritualidade pentecostal, e levando-se em conta a disposição para a consagração, caminha-se pela via da iluminação que

³⁶³ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 114.

³⁶⁴ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 77.

³⁶⁵ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 79.

consolida a maturidade cristã. Esta tem duplo sentido. O primeiro, mais abrangente, diz respeito a um certo grau de consolidação de uma forma diferente de olhar e participar da realidade³⁶⁶. O segundo está ligado à disposição dos afetos no que diz respeito ao amadurecimento do caráter cristão cuja evidência é a forma de tratar o próximo, ou seja, a manifestação do amor cristão. Para a mentalidade pentecostal de progresso espiritual, a via iluminativa está relacionada à atitude de encarnar uma forma de ver e se comprometer com o mundo que só pode brotar por um processo de profundo impacto formativo. Esse processo só pode ocorrer aos praticantes ativos do vasto repertório da espiritualidade que tem, entre suas finalidades precípua, justamente formar uma comunidade santa, doxológica e missionária, e conformar seus participantes a esse *ethos* característico. Com efeito, Daniel Castelo leciona que ‘todas essas muitas características da espiritualidade pentecostal contribuem a um processo de formação e modelação de um povo de maneira vital’³⁶⁷. Por isso, é lícito falar da espiritualidade pentecostal como composta por um rol formativo onde as práticas não estão dispersas como um primeiro olhar poderia sugerir. Ao revés, o *ethos* coletivo do pentecostalismo funciona de maneira orquestrada³⁶⁸. O intuito é levar a comunidade e seus participantes individuais a um determinado ponto ou clímax da vida cristã. Esse ponto se considera imprescindível para se usufruir e compartilhar determinadas experiências místicas da presença de Deus. Portanto, o pentecostalismo, como a tradição mística, enfatiza as dimensões da formação, do crescimento e da maturidade cristãs³⁶⁹.

O pentecostalismo ressalta, sobremaneira, o encontro direto com Deus sem mediações através de sonhos, visões e curas por exemplo³⁷⁰. Não obstante tal

³⁶⁶ Os pentecostais miram a realidade como impregnada de Deus e vivem uma vida atrelada ao sobrenatural. Nesse atrelamento surge um forte senso de missão de viés escatológico que tende a reestruturar a vida psíquica e social do crente pentecostal adequando-a, cada vez mais, para o cumprimento de uma tarefa missionária. Daí também decorre o forte caráter proselitista do pentecostalismo. Todo pentecostal ligado à visão clássica do pentecostalismo se vê diante da necessidade premente de falar sobre seu Salvador diante da expectativa do iminente final dos tempos e do retorno de Jesus Cristo.

³⁶⁷ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

³⁶⁸ “Atividades como adorar a Deus através da música, compartilhar testemunhos, pregar de maneira sensível, permanecer no altar, impor as mãos (...) contribuem coletivamente a um tipo de modalidade de conhecimento e ser que é tanto espiritual como teologicamente produtiva”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

³⁶⁹ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

³⁷⁰ “O que principalmente faz do pentecostalismo uma tradição mística da igreja católica é a sua ênfase persistente, apaixonada e generalizada no encontro, que em algum nível é relacionado através da linguagem da união”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

encontro possa acontecer com neófitos em ambientes de intensa adoração, o pentecostalismo clássico sempre preconizou, na esteira de sua herança perfeccionista, que a experiência mística distintiva do Batismo com o Espírito Santo encontra seu sentido pleno dentro da caminhada cristã quando ocorre na vida de pessoas aperfeiçoadas. O tema do encontro direto com Deus é o maior ponto de intercessão do pentecostalismo com a tradição mística³⁷¹. O encontro é a união com o Pai, pelo Espírito que é enviado pelo Filho³⁷². Na esteira da tradição mística do itinerário ou processo místico, o pentecostalismo também possui uma orientação para a progressão que culmina na via unitiva de encontro intenso com Deus. Nesse sentido particular, “os pentecostais podem ser identificados como místicos modernos”³⁷³.

O pentecostalismo, com efeito, possui uma relação de continuidade-descontinuidade com outras correntes do cristianismo. Não obstante, há uma identidade própria no sentido de o pentecostalismo estar arraigado no Pentecostes neotestamentário como seu símbolo teológico. Nesse sentido, o Pentecostes é visto como uma preocupação por um encontro imediato com Deus através do Espírito de Cristo, manifesto em sinais e maravilhas discerníveis como evidência da presença transformadora e redentora de Deus³⁷⁴. É nessa linha que Wolfgang Vondey leciona que “o pentecostalismo é uma forma de vida fundamentalmente preocupada pela obra renovadora de Deus tal como surge da efusão do Espírito Santo no dia de Pentecostes”³⁷⁵. Antes de qualquer doutrina existe o Pentecostes como poderosa efusão do Espírito sobre toda carne. Como o Pentecostes lucano é um evento que se desdobra na expressão de fala profética e, para o pentecostalismo, trata-se de um encontro místico, de caráter suprarracional e apofático³⁷⁶.

O Pentecostes inspira e empodera a igreja a dizer algo e não permanecer na mera contemplação silenciosa³⁷⁷. O livro de Atos afirma que: “Como os ouvimos

³⁷¹ “Este tema é central para a identidade pentecostal”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

³⁷² “Os pentecostais creem que se encontram de forma profunda e transformadora com o Deus de sua confissão e adoração”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 80.

³⁷³ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 82.

³⁷⁴ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 14.

³⁷⁵ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 22.

³⁷⁶ “Termo usado para se referir a um estilo específico de teologia que enfatizava que Deus não pode ser conhecido segundo termos humanos. As abordagens catafáticas (grego: *apophasis*, ‘negação’) à teologia são associadas especialmente à tradição monástica da igreja ortodoxa”. MACGRATH, A., Teologia Histórica, p. 368. Segundo Daniel Castelo, o apofaticismo é “uma crença dentro da tradição cristã que assume um ‘realismo doxológico’ e que conduz a um tipo de humildade linguística e conceitual”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 130.

³⁷⁷ Segundo Daniel Castelo, “os pentecostais, é evidente, não são tipicamente conhecidos por suas experiências de adoração silenciosa ou sua participação na oração contemplativa e meditativa.

falar sobre as grandezas de Deus em nossas próprias línguas?” (At 2,11). Para o pentecostalismo a experiência seminal no dia de Pentecostes se atualiza, ou deveria ser atualizada, em cada geração. Essa noção fala da prioridade de um encontro pessoal com Deus pelo Espírito Santo como sendo o próprio coração do cristianismo e, “nesse sentido, a teologia pentecostal começa com uma espiritualidade consistente com a tradição mística”³⁷⁸. Além disso, a espiritualidade pentecostal também fala do Deus que nos encontrou e sempre nos encontra.

Esse discurso, que encontra variadas formas de expressão, diz respeito tanto sobre o amor salvífico de Deus quando sobre a necessidade de arrependimento para entrar em comunhão com ele. Ter comunhão com Deus, para o pentecostalismo, tem caráter de urgência em face da dinâmica escatológica adotada pelo movimento³⁷⁹. Certamente, a afirmação de que a experiência de encontro com Deus é algo central para o cristianismo pode ser encontrada em outras tradições cristãs místicas. Contudo, a feição mística particular do pentecostalismo está ligada à experiência da igreja no dia de Pentecostes. É bastante pertinente ressaltar esse ponto, pois muitos pentecostalismos apresentam a experiência com Deus como privada, para satisfação própria, consoante os ditames hedonistas do ímpeto consumista-narcisista do ocidente contemporâneo³⁸⁰. Tal apresentação (e oferta) destoa, sobremaneira, daquilo que se poderia chamar de essência da tradição pentecostal.

Como tradição ancorada na Bíblia e, mais especificamente, na obra lucana, o pentecostalismo, enraizado como está na narrativa do Pentecostes, propaga uma experiência que, em primeiro plano, é comunitária, é da igreja reunida³⁸¹. Além disso, a pregação inspirada do apóstolo Pedro interpretou o derramamento do Espírito Santo como cumprimento da profecia de Joel 2, 28-32. O Espírito Santo,

Essas dinâmicas não parecem encaixar como o que tipicamente se associa com as dimensões apofáticas da existência cristã. Em qualquer caso, o apofaticismo pode ter um papel crucial no contraste com a centralidade do logocentrismo. Portanto, os liames e as interconexões são possíveis, já que tanto o apofaticismo como o pentecostalismo estão em desacordo com os tipos de evangelicalismo (...) que supõe que a revelação precisa ser racional, e que o racional, nesse sentido particular, está inextricavelmente ligado a uma compreensão de que as palavras podem explicar adequada e devidamente os mistérios da fé”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 130-131.

³⁷⁸ VONDEY, W., *Teología Pentecostal*, p. 25.

³⁷⁹ “Há uma conexão implícita entre a renovação no Espírito, um fervente anelo pelo retorno de Cristo, o Noivo, e a esperança escatológica”. MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 270.

³⁸⁰ “A expectativa escatológica do retorno de Cristo”, tão presente no pentecostalismo, “tende a levar a redenção mais além dos confinamentos individualistas de salvação pessoal”. MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 271.

³⁸¹ O Espírito Santo veio sobre o grupo de 120 pessoas que estavam reunidos em Jerusalém: “Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar”. (At 2,1).

conforme Pedro, veio para inaugurar os “últimos dias” e derramar o Espírito sobre toda a carne para que os filhos e as filhas possam profetizar (At 2,17). Há um propósito missionário-escatológico no derramar do Espírito: o de capacitar sobrenaturalmente a igreja para pregar o evangelho da salvação antes da volta de Jesus³⁸². Para a tradição pentecostal-carismática, tal mister, do ponto de vista bíblico, só pode ser levado a cabo eficazmente pela igreja batizada no Espírito Santo. Isso faz com que os pentecostais sejam considerados como místicos contemporâneos. Ou seja, faz com que o pentecostalismo seja uma expressão de uma mística cristã de caráter comunitário³⁸³.

4.3

O Batismo no Espírito Santo: uma experiência mística do amor de Deus

O Batismo no Espírito Santo com a evidência física do falar em línguas é a doutrina distintiva do pentecostalismo clássico³⁸⁴. Este, não diz respeito apenas a um pentecostalismo do início do século XX. Assim, por exemplo, as Assembleias de Deus no Brasil, que se apresentam como uma grande força do pentecostalismo no século XXI, estão alinhadas ao pentecostalismo clássico³⁸⁵. Robert Menzies, importante teólogo pentecostal contemporâneo, ao empreender uma classificação do protestantismo, parte da doutrina do Batismo no Espírito Santo como o ponto distintivo entre os diferentes ramos do protestantismo. Ele conceitua o pentecostalismo da seguinte forma:

Entendo o termo pentecostal para se referir àqueles cristãos que acreditam que o livro de Atos fornece um modelo para a igreja contemporânea e, com base nisso, encoraja todo crente a experimentar um batismo no Espírito (At 2.4), entendido como um empoderamento para a missão distinto da regeneração que é marcado pelo falar

³⁸² “A escatologia para os pentecostais não é somente algo acerca dos tempos do fim, isto é, o último capítulo de um sistema teológico, mas sim uma esperança fervorosa e viva que impregna toda a vida, adoração e pensamentos”. MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 270.

³⁸³ “Ao longo da história, a maioria dos pentecostais têm entendido a vinda de Cristo como pré-milenal. Cristo virá *antes* de mil ano de paz (cf. Ap 20), porque este reino é milagrosamente anunciado desde cima em sua vinda. O pentecostalismo, por conseguinte, tem uma reputação de ser místico em sua interpretação do cumprimento escatológico do reino de Deus”. MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 271.

³⁸⁴ “Quando pensamos no que é distintivo acerca da teologia pentecostal, usualmente incluímos a interpretação do batismo no Espírito como uma investidura para a ministério distinta da regeneração ou da conversão”. MACCHIA, F., D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 24.

³⁸⁵ Nesse sentido, a recente Declaração de Fé das Assembleias de Deus, de 2017, afirma, no ponto 15, que: “Cremos (...) no Batismo no Espírito Santo, conforme as Escrituras, que nos é dado por Jesus Cristo, demonstrado pela evidência física do falar em outras línguas, conforme sua vontade”. Declaração de Fé das Assembleias de Deus, p. 23.

em línguas, e afirma que “sinais e prodígios, incluindo todos os dons listados em 1Coríntios 12.8-12, devem caracterizar a vida da igreja hoje.”³⁸⁶

Os outros ramos do protestantismo contemporâneo, segundo Menzies, seriam: os neopentecostais, os carismáticos e os não carismáticos. Os primeiros são os cristãos que concordam com todos os princípios pentecostais listados, exceto a afirmação de que o falar em línguas serve como sinal normativo para o Batismo no Espírito Santo. Os carismáticos são os que acreditam na atualidade dos dons listados, por exemplo, em 1Co 12, mas rejeitam a afirmação de que o Batismo no Espírito Santo é um empoderamento para missão distinto da regeneração. E por último, os não carismáticos são o ramo protestante que rejeita tanto a afirmação de que o Batismo no Espírito Santo é um empoderamento da missão distinto da regeneração, quanto a da validade dos dons espirituais para a igreja de hoje³⁸⁷. Para proceder a tal taxionomia, a régua de medir utilizada por Menzies é sempre o Batismo no Espírito, o que demonstra a importância de tal concepção para os dias atuais. Com isso, resta demonstrado que o assunto não tem apenas importância histórica ou tão somente acadêmica, mas prática e ecumênica. Além disso, “sem algo distinto, o pentecostalismo não teria muito a oferecer nos diálogos ecumênicos”³⁸⁸.

O pentecostalismo é a grande força do cristianismo protestante atualmente³⁸⁹. Em razão disso, se pode dizer que há grande interesse ecumênico acerca do que o pentecostalismo entende ser o cristianismo e a missão cristã no mundo³⁹⁰. Nesse sentido, Alister MacGrath leciona que “o potencial do pentecostalismo para transformar o protestantismo é inegável, bem como a necessidade de uma avaliação do impacto e futuro dele”³⁹¹. Não obstante poder se falar em pentecostalismos, no plural, devido à grande variedade dentro da seara carismático-pentecostal global, a maioria entende haver, indubitavelmente, “uma experiência carismática

³⁸⁶ MENZIES, R., Teologia Pentecostal. 20.

³⁸⁷ MENZIES, R., Teologia Pentecostal, p. 21.

³⁸⁸ MACCHIA, F. D., Bautizado em El Espíritu, p. 27.

³⁸⁹ “O surgimento e a consolidação do pentecostalismo transformaram o protestantismo e levaram a possibilidade de que o século 21 fosse decisiva e definitivamente modelado por essa forma nova, dinâmica e populista de cristianismo”. MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 383.

³⁹⁰ “A importância do batismo no Espírito entre as igrejas pentecostais é significativa, já que de todos os distintivos teológicos do pentecostalismo, o batismo no Espírito tem o maior potencial de se conectar com outras tradições para a formação de uma pneumatologia ecumênica. O desafio ecumênico dos pentecostais, por conseguinte, será desenvolver seu distintivo central de uma maneira que albergue o que é mais importante para sua interpretação da vida cristã e da igreja enquanto contribuem para uma pneumatologia ecumênica mais ampla”. MACCHIA, F. D., Bautizado em El Espíritu, p. 24-25.

³⁹¹ MACGRATH, A., A Revolução Protestante, p. 17.

pós-conversão”³⁹² que seria um distintivo geral do pentecostalismo. No quadro da presente pesquisa, que leva em consideração o pentecostalismo clássico, tal experiência é o Batismo no Espírito Santo como experiência pós-conversão distinta da regeneração evidenciada pelo falar em línguas. Harold Hunter, discorrendo sobre o Batismo no Espírito Santo afirma que “embora esse distintivo não defina o movimento enquanto tal, ele permanece um foco contínuo tanto para os seus participantes como seus observadores”³⁹³.

Conforme já mencionado no presente trabalho, Charles Fox Parham foi o autor da fórmula clássica que criou o distintivo pentecostal. Parham alinhou o Batismo no Espírito com a evidência física do falar em línguas. Com efeito, o Batismo no Espírito seria uma obra-experiência da Graça de Deus pós-conversão que objetivava empoderar-capacitar o crente para obra missionária. A convicção de Parham era a de que o Espírito Santo proveria, sobrenaturalmente, a fala de línguas estrangeiras (*xenolalia*) para as missões mundiais³⁹⁴. Essa mesma convicção foi levada à Rua Azusa em 1906 por William J. Seymour. Contudo, as seguidas frustrações dos missionários que não receberam línguas estrangeiras levou a reconsideração do que seria o falar em línguas³⁹⁵. A convicção de que se tratava de *xenolalia* migrou para a de que na verdade o Batismo no Espírito era evidenciado pela *glossolalia*³⁹⁶.

Daniel Castelo atribui ao pentecostalismo institucional que estava em formação, já na segunda década do século XX, a substituição de *xenolalia* pela *glossolalia*³⁹⁷. Nessa alteração, não obstante a perda de intensidade entre o derramar do poder do Espírito e o evangelismo, manteve-se a estrutura da fórmula de Parham no que diz respeito às línguas como evidência física inicial. A questão que se levanta diz respeito a se a fórmula clássica ainda reverbera o *ethos* pentecostal diante do crescimento global do cristianismo pentecostal-carismático, e em face da realidade-necessidade do diálogo ecumênico. No tocante à grande diversidade

³⁹² MACCHIA, F. D., *Bautizados em El Espíritu*, p. 24.

³⁹³ HUNTER, H., *Batismo no Espírito*, p. 35.

³⁹⁴ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 135.

³⁹⁵ “Com o tempo, o pentecostalismo institucional abandonou a ideia de as línguas evidentes para o batismo no Espírito eram necessariamente missionárias”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 139.

³⁹⁶ “Muitos missionários pentecostais ficaram mais tarde decepcionados quando seus ouvintes não entenderam suas línguas, mas a maioria ajustou sua teologia a uma crença em línguas ‘desconhecidas’, glossolalia em vez de xenolalia”. ANDERSON, H. A., *Uma Introdução ao Pentecostalismo*, p. 203.

³⁹⁷ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 139.

do pentecostalismo global, Frank Macchia adverte que nem todos os pentecostais compreendem o Batismo no Espírito Santo segundo a fórmula clássica³⁹⁸. No que diz respeito ao diálogo ecumênico, parece que insistir apenas na evidência física das línguas como demarcador para a experiência do Batismo no Espírito, estabelece um critério que exclui toda e qualquer experiência pneumática do distintivo pentecostal. Como decorrência, se produz uma pneumatologia elitista e exclusivista.

A tese de Daniel Castelo é a de que o movimento de aliança entre o pentecostalismo institucional norte-americano, em meados do século XX, e os evangélicos fundamentalistas, levou o Batismo no Espírito Santo ao status de crença em detrimento de seu caráter de experiência inusitada com o Espírito³⁹⁹. A fórmula da evidência inicial parece ter se calcificado em um esquema doutrinário rígido e fundamentado, paradoxalmente, em uma epistemologia racionalista. A perspectiva do pentecostalismo como forma de vida se perde na rigidez doutrinária. Contudo, os pentecostalismos globais, avessos aos condicionamentos epistemológicos racionalistas, têm manifestado uma forma de pentecostalismo que não só epistemologicamente, mas também eticamente, reflete o *ethos* pentecostal do avivamento da Rua Azusa. Com efeito, “não há dúvidas de que o batismo no Espírito necessita ser definido mais amplamente do que o fazem os pentecostais mais clássicos”⁴⁰⁰.

Aqui se pode retomar a taxionomia proposta por Harvey Cox em Era da Fé, Era da Crença, e Era do Espírito. A própria classificação já sugere um esgotamento da ideia que identifica o cristianismo com um repertório de crenças. Segundo Cox,

O rápido crescimento recente de congregações carismáticas e o apelo de práticas espirituais asiáticas demonstra que, no passado, assim como hoje novamente, grande número de pessoas sente-se mais atraído pelos aspectos experiências da religião do que pelos aspectos doutrinários.⁴⁰¹

Como no pentecostalismo a experiência está no centro, não havendo fissura entre vida espiritual e teologia, talvez o crescimento do pentecostalismo se dê pelo fato de conseguir suprir o déficit de espiritualidade no mundo contemporâneo⁴⁰².

³⁹⁸ MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 23.

³⁹⁹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 140.

⁴⁰⁰ MACCHIA, F. D., *Bautizado em El Espíritu*, p. 28.

⁴⁰¹ COX, H., *O Futuro da Fé*, p. 26.

⁴⁰² Discorrendo sobre a crise da Teologia no Ocidente, Clodovis Boff afirma que: “No Ocidente, a vertente mística da teologia nunca se perdeu de todo (...). Houve, contudo, na teologia uma deriva

Em sintonia com o sentido da Era do Espírito capturado por Cox, o pentecostalismo opera com base em uma epistemologia onde o conhecimento de Deus é derivado de uma compreensão holística do ser humano e sobrenaturalista da realidade⁴⁰³. A compreensão holística do ser humano desemboca numa forma característica de conhecer que James K. A. Smith chama de “saber afetivo”⁴⁰⁴. Com efeito, o conhecimento de Deus se dá no encontro que envolve toda sensibilidade cognitiva humana sem nenhuma hegemonia da razão consoante um esquema iluminista⁴⁰⁵. Para o pentecostalismo, o conhecimento da verdade e, por conseguinte, de Deus, vem pela experiência à luz da Palavra. A maneira como se expressa tal encontro não pode se adequar aos cânones linguísticos lógico-rationais⁴⁰⁶ mas “o uso da linguagem da mística poderia contribuir muito a uma compreensão mais rica do conhecimento de Deus para os pentecostais”⁴⁰⁷.

Seguindo esse entendimento, o pentecostalismo é um tipo particular de ressurgimento da dimensão mística do cristianismo em um contexto protestante, global e avivalista⁴⁰⁸. As características do pentecostalismo, e de seu principal distintivo, o Batismo no Espírito Santo, são consistentes com a tradição mística cristã. O Batismo no Espírito Santo, portanto, é um encontro místico. Daí a necessidade de se refletir sobre o distintivo pentecostal à luz de seu viés místico e não a partir de sua roupagem doutrinal e racionalista. O pentecostalismo não fala de um conceito que remete à experiência, mas de uma experiência que, em um segundo ou

grave para o lado de um intelectualismo esterilizante”. BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 32.

⁴⁰³ “Segundo esta ontologia pentecostal, a natureza já é e está sempre encantada pelo Espírito. Assim, ela parte de um retrato da criação que destaca a presença essencial e dinâmica do Espírito na natureza”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 160.

⁴⁰⁴ “Em suma, nós mais *sentimos* nosso comportamento no mundo do que *pensamos* acerca do mundo”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 120.

⁴⁰⁵ “A prática pentecostal pode funcionar como uma espécie de contramodernidade”. SMITH, J. K. A., Pensando em línguas, p. 95.

⁴⁰⁶ As línguas, nesse contexto, denotam que o encontro místico com Deus desafia a linguagem humana. O Batismo no Espírito Santo é uma experiência de encontro com Deus marcado pela linguagem extática e incompreensível que aponta para o mistério de Deus. Normalmente, após a experiência os pentecostais dão o testemunho dela. Daí decorre o caráter oral do pentecostalismo: tanto das línguas desconhecidas quanto dos testemunhos.

⁴⁰⁷ CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 37.

⁴⁰⁸ Aqui se fala de ‘avivalista’ no sentido de o pentecostalismo não estar ligado diretamente a uma escola mística da rica tradição católica, mas sim a cultura dos despertamentos ingleses e norte-americanos que trouxeram em seu âmbito a espiritualidade caracterizada imediatez do encontro com Deus.

terceiro plano, pode ser apresentada por um conceito⁴⁰⁹. As palavras de Wolfgang Vondey são lapidares:

Sugiro que perceber a teologia pentecostal como uma expressão da teologia mística tem (...) consequências. Em primeiro lugar, o processo de formação da doutrina se submete a experiência do Espírito Santo ou, dito de outra forma, a teologia pentecostal é sempre experiencial. Segundo, a formulação da doutrina depende da articulação dessa experiência, é dizer, a teologia pentecostal sempre conduz através da narração e do testemunho. Os pentecostais definem a teologia não por seu resultado como um produto do encontro com Deus, senão que pela expectativa de experiência contínua de Deus no mundo.⁴¹⁰

O Batismo no Espírito Santo não é um conceito a ser conhecido, mas uma experiência a ser vivida. Cada geração precisa, sobretudo, refazer a experiência, e não somente dissecar o conceito intelectualmente⁴¹¹. O que muitas vezes é condenável em alguns segmentos pentecostais é a transmissão do conceito sem a experiência, ou o fomento de qualquer tipo de experiência desconectada da tradição experiencial ligada ao *ethos* da Rua Azusa. No primeiro caso o perigo é o racionalismo estéril que afasta a pessoa e a comunidade do Espírito transformador e libertador enclausurando-as em conceitos. No segundo caso são muitos os perigos e deformações. Entre eles, por exemplo, a ênfase na experiência pela experiência (muitas vezes de caráter narcisista e hedonista), e também o afastamento da experiência de sua dimensão ética. A consequência ética parece ser corolário de toda experiência autenticamente cristã. A dimensão ética, nesse terreno, diz respeito tanto à incidência transformadora no indivíduo que realiza a experiência (santidade), quanto o transbordar para os outros numa ética da alteridade (amor).

O sentido místico do Batismo no Espírito Santo reside na característica de o mesmo ser uma experiência de imediatez com Deus onde se anela não só saber acerca de Deus, mas unir-se a ele. Como Deus continua sendo mistério mesmo depois da experiência, esta, por conseguinte, não esgota o que pode ser conhecido

⁴⁰⁹ Sobre o lugar especial que ocupa a experiência com o Espírito na teologia Clodovis Boff expressa que: “Só um teólogo que banhe na experiência do Espírito vivificador e que saia daí gotejando poderá produzir uma teologia viva e vivificadora”. BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 33.

⁴¹⁰ VONDEY, W., Teología Pentecostal, p. 28.

⁴¹¹ O fato de a experiência seminal do Pentecostes neotestamentário ser “repetível” é um dos elementos hermenêuticos mais importantes da tradição pentecostal-carismática. Fundamentado no livro de Atos dos Apóstolos, José Comblin afirma que: “a experiência de Pentecostes foi renovada várias vezes: no momento da primeira grande perseguição (At 4,23-31), no momento da abertura da igreja para a Samaria (At 8,14-17), no momento da abertura da igreja para os pagãos (At 10,44-47), no momento do início da missão de Paulo (At 13,2)”. COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 20.

sobre Deus⁴¹². Daí decorre a precariedade de toda crença no sentido arranjo conceitual sobre Deus⁴¹³. É através da experiência com o Espírito que os pentecostais compreendem a imanência e tangibilidade de Deus. Mesmo que entre os pentecostais globais haja multiplicidade de concepções teológicas, é certo que, no núcleo, reside a ênfase no encontro com o divino e a conseqüente transformação de vida decorrente desse encontro. No pentecostalismo, tais encontros, à luz da narrativa de Atos dos Apóstolos, são encontros de poder, ou seja, transformadores. Segundo Allan H. Anderson, “é isso que aproxima pentecostais e carismáticos das tradições místicas talvez muito mais do que qualquer outra forma contemporânea de cristianismo”⁴¹⁴.

Os primeiros pentecostais falavam dessa experiência como o Batismo no Espírito Santo. Na esteira doutrinária de Charles Fox Parham, ele seria sempre evidenciado pelo falar em línguas. Aqui é importante ressaltar a diferença que o pentecostalismo clássico engendrou entre línguas como sinal e línguas como dom do Espírito para edificação pessoal (1Co 12,30)⁴¹⁵. É a primeira concepção que está ligada à doutrina de Parham no sentido de evidenciar fisicamente o Batismo no Espírito Santo. Assim, em Atos dos Apóstolos, o sinal das línguas é visto na experiência do dia de Pentecostes (At 2,4), no chamado pentecostes samaritano (At 8,4-19), na casa de Cornélio (At 10,44), e na experiência dos discípulos em Éfeso (At 19, 1-7)⁴¹⁶.

Em todas essas passagens os pentecostais afirmam haver uma experiência de receber o Espírito após a conversão que seria o itinerário normal da vida cristã. Esse entendimento solidificou a chamada doutrina da separabilidade ou da subse-

⁴¹² Aqui se está discorrendo sobre o que Daniel Castelo chama de “mistério de revelação”. Deus é um mistério de revelação. Ao se revelar, Deus ainda continua sendo mistério. Nas palavras do autor: “Aqui, o sentido de mistério não é algo que se deva superar senão algo que deve ser apreendido e tido em conta como tal. Esta perspectiva não deve ser lamentada, mas defendida e celebrada no sentido de que um mistério revelador, ao continuar conservando sua qualidade misteriosa, tem um armazém de riquezas disponíveis para ser perpetuamente descoberto e explorado”. CASTELO, D., Pentecostalismo, p. 49.

⁴¹³ Segundo Karl Barth, a teologia trata do “Deus que continuamente se dá a conhecer e que continuamente precisa ser descoberto e redescoberto”. BARTH, K., Introdução à Teologia Evangélica, p. 11.

⁴¹⁴ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 200.

⁴¹⁵ Aqui, contudo, não se pode perder de vista a ideia de que o próprio Batismo no Espírito Santo também é um dom (At 2,38).

⁴¹⁶ “Os pentecostais clássicos explicaram a declaração explícita de Paulo de que nem todos falam em línguas (1Co 12,30) distinguindo línguas como um ‘sinal’ (como evidência do batismo no Espírito) e línguas como um ‘dom’”. ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 204.

quência⁴¹⁷. Assim, o cristão pode ser salvo sem ser batizado no Espírito Santo. Esse batismo tem como principal propósito o revestimento de poder para o serviço cristão eficaz⁴¹⁸. Segundo Stanley M. Horton:

O que importa é que a experiência inicial, evidenciada pelo falar em línguas, é apenas a abertura para outras dimensões da vida no Espírito. As pessoas batizadas no Espírito e revestidas pelo seu poder afetam o restante do corpo de crentes. Não seja o falar em línguas o propósito ulterior ou a razão pela qual a experiência deve ser desejada, mas sim a necessidade do poder sobrenatural para testemunhar e servir.⁴¹⁹

Não obstante as construções doutrinárias que se consolidaram com o tempo nas denominações clássicas, recentemente várias reflexões têm sido feitas para que se possa encaixar o “interesse pneumatológico na investidura carismático-missionária dentro de um marco pneumatológico mais amplo”⁴²⁰. Nesse sentido, são pertinentes as indagações de Frank D. Macchia quando pergunta “qual é o poder com o qual somos investidos para testemunhar de Cristo? É um poder puro, sem outro conteúdo ou guia mais além das considerações e necessidades pragmáticas?”⁴²¹. Com um questionamento retórico Macchia indica um caminho relevante para as considerações acerca do Batismo no Espírito Santo: “Não é o poder do amor divino do Cristo crucificado e ressurreto derramado entre nós (Rm 5,5)?”⁴²².

É aqui que se retorna a uma afirmação de Steve Land, já mencionada nesse trabalho, de que os primeiros dez anos do movimento pentecostal representam o coração e não a infância do pentecostalismo⁴²³. Assim, mesmo reconhecendo a importância de Charles F. Parham, “em um sentido real, o avivamento da Rua Azusa marca o início do pentecostalismo clássico”⁴²⁴. William J. Seymour, líder da Missão da Fé Apostólica na Rua Azusa, em Los Angeles, imprimiu um *ethos* que veio a se diferenciar da direção original vinda de Parham. Nos primeiros anos do movimento da Azusa, Seymour seguiu a orientação doutrinária de Parham: o

⁴¹⁷ “A tese que está presente aqui tem duas características: (1) O Novo Testamento ensina a existência, a disponibilidade e o desejo dessa experiência para todos os cristãos. (2) Essa experiência é teologicamente separada da experiência de conversão, embora possa acontecer imediatamente após a conversão ou algum tempo depois”. PALMA, A. D., O Batismo no Espírito Santo e com Fogo, p. 26.

⁴¹⁸ HORTON, S. M., Teologia Sistemática, p. 457.

⁴¹⁹ HORTON, S. M., Teologia Sistemática, p. 458.

⁴²⁰ MACCHIA, F. D., Bautizado en El Espíritu, p. 20.

⁴²¹ MACCHIA, F. D., Bautizado en El Espíritu, p. 20.

⁴²² MACCHIA, F. D., Bautizado en El Espíritu, p. 20.

⁴²³ LAND, S. J., Pentecostal Spirituality, p. 15.

⁴²⁴ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 56.

Batismo no Espírito Santo era uma experiência pós-conversão que empoderava o crente para o serviço e era fisicamente evidenciada pelo falar em outras línguas⁴²⁵.

Com o passar do tempo, contudo, Seymour “repudiou a doutrina da ‘evidência inicial’ de Parham”⁴²⁶. Em meados de 1907 os pensamentos de Seymour sobre a evidência apropriada para o Batismo no Espírito começaram a mudar. Ele passou a argumentar que a ênfase deveria recair sobre o fruto do Espírito Santo (Gl 5,22-23) e não sobre as línguas⁴²⁷. Um periódico denominado *Apostolic Faith* era publicado por Seymour na igreja da Rua Azusa. Esse periódico é uma das fontes históricas para o conhecimento do pentecostalismo seminal. Segundo Cecil M. Robeck Jr., na edição de outubro de 1908, Seymour perguntou qual era a evidência de que um homem ou mulher receberam o batismo com Espírito Santo. A resposta foi: “O amor divino, que é a caridade”⁴²⁸. Com efeito, temos a importante afirmação de Robeck no sentido de que “Seymour tinha claramente ampliado sua compreensão do batismo no Espírito Santo para incluir uma dimensão ética”⁴²⁹.

A experiência pastoral de Seymour o levou à observação de inúmeros casos de presença de línguas na vida de pessoas que se comportavam de maneira inapropriada do ponto de vista ético⁴³⁰. A busca da experiência sem a santificação, sem a maturidade, e sem a manifestação do amor passou a ser repudiada por Seymour. Para ele, as línguas passaram a ser vistas como um “sinal” que segue ou não o Batismo no Espírito Santo, mas não sua “evidência”⁴³¹. Esta é o fruto do

⁴²⁵ “Em seus primeiros anos, a Missão da Rua Azusa estava firmemente comprometida com a visão de que o falar em línguas era a ‘evidência bíblica’ do batismo no Espírito”. ROBECK JR, C. M., William J. Seymour e a “Evidência Bíblica”, p. 108.

⁴²⁶ ANDERSON, A. H., Uma Introdução ao Pentecostalismo, p. 56.

⁴²⁷ “Até maio de 1907, a Fé Apostólica apresentou uma sólida posição de que a capacidade de falar em línguas era a evidência, ‘a evidência bíblica’ do batismo com o Espírito Santo. Seymour começou a argumentar que talvez a capacidade de falar em línguas tivesse perdido sua singularidade como evidência. Seu pano de fundo Holiness Wesleyano, com sua ênfase no fruto do Espírito (Gl 5.22-23) tinha um elemento igualmente importante a ser considerado”. ROBECK JR, C. M., William J. Seymour e a “Evidência Bíblica”, p. 117.

⁴²⁸ ROBECK JR, C. M., William J. Seymour e a “Evidência Bíblica”, p. 117.

⁴²⁹ ROBECK JR, C. M., William J. Seymour e a “Evidência Bíblica”, p. 118.

⁴³⁰ “A visão de Seymour sobre o Espírito Santo se tornaria mais matizada ao longo do tempo, provavelmente por causa do que ele observou daqueles que alegavam ser cheios do Espírito, mas não tinham caráter para sustentar suas palavras”. SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 134.

⁴³¹ “A transformação teológica que sofreu moveu-o da afirmação de que falar em línguas era a evidência do batismo do Espírito Santo, para a crença de que o amor divino era o sinal do batismo no Espírito Santo”. SYNAN, V.; FOX JR., C., William Seymour, p. 135.

Espírito Santo, sobretudo, o amor⁴³². O crente e a comunidade são morada do Espírito Santo. A presença do Espírito transforma o coração. O maior empoderamento é ser inundado pelo amor de Deus pois “o amor tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”⁴³³. Vinson Synan e Charles Fox Jr. sintetizam com precisão quando afirmam que:

Seymour aceitou inicialmente a tese de Parham de que falar em línguas era a “evidência bíblica” de que alguém havia recebido o batismo do Espírito Santo e promoveu esse ensino na Rua Azusa. No entanto, pouco tempo depois da divisão entre ele e Parham, começou a mudar sua posição sobre a evidência do batismo do Espírito para incluir uma dimensão ética, baseada no fruto do Espírito. Para Seymour, falar em línguas deveria ser considerado como “um dos sinais” que acompanhavam o batismo do Espírito Santo, mas não a “evidência verdadeira” do batismo do Espírito na vida cotidiana de uma pessoa.⁴³⁴

Para Seymour, portanto, o amor é a evidência, por excelência, da vida batizada no Espírito. Esse trabalho propõe recuperar essa concepção com a finalidade de fomentar o diálogo ecumênico sobre o papel do Batismo no Espírito Santo para a igreja cristã contemporânea. Isso se faz necessário porque “a compreensão de Seymour sobre o Pentecostes foi rapidamente esquecida, e os Pentecostais começaram a enfatizar demais as línguas”⁴³⁵. O que houve, na prática e, portanto, na história, foi a prevalência da concepção doutrinária de Parham e um esquecimento da mensagem de Seymour⁴³⁶. No contexto interracial da Azusa, em plena vigência da legislação Jim Crow⁴³⁷, Seymour passou a enxergar que o Batismo no Espírito Santo demonstrava a igualdade de raças e gênero⁴³⁸.

⁴³² Segundo Frank Bartleman, testemunha ocular do avivamento da Rua Azusa, “o amor divino se manifestava maravilhosamente nessas reuniões. A mensagem era o amor de Deus”. BARTLEMAN, F., A história do avivamento da Azusa, p. 54.

⁴³³ 1Co 13,7.

⁴³⁴ SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 123-124.

⁴³⁵ SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 124.

⁴³⁶ “Seymour tinha constantemente admoestado seus seguidores na Missão da Rua Azusa para não buscar línguas, mas para se concentrar no doador dos dons e buscar mais a Deus. Em contrapartida, seu conselho foi finalmente rejeitado por todo o Movimento Pentecostal, na medida em que as línguas se tornaram ponto focal da experiência pentecostal”. SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 125.

⁴³⁷ As leis de Jim Crow foram leis locais estaduais nos EUA que institucionalizaram a segregação racial. Vigoraram entre os anos de 1876 e 1965.

⁴³⁸ Sobre a igreja da Rua Azusa Eddie Hyatt escreve que “o primeiro conselho diretor refletia tanto a diversidade racial quanto a de gênero. Este conselho (...) era formado por sete mulheres e cinco homens. Cinco das mulheres eram brancas e duas negras. Dentre os homens, quatro eram brancos e o pastor Seymour era negro”. HYATT, E., 2000 Anos de Cristianismo Carismático, p. 185.

O Espírito veio sobre toda a carne, isto é: sobre negros, brancos, pobres, ricos, homens e mulheres sem discriminação⁴³⁹. Tornou-se icônica a afirmação de Frank Bartleman, participante do avivamento da Azusa, de que “a segregação racial fora apagada pelo sangue de Jesus”⁴⁴⁰. Essa é a vontade de Deus. O desígnio divino é salvar, santificar e empoderar a igreja para ganhar almas. Para William Seymour, o poder pentecostal, ou Batismo no Espírito Santo, significa o derramar de mais amor de Deus⁴⁴¹. Não se pode deixar de citar, a essa altura, a importantíssima afirmação dos biógrafos de Seymour, Vinson Synan e Charles Fox Jr. no sentido de que:

De acordo com Seymour, a tarefa principal do Espírito Santo não era produzir glossolalia como marca distintiva da unidade Pentecostal. Em vez disso, o trabalho do Espírito Santo era fazer todas as raças e nações em uma família global através do amor divino.⁴⁴²

Nessa linha, a concepção de Seymour sobre o Batismo no Espírito Santo não era somente pneumatológica, mas também eclesiológica, no que poderia se chamar de uma pneumatologia-eclesiológica⁴⁴³. Essa ideia está profundamente ligada ao amor como essência de Deus e ao Batismo no Espírito Santo como um poderoso derramar pneumático desse amor. Para Emil Brunner, a afirmação de que Deus é amor (1Jo 4,8) aponta para o coração da mensagem do Novo Testamento⁴⁴⁴. E revelar esse amor é a missão de Jesus Cristo e o conteúdo da nova aliança⁴⁴⁵. O amor de Deus é a autodoação de Deus. Contrastando o Eros da concepção grega e o Ágape da cristã, Brunner afirma que o primeiro denota o amor que ama alguém que merece ser amado pelo seu valor, ao passo que o segundo “não procura valor, mas gera valor ou concede valor”⁴⁴⁶.

Assim, esse amor não possui uma lógica. Em certo sentido é absurdo. Por isso, não pode ser definido em termos intelectuais, mas só pode ser conhecido e verbalizado num “evento”. O evento é a iniciativa de Deus de ir ao encontro do

⁴³⁹ “Para Seymour, a inclusão racial era o sinal da verdadeira Igreja que nasceu no dia de Pentecostes, quando diversos grupos étnicos se reuniram para ouvir o evangelho em sua própria língua nativa”. SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 136.

⁴⁴⁰ BARTLEMAN, F., A história do avivamento Azusa, p. 53.

⁴⁴¹ SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 135.

⁴⁴² SYNAN, V.; FOX JR. C., William Seymour, p. 136.

⁴⁴³ Aqui se faz presente o que Roger Haight chama de “confraternidade carismática”. Assim, “a confraternidade é constituída pelo Espírito Santo; é formada por uma experiência comum do Espírito que integra as pessoas no corpo de Cristo”. HAIGHT, R., A Comunidade Cristã na História, p. 525.

⁴⁴⁴ BRUNNER, E., Dogmática, p. 241.

⁴⁴⁵ BRUNNER, E., Dogmática, p. 243.

⁴⁴⁶ BRUNNER, E., Dogmática, p. 245.

ser humano motivado exclusivamente pelo seu amor. No encontro, Deus partilha de si mesmo derramando seu amor como Paulo ensina aos romanos: “porque o amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Por essa razão, dentro de um marco pneumatológico-trinitário, o Batismo no Espírito é visto com um batismo no amor de Deus⁴⁴⁷. O Pentecostes encontra seu fundamento no amor de Deus, pois o Espírito capacita não só para falar de Deus, mas o “relacionar-se com o outro” ao modo de Jesus. Assim, a evidência do Batismo não pode ser somente as línguas (que podem constituir um sinal) mas sim o amor de Deus manifesto na vida em comunidade⁴⁴⁸. Para Daniel Castelo “o amor divino é a essência do batismo no Espírito e, sob essa luz, este último pode explicar temas relacionados com a santificação e com o empoderamento carismático”⁴⁴⁹.

O Batismo no Espírito Santo é um encontro místico transformador com o amor de Deus, posterior à conversão, que capacita a igreja a amar como Jesus amou. Esse encontro, consoante o eixo hermenêutico de Atos 2 possui um reverberar corporal que normalmente é a *glossolalia* mas pode ser qualquer outro dom espiritual⁴⁵⁰. Nas palavras de Daniel Castelo, “o batismo no Espírito, desde o ponto de vista pentecostal e desde o *ethos* da tradição mística cristã sugere amplamente que Deus opera uma diferença tangível e impactante na vida como a conhecemos”⁴⁵¹. Essa perspectiva transformadora do Batismo no Espírito Santo que flui do indivíduo em seu encontro místico com Deus para o outro, encontra sua síntese nas palavras de Maria Clara Bingemer:

O místico é, pois, muito mais do que alguém que só fala de Deus. Trata-se de alguém que, sem precisar de muitas palavras, transparece Deus em sua vida, através de seus gestos e ações, dentro de sua realidade. Vai muito além de puros sentimentos. Deixa-se envolver por completo pela vontade de Deus, que nada mais é do que realização plena do Amor, um Amor num sentido muito mais amplo do que aquele que atualmente conhecemos. Se os verdadeiros místicos fossem movidos única e exclusivamente por seus sentimentos, não estariam preparados para deixar o espírito de Deus agir em si, pois estariam presos apenas a seus interesses.⁴⁵²

⁴⁴⁷ “O que insinuo desde o princípio é que o derramamento do amor divino sobre nós é a máxima descrição de Pentecostes”. Macchia, F., *Bautizado em El Espíritu*, p. 253.

⁴⁴⁸ “O amor divino deve ser a essência do batismo no Espírito Santo. O Espírito Santo é o Espírito do amor santo”. MACCHIA, F., *Bautizado em El Espíritu*, p. 254.

⁴⁴⁹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 152.

⁴⁵⁰ “O batismo no Espírito, para os pentecostais, implica tanto um encontro místico quanto uma doutrina mística que se apoiam entre si”. CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 161.

⁴⁵¹ CASTELO, D., *Pentecostalismo*, p. 161.

⁴⁵² BINGEMER, M. C. *O Mistério e o Mundo*, p. 18.

A experiência de encontro com Deus e seu amor não fica, portanto, restrita àqueles que a experimentam. Há, de fato, um verdadeiro transbordar para o outro e para o mundo. Essa concepção é a força que irradiou do avivamento da Rua Azusa liderado por William Seymour. Na prática, Azusa foi uma revolução do amor de Deus que se manifestou na quebra dos muros que dividiam as pessoas em classes socioeconômicas, gênero, etnia, raça e idade⁴⁵³. De um modo geral, ao longo do século passado, o “coração da Azusa” se perdeu, mas não totalmente. O pentecostalismo tem forjado ao redor do mundo comunidades acolhedoras caracterizadas pela quebra de barreiras e pelo amparo amoroso aos necessitados, abatidos e aflitos⁴⁵⁴. Segundo Alessandro Rocha, a dimensão transformadora do pentecostalismo pode ser rastreada desde sua raiz na Reforma Radical anabatista⁴⁵⁵. Segundo Rocha, “anabatismo, metodismo e pentecostalismo têm em comum, sua origem num contexto de pobreza”, e tais movimentos representam o “viés pneumatológico carismático-libertador do protestantismo”⁴⁵⁶. O *ethos* da Rua Azusa é perfeitamente capturado por Rocha nas seguintes palavras:

O pentecostalismo gerou uma nova perspectiva teológica em que o Espírito Santo é quem capacita os agentes religiosos para as diversas funções na igreja. A novidade daquele movimento estava, porém, na condição desses agentes. Operários negros, mulheres e crianças foram se constituindo protagonistas na pregação e vivência eclesial do evangelho.⁴⁵⁷

Em tempos em que vivemos, segundo o Papa Francisco, “uma nova etapa evangelizadora” na história do cristianismo, “nenhuma motivação será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito”⁴⁵⁸. Ainda segundo o Santo Padre:

Em suma, uma evangelização com espírito é evangelização com o Espírito Santo, já que Ele é a alma da Igreja evangelizadora. Antes de propor algumas motivações e sugestões espirituais, invoco mais uma vez o Espírito Santo; peço-lhe que venha

⁴⁵³ Discorrendo sobre o *ethos* eclesiológico pentecostal, Roger Haight afirma que “essa compreensão da igreja envolve a potencialização dos indivíduos por parte do Espírito, ativa a participação das pessoas no culto, participação dos leigos no ministério da igreja e no mundo”. HAIGHT, R., *A Comunidade Cristã na História*, p. 526.

⁴⁵⁴ “Menos conhecidos são os movimentos de renovação espiritual no mundo popular. O movimento pentecostal protestante foi e é ainda desprezado e caluniado. Sem dúvida, tal reação se deve ao caráter popular destas comunidades. Ora, há certamente elementos de grande valor espiritual nas experiências pentecostais de Igrejas como a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã, O Brasil para Cristo e tantas outras denominações. O que acontece é que, na América Latina, pelo menos, as Igrejas pentecostais apresentam todos os sinais de uma cultura de pobres. COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a libertação*, p. 24.

⁴⁵⁵ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 144.

⁴⁵⁶ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 144.

⁴⁵⁷ ROCHA, A., *Espírito Santo*, p. 151.

⁴⁵⁸ EG, 261.

renovar, sacudir, impelir a Igreja numa decidida saída para fora de si mesma a fim de evangelizar todos os povos.⁴⁵⁹

Francisco ainda alude que “não servem propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração”⁴⁶⁰. Portanto, à guisa de conclusão, todos os debates que cercam o pentecostalismo e seu distintivo por excelência, o Batismo no Espírito Santo, levam “a ideia de que os cristãos devem redescobrir seu primeiro amor, porém, com mais fervor do nunca”⁴⁶¹. Nas elucidativas palavras de Frank Macchia:

A reflexão teológica sobre o Batismo no Espírito como princípio organizativo de uma teologia pentecostal, deve finalmente concluir que a substância da vida cristã é o amor de Deus. Como mencionei anteriormente, o Batismo no Espírito, para muitos dos primeiros pentecostais, foi um batismo no amor divino, um derramamento de amor em nosso coração pelo Espírito (Rm 5, 5).⁴⁶²

⁴⁵⁹ EG, 261.

⁴⁶⁰ EG, 262.

⁴⁶¹ MACCHIA, F., *Bautizado en El Espíritu*, p. 255.

⁴⁶² MACCHIA, F., *Bautizado en El Espíritu*, p. 257.

5 Conclusão

O pentecostalismo é uma recente tradição dentro do cristianismo. Conforme demonstrado no capítulo dois, sua origem se encontra no início do século XX. Tanto Charles F. Parham quanto William J. Seymour são considerados pais do movimento, ou melhor dizendo, do pentecostalismo clássico. Contudo, o trabalho acentuou que as raízes pentecostais se encontram em movimentos anteriores ao surgimento do pentecostalismo propriamente dito. Tais movimentos, como o metodismo wesleyano e o Movimento de Santidade, enfatizavam uma fé experiencial e uma espiritualidade dinâmica avessas a todo tipo de racionalismo. Esse tipo de espiritualidade veiculada pelo movimento pentecostal, veio, recentemente, ao encontro das necessidades espirituais da sociedade contemporânea. Ao colocar a experiência de encontro com o divino no centro, as espiritualidades, tais como a pentecostal, suprem as demandas de sentido espiritual e transcendência surgidas na contemporaneidade.

Foi explanado que o surgimento e a explosão pentecostal ocorreram simultaneamente à difusão do secularismo e a decadência do cristianismo institucionalizado. Contrariando os prognósticos pessimistas acerca da sobrevivência da fé cristã, os pentecostais não somente cresceram em número, como também contribuíram para a revitalização do cristianismo com uma fé vibrante que coloca a experiência com o Espírito Santo no centro da espiritualidade e teologia. Contudo, a pulverização de igrejas independentes e a ausência de um magistério também trouxeram, a reboque, uma gama de manifestações (e instituições) pentecostais e neopentecostais que pouco ou nada se parecem com o cristianismo autêntico.

Muitas vezes, reverberando idiosincrasias alicerçadas na sociedade de consumo e no individualismo egoísta típico da sociedade pós-industrial, os pentecostalismos, não raro, têm engendrado fórmulas religiosas maniqueístas baseadas em interpretações subjetivistas das Escrituras. A assimilação ao espírito da época com sua busca insaciável por prazer imediato tem servido ao propósito de líderes inescrupulosos de construir seus impérios religiosos ofertando bens simbólicos que, na verdade, não passam de fetiches egoístas com embalagem de experiência religiosa. Em um quadro como esse, o pentecostalismo pouco parece com o caminho de Jesus Cristo, e os líderes e comunidades pentecostais-carismáticas autênti-

cas e sinceras, muitas vezes gastam mais energia tentando proteger os seus das tentações imediatistas e egoístas do que discipulando rumo à maturidade cristã.

Por conta desse cenário, o pentecostalismo empreendeu uma busca por sua identidade e por suas raízes históricas. Tal busca surge da necessidade de se consolidar uma identidade pentecostal em meio a sua tão conhecida diversidade. Sem uma identidade não há possibilidade de os pentecostais participarem do diálogo ecumênico. Por isso, ainda no capítulo dois, considerou-se que a busca por seu DNA histórico e teológico leva o pentecostalismo ao seu epicentro: o avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, que teve início em 1906. Sob a liderança de William J. Seymour, a Rua Azusa forneceu o modelo de pentecostalismo que se disseminou pelo mundo. Como distintivo do pentecostalismo clássico aparece o Batismo no Espírito Santo como uma experiência pós-conversão. Seymour inicialmente seguiu a formulação de seu mentor Charles F. Parham que colocava as línguas em um lugar privilegiado da definição de Batismo no Espírito Santo.

Foi a fórmula de Parham que se disseminou com força nas denominações pentecostais clássicas. O amálgama paradoxal entre pentecostalismo e o fundamentalismo evangélico norte-americano, marcado pela ênfase racionalista, acabou por congelar a experiência em um conceito. De outro lado, muitas igrejas independentes que se espalharam pelo globo, em uma atitude reacionária às denominações clássicas e seu conservadorismo, se deslocaram das raízes históricas e das reflexões teológicas imprescindíveis ao cristianismo. Tal atitude, por óbvio, como já mencionado, abriu margem para uma hecatombe subjetivista de proporções assustadoras.

O retorno ao coração do pentecostalismo (Azusa) e a busca pelas suas raízes históricas consolidaram dois fundamentos que podem nortear, de maneira saudável, os pentecostalismos ao longo do século XXI. O primeiro diz respeito ao fato de que a centralidade da experiência no pentecostalismo o insere no âmbito da tradição mística cristã. Essa afirmação é de uma relevância teológica e ecumênica incalculável. Os pentecostais, historicamente, por conta de sua raiz protestante, alimentaram um espírito de suspeita em relação ao Catolicismo Romano. Com a tese de que o pentecostalismo é uma tradição cristã mística o mesmo entra em plena conexão teológica com os místicos católicos que antecederam e sucederam a Reforma Protestante, inclusive os contemporâneos. Uma outra consequência desse primeiro ponto é que pentecostais e católicos compartilham do apreço pela inter-

pretação espiritual das Escrituras. O terceiro capítulo procurou apresentar, nesse sentido, as noções de Mística tanto em sentido amplo, partindo, inclusive, da questão de sua polivalência semântica, quanto em sentido estrito, onde se tratou da Mística especificamente cristã. É no âmbito da mística profética que se postula a inserção do distintivo pentecostal como experiência superracional de encontro com o Deus revelado na Bíblia e fundamentada nela.

O segundo fundamento, sobre o qual o trabalho discorreu no capítulo três, está ligado a redescoberta da mudança de ênfase dada por William J. Seymour acerca do Batismo no Espírito Santo como derramamento do amor de Deus evidenciado pelo amor que transborda através da transformação ética. A experiência inter-racial da Azusa e seu igualitarismo radical, somados à dimensão experiencial que privilegia a imediatez do encontro com Deus pelo Espírito Santo, dão aos pentecostaismos um viés de cristianismo místico-ético. Em outras palavras, a radical transformação operada no indivíduo e na comunidade transborda no mundo proporcionalmente à profundidade da mudança operada. Esse é o coração do pentecostalismo; esse é coração do cristianismo.

Portanto, o trabalho tentou demonstrar que o pentecostalismo encontra sua identidade no avivamento da Rua Azusa, liderado por William J. Seymour, em Los Angeles, EUA, no início do século XX. Não obstante, não se pode prescindir em se fazer referência às influências históricas que formaram o *ethos* pentecostal clássico. Dentre essas referências, que outrora eram encontradas somente no campo protestante, está a tradição mística cristã. Ofertar uma experiência mística cristã em uma época de déficit de espiritualidade e de desconfiança em relação ao cristianismo institucional promoveu a ascensão meteórica do pentecostalismo. Contudo, o pentecostalismo, sob pena de sucumbir ao espírito da época, precisa fincar seus pés no autêntico terreno do cristianismo. E o caminho de Jesus é o caminho do amor ágape, o caminho da entrega, da doação e da alteridade. Nas raízes pentecostais da Azusa se encontra tanto a experiência mística cristã tão significativa para os dias atuais, quanto a ênfase na dimensão ética e transformadora do cristianismo. Essa parece ser a grande contribuição pentecostal para o século XXI.

6 Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- ANDERSON, A. H. **Uma Introdução ao Pentecostalismo**: Cristianismo Carismático Mundial. São Paulo: Loyola, 2019.
- ARAÚJO, I. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- ARCHER, K. J. **A Pentecostal Hermeneutic**: Spirit, Scripture and Community. Cleveland: CTP Press, 2009.
- BARTLEMAN, F. **A história do avivamento da Azusa**. Americana: Impacto, 2016.
- BARTH, K. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- BÍBLIA DE ESTUDO NAA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BERGER, P. L. (Org.). **The Desecularization of the World**: Ressurgent Religion and World Politics. Michigan: Eerdmans, 1999.
- COX, H. **O Futuro da Fé**. São Paulo: Paulus, 2015.
- BINGEMER, M. C. **O Mistério e o Mundo**: Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BINGEMER, M. C.; IRARRAZAVAL, D.; MURRAY, P. D. Señor y Dador de Vida: El Espíritu Hoy. **Revista Internacional de Teologia Concilium**, n. 342, p. 575-586, set. 2011.
- BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRUNNER, E. **Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CAIRNS, E. A. **O Cristianismo através dos Séculos**: uma história da igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2017.
- CAMPOS, B. **O Princípio da Pentecostalidade**: Hermenêutica, História e Teologia. São Paulo: Recriar, 2018.
- CASTELO, D. **Pentecostalismo**: Una Tradición Mística Cristiana. Oregon: Kerigma, 2018.
- COELHO, A. **O Vento sopra onde quer**: o ensino bíblico do Espírito Santo e sua operação na vida da igreja. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

- COLLINS, K. J. **Teologia de John Wesley**. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.
- COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DAYTON, D. **Raízes Teológicas do Pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018.
- DECLARAÇÃO DE FÉ DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.
- FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GEORGE, T. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GIBELLINI, R. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.
- HAIGHT, R. **A Comunidade Cristã na História: Eclesiologia comparada**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- HOLLENWEGER, W. J. **Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide**. Peabody: Hendrickson, 1997.
- HORTON, S. M. **A Doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 1993.
- HORTON, S. **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- HYATT, E. **2.000 anos de Cristianismo Carismático**. Natal: Carisma, 2018.
- HUNTER, H. **Batismo no Espírito: uma perspectiva pentecostal**. Natal: Carisma, 2021.
- JENKINS, P. **A Próxima Crisandade: a chegada do Cristianismo Global**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- KENNER, C. S. **A hermenêutica do Espírito: Lendo as Escrituras à luz do Pentecostes**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- LAND, S. **Pentecostal Spirituality: a Passion for the Kingdom**. Cleveland: CTP Press, 2010.
- LIMA, A. **Teologia Pentecostal**. Curitiba: InterSaber, 2016.
- LOSSO, E. G. B.; BINGEMER, M. C.; PINHEIRO, R. P. (Orgs). **A Mística e os Místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 37-49.
- MACCHIA, F. D. **Bautizado en El Espíritu: una Teología Pentecostal Global**. Miami: Editorial Vida, 2008.

MACGINN, B. **As Fundações da Mística**: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

MACGRATH, A. **A Revolução Protestante**. Brasília: Palavra, 2012.

MACGRATH, A. **Teologia Histórica**: Uma introdução à História do Pensamento Cristão. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2007.

MCGEE, G. (Org.). **Evidência Inicial**: perspectivas históricas e bíblicas sobre a doutrina pentecostal do Batismo no Espírito. Natal: Carisma, 2017.

MENZIES, R. **Teologia Pentecostal**: sua natureza evangélica e cristocêntrica. Natal: Carisma, 2022.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**: do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.

MONDIN, B. **Curso de Filosofia**. v. 1. São Paulo: Paulus, 2013.

MÜLLER, G. L. **Dogmática Católica**. Petrópolis: Vozes, 2019.

OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C. **Experiência e Hermenêutica Pentecostal**: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

OLSON, R. **História da Teologia Cristã**: 2.000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.

PALMA, A. D. **O Batismo no Espírito Santo e com fogo**: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

PASSOS, J. D. **Pentecostais**: Origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

POMERVILLE, P. A. **A força pentecostal em missões**. Rio de Janeiro: CPAD, 2020.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo; Paulinas, 2010.

ROCHA, A. **Espírito Santo**: Aspectos de uma Pneumatologia solidária à condição humana. São Paulo: Vida, 2008.

RÖMER, T.; MACCHI, J. D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

SCHNEIDER, T. **Manual de Dogmática**. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHNEIDER, T. **Manual de Dogmática**. v. 2. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, A. G. (Org.). **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

SMITH, J. K. A. **Pensando em línguas**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

SOARES, E. **O Verdadeiro Pentecostalismo**: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo. Rio de Janeiro: CPAD, 2020.

SUSIN, L. C. **A Criação de Deus**. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2010.

SYNAN, V. **A Tradição de Santidade e do Pentecostalismo**. Maceió: Sal Cultural, 2019.

SYNAN, V. **O Século do Espírito Santo**: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Vida, 2009.

SYNAN, V.; FOX JR. C. **William Seymour**: a biografia. Natal: Carisma, 2017.

TANQUEREY, A. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Campinas: Ecclesiae, 2018.

TILLICH, P. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010.

VAZ, H. C. L. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2015.

VELASCO, J. M. **El fenómeno místico**. Madrid: Trotta, 2003.

VONDEY, W. **Teología Pentecostal**: Viviendo el Evangelio Pleno. Oregon: Kerigma, 2019.

WESLEY, J. **Explicação Clara da Perfeição Cristã**. São Paulo; Mundo Cristão, 2020.

WILLIAMS. J. R. **Teologia Sistemática**: uma perspectiva pentecostal. São Paulo: Vida, 2011.