

Gilmar Ferreira da Silva

**VEM SOBRE NÓS, ESPÍRITO DO SENHOR, FAZE-NOS UM SÓ POVO
NA AMÉRICA LATINA: A ECLESIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR
CODINA COMO PONTO DE PARTIDA PARA O DIÁLOGO ENTRE CRISTÃOS
LATINO-AMERICANOS**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Gilmar Ferreira da Silva

**VEM SOBRE NÓS, ESPÍRITO DO SENHOR, FAZE-NOS UM SÓ POVO
NA AMÉRICA LATINA: A ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR
CODINA COMO PONTO DE PARTIDA PARA O DIÁLOGO ENTRE CRISTÃOS
LATINO-AMERICANOS**

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Linha de pesquisa: Interpretação da Tradição Cristã no horizonte atual

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586v	<p>Silva, Gilmar Ferreira da</p> <p>Vem sobre nós, Espírito do Senhor, faze-nos um só povo na América Latina: a eclesiologia pneumatológica de Victor Codina como ponto de partida para o diálogo entre cristãos latino-americanos / Gilmar Ferreira da Silva. - Belo Horizonte, 2021.</p> <p>279 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Pneumatologia. 2. Espírito Santo. 3. Igreja. 4. Codina, Victor. I. Albuquerque, Francisco das Chagas de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p>
-------	--

CDU 231.3

Gilmar Ferreira da Silva

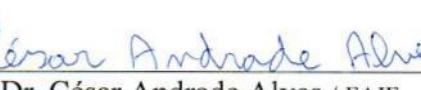
**VEM SOBRE NÓS, ESPÍRITO DO SENHOR, FAÇA-NOS UM SÓ Povo NA
AMÉRICA LATINA: A ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA
COMO PONTO DE PARTIDA PARA O DIÁLOGO ENTRE CRISTÃOS LATINO-
AMERICANOS**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 08 de outubro de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE


Prof. Dr. Antonio Manzatto / PUC São Paulo


Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho / PUC Minas

Dedico esta tese ao Pe. Paulo César Barros SJ (*in memoriam*) que me mostrou Codina e o ecumenismo e me desafiou.

Agradecimentos

Ao Deus trino pela graça da vida.

À minha esposa, Gizely, pelo companheirismo de uma vida conjugal marcada por quase três décadas de amor, dedicação e respeito.

Aos meus filhos Gilberto e Gislene, pela paciência com o “velho” que ficou próximo e ao mesmo tempo distante.

Aos meus pais, que me iniciaram na diversidade, como modo de vida.

Ao professor Francisco das Chagas, pela serenidade, atenção e dedicação que me fortaleceram, muito.

Às irmãs e aos irmãos, que me acompanharam em todo ou em alguma parte desse processo, com incentivos e orações.

Ao Conselho da Terceira Igreja Presbiteriana Renovada em Belo Horizonte e ao Presbitério de Belo Horizonte da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, pelo apoio e compreensão.

À FAJE, por toda compreensão e por acolher um pentecostal renovado de forma respeitosa e competente; por me escutar e viver comigo a experiência da unidade no Espírito Santo.

À Susie e à Sal, amigas, testemunho de esperança e solidariedade.

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

“La Iglesia es un perpetuo Pentecostés.”

Victor Codina, SJ

RESUMO

Esta pesquisa parte da consideração de que há uma deficiência pneumatológica que perpassa as tradições da teologia cristã no Ocidente e que se manifesta no desequilíbrio teológico entre a cristologia e a pneumatologia. Constata-se que o tratamento privilegiado para a cristologia acarretou desfigurações e equívocos em todas as formas das experiências históricas da Igreja. Os movimentos pentecostais e de renovação espiritual são considerados sinais dos tempos na América Latina, reações à hipertrofia cristológica e são fundantes na autocompreensão e na práxis da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), denominação da tradição protestante pentecostal renovada. Propõe-se que a eclesiologia pneumatológica desenvolvida pelo teólogo católico latino-americano Victor Codina dispõe de categorias teológicas relevantes para ampliar a reflexão e as práticas pastorais daquela denominação. Considera-se que a relevância da eclesiologia pneumatológica codiniana está na capacidade de o teólogo articular seu pensamento a partir da realidade latino-americana, preocupando-se em resgatar, na vida da Igreja, o protagonismo de pessoas que padecem com diversas formas de exclusão; buscar o equilíbrio entre a tradição e as Escrituras; empenhar-se no diálogo ecumênico e atentar às questões ambientais. Codina ocupa-se, igualmente, em traduzir em linguagem pastoral e acessível às condições da contemporaneidade da América Latina o testemunho da espiritualidade inaciana, a importância do Concílio do Vaticano II e a riqueza da teologia oriental. Com o objetivo de elencar elementos para o diálogo entre a eclesiologia pneumatológica de Victor Codina e a práxis da IPRB, primeiramente realiza-se discussão acerca do estágio atual da reflexão teológica sobre pneumatologia e eclesiologia. Para construir pontes para o diálogo ecumônico, foram selecionados quatro pontos da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina: a espiritualidade inaciana; a eclesiologia e a pneumatologia da teologia da tradição cristã oriental; a eclesiologia e a pneumatologia do Concílio Vaticano II, incluindo-se as discussões do período pós-conciliar; e a eclesiologia e a pneumatologia das teologias latino-americanas. Apresenta-se, brevemente, o percurso histórico e os fundamentos teológicos e pastorais da IPRB. A partir dos quatro elementos selecionados, coteja-se o pensamento de Victor Codina e a práxis teológica e pastoral da IPRB, em diálogo ecumônico. Constata-se, mesmo entre as tradições cristãs protestantes pentecostais renovadas, o déficit pneumatológico. Conclui-se que o diálogo ecumônico entre as tradições cristãs ocidentais e orientais se configura como caminho viável e enriquecedor e que a eclesiologia pneumatológica de Victor Codina viabiliza elementos que permitem esse diálogo.

Palavras-chave: Espírito Santo. Pneumatologia. Igreja. Victor Codina. Pentecostalidade. América Latina.

ABSTRACT

The present research considers that there is a pneumatological deficiency permeating the traditions of Christian theology in the West and that is manifested in the theological imbalance between Christology and pneumatology. It appears that the privileged treatment for Christology has led to disfigurements and misunderstandings in all the historical experiences of the Church. The Pentecostal and spiritual renewal movements are considered signs of the times in Latin America, reactions to Christological hypertrophy, and are founded in the self-understanding and praxis of the Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), a denomination of the Pentecostal Protestant tradition. This study proposes that the pneumatological ecclesiology developed by the Latin American Catholic theologian Victor Codina brings relevant theological categories to broaden the reflection and pastoral practices of that denomination. It considers that the relevance of Codina's pneumatological ecclesiology lies in the theologian's ability to articulate his thought with basis on the Latin American reality, concerned with Church life going back to the protagonism of people who suffer from different forms of exclusion; with seeking balance between tradition and Scripture; with engaging in ecumenical dialogue; and with paying attention to environmental issues. Codina is also concerned with translating the witness of Ignatian spirituality, the importance of the Second Vatican Council and the wealth of Eastern theology to a pastoral language accessible to the conditions of contemporary Latin America. With the goal of presenting elements for dialogue between Victor Codina's pneumatological ecclesiology and the IPRB's praxis, firstly this study leads a discussion about the current stage of theological reflection on pneumatology and ecclesiology. To build bridges for ecumenical dialogue, four points of Victor Codina's pneumatological ecclesiology were selected: Ignatian spirituality; the ecclesiology and pneumatology of Eastern Christian tradition theology; the ecclesiology and pneumatology of the Second Vatican Council, including discussions held in the postconciliar period; and the ecclesiology and pneumatology of Latin American theologies. The historical path and the theological and pastoral foundations of the IPRB are presented briefly. From these four selected elements, the philosophy of Victor Codina is compared with the theological and pastoral praxis of the IPRB, in an ecumenical dialogue. Even among the renewed Pentecostal Protestant Christian traditions, the pneumatological deficit is evident. The study concluded that ecumenical dialogues between Western and Eastern Christian traditions are a viable and enriching path, and that Victor Codina's pneumatological ecclesiology brings elements that enable this dialogue.

Keywords: Holy Spirit. Pneumatology. Church. Victor Codina. Pentecostality. Latin America.

LISTA DE ABREVIATURAS

AT - Antigo Testamento

BAC - Biblioteca de Autores Cristãos

CELAM - Conferência Episcopal Latino-Americana e do Caribe

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CEB – Comunidades Eclesiais de Base

CFIPRB – Confissão de Fé da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil

DCE - Encíclica de Bento XVI *Deus Caritas est*

DSI – Doutrina Social da Igreja

MCo - Carta Encíclica *Mystici Corporis*

DAS - Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu*

HG - Carta Encíclica *Humani Generis*

DV - Constituição Dogmática *Dei Verbum*

GS - Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

IPRB - Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil

LG - Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

NT – Novo Testamento

RCC – Renovação Carismática Católica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
Objetivos gerais e específicos	14
Considerações metodológicas	15
1 A PNEUMATOLOGIA E A ECLESIOLÓGIA NA CONTEMPORANEIDADE: O DÉFICIT PNEUMATOLÓGICO E A ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA.....	21
1.1 A experiência do Espírito Santo	23
1.2 A Igreja e o Espírito	32
1.2.1 A possibilidade de uma eclesiologia pneumatológica.....	34
1.2.2 A revelação trinitariana do Espírito e a missão da Igreja.....	38
1.2.3 A missão do Filho e a missão do Espírito	43
1.2.4 Um enfoque soteriológico trinitariano da relação entre a Igreja e o Espírito	45
1.2.5 O Pentecostes e a pentecostalidade da Igreja.....	49
1.2.6 A Renovação	54
1.3 A viabilidade de uma antropologia pneumatológica	60
1.4 A construção da eclesiologia pneumatológica a partir de Victor Codina.....	70
1.4.1 O testemunho das Escrituras da dimensão pneumatológica da espiritualidade cristã e da Igreja na perspectiva de Victor Codina	75
1.4.2 Alguns elementos significativos da vida no Espírito selecionados de Victor Codina....	78
1.4.3 O Jesus histórico, o Espírito Santo e a Igreja	82
1.5 Reflexões finais.....	93
2 ELEMENTOS SELECIONADOS DA ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA: CONTRIBUIÇÕES PARA REPENSAR O PROTESTANTISMO PENTECOSTAL RENOVADO NA AMÉRICA LATINA	97
2.1 A espiritualidade inaciana	98
2.1.1 A realidade como ponto de partida da espiritualidade	100
2.1.2 Uma experiência dos mistérios	102
2.1.3 O seguimento de Jesus e o Reino de Deus.....	104
2.1.4 Buscar a vontade de Deus, contemplar e agir	108
2.2 A teologia oriental	112
2.2.1 A divisão entre o Ocidente e o Oriente	115
2.2.2 O acento pneumatológico da tradição cristã oriental	120

2.2.3 A eclesiologia oriental ortodoxa	129
2.2.4 Uma teologia plenamente escatológica	136
2.3 A eclesiologia do Concílio Vaticano II	138
2.3.1 Um novo modo de ser Igreja e o Espírito que é a vida da Igreja.....	142
2.3.2 A importância do papel dos leigos na vida da Igreja	147
2.3.3 A Eucaristia.....	149
2.3.4 A colegialidade	151
2.3.5 O Pós-Concílio	153
2.4 A teologia latino-americana.....	156
2.4.1 Os desafios da teologia na América Latina	158
2.4.2 Novas realidades e novos desafios das teologias latino-americanas	161
2.4.3 O Reino de Deus como categoria central da teologia na América Latina	164
2.4.4 A práxis libertadora e os desafios das transformações sociais.....	168
2.4.5 O caráter específico da fé na América Latina.....	169
2.4.6 O martírio está nas bases da teologia na América Latina	173
2.4.7 Reflexões finais	177
3 ELEMENTOS DE ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA EM DIÁLOGO COM A IGREJA PRESBITERIANA RENOVADA DO BRASIL.	182
3.1 As tradições cristãs católica apostólica romana e protestante pentecostal renovada.....	186
3.1.1 O Pentecostalismo	188
3.1.2 A Renovação Carismática Católica (RCC).....	196
3.1.3 Os Documentos de Malinas.....	200
3.1.4 A Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil	205
3.1.5 A matriz presbiteriana e o contato com avivamentos e o pentecostalismo.....	209
3.2 Alguns aspectos em que a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil pode dialogar com o pensamento de Victor Codina.....	215
3.2.1 A Espiritualidade Inaciana	217
3.2.2 A eclesiologia e a pneumatologia do Oriente Cristão.....	227
3.2.3 A eclesiologia e a pneumatologia inspiradas no Vaticano II	235
3.2.4 A eclesiologia e a pneumatologia inspiradas nas teologias latino-americanas	243
3.2.5 Reflexões finais	251
3.2.5.1 Mesmo sendo renovada é preciso cuidar para não extinguir o Espírito	253
3.2.5.2 Renovação e diálogo inter-religioso: considerações a partir da pentecostalidade.....	257
CONCLUSÃO.....	260
REFERÊNCIAS	265

INTRODUÇÃO

A eclesiologia e a pneumatologia das teologias das tradições cristãs ocidentais¹ padecem de limitada compreensão da pessoa e da obra do Espírito Santo². Yves Congar nomeia o fenômeno como “esquecimento do Espírito”³, Victor Codina, como “déficit pneumatológico”⁴. Acadêmicos (as) e estudiosos (as) que compartilham dessa compreensão⁵

¹ Por tradição cristã ocidental refere-se, nesta pesquisa, à tradição da Igreja Católica Apostólica Romana e à tradição das igrejas oriundas da reforma e suas posteriores manifestações históricas. Apesar de Victor Codina utilizar a expressão para se referir à tradição teológica da Igreja Católica Apostólica Romana, em contraponto à tradição cristã oriental e à teologia latino-americana (Cf. CODINA, Victor. Desocidentalizar o cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 110, p. 9-23, 2008), pelo objetivo desta pesquisa de diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada, inclui-se na tradição cristã ocidental a tradição das igrejas protestantes.

² Vale reforçar que o tema é recorrente nos escritos de Victor Codina e se remete à intuição de Y. Congar da necessidade de a tradição cristã ocidental resgatar reflexão teológica que se ocupe do lugar próprio do Espírito Santo. Remete-se aqui ao número 342 de 2011 da *Revista Concilium* que trata o tema, retomando o objeto discutido no número 148, de 1979 (Também cf. CODINA, Victor. Prioridade teológico-pastoral da Pneumatologia hoje: “O Espírito precede a vinda de Cristo”. *Perspectiva Teológica*, nº 122, p. 69-86, jan./abr. 2012). O próprio Codina se remete a estudos exaustivos como os de Yves Marie Joseph Congar (*Creio no Espírito Santo: revelação e experiência do Espírito*, de 1983, traduzido em português em 2005); Maria Clara Lucchetti Bingemer, (*O amor escondido: notas sobre a kenosis do Espírito no Ocidente*, de 2011) e a sua própria obra (*Creio no Espírito Santo: pneumatologia narrativa*, de 1997). Destaca-se também o trabalho de José Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, de 1987, que trata da atrofia pneumatológica no Ocidente. Essa atrofia, esquecimento ou ausência de uma pneumatologia abrangente no Ocidente é descrito por Bingemer como a ausência de expressão explícita no cotidiano eclesial (BINGEMER, Maria Clara L. El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente, *Concilium*, n. 342, p. 551-564, 2011).

³ Yves Congar denomina “esquecimento do Espírito” ao fenômeno do cristomonismo que marcou o fazer teológico da Igreja Católica Apostólica Romana no período pós-reforma até as discussões do Concílio Vaticano II. A teologia cristã católica tendeu à absolutização da Segunda Pessoa da Trindade em detrimento das demais. Como consequência, em espaços próprios de atuação do Espírito Santo, como a liturgia e a eucaristia, estabeleceu-se ausência da reflexão sobre a Igreja e o Espírito. No ambiente da tradição católica, o silêncio em relação ao “Espírito do Senhor” ocasionou o risco constante de o Espírito ser ofuscado pelas figuras de Maria, da Eucaristia e do Papa (Cf. CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo I: revelação e experiência do Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2005). Remonta-se a denúncia de “esquecimento do Espírito” à assertiva do teólogo Nikos Nissioti, em 1963, em seu artigo *Pneumatologie orthodoxe* na *Revista Saint Sprit*. Victor Codina reconhecerá a referência ao “esquecimento do Espírito” também em J. I. González Faus na obra *Herejías del catolicismo actual*, de 2013 (Cf. CODINA, Victor. Rumbo a una nueva pneumatología. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 100, p. 39-50, 2017. p. 217).

⁴ Segundo Victor Codina, um dos textos mais conhecidos sobre a presença e a ausência do Espírito Santo na vida cristã é o do patriarca de Antioquia, Ignacio Hazim, de 1968, quando se pronunciou na Assembleia do Concílio Mundial de Igrejas em Upsala (Cf. CODINA, Rumbo a una nueva pneumatología, p. 40-41).

⁵ “Dentre os consensos que se generalizaram na teologia cristã ocidental, ainda que involuntários, sobressai o lugar reduzido da pneumatologia” (Cf. OLIVEIRA, David Mesquiat. Pneumatologia como característica do ser cristão: a contribuição do pentecostalismo ao conjunto do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 311-324, maio/ago. 2020. p. 311). Entre outros, destacam-se Junger Moltmann que se refere ao esquecimento do espírito (*O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, de 1999); Mário de França Miranda ao tratar do papel secundário da pneumatologia (*A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, de 2004); João Batista Libânia, ao abordar o déficit carismático (*A religião no início do milênio*, de 2002); Luis F. Ladaria ao tratar da questão do filioque (*O Deus vivo e verdadeiro*, de 2015) e Francisco Catão, ao abordar novas perspectivas para a teologia do Espírito (artigo A teologia do Espírito Santo: novas perspectivas na *Revista de Cultura Teológica*, em 2009).

reconhecem que o fenômeno é consequência tanto da divisão entre a tradição teológica cristã do Oriente e a do Ocidente, como da crise que provocou a Reforma Protestante. Nos dois acontecimentos, as concepções bíblico-teológicas fundamentais relativas à pessoa do Espírito ficaram subsumidas pela ênfase cristológica. Apesar de tanto Congar quanto Codina identificarem o silenciamento sobre o Espírito no âmbito da teologia da tradição católica apostólica romana, admite-se que a tradição teológica cristã protestante também se alinhou à ênfase cristológica e ao esquecimento do Espírito, apesar do acento pneumático inicial da Reforma Protestante.

A hipertrofia cristológica impactou a eclesiologia ocidental. As tradições cristãs do Ocidente consolidaram estruturas institucionais fortemente centralizadas, pouco carismáticas e desengajadas da realidade sócio-histórica e cultural dos (as) crentes.

Verificou-se o estabelecimento de eclesiologias de forte caráter hierárquico, centradas no clero, com pouca abertura para participação do (a) leigo (a), limitadas em suas práticas e na apreciação da importância do diálogo ecumênico entre Ocidente e Oriente católicos e com as tradições cristãs reformadas. Acentuaram-se os aspectos doutrinários, institucional e moral, relegando a vivência da espiritualidade ao plano secundário. Também o comunitário foi desprestigiado e perdeu-se o simbólico, o poético e o festivo, predominando o racional em detrimento do mistagógico.

As igrejas latino-americanas foram historicamente tratadas como “colônias eclesiás” e sofreram prejuízos como a negação das religiosidades originárias e a imposição de cosmovisões predominantemente europeias. A determinação do paradigma masculino para a liderança como “escolha divina” ou “direito divino” e a desvalorização do papel eclesial das pessoas sem formação teológica formal acadêmica são elementos perceptíveis desse processo. No plano social latino-americano, a apatia da Igreja resultou em recorrente ausência de compromisso com os direitos e as demandas de grande parte da empobrecida massa populacional, como o acesso à saúde, à velhice assistida, à liberdade política e de expressão, à moradia digna com infraestrutura básica e à remuneração justa pelo trabalho.

O silenciamento a respeito do Espírito Santo nas tradições cristãs ocidentais provocou reações históricas, aqui consideradas “sinais dos tempos”⁶, a exemplo do pentecostalismo

⁶ A expressão “sinais dos tempos” é polissêmica no ambiente teológico, cabendo aqui fazer o devido recorte de sentido para os usos desta pesquisa. Victor Codina utiliza o conceito a partir da *Gaudium et Spes* (GS) 4, 11 e 44. A expressão pode ser localizada em outros textos do Concílio Vaticano II como os Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR) 4, *Apostolicam Actuositatem* (AA) 14 e *Presbyterorum Ordinis* (PO) 9. Na obra *Não extingais o Espírito*, Codina diferencia os “sintomas dos tempos” dos “sinais dos tempos”. Os “sintomas” dizem respeito às “realidades negativas ou pecaminosas”, como violência, discriminação de todos os tipos,

moderno, que surge no ambiente protestante nos primeiros anos do séc. XX. O pentecostalismo protestante, embora não possua caráter ecumênico, considerou fundamental o resgate da experiência pessoal com o Espírito Santo e a manifestação dos carismas.

O movimento carismático católico e as comunidades eclesiais de base são sinais dos tempos que se manifestam a partir da década de 1960. O movimento carismático se desenvolveu inicialmente nos Estados Unidos da América, expandindo-se no contexto das igrejas católicas latino-americanas como iniciativa que preserva os fundamentos da tradição católica, com a premissa de resgatar a experiência pessoal com o Espírito. As comunidades eclesiais de base compreendem que o Espírito do Senhor atua na Igreja promovendo o diálogo ecumônico e o engajamento na luta pela libertação de toda forma de opressão do ser humano.

Codina propõe que se deva distinguir a experiência espiritual da reflexão sobre ela. Esta última deve ser compreendida como pneumatologia. Tanto o pentecostalismo, como a renovação carismática, quanto as comunidades eclesiais de base não se ocuparam com a formulação de pneumatologias consistentes, embora tenham produzido eclesiologias mais criativas e participativas. Porém, oscilaram entre a ênfase nas questões sociais ou nas experiências espirituais, em que cada opção necessariamente se colocava como excludente da outra.

abusos, exploração do humano e da natureza e outros semelhantes. Os “Sinais dos Tempos” dizem respeito às “aspirações profundas da humanidade” e que são ação resultantes da presença do Espírito no mundo, na cultura e na história (CODINA, *Não extingais o Espírito*, p. 220-221). Nesse sentido, “Sinais dos Tempos” ou ST pode se referir à realidade social, a eventos específicos ou a um método de interpretação da realidade. Alinha-se, nesta tese, com a perspectiva de José Eduardo Borges de Pinho de que ST são “acontecimentos marcantes da história, susceptíveis de impulsionar transformações profundas do viver humano e que se manifestam como sinais interpellativos e pontos de orientação para a Igreja no anúncio do Evangelho” (PINHO, José Eduardo Borges de. A leitura dos sinais dos tempos e suas implicações na vida da Igreja. *Didaskalia*, v. 41, n. 1, p. 151-171, 2011. p.151), considerando-se, assim, a história como espaço hermenêutico privilegiado em que se pode “discernir a presença de Deus, proclamá-la e explicitá-la” (PINHO, A leitura dos sinais dos tempos, p. 171). Considera-se relevante registrar as quatro definições de “sinais dos tempos” ou ST trazidas por Clodovis Boff na obra “*Sinais dos Tempos*”: “1 - ST = Jesus Cristo. É o sentido exegético, isto é, escatológico-messiânico, precisamente cristológico, tal como o encontramos em Mt 16,3. 2 - ST = eventos históricos, enquanto indicadores da História de Deus (Mistério). Este é o sentido estritamente teológico, que põe em articulação um “ver” o percurso histórico, um “julgar” tal percurso à luz da fé e em propor as linhas de um “agir” consequencial. Tal conteúdo teórico é sem dúvida o mais rico. A GS conota esse entendimento, mas nem sempre o denota de modo constante 3 - ST = “problemas da era moderna”, ou seja, as “questões de ordem temporal”, os “grandes problemas de nosso tempo”. Esse é o sentido corrente no linguajar eclesiástico desde João XXIII. “ST” é o nome religioso dos fatos históricos. Ficam aqui impensados os vários níveis ou momentos da produção de sentido (ao contrário do sentido 2). Para sermos completos, devemos ainda acrescentar um 4º sentido, que, embora não empregado pelo Concílio, tem curso no linguajar ordinário. 4 - ST = fato qualquer significativo. É o sentido vulgar, usado sobretudo na linguagem jornalística. O sentido 4 corresponde ao uso profano de um termo originariamente religioso. Trata-se, pois, aqui de um sentido profanizado, degradado. Por isso, ST se presta a ser aposto, como etiqueta, sobre qualquer fato curioso no almojarifado das ‘variedades’ da moda” (Cf. BOFF, Clodovis. “*Sinais dos tempos*”. Princípios de leitura. São Paulo: Edições Loyola, 1979. p. 93-94). A partir desta explicitação, a expressão sinais dos tempos será utilizada sem aspas nesta tese.

Na América Latina, a ênfase na cristologia, principalmente na figura do Jesus terreno, fez com que a prática e o discurso das igrejas cristãs enfatizassem o caráter ético, político e social de sua contribuição para o desenvolvimento humano, ocasionando, muitas vezes, o desinteresse pela mística inerente à espiritualidade cristã. Por outro lado, constata-se que, no contexto latino-americano, as teologias cristãs tradicionais não alcançaram voz profética capaz de superar a pobreza, a desigualdade, a exclusão e outros esquemas desumanizadores. Alguns setores religiosos cristãos chegaram até a ser solidários com várias formas de exploração, justificando-as teologicamente. É necessário o equilíbrio entre espiritualidade e prática libertadora, pois essa assimetria provocou, na América Latina, efeitos negativos como o milenarismo, o voluntarismo, o ativismo e o paternalismo⁷.

Considera-se necessário tanto o redescobrimento como a releitura da dinâmica do Espírito na história das igrejas e da cultura no continente latino-americano. Se o Espírito do Senhor atua desde a periferia da história, como afirma Victor Codina⁸, e as igrejas do continente latino-americano vivenciam sua realidade historicamente como periferia do mundo desde as colonizações, então as igrejas cristãs latino-americanas têm condição de possibilidade de reinterpretar as próprias histórias e construir eclesiologia e pneumatologia próprias.

⁷ Codina questiona se, na América Latina, não se incorreu no “risco de ter caído em certo paternalismo, voluntarismo, milenarismo e ativismo” (CODINA, Pneumatología latinoamericana, p. 21). No milenarismo, enfatiza-se a crença de que esse mundo não deve ser preservado, pois na *parousia* será destruído, e defende uma espiritualidade e práxis cristã descoladas da realidade e das realidades terrenas. O voluntarismo e o ativismo, ao contrário, afastam-se dos fundamentos da espiritualidade cristã e buscam formas individuais em sua maioria, supra ou parainstitucionais em outras iniciativas, para intervenção na realidade. O paternalismo, na ânsia institucional de oferecer respostas e segurança, faz desaparecer o sujeito transformador de sua própria história.

⁸ “Mais concretamente na América Latina deve-se elaborar uma Pneumatologia desde baixo, desde os pobres, desde os insignificantes, pois ‘uma teologia do Espírito Santo só pode proceder da práxis de um povo cristão livre’ (J. Comblin) ... Por que os pobres não se suicidam coletivamente? Quem dá força aos grupos indígenas para defender não só seu território frente às multinacionais invasoras, mas também para defender a Mãe Terra? De onde tiram coragem os pobres para emigrar para outros países em busca de melhores condições de vida, quem lhes sustenta nas lutas contra as ditaduras, perseguição e martírio? Quem proporciona força para as mulheres a fim de que levantem a cabeça e questionem a sociedade e a Igreja, sejam líderes de CEBs e animem a fé do povo? Não é esta a Pneumatologia latino-americana, uma Pneumatologia explícita e teórica. Na verdade, ela é vivencial, anônima, meio clandestina e underground, mais próxima da atitude crente (*fides qua*) que aos conteúdos dogmáticos (*fides quae*)” (CODINA, Victor. Pneumatología latinoamericana. *Studium*, v. 6, n. 10, p. 11-24, 2012. p. 22). “... o Espírito é aquele que atua desde o avesso da história, desde baixo, desde os excluídos e descartados, desde a impotência, desde os crucificados da história, desde os últimos, desde os porões da humanidade. Esse atuar desde baixo, mais que uma geografia, é um lugar teológico” (CODINA, Victor. *Conferência de Victor Codina: O Espírito do Senhor atua desde baixo*. Observatório da Evangelização PUCMINAS. 2015. Disponível em <https://observatoriodeevangelizacao.wordpress.com/2015/10/30/o-espírito-do-senhor-atua-desde-baixo>. Acesso em: 10 jan. 2020). Registra-se que as citações dos textos consultados em idiomas que não contam com tradução disponível em língua portuguesa do Brasil serão apresentadas por meio de tradução livre do pesquisador em notas de rodapé e em citações literais no corpo do texto.

O diálogo entre as diferentes tradições cristãs é estratégia para auxiliar as igrejas latino-americanas a verem, na pluralidade e na diversidade eclesiais, sociais e culturais, os sinais dos tempos e a ação do Espírito. A partir do pensamento de Victor Codina, considera-se ser possível o diálogo com a pneumatologia oriental, a compreensão do caráter ecumênico do Concílio Vaticano II e o reconhecimento de outros lugares em que, historicamente, o Espírito do Senhor manifesta sua vitalidade salvífica, santificadora, criativa e libertadora. O Espírito promove em todo o tempo a unidade da Igreja na diversidade de percursos históricos e de valores socioculturais.

Percebeu-se que esse diálogo não é somente viável, mas necessário. Esta pesquisa representa um pequeno esforço diante da imensidão do desafio que é o diálogo ecumônico entre as tradições cristãs na América Latina. Mesmo com a consciência das dimensões do desafio, o itinerário desta tese de doutoramento em teologia dogmática objetiva o debate aberto e respeitoso entre diferentes leituras da fé cristã no contexto latino-americano. Para tanto, busca a aproximação e a interação entre a tradição cristã protestante pentecostal renovada da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) e a perspectiva da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina.

Na prática, esta pesquisa se concentrou em cotejar a obra de Victor Codina, buscando as concepções e intuições acerca de seu projeto pneumatológico e eclesiológico para a teologia cristã na América Latina. Cabe ressaltar que a produção teológica de Victor Codina se constitui em universo vasto, ainda em produção. Para contornar a problemática, delimitou-se a investigação às obras que tratam da eclesiologia e da pneumatologia e, principalmente, da proposta de uma eclesiologia pneumatológica.

Victor Codina é sacerdote jesuíta e teólogo. Se auto reconhece teólogo latino-americano. O catalão Codina nasceu em 1931, em Barcelona, na Espanha. Na infância e parte da adolescência, vivenciou turbulentas crises que abalaram a Espanha, como a Guerra Civil Espanhola e a Segunda Guerra Mundial. Criado em ambiente cristão católico, iniciou sua caminhada com a Companhia de Jesus em 1948, com dezessete anos. Licenciou-se em Filosofia e Letras pela Universidade de Barcelona. Após sua ordenação como sacerdote, aos trinta anos, estudou teologia em Innsbruck. Foi aluno de Karl Rahner, Hugo Rahner e Josef Andreas Jungmann. Em 1963, iniciou o doutorado em teologia na Universidade Gregoriana de Roma, justamente durante o Concílio Vaticano II. Em 1965, retornou à Espanha e se dedicou à formação de jovens jesuítas por nove anos. Em 1974, especializou-se em Teologia Oriental. Em 1982, mudou-se para a Bolívia, passando a ensinar teologia na Universidade

Católica Boliviana de Cochabamba, formar leigos (as) e labutar na pastoral popular. Em 2018, retornou à Espanha⁹.

O labor teológico de Victor Codina se caracteriza por ser “obra de fronteira” e a fronteira é sempre lugar de risco. Para ele, “A Igreja precisa ser uma Igreja nazarena, pobre, simples, pascal, mistagógica, isto é, que inicie a uma experiência espiritual; uma Igreja do crucificado, dos pobres”¹⁰ e “A Igreja de hoje não responderá aos desafios, se não voltar ao Espírito de Jesus que é experiência, alento, vida além de toda estrutura, comunhão, liberdade, diversidade, esperança”¹¹.

Ponto focal do labor teológico de Victor Codina e que muito interessa a esta investigação é a América Latina, como espaço e lugar teológico¹² por excelência¹³.

⁹ Os dados acadêmicos e biográficos de Victor Codina podem ser encontrados em vários portais em que estão publicados seus textos, entre os quais se destaca Cristianisme i Justícia (<https://www.cristianismejusticia.net/es/victor-codina>). Muitas informações sobre o autor podem ser coletadas em suas obras, como *Creio no Espírito Santo: Pneumatologia Narrativa e Suenos de un viejo teólogo. Una Iglesia en Camino.* Remete-se também à síntese biográfica elaborada por Denílson Mariano da Silva em sua tese de doutorado (Cf. SILVA, Denílson Mariano da. *A dinâmica da ação evangelizadora do Movimento da Boa Nova – MOBON. Uma análise teológico-pastoral à luz da reflexão teológica de Victor Codina.* Tese (Doutorado em Teologia). 2020. 384 p. Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuíta – FAJE, Belo Horizonte, 2020. p. 24-25).

¹⁰ CODINA, Victor. Entrevista. O Concílio Vaticano II na América Latina. Nuevamerica, n. 137, p. 6-17, jan./mar. 2013. Disponível em: <http://www.novamerica.org.br/ong/emwp-content/uploads/2019/07/0137.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020. p. 15.

¹¹ *Ibidem*, p. 17.

¹² Lugar teológico é um conceito fundamental para Victor Codina, que compartilha com Ignacio Ellacurria o pressuposto de que o lugar teológico é o espaço e o tempo a partir dos quais se faz a vivência da fé e dos quais nascem as reflexões teológicas, diferenciando-se do conceito de fonte teológica, que seria o depósito (em vários formatos) que mantém os conteúdos da fé, como as Escrituras, a Tradição Apostólica, os Sínodos e Concílios, o Magistério Católico e os teólogos (Cf. ELLACURRÍA, Ignacio. Los pobres. Lugar teológico en América Latina. Congresso “Teología y Pobreza”. Madri, 21 a 27 de setembro de 1981. Archivo Chile. História Político Social. Movimiento Popular. CEME – Centro de Estudios Miguel Enríquez. Conferência de 26 de setembro de 1981. Disponível em; http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0017.pdf. Acesso em 12 dez. 2020. p. 9). A América Latina, a realidade sofrida dos (as) vulneráveis, as “periferias” da sociedade contemporânea se tornarão o lugar, o tempo e motor do labor teológico de Victor Codina, seus locis theologicis. Remete-se o leitor para a discussão de Francisco de Aquino Júnior sobre o lugar social da teologia no número 125 de 2013 da Revista *Perspectiva Teológica* e a obra O Caráter prático-Social da Teologia: Tópicos fundamentais da epistemologia teológica, de 2017. Encontra-se, ainda, sustentação na discussão de Luiz Carlos Susin, Os pobres com “lugar teológico”: uma questão de hermenêutica crucial de nosso tempo, capítulo da publicação de 2008 da SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - SOTER, Deus é vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe.

¹³ Conforme a síntese de Denílson Mariano da Silva: “E, a partir desta hermenêutica do Espírito que age a partir de baixo, Codina articula as linhas para a elaboração de uma pneumatologia a partir da América Latina, uma pneumatologia em chave libertadora e suas consequências espirituais e pastorais, com validade para toda a Igreja universal”(SILVA, A dinâmica da ação evangelizadora, p. 178).

A América Latina é ambiente de diversidade cultural, desde as culturas originárias até seu atual hibridismo cultural, social e econômico. Configura-se entroncamento da contemporaneidade, tempo e espaço em que dialogam com múltiplos valores culturais oriundos de todas as partes do mundo e inúmeros construtos históricos e ideológicos. Os processos de colonização aos quais foram submetidos os povos nativos da América Latina instalaram critérios de diferenciação e valoração que provocaram a rejeição e a desqualificação das expressões culturais que não se adequassem aos modelos impostos pelos colonizadores. Mesmo vivenciando processos de emancipação política, as muitas nações e culturas latino-americanas sofrem as consequências dos longos processos de dominação.

Por seu turno, as igrejas cristãs latino-americanas são capítulo histórico e manifestação da Igreja universal. A Igreja, que nasce do Pentecostes, ou seja, a partir da diversidade, e, por sua universalidade, não impõe a uniformidade e nem a anulação das diferenças entre as pessoas e os povos. A Igreja do Pentecostes, portadora do mesmo Espírito que empoderou os profetas, se opõe originariamente ao tratamento humano indigno das relações de dominação, como acontece na colonização.

No entanto, não se pode omitir a constatação de que a cultura ocidental e, por óbvio, a latino-americana, está limitada pelas condições da experiência de colonialidade. O próprio conceito de cristandade, vigente ainda na primeira metade do séc. XX, pressupunha que a Igreja estivesse ligada e conformada pela ordem social, cultural, moral e política dos grandes impérios. Pode-se falar mesmo de certa pretensão de que seria a homogeneidade cultural, e não a fé, que asseguraria a unidade católica da Igreja.

A fé cristã no continente latino-americano ainda sofre as consequências das primeiras evangelizações e do modelo impositivo dos valores culturais importados do Grande Norte, de perspectiva reducionista, que promovia as igrejas nas colônias como reprodução das matrizes estabelecidas nas metrópoles eurocêntricas. A Igreja, com sua estrutura, desempenhou papel instrumental para os impérios nos processos de dominação e exploração das colônias¹⁴. Esses modelos eclesial e eclesiológico também se caracterizaram pela confessionalidade e apoio ao Estado, justificando a imposição de uma confissão de fé sobre as demais, repercutindo em opções políticas que, nem sempre, reconheceram a condição de vulnerabilidade a que se submeteram muitos setores sociais latino-americanos.

¹⁴ CODINA, Victor. Una Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010. Disponível em: https://kupdf.net/download/una-iglesia-nazarena-teolog-iacute-a-desde-los-insignificantes-victor-codina-sj_58ad41fc6454a7e963b1e9dc_pdf. Acesso em: 25 maio 2020. p. 108-119.

A vida e o contexto da América Latina demandam que as igrejas cristãs se orientem para a experiência de pluralidade cultural e religiosa, atuem na promoção da valorização e resgate das culturas locais¹⁵ e das espiritualidades ameríndias¹⁶, fazendo-se mais sensíveis ao sofrimento das pessoas, alinhando-se contrariamente a tudo aquilo que agride a vida, a cultura e o povo¹⁷. Essa demanda passa pelo que Victor Codina denomina “desocidentalização do cristianismo” ou que Walter Mignolo considera opção “descolonial”¹⁸.

Essas igrejas cristãs têm o desafio de resgatar suas identidades culturais, sem identificarem-se plenamente com a cultura ocidental. Assumir essa possibilidade não implicaria na negação dos aspectos positivos do caminho histórico e teológico percorrido até o momento¹⁹. Pelo contrário, a desocidentalização do cristianismo implicaria na compreensão de que a Igreja não é apenas depositária da verdade, mas ela mesma é a boa nova de Jesus de Nazaré e testemunha do Reino de Deus aos (às) pobres e humildes.

Para que a “desocidentalização” seja viabilizada, em perspectiva teológica cristã, é necessário que sejam resgatadas três dimensões: (i) o caráter trinitário da revelação, em que seja visibilizada e depreendida a especificidade da obra do Espírito Santo; (ii) a dimensão litúrgica do ser humano; e, (iii) o lugar teológico privilegiado das pessoas marginalizadas, vulneráveis e empobrecidas.

A fé cristã é fé trinitária e a fé trinitária é comunitária²⁰. A vida cristã necessariamente se refere a Cristo. Mas, sem a experiência de Deus, em Cristo, pelo Espírito, não há fé cristã²¹. A Igreja nasce no Pentecostes pela força do Espírito²², o que permite afirmar que se a pentecostalidade é inerente à Igreja, o Espírito não é sua propriedade. Ele não se encarnou em nada ou ninguém. É livre e atua em todos e todas, apesar e justamente por causa das limitações culturais e históricas²³. A América Latina é, portanto, lugar da ação livre e criativa do Espírito Santo. É espaço e tempo de desenvolvimento e fortalecimento das

¹⁵ CODINA, *Una Iglesia nazarena*, p. 121.

¹⁶ *Idem*, Desocidentalizar o cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 110, p. 9-23, 2008.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. p. 12.

¹⁹ CODINA, *Una Iglesia nazarena*. p. 103.

²⁰ *Idem*, Desocidentalizar o cristianismo. p. 20.

²¹ CODINA, Victor. “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008. p. 233

²² *Ibidem*. p. 49.

²³ *Ibidem*. p. 67.

espiritualidades²⁴, de promoção de resistência ética, cultural e espiritual contra toda forma de colonialidade²⁵.

Os seres humanos possuem dimensão litúrgica e foram criados para serem litúrgicos. A liturgia santifica não somente os seres humanos e suas ações, mas também todo o cosmos, santificando a criação em seus elementos, redimindo-a. A santificação não se limita ao recinto em que a Igreja se reúne, mas expande-se para além de tempos, eventos e paredes, na vida, como Pentecostes permanente, no qual se realiza existencialmente a santificação do ser humano²⁶. Além disso, a liturgia não evoca exclusivamente questão transcendental. Segundo Alcântara, a liturgia expressa momentos concretos da vida das pessoas: sofrimentos, alegrias e esperanças, de forma que a fé assume características próprias do contexto sociocultural²⁷.

Para Codina, a liturgia e os (as) pobres são lugares teológicos complementares que não substituem as Escrituras, o magistério ou os (as) teólogos (as). Porém, será a partir da liturgia e dos (as) pobres que também se devem ler e interpretar a fé e a tradição da Igreja²⁸.

Admite-se que a pessoa pobre não é somente aquela de limitado acesso aos recursos econômicos e culturais, mas aquela marginalizada, localizada na periferia das cidades e dos interesses político-econômicos, a partir do reverso da história²⁹. São pessoas em situação de vulnerabilidade social³⁰, que não devem ser tratadas como vítimas ou vitimizadas. Tratá-las

²⁴ DROOGERS, André. Espiritualidade: O problema da definição. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, p. 111–128, 1983.

²⁵ CODINA, Victor. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal Terrae, 2015. Disponível em: https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj_58742af76454a7145135c2e0.pdf. Acesso em: 19 maio 2020.

²⁶ CODINA, Victor. *Los caminos del oriente cristiano*: iniciacion a la teología oriental. Santander: Sal Terrae, 1997. p. 84. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/224074948/Caminos-Del-Oriente-Cristiano>. Acesso em: 10 jan. 2020.

²⁷ ALCÂNTARA, Cláudia Sales de. Fé, expressão e cultura: por um resgate da negritude na liturgia evangélica, *Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos* (encerrada), v. 2, n. 1, p. 96–117, 2008. p. 1.

²⁸ CODINA, *Una Iglesia nazarena*. Reforça-se o conceito com as assertivas de Luiz Carlos Susin: “lugar teológico” é, antes de tudo, a ‘realidade’ que, interpretada teologicamente, como se interpreta um texto, desvela suas conexões e seu significado, remetendo ao significante, à condição humana e, em última análise, a Deus mesmo ... A teologia latino-americana elaborou, com o respaldo bíblico e dos melhores momentos da Igreja, o ‘lugar teológico’ dos pobres, do povo de carne e osso, como real lugar da particularidade inclusiva, da preferência a partir da qual se abraça e se realiza, na paciência e na esperança, a universalidade. Não separa, mas relaciona realisticamente lugar teológico e lugar social ou sociológico, desvela e assume o interesse subjacente à forma de elaborar teologia.” (Cf. SUSIN, Luiz Carlos. Os pobres como “lugar teológico”: uma questão de hermenêutica crucial de nosso tempo. In: SOTER. *Deus é vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 151-180. p. 170 e 179).

²⁹ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 5.

³⁰ Assume-se nesta tese o conceito apresentado por Abramovay *et al.*, que entendem vulnerabilidade social como “... o resultado negativo da relação entre a disponibilidade dos recursos materiais ou simbólicos dos atores, sejam eles indivíduos ou grupos, e o acesso à estrutura de oportunidades sociais, econômicas, culturais que

dessa forma nada mais é que criar estigma, pois são seres humanos produtores de cultura e dotados de força inovadora e potencialidades para transformar a realidade.

Na América Latina, em comparação a outras regiões do mundo, a desproporção das desigualdades econômica e social é alarmante³¹. São muitas crianças, pessoas pobres, idosos (as), jovens, trabalhadores (as), mulheres, doentes, indígenas, afrodescendentes, imigrantes e mestiços (as) que nada significam para os poderes econômicos e ideológicos contemporâneos³². Inevitavelmente, em tais condições, qualquer pneumatologia deve se vincular às pessoas pobres e excluídas. As pneumatologias latino-americanas, inclusive, deveriam reconhecer o Espírito como “pai materno dos pobres”³³.

Para apoiar o processo de desocidentalização do cristianismo e o resgate das três dimensões da fé cristã, católicos e protestantes, em especial nos modos como se manifestam historicamente, precisam redescobrir alguns aspectos da teologia cristã oriental, revisitar o legado do Vaticano II e os caminhos dos debates pós-conciliares e reconhecer a pobreza como lugar teológico fundamental. Considera-se esse itinerário teológico viável para se repensar a relação entre a eclesiologia e a pneumatologia e construir uma pneumatologia significativa e viável na contemporaneidade.

O conjunto geral da teologia ocidental é considerado a partir da fé em um Deus trino e uno. Tal deveria implicar no fato fundamental de que Pai, Filho e Espírito Santo são iguais em divindade e a igualdade na vida intradivina deveria ser percebida na história da salvação³⁴. Mas, histórica e teologicamente, ocorreu algo como um esquecimento da importância da pessoa e da obra do Espírito. É interessante notar que a Igreja, em suas diferentes concepções

provêm do Estado, do mercado e da sociedade. Esse resultado se traduz em debilidades ou desvantagens para o desempenho e mobilidade social dos atores” (Cf. ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia; CASTRO PINHEIRO, Leonardo de; SOUSA LIMA, Fabiano de; MARTINELLI, Cláudia da Costa. *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina*. Brasília: UNESCO/BIDEM, 2002. p. 192). Segundo a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a vulnerabilidade entre os jovens dificulta os processos de integração social e está associada à violência e à criminalidade. A própria juventude, principalmente a juventude pobre e negra, passou a ser associada à delinquência, ao consumo de drogas e à violência. Esses grupos sociais produzem expressões culturais com as quais se identificam, por exemplo, o rap e a percussão (Cf. MALVASI, Paulo Artur. ONGs, vulnerabilidade juvenil e reconhecimento cultural: Eficácia simbólica e dilemas. *Interface: Communication, Health, Education*, v. 12, n. 26, p. 605–617, 2008).

³¹ COSTA, Valeriano dos Santos. *Sentire cum Ecclesia no Brasil. Revista de Cultura Teológica*, v. 23, n. 85, p. 13-32, jan./jun. 2015.

³² MENDONÇA, Luiz Jorge V. Pessôa de. América Latina: da desigualdade social à desigualdade econômica, *Argumentum*, v. 1, n. 1, p. 78–91, 2009.

³³ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 41.

³⁴ *Idem*, “*No extingáis el Espíritu*” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatología, p. 230.

e manifestações históricas, também desconsiderou ou esqueceu que o Espírito do Senhor atua a partir da realidade das pessoas pobres, excluídas ou silenciadas³⁵.

De acordo com Codina³⁶, há muito que aprender com a fidelidade à tradição que o Oriente cristão conservou. O cristianismo oriental apresenta forma mais escatológica e contemplativa, menos normativa e conceitual³⁷, mais pneumática e litúrgica. Na teologia oriental, o pluralismo espiritual e teológico é acolhido como riqueza. Embora o Oriente possa ser responsabilizado por estabelecer “escatologia sem história” e, consequentemente, aparente “alienação dos problemas reais”, percebe-se que a tradição cristã oriental é sensível a toda forma de “desfiguração da humanidade, da história e do cosmos”³⁸. Diante da situação de violência, corrupção e morte que a humanidade herda, a teologia oriental afirma a exigência de uma transfiguração da criação e da história, pela força dinâmica e vivificante do Espírito³⁹.

“Transfigurar” a cultura, a economia, o poder e a política, inspirando-se na vida trinitária, é um caminho para que as teologias latino-americanas sejam capazes de repensar novas pneumatologias que as capacitem a se empenhar por sociedades com visões mais holísticas e ecológicas da criação. As manifestações históricas da Igreja na América Latina alcançariam percepções mais positivas do corpo humano, da sexualidade, da mulher, da beleza, do simbólico, das festas e dos ícones, e desenvolver espiritualidades mais encarnadas no cosmos e na história⁴⁰.

Nesse sentido, revisitar o Vaticano II e considerar os retrocessos e avanços do pós-concílio, no chamado “inverno eclesial”, também se configuraria ação positiva para repensar as pneumatologias latino-americanas. Primeiramente verifica-se que, mesmo nos documentos do Concílio, há um silêncio em relação à convergência entre a ação do Espírito e as pessoas pobres. No entanto, é na América Latina, contexto de pobreza, o lugar no qual a pneumatologia e a pobreza inevitavelmente confluem. Considera-se que a especificidade do processo histórico da recepção do Concílio Vaticano II na América Latina fornece o critério a partir do qual se reavalie também a recepção da Reforma.

³⁵ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 29.

³⁶ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 12.

³⁷ *Idem*, Desocidentalizar o cristianismo, p. 18.

³⁸ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 87.

³⁹ *Idem*, *Los caminos del oriente Cristiano*, p. 21

⁴⁰ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 87–91.

Outra contribuição do Concílio para o desenvolvimento das teologias latino-americanas é a teologia dos sinais dos tempos. Sinais como os movimentos pentecostais, a renovação carismática e mesmo a onda *New Age* interpelam a Igreja a escutar outras vozes por meio das quais o Espírito se mostra e atua, ainda que a partir das pessoas excluídas da religiosidade oficial. Em qualquer tradição cristã, não discernir os sinais torna-se bastante oneroso, pois demandará muito tempo para recuperar posturas mais atentas a uma pneumatologia aderente ao evangelho⁴¹. Afinal, a América Latina tem experimentado momentos especiais da ação do Espírito⁴² e é lugar de muitas espiritualidades⁴³.

Objetivos gerais e específicos

Nesta introdução foram apresentados, até aqui, discussões, posicionamentos e conceitos que constituem o pano de fundo e a sustentação desta tese. Tratou-se do esquecimento do Espírito e da necessidade de novas perspectivas pneumatológicas que possibilitem à Igreja aprender a ler os sinais dos tempos e reconhecer a América Latina e os (as) vulneráveis como lugar teológico privilegiado. Enfatizou-se a demanda premente de empenho para que seja possível o diálogo ecumênico entre as tradições cristãs no continente, assim como se evidenciou a pertinência e a oportunidade que o pensamento de Victor Codina apresenta para viabilizar esse esforço.

Assume-se que é possível estabelecer canal de diálogo entre as tradições católica e protestante pentecostal renovada a partir das intuições de Victor Codina, construídas ao longo da sua trajetória pastoral no contexto latino-americano e das suas pesquisas teológicas no decorrer da sua vida acadêmica.

Como objetivos gerais para esta tese, propõe-se, inicialmente, avaliar e estabelecer eixos para avaliar a reflexão teológica atual da tradição cristã ocidental sobre a relação entre a Igreja e o Espírito, a partir da constatação do déficit pneumatológico.

Desse cenário mais amplo, propõe-se avaliar e estabelecer o que seja o complexo teológico desenvolvido por Victor Codina nomeado como eclesiologia pneumatológica.

⁴¹ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 10–71.

⁴² *Ibidem*, p. 104–105.

⁴³ RIBEIRO, Cláudio Oliveira, Espiritualidades Plurais Da Reforma. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 1, p. 63, 2017.

A partir do complexo teológico codiniano, pretende-se desenvolver quatro temas ou elementos teológicos que sustentem e viabilizem a interação com o pensamento teológico da tradição cristã protestante pentecostal renovada brasileira.

Como objetivos específicos, propõe-se: (i) Selecionar temas para debater o estágio atual da discussão teológica acerca da relação entre a eclesiologia e a pneumatologia; (ii) Sintetizar o complexo teológico de Victor Codina a respeito de uma eclesiologia pneumatológica; (iii) Avaliar e eleger aspectos da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina para estabelecer pontes e conexões que viabilizem o diálogo ecumênico com a tradição protestante pentecostal renovada, a saber: a espiritualidade inaciana; a teologia oriental; o evento e avanços do Vaticano II; e o desenvolvimento e atual desafio das teologias latino-americanas; iv) Propor o pensamento de Victor Codina como referência para a autorreflexão das igrejas de tradição protestante pentecostal renovada no Brasil.

Considerações metodológicas

O exercício de reflexão proposto nesta pesquisa se guia por três premissas. A primeira é que a teologia é esforço para produzir conhecimento que permita ao ser humano viver melhor em suas dimensões históricas, psicofísicas e espirituais consigo mesmo, com os outros seres humanos e com a criação. Ao reconhecer sua limitação, a teologia não se arroga a capacidade de interpretar a realidade de forma perfeita e completamente acabada. A teologia é caminho sem fim e jamais chegará à completude. João Manoel Duque resume essa premissa quase poeticamente:

A sua característica fundamental [da teologia], precisamente porque se baseia na fé, enquanto acolhimento de uma verdade inesgotável, que nos é dada a procurar e a praticar – ou a praticar, como procura – é precisamente a de estar a caminho, no caminho de todos os caminhos, porque nos leva mais longe que todos os caminhos⁴⁴.

A segunda premissa é a de construir conhecimento teológico em via alternativa ao paradigma que se funda exclusivamente em racionalidade instrumental com limitada percepção e domínio da dimensão misteriosa da realidade:

⁴⁴ DUQUE, João Manuel. A teologia como caminho. *Didaskalia*, v. 39, n. 2, p. 13-36, 2009. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/1906>. Acesso em: 1 fev. 2021. p. 36.

A razão ilustrada, teórica e prática, é quantitativa e unidimensional, incapaz de penetrar na dimensão mais profunda da realidade, que é misteriosa. Inclusive, quando este tipo de razão ilustrada e institucional se aplica às realidades profundas da fé, afeta o seu próprio conteúdo, porque o meio já é mensagem⁴⁵.

Em função dessa segunda premissa, o caminho proposto nesta pesquisa se guia pela racionalidade simbólica, capaz de estabelecer uma “postura profética” entre a Igreja e o Reino.

A noção de “postura profética” possibilitada por uma racionalidade simbólica se pauta na seguinte formulação de Codina:

Postura profética (simbólica): o Reino de Deus é algo integral, pessoal e comunitário, espiritual e material, histórico e escatológico, tem que começar a se implantar na história presente, começando por aqueles que são vítimas da injustiça, os pobres e os pequeninos, antecipando, assim, o reino escatológico futuro. Recordemos aqui algumas das características do símbolo: tem sentido por si mesmo, é revelador e diáfano da dimensão mais profunda e sagrada da realidade, é a única forma de aceder ao Outro, faz presente a outra metade oculta, explica e implica, une a comunidade e permite comunicar a tradição mais íntima por meio de imagens, mitos e ritos. O simbólico (que une e integra) opõe-se ao diabólico (que divide e desintegra). Somente a partir da razão simbólica se poderá aceder ao mistério profundo e ter uma resposta à realidade negativa da experiência humana do mistério da iniquidade. Nesse sentido, a Igreja é símbolo do Reino⁴⁶.

A terceira premissa é que o conhecimento humano se reporta a um ponto de vista e a um lugar social. Neste trabalho confluem conhecimentos empíricos que nascem das experiências populares; conhecimentos filosóficos, resultantes de um esforço racional e sistemático de interpelação das questões humanas que ampliam a capacidade de discernimento; conhecimentos científicos caracterizados pela determinação de um objeto e método específico de investigação.

O conhecimento histórico-teológico é assumido como ponto de partida, pois busca fundamentos nas tradições bíblicas e eclesiásticas. Considera que a pneumatologia da América Latina é fruto da vivência histórica do cristianismo nesse contexto histórico e

⁴⁵ CODINA, Victor. A Igreja, símbolo profético-pascal do Reino na história. *Perspectiva Teológica*, v. 28, n. 74, p. 45-64, 1996. Disponível em: http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:x7kgT37E44sJ:scholar.google.com/+instancia+escatologica&hl=pt-BR&as_sdt=0,5&as_vis=1. Acesso em: 26 maio 2020. p. 48.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53-54.

cultural. A história não deve ser tratada como mera Circunstancialidade, mas, a partir da ação do Espírito que atua desde os (as) pobres e promove a luta para que tenham vida abundante, deve ser lida e interpretada como lugar teológico e em busca dos sinais dos tempos.

Quanto à natureza, esta pesquisa deve ser tratada como aplicada, pois visa gerar saberes específicos e de ordem prática, ou seja, que se configurem úteis para o avanço da reflexão teológica e para a aplicação prática na pastoral.

Quanto aos objetivos, deve ser considerada exploratória, pois os esforços estão dirigidos a aprovisionar maior proximidade com a problemática do esquecimento do Espírito e para a compreensão do que seja uma eclesiologia pneumatológica latino-americana.

Quanto ao método, os procedimentos tornam esta pesquisa, inicialmente, bibliográfica, pois foi realizada a partir da avaliação e síntese das obras de Victor Codina publicadas por meios escritos e eletrônicos, selecionando elementos e conexões sobre uma eclesiologia pneumatológica. A investigação sobre a atual situação da reflexão teológica sobre eclesiologia e pneumatologia, a discussão sobre pentecostalidade, pentecostalismo e renovação carismática e espiritual também foram bibliográficas.

A fonte básica da pesquisa será o conjunto da obra de Victor Codina que trata da pneumatologia e da eclesiologia. Não serão abordadas obras do autor que estejam relacionadas a outras temáticas. Recorre-se ao trabalho de pesquisadores (as) cujo trabalho evidencia que tal temática provoca ampla cadeia de reflexões nos ambientes da teologia cristã contemporânea.

O método que anima toda a reflexão é o da escuta atenta à experiência e às intuições do teólogo. Codina não é um teólogo que busca conceituações e articulações histórico-teológicas plenas de sistematicidade, mas, sim, profusas em intuições teológico-pastorais e preocupações eclesiológicas.

Os procedimentos para a avaliação da autocompreensão da identidade e do sistema teológico da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) também se valeram de fontes bibliográficas.

Embora as questões históricas sejam fundamentais para compreensão das concepções sobre a Igreja e o Espírito Santo, não se constitui objetivo desta pesquisa uma “história das igrejas na América latina” ou a reconstrução do percurso histórico da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB). Assume-se que narrar elementos da história das igrejas é trazer as histórias de signos. É falar sobre a vida e o desenvolvimento de comunidades que se

autocompreendem e, em consequência disso, atuam fazendo sua história sem deixar de referir-se a uma realidade invisível e transcendente.

O pesquisador esteve vigilante para não se deter em ideias preconcebidas ou falsas evidências que oferecessem a ilusão de estabilidade epistemológica em relação às manifestações históricas, contingentes e provisórias das igrejas e seus distintos modos de fazer história. No esforço de diálogo ecumênico que se empreende no Capítulo 3, a premissa da racionalidade simbólica exigiu rupturas. Em muitos momentos, adotou-se um fluxo narrativo e, em outros, a constatação da profunda e necessária alteridade demandou abordagem menos sistemática e generalizante.

Elencam-se como limites do trabalho o escasso material de teologia sistemática aplicado à tradição cristã protestante pentecostal renovada; o método de produção teológica não sistemático de Codina; e, as distorções que a proximidade da realidade traz.

Apesar de a renovação espiritual não ser fenômeno exclusivo de uma ou outra tradição cristã, as formas de manifestação histórica se constituem em obstáculo à generalização. As análises efetuadas por outras ciências nas últimas décadas nem sempre desvelaram as especificidades de cada experiência da renovação, tendendo a localizar os fenômenos de avivamento de espiritualidade cristã no contexto das práticas religiosas e sociais do chamado neopentecostalismo, destacando o caráter negativo divulgado pelos meios de comunicação.

Assume-se que a renovação, como movimento contemporâneo, tem caráter de ruptura. Tal ruptura, de maneira recorrente, ocorre de forma traumática, gerando conflitos que, muitas vezes, se tornam irreconciliáveis e produzem atitudes violentas, de exclusão e desrespeito humanos. O diálogo, que tem como premissa a escuta do outro e a renúncia à pretensão de se apresentar como a forma universal da verdade, se inviabiliza.

Reconhece-se que há linhas teológicas que se contrapõem ao caráter específico da teologia latino-americana, da teologia oriental e da teologia dos grupos com qualquer forma de vínculo ao pentecostalismo. Nesta pesquisa não se ocupou de dar foco a tais abordagens.

Admite-se que ainda há limitações e resistências para o diálogo ecumônico. Este ganha cauteloso espaço no contexto acadêmico, ainda vinculado à confessionalidade estrita.

Estrutura do trabalho

Para alcançar os objetivos propostos, esta tese está dividida em três capítulos. Nesta breve introdução abordam-se alguns conceitos que serão fundamentais para o percurso teológico, a saber, o déficit pneumatológico, os sinais dos tempos, a desocidentalização do

cristianismo, o lugar teológico da América Latina e dos (as) pobres na proposição de uma eclesiologia pneumatológica para a América Latina. Estabelece-se como fonte principal da investigação a produção teológica de Victor Codina e como o motor de todo o processo de pesquisa a aplicação prática na forma de diálogo ecumênico entre uma denominação da tradição protestante pentecostal renovada e a eclesiologia pneumatológica de Victor Codina.

O capítulo 1 se propõe a repensar a pneumatologia, a eclesiologia e a pentecostalidade da Igreja a partir da constatação do déficit pneumatológico. O primeiro bloco retoma o caráter fundante da experiência do Espírito, universal e cósmica, acontecimento trinitário no qual a Igreja tem relevante papel. No segundo bloco, avalia-se o estágio atual da reflexão teológica sobre eclesiologia e pneumatologia, por meio de tratamento bibliográfico de expoentes significativos para a teologia protestante e católica. Todo o percurso reflexivo tem como objetivo oferecer sustentação para o terceiro bloco, com a construção teológica de Codina sobre a eclesiologia pneumatológica. Este será o maior bloco do capítulo e é dedicado à síntese do complexo teológico codiniano a respeito da eclesiologia pneumatológica.

No capítulo 2, a base da reflexão teológica é novamente o pensamento de Victor Codina. A escolha dos quatro pontos da experiência e labor teológico de Codina se apresentam a partir da (i) experiência fundante com a espiritualidade inaciana; (ii) a percepção codiniana do déficit pneumatológico e a necessidade da racionalidade simbólica a partir do contato com a teologia cristã oriental; (iii) a formação teológica profunda nos debates da recepção do Concílio Vaticano II; e (iv) a profunda vivência de Victor Codina da teologia latino-americana, que conduz à postura crítica e a reflexão sobre sua riqueza e significância na contemporaneidade.

Assumir a experiência espiritual como ponto de partida para a teologia encontra na espiritualidade inaciana de Codina terreno fértil para se pensar que antes da reflexão teológica é mister fazer a experiência de Deus. Diz respeito ao leigo e à leiga, batizados⁴⁷ no poder do Espírito, para experimentarem a paixão por Jesus e se capacitarem ao seguimento, antes de desenvolverem a racionalidade teológica. A racionalidade simbólica insere-se, assim, como experiência fundante do (a) crente.

Vale o registro de que a ênfase do capítulo estará nos desafios da teologia latino-americana na contemporaneidade, de acordo com Codina, o que se refletirá no maior volume das reflexões.

⁴⁷ Uma alusão feita ao texto de 1Cor 12,13: “Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito.”

No capítulo 3, o ponto de partida é a constatação histórica da renovação enquanto realidade aberta e, portanto, disposta ao diálogo como acontecimento do Espírito vinculada à tradição da Igreja, pelo seguimento do Ressuscitado. Ao mesmo tempo que afeta a vida pessoas, estende-se ao longo do tempo e avança no espaço, alcançando grupos diversos em vários lugares. Ainda que o conhecimento produzido ao longo dos séculos não esteja devidamente sistematizado, segundo a compreensão imposta pelo positivismo, ainda sim encontra-se difundido nos materiais destinados à formação dos (as) catecúmenos (as); nas preâmbulas periodicamente elaboradas recorrendo ao material fundamental da fé cristã que são as Escrituras. Tais procedimentos não sistemáticos valem-se do recolhimento de experiências que transformam a realidade e provocam expectativa em um devir constante, orientando-se à consumação do encontro final com o Deus trino.

Cada item selecionado no capítulo 2 é retomado no cotejo entre o pensamento de Victor Codina e a reflexão sobre a prática eclesial e eclesiológica da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), uma denominação da tradição cristã protestante pentecostal renovada. O sistema teológico da tradição protestante pentecostal renovada não tem a consistência e materialidade dos documentos magisteriais da Igreja Católica Apostólica Romana ou da tradição cristã oriental. A produção teológica e acadêmica da autocompreensão pentecostal está ainda em plena produção. O diálogo se faz em termos de intuições, sem a pretensão sistemática ou de formar um conjunto programático.

A proposta é escutar, como o discípulo que atentamente se rende à voz do mais experiente e buscar elementos que permitam o discernimento das manifestações históricas da Igreja identificadas nas igrejas e denominações oriundas do movimento de renovação.

O desejo deste pesquisador é que a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) encontre oportunidade para amadurecimento de sua espiritualidade, ampliando o potencial para o diálogo ecumênico, bem como a capacidade para superar os desafios que enfrenta na contemporaneidade.

1 A PNEUMATOLOGIA E A ECLESIOLOGIA NA CONTEMPORANEIDADE: O DÉFICIT PNEUMATOLÓGICO E A ECLESIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA

O ponto de partida da teologia cristã, seja qual for a vertente traditiva, é o fato fundamental de que Deus se faz conhecido de forma livre e gratuita aos seres humanos. É consensual, também, o caráter específico da revelação divina na pessoa de Jesus.

Como se discutiu brevemente na Introdução, constata-se que as tradições cristãs ocidentais católicas e protestantes compartilham também uma lacuna teológica, que se denominou esquecimento do Espírito ou déficit pneumatológico, pois não desdobraram a relevância e as conexões da pneumatologia ao conjunto geral dos temas da teologia.

A racionalização teológica predominante no labor teológico cristão ocidental moderno e contemporâneo não permitiu que teólogos e teólogas estivessem equipados para operacionalizar conceitos e lidar com a pessoa, a missão e a ação do Espírito Santo, o que resultou em pneumatologia mínima e intelectualizada, restrita à economia trinitária funcional⁴⁸ e que aqui se classifica como deficitária. Este déficit pneumatológico associa-se, por consequência histórica, às heranças teológicas das teologias latino-americanas⁴⁹.

Victor Codina propõe que se reavalie a pneumatologia ocidental para que seja não apenas teologizada, mas experimentada “desde baixo”. A expressão “desde baixo” de Codina implica em se pensar no desafio de uma eclesiologia pneumatológica que se faça desde a experiência, a cultura, a história e o mundo e que entenda os (as) vulneráveis, os (as) pobres e os (as) excluídos (as) como lugar teológico privilegiado. Segundo Codina:

O Espírito atua sempre desde baixo: desde o caos original, desde um povo pobre de escravos e exiliados chamado Israel, desde os *anawim*, desde as mulheres estéreis e desde uma virgem de Nazaré que concebe Jesus e canta o *Magnificat*, desde um carpinteiro de Nazaré que não se autoproclama como filho de David, desde um crucificado que, precisamente ao morrer, concede o Espírito, desde os pobres e ignorantes do passado e do presente, desde anciões como Simeão, desde a margem, a periferia e a fronteira, como acontece na origem da vida religiosa, desde crianças e jovens indignados, desde as mulheres e os indígenas, desde as bases da sociedade e da Igreja, desde o pobre ancião de origem campesina, longo tempo marginalizado na

⁴⁸ OLIVEIRA, David Mesquati. Pneumatologia como característica do ser cristão: a contribuição do pentecostalismo ao conjunto do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, nº 2, v. 52, p. 311-334, maio/ago. 2020.

⁴⁹ O acento pneumático do Concílio Vaticano II e das discussões pós-conciliares, assim como a experiência pentecostal da tradição protestante e os fenômenos da renovação espiritual vivenciados a partir da segunda metade do séc. XX serão discutidos mais detalhadamente no capítulo 2. Não se pretende nesta pesquisa fazer a revisão e o resgate sistemático do que se produziu no período pós-conciliar sobre pneumatologia, dirigindo-se a atenção, especificamente, para os desdobramentos e desafios de uma possível eclesiologia pneumatológica latino-americana na perspectiva de Victor Codina.

Igreja, que se chamava Ángelo Giuseppe Roncalli que sonhou com a renovação da Igreja desde os pobres. Assim, o Espírito se revela como o Espírito que desde baixo e com paciência conduz as pessoas e a história para Jesus de Nazaré, o Cristo Messias de Deus, ungido pelo Espírito⁵⁰.

O ponto focal para o resgate deficitário, na perspectiva de Codina, é a assunção de que o Espírito Santo é condição necessária para acessar Jesus⁵¹ e para a vida da Igreja. Assim, o ponto de partida desta reflexão teológica é a forma como Victor Codina, sacerdote jesuítico, que se autocompreende como teólogo do Vaticano II e do período pós-conciliar, especialista em teologia cristã oriental e teólogo latino-americano, elabora uma nova pneumatologia em relação intrínseca com a eclesiologia⁵² ou uma eclesiologia imbricada com a pneumatologia.

Perseguindo este objetivo, é importante registrar que não se pretende neste capítulo elaborar revisão exaustiva do desenvolvimento da pneumatologia e da eclesiologia, desde os fundamentos das Escrituras e das elaborações patrísticas. Também não há a intenção de retomar o percurso teológico medieval e moderno dos temas. Há inúmeras obras e iniciativas que realizaram consistentemente esse percurso e várias são referenciadas ao longo desta tese. Parte-se, nesta investigação, da constatação do déficit pneumatológico do Ocidente e da discussão contemporânea capitaneada por Victor Codina sobre uma possível eclesiologia pneumatológica.

Na abordagem de tópicos de pneumatologia contemporânea que fundamentem a eclesiologia pneumatológica codiniana como resposta ao déficit pneumatológico, verificou-se ser necessário iniciar a discussão cotejando a experiência fundante do Espírito. Este é, pois, o tema do primeiro tópico. A seguir, elencam-se os principais pontos no debate contemporâneo da relação entre a Igreja e o Espírito, no qual se destaca a intuição de Yves Congar sobre eclesiologia pneumatológica, ao aproximar a eclesiologia, a cristologia e a pneumatologia. O terceiro tópico se dedica ao debate entre a missão do Filho e a missão do Espírito, compreensão fundamental para se delinear a possibilidade de uma eclesiologia pneumatológica a partir da revelação trinitária. Nos tópicos seguintes, debate-se a viabilidade

⁵⁰ CODINA, Pneumatología latinoamericana, p. 24.

⁵¹ *Idem*, Prioridade teológico-pastoral da Pneumatologia, p. 69.

⁵² Codina se baseia em larga medida no pensamento de Karl Rahner, de quem foi aluno. Percebem-se ecos da antropologia transcendental rahneriana. Há também fortes indícios do pensamento de Karl Barth, Junger Moltmann, Yves Congar, José Comblin e Ignacio Ellacuría. Como teólogo latino-americano, estudou e vivenciou a prática e as críticas da Teologia da Libertação (TdL). Necessário esclarecer que o objetivo da pesquisa não é investigar as origens e formação do pensamento codiniano, mas, sim, a partir de suas intuições, buscar elementos de uma eclesiologia pneumatológica que torne possível o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada.

de uma antropologia pneumatológica e de uma pneumatologia das religiões. Como último tópico e o mais extenso do capítulo, busca-se em Victor Codina as intuições acerca de uma eclesiologia pneumatológica, elaborando-se síntese, ainda que não totalmente sistemática, de sua reflexão teológica sobre o tema.

Como afirma Mário de França Miranda⁵³, “a vida do cristão é essencialmente ‘espiritual’, a saber, conduzida pelo Espírito”⁵⁴. Esse fato é simultaneamente originário e contemporâneo: a experiência fundante do Espírito Santo.

1.1 A experiência do Espírito Santo

De acordo com Miranda⁵⁵, o desafio inicial de lidar com a experiência⁵⁶ está no fato de o fenômeno da experiência não se permitir ser totalmente capturado pela racionalidade humana, pois é concomitantemente racional e não racional, subjetivo e objetivo, mediado pela diversidade própria condição antropológica e imediato, por sua condição fenomenológica. Considera-se para os fins desta investigação a experiência como dado e fenômeno humanos, mediado pela linguagem e pela cultura, que não pode ser universalmente compartilhado ou passível de uniformização ou padronização⁵⁷.

Experiência é, pois, “uma modalidade [e fonte] de conhecimento, que é imediato ... percepção simples e imediata de algo, que provoca grande certeza fundada numa evidência

⁵³ Mário de França Miranda é sacerdote jesuíta, brasileiro. Entre os vários destaques de seu trabalho está sua participação em grupos de trabalho, como na produção do Documento de Aparecida, em 2007. Foi membro da Comissão Teológica Internacional e assessor teológico da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Possui vasta experiência em teologia e seu trabalho enfatiza a Teologia Sistemática, destacando os temas: teologia trinitária, teologia transcendental, revelação, salvação cristã. Foi o primeiro teólogo brasileiro a receber o Prêmio Ratzinger de Teologia. Em sua perspectiva, a Igreja deve valorizar a participação do laicato, além de buscar constante atualização diante das transformações sociais. Há vários aspectos de sua reflexão teológica que se identificam com o pensamento de Victor Codina.

⁵⁴ MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 172.

⁵⁵ MIRANDA, Mário de França. A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica. *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 81, p. 161-181, maio/ago. 1998. p. 161.

⁵⁶ O termo experiência é de difícil compreensão. Isto porque experiência pode ser referenciada como prática acumulada, percepção consciente dos dados sensíveis, termo amplo para descrever crenças aceitas acriticamente, respostas humanas conscientes e não conscientes e categoria metafísica. (Cf. NEWMAN, Peter D. Experience: The mediated immediacy of encounter with the Spirit. In: VONDEY, Wolfgang (ed.). *The Routledge handbook of Pentecostal Theology*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2020. p. 84-94) Disponível em <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429507076-11/experience-peter-neumann>. Acesso em: 11 fev. 2021. Também Cf. MIRANDA, A experiência do Espírito Santo, p. 167-168.

⁵⁷ NEWMAN, Experience: The mediated immediacy of encounter, p. 85-86.

específica”⁵⁸. A experiência pode se dar em três níveis: empírico, experimental e vivencial ou pessoal. Os três níveis da experiência têm dimensão intelectual e sensível e implicam em si todos os aspectos do humano, como vontade, emoções, imaginação, corporeidade, consciência, entre outros. Para Miranda, baseando-se em J. Mouroux, o nível vivencial ou pessoal da experiência, “abrange a totalidade da pessoa”⁵⁹.

A experiência, paradoxalmente, não é imediata e objetiva, mas é, em todo o tempo, evento interpretado simultaneamente ao seu acontecimento. O ser humano não tem acesso direto às realidades do mundo e de Deus, senão pelas mediações de categorias próprias interpretativas. A experiência e as categorias interpretativas se condicionam mutuamente, em relação dialética⁶⁰. Porém, o ser humano não é condicionado exclusivamente por suas categorias interpretativas, pois é ser de sentido e aberto à transcendência, vocacionado a se realizar no exercício da liberdade e responsabilidade⁶¹.

A experiência não é só resposta humana ativa, mas é também *páthos*, dimensão passiva em que o ser humano é afetado por sua experiência do mundo, do outro e de Deus. Na perspectiva moltmanniana, tem-se que a experiência não é feita pelo sujeito, mas é a experiência que faz algo no sujeito. Os sentidos humanos percebem o acontecer externo de tal forma que a pessoa observa em si mesma as alterações que a experiência realiza⁶².

Conforme Rahner⁶³, Deus é o mistério que permite a homens e mulheres se autocompreenderem como seres de transcendência. Deus é a condição de possibilidade para a experiência vivencial humana e seu objetivo último. A oferta da autocomunicação divina se dirige a todos os seres humanos e, por meio da experiência transcendental, na visão de Rahner, homens e mulheres são afetados pela “totalidade incompreensível da realidade, aberto ao seu fundamento, donde temos o ser diante do ‘Mistério Absoluto’”⁶⁴.

Congar expressa a compreensão de que a experiência de Deus é “a percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão,

⁵⁸ MIRANDA, A experiência do Espírito Santo. p. 168.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 168.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁶¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989. p. 43.

⁶² MOLTMANN, Jünger. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 32.

⁶³ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 24.

⁶⁴ CARRARA, Sérgio P; MACHADO, José Roney de F. Antropologia transcendental: uma leitura de Karl Rahner. *Interações: Cultura e Sociedade*, v. 12, n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017. p. 373-374.

numa amizade, isto é, num ser um para o outro”⁶⁵. Na perspectiva da comunicação trinitária, a comunicação divina e o contato com o mistério se faz por meio da experiência espiritual, possibilitada, mediada e sustentada no tempo e na vida humana pelo Espírito Santo.

Ao se falar da experiência do Espírito Santo, é necessário que a abordagem teológica admita e considere que, em Deus, ser e agir se identificam e, consequentemente, experimentar Deus é compreender e expressar o próprio Deus.

O discurso teológico, em seu nível epistemológico próprio, precisa partir das consequências da presença atuante do Espírito. Os efeitos da ação divina devem ser captados e interpretados à luz da fé, dom de Deus que capacita o ser humano a ultrapassar a perspectiva meramente humana e olhar o fenômeno a partir da perspectiva divina. Captar os efeitos da ação do Espírito potencializados pelo mesmo Espírito é o que permite aos seres humanos produzir o discurso teológico sobre a experiência de Deus⁶⁶.

Gustavo Gutiérrez entende que “a experiência espiritual é o terreno no qual a reflexão teológica aprofunda as suas raízes”⁶⁷. A consistência e a solidez do pensamento teológico dependem da experiência espiritual que o fundamenta e nutre.

A tradição cristã ocidental enfatiza as dimensões pessoais e eclesiais do Espírito: é a terceira pessoa da Trindade que santifica a Igreja e os (as) cristãos (as)⁶⁸, conduzindo-os (as) à fé, sustentando-os (as) na confissão da fé em Jesus, na esperança e no amor. É o que proclama o Símbolo da Fé Niceno-Constantinopolitano “creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos profetas”⁶⁹.

As Escrituras oferecem vasto e criativo material sobre as experiências do Espírito, tanto no itinerário de fé de Israel quanto no testemunho das primeiras comunidades cristãs, ampliando a perspectiva da ação santificadora. Duas características se destacam como centrais nos testemunhos das Escrituras: o Espírito como fonte e doador da vida e como intérprete de Jesus Cristo⁷⁰. Nos textos do Antigo e do Novo Testamento, o Espírito é apresentado como o criador, o doador e o mantenedor de toda a vida, pois a criação é ação contínua de Deus, que

⁶⁵ CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 13.

⁶⁶ MIRANDA, A experiência do Espírito Santo, p. 161.

⁶⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 30

⁶⁸ LG 4; AA 3.

⁶⁹ BARTH, Karl. *Credo: Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2005. p. 171-181.

⁷⁰ MIRANDA, A experiência do Espírito Santo, p. 163.

envia seu Espírito assegurando vida e energia. A ação vivificante se apresenta também no dinamismo da história e da cultura humana, pois o Espírito é apontado como aquele que capacita o ser humano para o discernimento, dotando-o de capacidade cognitiva e sabedoria, possibilitando a diversidade artística, o ministério profético, a liderança e o governo⁷¹.

As Escrituras testemunham que o Espírito é o responsável por conduzir à verdade plena (Jo 16, 12-14), pois é o intérprete de Jesus Cristo, o qual, por sua vez, revela o Pai. É o Espírito do Pai que envia o Filho para a redenção humana, mas é, também, o Espírito do Filho que se entrega livremente em obediência ao Pai. Destaque-se que a entrega do Filho e o entendimento proporcionado pelo Espírito não se limitam à atividade intelectual. Trata-se de seguimento real que necessariamente se traduz em vida e compartilhamento⁷².

A experiência no Espírito é constituída por aspectos pessoais e coletivos. Ou seja, não se trata apenas de espiritualidade íntima, vaga ou esotérica, mas da experiência da fé cristã histórica, vivida na comunidade eclesial, articulada com o mundo e a história, realizada na perspectiva comunitária da Igreja. É necessário discernimento para se evitar distorções subjetivas e alienantes, assim como a negação ou esquecimento da experiência espiritual fundante. Codina oferece ferramentas concretas para lidar com esses possíveis desvios, como a espiritualidade inaciana, que será abordada no capítulo 3.

O Espírito é o dom de Deus oferecido a todos os seres humanos, que atua em todos e todas. Por causa da liberdade e da responsabilidade humana, particulares e individuais, a cada ser humano cabe a decisão de se abrir ou não à iniciativa amorosa da Trindade, pelo Espírito.

O Espírito orienta a Igreja e seu testemunho no mundo. Por isso, os (as) crentes são convidados (as) a assumir posicionamento condizente com o projeto libertador que se revela em Jesus, aquele que, pelo poder do Espírito, permite a todos os seres humanos, e não apenas à Igreja, o acesso à plenitude da vida.

Conforme Sesboüé⁷³, a pessoa que não fez a experiência de Deus se inclui na categoria teológica de criatura humana. Nessa condição, a criatura humana, no mais profundo do seu ser, tem desejo de Deus, mas seus desejos são desordenados e, consequentemente, está impulsionada a buscar seu próprio bem por meio das categorias culturais e condicionamentos

⁷¹ MIRANDA, A experiência do Espírito Santo, p. 164.

⁷² *Ibidem*, p. 164.

⁷³ Bernard Sesboüé (1929), jesuíta, francês, participou da Comissão Teológica Internacional. É um especialista em ecumenismo e busca ressaltar a importância desse movimento para as igrejas e para o testemunho do Evangelho em todo o mundo. Possui extensa e diversificada produção teológica. Entre outros aspectos, seu trabalho busca evidenciar nova imagem da Igreja e a maior participação dos leigos e leigas nos ministérios eclesiás.

históricos que conhece, mesmo que isso implique em se submeter a outras criaturas. As Escrituras designam essa tendência universal como pecado. É igualmente necessário que a obra de Cristo liberte a criatura humana dessa força que o corrompe em todas as suas relações. O mesmo Espírito que foi derramado sobre o universo e está presente em cada pessoa, solicitando a cada um e a cada uma que se abra ao amor, ao dom de si e ao reconhecimento de Deus.

É fundamental compreender que o Espírito não é exclusividade da Igreja e que está presente em cada pessoa humana⁷⁴. Se, por um lado, o Espírito atua e está presente em cada ser humano, por outro, foi outorgado a todos os seres na criação, pois o Espírito é o meio divino que permite a vida. Nos seres humanos, o Espírito está presente na região mais profunda e misteriosa da transcendência humana, naquele lugar em que se inscreve o desejo de Deus e em que se julgam as relações com a Trindade. Sesboüé denomina esse lugar de “inconsciente divino”⁷⁵. A missão do Espírito é fazer habitar no humano as pessoas do Pai e do Filho. De certa forma, o Espírito desempenha no ser humano o papel de “metapessoa”:

Ele está lá na fronteira flutuante do nosso inconsciente e de nosso consciente, para nos dar o dom de Deus e nos convidar a responder a esse dom da melhor maneira que pudermos. Ele nos habita em extrema discrição e respeita ainda mais nossa liberdade porque é ele que a liberta de nossas desordens pecaminosas. Esta fronteira é flutuante porque há dias e até estações muito diferentes em nossa vida espiritual: às vezes nos sentimos muito distantes de Deus, em aridez ou desolação. Outras vezes sentimos sua presença vividamente de uma forma quase tangível: ele nos apresenta ao céu de sua alegria e seus maiores desejos. Cada um de nós tem o dever de discernir essa presença, ou seja, analisar e verificar os diferentes movimentos espirituais que passam por nós a fim de determinar o que vem do bom Espírito, o que vem simplesmente de nós mesmos ou, também, o que vem do espírito maligno, e nos levar em conformidade. Este novo vocabulário de meta-pessoa coincide com o que a tradição diz quando fala do Espírito como a alma da Igreja⁷⁶.

Tal compreensão não significa que se deva tratar a Igreja a partir das individualidades e particularidades humanas. Embora a meta-pessoalidade seja a base do que se denomina espiritualidade e o Espírito esteja presente no mais íntimo dos seres humanos, a obra do Espírito promove a vida comunitária. Assim, a Igreja não é apenas a soma de todos os seus

⁷⁴ SESBOÜE, Bernard. *El espíritu en el Iglesia*, *Concilium*, n. 342, p. 77-86, 2011. p. 84.

⁷⁵ O autor esclarece que o seu termo “inconsciente” não corresponde ao uso freudiano, apenas opondo-se à parcela não consciente do humano (SESBOÜÉ, *El espíritu en el Iglesia*).

⁷⁶ SESBOÜÉ, *El espíritu en el Iglesia*, p. 86.

membros ou conjunto de partes que operam isoladamente. A metáfora bíblica do corpo realça a característica de relação (1Cor 12, 12-14). É na unidade e integração dos membros que se identifica a unidade característica da vida trinitária.

Polanco⁷⁷ descreve a Igreja como o espaço sagrado do encontro⁷⁸. É comunidade de fé que surge pela ação do Espírito Santo e em resposta à fé dos seres humanos. É sacramento da presença de Cristo e do Espírito, símbolo e instrumento de comunhão entre Deus e os seres humanos⁷⁹. O Verbo encarnado se faz presente, por meio do Espírito em cada ser humano que, dessa forma, se torna sacramento de Deus. Os seres humanos são, em última instância, espaços de encontro com a Trindade. Tal perspectiva coaduna com a LG 22:

Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana (23), amou com um coração humano... E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente (31). Com efeito, já que por todos morreu Cristo (32) e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido⁸⁰.

A Igreja é símbolo do que é finito e pecador, ao qual Deus dá a salvação que é oferecida em Jesus Cristo e no Espírito Santo. É por meio da força do Espírito Santo que se atualiza nos atos da vida da Igreja tudo o que Jesus realizou pela humanidade. Polanco reforça, assim, a premissa fundamental de que o Cristo Ressurreto não se retirou do mundo, mas continua presente por meio do Espírito e da Igreja⁸¹.

⁷⁷ Rodrigo Polanco é teólogo e sacerdote na Arquidiocese de Santiago do Chile, doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana e professor da Universidade Católica do Chile. Em seus estudos e pesquisas procura enfocar o tema da eclesiologia, a Igreja na América Latina e o Concílio Vaticano II.

⁷⁸ Sobre espaço sagrado, Polanco pontua: “primeiro, vamos esclarecer que quando falamos de espaço sagrado nos referimos àquela ou àquelas realidades que se referem ao fundamento transcendente de cada criatura que também é condição de possibilidade de toda a existência. O espaço sagrado é, em sentido muito básico, aquele lugar ou situação que permite ao ser humano experimentar seu estatuto de criatura e de dependência essencial, a partir da experiência ainda anterior d'Aquele que é "absolutamente inacessível", mas do qual e ao mesmo tempo eu dependo radicalmente. E quando falamos de espaço de encontro, não queremos dizer um espaço mensurável e geométrico, mas o espaço original "do que está à mão", do familiar. É aquela "região" em que encontro as coisas, em que elas se aproximam e são "úteis" para mim. E, como sagrado, essa área se torna teofânica como sinal da divindade, refere-se e expressa o transcendente” (Cf. POLANCO, Rodrigo. La Iglesia como espacio sagrado de encuentro. *Teología y vida*, v. 44, n. 2-3, p. 332-345, 2003. p. 332).

⁷⁹ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 332.

⁸⁰ LG 22.

⁸¹ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 338.

A Igreja não pertence à história da salvação apenas como instituição da sociedade civil. Ela é, segundo Rahner, a concretização e a mediação categorial da salvação gratuita⁸². Essa salvação, segundo Polanco, é realizada definitivamente em Cristo e no Espírito Santo⁸³.

Das várias imagens utilizadas nas Escrituras para apresentar a Igreja, a metáfora do Corpo, utilizada pelo Apóstolo Paulo, faz ressaltar, na corporeidade, a dimensão de unidade (Gl 3, 28). A personalidade corporativa não se constitui como o somatório de seus membros. Na imagem do corpo, identifica-se a missão do Espírito, qual seja, “cristificar” o humano, fazendo com que as pessoas sejam integradas em única espécie ou estrutura⁸⁴.

É, por meio do Espírito, que Cristo e a Igreja estão em profunda união. A Igreja é o Templo do Espírito. A Igreja apostólica primeva se constituiu convicta de que a presença do Espírito Santo era realidade fundamental e que se expressava em seus carismas (1Cor 12-14; 1Cor 1, 7; Gl 3, 2-5; Rm 12, 6-8). O trabalho da Igreja não é somente o resultado de processo institucional, mas a “preocupação” contínua do Espírito. Em todas as etapas da vida da comunidade, é o Espírito que chama, conduz, ordena cada ação e cada decisão (At 5, 3.9; 9, 31; 15, 28; 20, 28)⁸⁵.

O Espírito atualiza, permanentemente, por meio das pessoas que constituem o Povo de Deus, o desígnio salvífico de Deus que foi realizado por Cristo na história. Segundo Polanco, a Igreja é Corpo de Cristo, espaço sagrado que possibilita a fé, de maneira concreta, aberta e dinâmica⁸⁶. São pessoas que, em seus tempos e lugares, criam suas culturas, transformam o mundo e, ao mesmo tempo, experimentam contínuos processos de transformação. A vida trinitária se constitui de forma diversificada, espelhada na criação, destacando o caráter comunitário da salvação de Deus. A Igreja também é antecipação da comunhão escatológica que há de se realizar na plenitude do Reino:

Então, como sacramento, em sua realização histórica, é realidade de comunhão e também instrumento de comunhão, bem como sinal. Ou seja, é "espaço de salvação" em sua situação concreta de ser lugar de encontro, de ser sinal visível, de possuir a condição de instrumento de graça, e tudo isso

⁸² RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 400.

⁸³ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 336.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 336.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 337.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 340.

em sua capacidade como povo composto por homens e mulheres de todas as raças e condições⁸⁷.

O Povo de Deus se organiza social e historicamente das mais variadas formas, em estruturas que se relacionam com culturas locais e, muitas vezes, de encontro a essas culturas. Ainda assim, tais estruturas não devem ser tomadas como “deformação da realidade divina”, mas formas criativas da ação do Espírito. Sobre a questão institucional e o papel histórico do Povo de Deus, Polanco afirma:

É essa forma institucional (pregação ou ensino, liturgia, ordem hierárquica, serviço aos pobres, ordem comunitária) que identifica a mensagem original com a atual, que integra na unidade, tanto diacrônica quanto sincrônica, as diferentes igrejas ao longo da história, e aquela que mantém a identidade da Igreja como verdadeiro evento de salvação em Cristo e no Espírito. Portanto, é a realidade sacramental do Povo de Deus, que por sua vez nasce da corporalidade assumida pela Palavra em sua encarnação, que renovou valor para distintos "espaços sagrados" do cristianismo⁸⁸.

As estruturas eclesiásticas desenvolvidas ao longo da história seriam, nessa perspectiva, esforços para assegurar que a mensagem atual fosse condizente com a mensagem original e se mantivesse a identidade da Igreja. A identidade associa-se a uma ou outra expressão cultural, mas o fundamental é seu papel como evento de salvação caracterizado pela ação de Cristo e do Espírito. Pelo Espírito, Cristo está presente na comunidade que se reúne em seu nome. No Espírito, a própria comunidade se torna espaço de encontro com o Ressuscitado.

Além do aspecto coletivo, cada ser humano se constitui como espaço de encontro com Deus. Polanco considera que, pela ação do Espírito, a Igreja e o mundo se constituem espaços sagrados de encontro e tornam o evento pascal historicamente concreto⁸⁹. Acrescenta que “em todos os lugares e ocasiões, o que é “eclesial” é, por isso mesmo, corpo de Cristo, templo do Espírito e evento escatológico, simultaneamente local de encontro, espaço sagrado e evento fundador”⁹⁰.

⁸⁷ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro. p. 340.

⁸⁸ *Ibidem.* p. 340.

⁸⁹ *Ibidem.* p. 334.

⁹⁰ *Ibidem.* p. 142.

A Igreja é, pois, espaço escatológico. A “índole escatológica” da Igreja fica evidente no fato de que a restauração prometida por Deus, que teve início em Cristo, desenvolve-se pelo Espírito Santo e continua na própria Igreja. Mesmo em sua imperfeição, a Igreja busca viver em santidade, ao tempo em que padece com lutas e desafios. O Reino de Deus anunciado por Jesus já entrou na história de maneira definitiva na ressurreição de Cristo e no dom do Espírito que foi dado a todos (as) crentes por ocasião do Pentecostes (At 2; Jl 3, 1-5). Nas palavras de Polanco:

E a comunidade que recebeu esse dom é a *ekklesia* de Deus e Cristo (1Tes 2,14; At 20, 28; 1Cor 1, 2; 10, 32; Gl 1,22), uma comunidade que possui os bens escatológicos – o Espírito Santo e a inserção em Cristo – cujos membros são, portanto, denominados "santos" (Rom 15,25) e "os chamados" (1Cor 1,2). É a comunidade do tempo final, depositária das promessas do reino, pois recebeu o Espírito do Ressuscitado que dá a vida escatológica ao destinatário (At 2,32s)⁹¹.

A Igreja é espaço de encontro de Deus com os seres humanos pois, pela ação do Espírito, é feita presença de Cristo. Não é um fim em si mesma, pois o único fim é Jesus Cristo e seu Reino. É espaço no qual Deus se doa gratuitamente e os seres humanos exercem, obedientes, sua fé⁹².

Há extenso movimento em retomar a importância da pneumatologia como referente teológico, não somente com vistas ao estabelecimento de espiritualidade de caráter personalista, mas capaz de repensar a estrutura eclesiástica ocidental. É possível identificar, também, que esse debate afeta, mesmo que de formas diferenciadas, tanto católicos como protestantes, ainda que haja resistências em reconhecer as possibilidades de eclesiologias pentecostais e renovadas.

Em que pesem os exageros das eclesiologias propostas por movimentos pentecostais, renovados e carismáticos, não se pode olvidar que esses movimentos oferecem ao cristianismo ocidental a oportunidade de resgatar a experiência pessoal com o Espírito, restaurando o protagonismo de toda a comunidade. Confronta-se o entendimento de que a experiência espiritual se reduza ao clero ou somente a alguns poucos e poucas fiéis que demonstram especial capacidade de apreender a graça divina.

⁹¹ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 342.

⁹² *Ibidem*, p. 344.

Assim, a vivência mais profunda da fé na prática da oração amplia tanto o horizonte da espiritualidade individual como expande o aspecto coletivo da espiritualidade, com destaque aos dons que são distribuídos livremente no âmbito de toda a comunidade e permite aos (às) fiéis a oportunidade de participar ativamente nas várias esferas da vida da Igreja. Nesse mesmo sentido, o exercício do estudo das Escrituras, junto e a partir das camadas populares, permite acolher os olhares de homens e mulheres permeados pelos dilemas existenciais que são, muitas vezes, básicos, como a fome, a privação da liberdade e a negação da diversidade⁹³.

A partir da ênfase trinitária, Moltmann ressalta o aspecto relacional da doutrina de Deus, o que contribui para a percepção da Igreja a partir dos relacionamentos interpessoais. A valorização da experiência em Moltmann é outro aspecto importante, característica do pentecostalismo e da ortodoxia oriental. As Escrituras fazem o registro de experiências históricas. É o próprio Espírito que agenciou e continua agenciando as experiências de Deus, que são individuais e coletivas e permitem ao humano ter comunhão com a Trindade⁹⁴.

Os movimentos pentecostais e de renovação, temas que serão discutidos no capítulo 3 desta pesquisa, expõem constantemente a iminente ameaça da insensibilidade diante da ação do Espírito e até mesmo o risco de, alegando-se a proteção da Igreja e de sua tradição, optar por soluções que podem “sufocar o Espírito”⁹⁵.

1.2 A Igreja e o Espírito

A teologia cristã ocidental moderna, no enfrentamento da crise da metafísica do séc. XIX, não se esforçou por demonstrar que o dogma trinitário exercia função na vida prática da fé, reduzindo-o a um adendo abstrato e especulativo⁹⁶. Rahner denominará essa deficiência de “exílio trinitário” e se empenhará em superá-la em seu labor teológico, promovendo o “entrelaçamento do pensar trinitário com o pensar cristológico, da Trindade com a cristologia,

⁹³ EBO ANNAN, Stephen, “Do not Stifle the Spirit”: The Vision of Yves Congar for Charismatic Ecclesiology, *New Blackfriars*, v. 95, n. 1058, p. 443–467, 2014.

⁹⁴ GERATY, Luke. *Spirit Renewed Ecclesiology: The Contribution of Moltmann’s Pneumatology for the Church*, p. 1–17. Disponível em: <http://thinktheology.org/wp-content/uploads/2015/01/Spirit-Renewed-Ecclesiology-The-Contribution-of-Moltmann%20%99s-Pneumatology-for-the-Church.pdf>. Acesso em 25 fev. 2021.

⁹⁵ SACHS, John Randall, "do not stifle the spirit ": Karl Rahner , the legacy of vatican ii , and its urgency for theology today, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*. Disponível em: <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/download/4114/3680>. Acesso em: 14 jan. 2021.

⁹⁶ FARÍAS, José Jacinto Ferreira de. Pneumatologia e antropologia, *Didaskalia*, v. 25, n. 1–2, p. 469–503, 1995.

de Deus com Jesus Cristo e, portanto, com a salvação ou a soteriologia"⁹⁷. É de sua autoria o axioma fundamental de que a “Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa”. A perspectiva trinitária de Rahner exercerá influência nas discussões e reflexões do Concílio Vaticano II, nos debates pós-conciliares e na Teologia da Libertação (TdL), levando à construção de nova perspectiva para a eclesiologia.

Apesar do resgate trinitário, a pessoa do Espírito Santo continuou, senão no exílio, pelo menos na intangibilidade das formulações abstratas, até pela impossibilidade de representação do Espírito em termos antropomórficos. Em geral, as Escrituras se referem ao Espírito utilizando imagens da natureza, o que contribui para limitar a compreensão de sua pessoalidade ou até mesmo endereçá-la exclusivamente à esfera das emoções e sentimentos. Além disso, no Ocidente cristão, a relação Pai – Filho - Espírito Santo, muitas vezes, é substituída pela tríade Pai – Filho - Igreja⁹⁸.

Se, por um lado, a ênfase no papel da Igreja objetivava a proteção contra exageros ou perspectivas teológicas heterodoxas, por outro, estabeleceu outra crise que não é outra senão o esquecimento do Espírito:

Na nossa época as dificuldades de compreensão do Pneuma Divino ter-se-ão agravado em virtude da situação espiritual do tempo presente e a sua ignorância do Espírito, ignorância esta que constitui a crise mais profunda da actualidade. De facto, a filosofia do Espírito desmoronou-se bruscamente no séc. XIX. A interpretação idealista do Espírito cede à interpretação materialista e evolucionista: a realidade deixa de ser compreendida como um fenômeno do espírito e o espírito passa a ser compreendido como um epifenômeno da realidade. Finalmente, as teorias positivistas exigiram o abandono do conceito do espírito em virtude da multiplicidade das suas significações. Por ser um conceito sem fronteiras e, portanto, impossível de definir, acabou quase por ser considerado um conceito vazio, sobre o qual convém guardar de algum modo um nobre silêncio, pois, "do que não se sabe, importa calar"⁹⁹.

O esquecimento do Espírito implicará também em desconsideração do aspecto trinitário-relacional na vivência da atual tendência capitalista neoliberal globalizada, em que os seres humanos são relegados à categoria de consumidores na sociedade orientada pelo mercado, operadores de relações mercantilizadas e monetizadas. De acordo com Farias, será

⁹⁷ BINGEMER, Maria Clara L. Um Deus para ser amado. Algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, v. 36, n. 98, p. 125-141, jan./abr. 2004. p.126.

⁹⁸ FARIAS, Pneumatologia e antropologia, p. 470.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 471.

necessário que se reconsidera a condição relacional humana “pois a sociedade é a comunidade dos viventes, que vivem deste universo relacional de paternidade, filiação e fraternidade, como pré-compreensão do Mistério da Trindade e do Espírito da Paternidade e da Filiação, o Espírito Santo da Verdade e da Liberdade”¹⁰⁰.

A pneumatologia dos teólogos protestantes Karl Barth e Jünger Moltmann; e a dos teólogos católicos Bernard Sesboüé, Yves Congar, Rodrigo Polanco, José Comblin e Victor Codina convergem ao tentar resgatar o equilíbrio teológico entre as missões do Filho e do Espírito. Convergem também ao operar o fazer teológico com enfoque trinitário, primando pelo fortalecimento da comunhão e do diálogo como testemunho da unidade da Igreja.

1.2.1 A possibilidade de uma eclesiologia pneumatológica

Os tratados sobre a Igreja assim como os documentos magisteriais e obras teológicas devem ser abordados com o respeito e reconhecendo sua autoridade, mas tendo em mente que, seja qual for a teoria ou o postulado fundante de suas teses e posicionamentos, esses se relacionam com a prática da vida eclesial em sua manifestação histórica e devem ser, por isso, circunstanciados.

As reflexões teológicas são resultantes de processos históricos pessoais e coletivos. Teólogos e teólogas experimentam mudanças de pensamento a partir do diálogo com as constantes atualizações oportunizadas pelo intercâmbio entre a teologia e outros saberes, pelos embates internos provocados pelo surgimento de desafios no contexto eclesial, ou mesmo pelo percurso particular de cada um deles e delas.

A revisão da pneumatologia e o impacto das considerações pneumáticas no conjunto dos temas teológicos, como na eclesiologia, não pode ser minimizado e se mostra sua emergência e urgência na contemporaneidade. Um teólogo que mudou seu enfoque a respeito da relação entre o Espírito e a Igreja foi Yves Congar.

Ao analisar a importância da pneumatologia desenvolvida por Congar no contexto contemporâneo, ou seja, no âmbito das reflexões pós-Concílio Vaticano II e nas reflexões de outras linhas da teologia cristã do final do séc. XX e início do séc. XXI, Ebo Annan destaca como Congar passou a reconhecer o caráter específico da pneumatologia:

Por pneumatologia, quero dizer algo diferente de simples teologia dogmática da terceira pessoa. Também quero dizer algo mais, e, neste sentido, diferente

¹⁰⁰ FARIAS, Pneumatologia e antropologia, p. 484.

da análise profunda da habitação do Espírito Santo nas almas individuais e sua atividade santificadora lá. Pneumatologia, devo acreditar, descreve o impacto, no contexto da visão de Igreja, do fato de que o Espírito distribui seus dons como quer e, assim, edifica a Igreja. Um estudo deste tipo envolve não simplesmente consideração desses dons ou carismas, mas uma teologia da Igreja¹⁰¹.

Ainda segundo Ebo Annan¹⁰², Congar optou por via conciliatória, que não condiciona a presença do Espírito à Igreja e nem limita que a Igreja seja definida pela presença e pela ação manifesta do Espírito¹⁰³.

Nesse viés, Ebo Annan realça as mudanças no pensamento de Congar acerca da relação entre o Espírito e a Igreja. Congar, inicialmente, considerava o Espírito animador da Igreja, mas abandonou tal posicionamento, assumindo que o Espírito é, também, o constituidor da Igreja, uma vez que Espírito e a Palavra atuam juntos nos carismas e meios estruturais da graça:

Congar afirmava assim: “a Igreja parece, portanto, vir tanto da Palavra em sua encarnação quanto do Espírito - ou do Senhor glorificado - que é incessantemente ativo tanto em homens como em mulheres e em estruturas sacramentais ou jurídicas. Na verdade, Deus trabalha com suas duas mãos conjuntamente.”¹⁰⁴.

Em sua análise dos tratados de eclesiologia anteriores ao Concílio Vaticano II, Congar verificou que o Espírito Santo não era sequer mencionado. No geral, o Espírito resumia-se à garantia da autenticidade da tradição e dos atos do Magistério¹⁰⁵. De acordo com Groppe, a contribuição mais significativa de Congar foi o desenvolvimento de uma antropologia pneumatológica, inseparável de uma eclesiologia pneumatológica:

Congar baseou sua antropologia no testemunho bíblico de que Deus fez a humanidade à imagem divina (Gênesis 1:26). Em sua apropriação dessa

¹⁰¹ Congar, 1983 *apud* EBO ANNAN, Stephen, “Do not Stifle the Spirit”: The Vision of Yves Congar for Charismatic Ecclesiology, *New Blackfriars*, v. 95, n. 1058, p. 443–467, 2014.

¹⁰² Trata-se de uma adequação ao postulado de Irineu, segundo o qual “onde está a Igreja (*ecclesia*), também está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus, também está a Igreja e toda graça.”

¹⁰³ EBO ANNAN, “Do not Stifle the Spirit”, p. 445.

¹⁰⁴ EBO ANNAN, “Do not Stifle the Spirit”. Trata-se de uma aplicação da leitura patrística que considera que a Igreja é constituída pelas duas mãos do Pai, o Filho e o Espírito.

¹⁰⁵ GROPPE, Elizabeth Teresa. The Contribution of Yves Congar’s Theology of the Holy Spirit. *Theological Studies*, v. 62, n. 3, p. 451–478, 2001.

tradição, enfatizou o caráter profundamente relacional de nossa existência humana. O Deus de cuja imagem somos feitos eternamente gera a Palavra e inspira o Espírito do Amor. As pessoas divinas existem com, através e para o outro. As pessoas humanas feitas à *imago Dei* existem da mesma forma em um "ser em direção" (*être-à*) uns aos outros e encontram realização apenas na comunhão. Estamos destinados a ir além de nós mesmos no conhecimento e amor ao outro; fundamentalmente, temos "capacidade embutida de sermos chamados por Deus". Assim, Congar rejeitou as filosofias existencialistas de Sartre e Camus que, em sua opinião, não conseguiram explicar a dependência da humanidade como criação e a abertura transcendental em relação a Deus. Ele contestou a "mística da sinceridade" de Rousseau ou Gide e a redução da pessoa à autoconsciência. Ele também criticou o individualismo de algumas formas de teologia cristã. Uma ênfase relacional se destaca em toda a antropologia de Congar¹⁰⁶.

Para Congar, o Espírito liga os seres humanos a Deus e ao próximo e, dessa forma, faz com que sejam “membros” uns dos outros (Rm 12, 1-8). A antropologia pneumatológica congariana permite compreender que os vínculos pessoais não se explicam apenas pelos vieses da racionalidade contemporânea, ou seja, por questões culturais, políticas, conflitivas e ideológicas, ou, ainda, por solidariedade entre classes sociais, aspectos sociais ou psicológicos. A relação com Deus é pessoal e transcende os arcabouços da religião institucionalizada, sem, contudo, desconsiderar o aspecto específico que as estruturas religiosas oferecem ao desenvolvimento humano.

Congar considera que a vida eclesial é manifestação da vida humana recriada no Espírito e meio para a divinização¹⁰⁷. A divinização ocorre somente a partir da comunhão com Deus e com os outros. Para fundamentar essas assertivas, destaca textos neotestamentários que apontam o envio do Espírito Santo como promessa e doação à Igreja (Jo 14, 16 e Rm 5, 1-11). A eclesiologia pneumatológica de Congar, portanto, se caracteriza por compreender

¹⁰⁶ GROPPE, The Contribution of Yves Congar's. p.457-458.

¹⁰⁷ Sobre a divinização é importante considerar a fundamentação patrística dessa perspectiva da ação do Espírito Santo e suas consequências para a antropologia: “Os teólogos de Alexandria afirmam, em consonância com Irineu de Lion, que a revelação do Cristo não pode ser interpretada a serviço do pecado, mas em função da participação na glória divina. Clemente faz uso da palavra grega *theopoiesis* para indicar que a graça diviniza a natureza humana de tal forma que, por adoção, o homem pode se tornar verdadeiro filho de Deus, acentuação encontrada na segunda carta de Pedro onde se lê: “[...] nos foram dadas às preciosas e grandíssimas promessas, a fim de que assim vos tornásseis participantes da natureza divina” (2 Pt 1, 4). Para Atanásio só na encarnação do Verbo há possibilidade de divinização do homem, pois a razão da encarnação é para que o homem possa, por meio de Cristo, participar da essência divina. Stead (2002, p. 188-192) observa que o corpo humano, para Atanásio, só será santificado na carne do Verbo divino que, por sua morte destruiu a morte, venceu o poder dos demônios e abriu ao homem o caminho do céu. Nessa direção, caminha o pensamento de Basílio de Cesareia ao afirmar que “o homem é uma grande coisa”, mega anthropos. ... O destino da humanidade é divinizar-se ou tornar-se “imagem e semelhança” de Deus, em Cristo”. (Cf. SOUZA, José Neivaldo. O destino do homem no plano de Deus: uma análise da antropologia patrística sobre a “imagem e semelhança”. *Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 119-145, jan./jun. 2009. p. 139).

enfaticamente que o Espírito Santo e Jesus instituem conjuntamente a Igreja, capacitam os sacramentos e a doxologia da Igreja, edificam a Igreja com os carismas, e tornam a Igreja una, santa, católica e apostólica¹⁰⁸.

Na perspectiva de Congar, a Igreja é símbolo e, ao mesmo tempo, meio da intervenção de Deus no mundo e na história dos seres humanos. Embora seja contemplada externamente por diversos olhares, Deus, gratuitamente, atua por meio dela. E, assim como Jesus, a Igreja é, simultaneamente realidade terrena e obra misteriosa de Deus. É o Espírito quem lhe dá vida e faz com que cresça como corpo de Cristo. Do equilíbrio entre pneumatologia e cristologia resulta a afirmação de que o Espírito não é apêndice posterior à obra do Filho, mas a Igreja nasce e vive das duas grandes missões, a do Filho e a do Espírito. Assim, afirma Congar, o Espírito é cofundador da Igreja¹⁰⁹.

Com tal discernimento, a distinção entre os carismas e o aspecto institucional da vida da Igreja torna-se insustentável. Considera-se inviável estabelecer dicotomia entre o aspecto institucional, relativo a Cristo, e as intervenções livres, associadas ao Espírito¹¹⁰. Historicamente, constata-se que, como consequência de tal dicotomia, há resistência a movimentos, como no caso do pentecostalismo e da Renovação Carismática Católica (RCC) que, de alguma maneira, contestam a rigidez das estruturas eclesiásticas, a falta de participação dos (as) leigos (as) e as liturgias que restringem expressões corporais e emocionais.

Congar ressalta que as marcas da Igreja são obra do Espírito e que o Espírito Santo é o princípio da comunhão que faz a unidade da Igreja. Ele é dado à comunidade, às pessoas e cada qual retorna e agrupa à comunidade eclesial sua originalidade, seus relacionamentos, suas sensibilidades e iniciativas. A harmonização dessa diversidade é obra do Espírito Santo. Porém, tal unidade não significa a perda da identidade e cada ser humano continua livre¹¹¹.

O Espírito Santo conserva a apostolicidade da Igreja. De acordo com Congar, a apostolicidade não se refere tão somente ao fato histórico da continuidade do trabalho dos Apóstolos, mas, também, à propriedade de assegurar que o “Alfa” e o “Ômega”, o plano de Deus, permaneça idêntico no decorrer da história. É a manutenção da forma de existir como comunidade messiânica e escatológica que foi recebida do Senhor e deve ser mantida até a

¹⁰⁸ GROPPE, The Contribution of Yves Congar's, p. 461.

¹⁰⁹ CONGAR, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Editorial Herder, 1991. p. 207.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 215.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 218-226.

parousia. A continuidade é garantida na manutenção dos elementos essenciais apresentados por Jesus (Palavra, sacramentos, ministério dos doze), na missão que é atribuída à Igreja em dado momento (a todas as nações) e que é contínua (até a consumação dos tempos) (Mt 28, 19-20).

O Filho recebeu o Espírito do Pai e o derramou sobre os (as) que creram no Pentecostes. Assim, marcou-se o início do tempo escatológico, no qual se realiza a Nova Aliança (At 2; Jl 3, 1-5; 2Cor 3, 6-18). É esse derramamento do Espírito que torna possível identificar o povo escatológico de Deus.

Polanco ressalta o fato de que o Ressuscitado envia o seu Espírito para que, com ele e por meio dele, sua Igreja seja edificada. Isso implica afirmar que a confiança da Igreja primitiva era que o Espírito não se tratava de complemento posterior, que veio sobre a Igreja depois de ter sido fundada por Jesus. Os discípulos de Jesus somente se constituíram como Igreja por meio do Espírito. Assim, comprehende-se melhor o paralelo entre "no Senhor" e "no Espírito" do texto de Ef 2, 21-22. Cristo redime o ser humano de maneira eficaz somente por meio do Espírito. O Espírito é a base da vida da Igreja e quem lhe dá sua natureza espiritual. É somente pelo Espírito de Cristo que, ao longo de séculos e em lugares distintos, as diversificadas sociedades de crentes se constituem como Igreja de Deus¹¹².

1.2.2 A revelação trinitariana do Espírito e a missão da Igreja

A relação entre o Espírito Santo, Jesus Cristo e a Igreja não pode ser compreendida em sua totalidade se tratada exclusivamente com base nos princípios da racionalidade moderna. Trata-se de relação profundamente misteriosa que demanda uma racionalidade simbólica. Pneumatologias protestantes e católicos, convergem com o pensamento de Victor Codina no aspecto de resgatar o equilíbrio teológico entre a missão do Filho e do Espírito. Operam o fazer teológico com enfoque trinitário, primando pelo fortalecimento da comunhão e do diálogo como testemunho da unidade da Igreja.

Polanco enfatiza a relação mistérica entre as duas pessoas trinitárias e a Igreja:

Em suma, a Igreja de Jesus Cristo deve ser compreendida como resultado da ação salvadora de Cristo por meio de sua morte e ressurreição e como continuação de sua atividade no Espírito Santo. A Igreja teve sua "origem do Espírito" na morte e ressurreição de Cristo. Lá, Jesus "entregou seu Espírito" (Jo 19:30). Mas essa relação com Cristo por parte da Igreja, sua dependência

¹¹² POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 338.

dele, sua vida derivada dele, não pode ser totalmente compreendida: é o profundo mistério da Igreja¹¹³.

A realidade mais profunda do Espírito é ser “dom” que possibilita a revelação da natureza amorosa do próprio Deus na relação entre o Pai e o Filho. A Igreja, Templo do Espírito, se constitui sacramento desse amor no mundo¹¹⁴, entretanto, não é proprietária do Espírito, porque ele é livre e revela o amor de Deus a todas as criaturas. A própria criação, pelo Espírito, deve ser compreendida como ato contínuo de amor.

Sesboüé busca ressaltar alguns aspectos básicos da relação entre o Espírito e a Igreja. Considera importantes as conclusões apresentadas por Basílio de Cesareia que, em seu *Tratado sobre o Espírito Santo*, demonstra que as Escrituras utilizam as partículas “de”, “por” e “em”, igualmente para as três pessoas da Trindade. Dessa forma, as três pessoas merecem igual adoração, cooperando para que o Espírito Santo não seja discriminado ou reduzido. O fato de que predomina o uso da partícula “em” na relação com o Espírito evidencia dois aspectos específicos a serem considerados para o desenvolvimento de pneumatologias: (i) a interlocução com o Espírito não é estabelecida de forma explícita, como nas orações orientadas ao Pai e ao Filho; e, (ii) não são utilizadas imagens e metáforas antropomórficas para se referir ao Espírito¹¹⁵.

Sesboüé reafirma a perspectiva trinitária como reforço da pessoalidade do Espírito:

Assim, as três pessoas divinas não são três “clones”, repetições idênticas da mesma substância divina. São três pessoas iguais e coeternas que trocam entre si a única vida e natureza divinas. Mas elas não são idênticas ao ponto de não reter qualquer originalidade. O que as distingue é a particularidade com que cada uma delas é colocada na natureza de Deus: o Pai é a fonte dessa natureza, o Filho a recebe e a dá em um impulso de amor. Este amor mútuo e “subsistente” é o Espírito, um presente recíproco feito pelo Pai e pelo Filho, o dom comum do Pai e do Filho aos homens¹¹⁶.

Considerando, então, a pessoa do Espírito no corpo da Igreja, Sesboüé destaca que o critério para mensurar o papel do Espírito na Igreja deve ser o discernimento de seu papel na missão de Jesus, em sua atuação tão discreta, que chega a ser imperceptível. O Espírito atua

¹¹³ POLANCO, La Iglesia como espacio sagrado de encuentro, p. 338.

¹¹⁴ *Ibidem* p. 339.

¹¹⁵ As imagens são de elementos e seres da criação, como vento, fogo, pomba. Também não é possível escutar sua voz ou suas doutrinas ou ensinamentos, embora seja ele quem conduz à verdade (Jo 16,13).

¹¹⁶ SESBOÜÉ, El espíritu en el Iglesia, p. 567.

como Deus na criação da sua humanidade. É o Espírito que vem sobre Maria, estabelecendo nova aliança com os seres humanos. O Espírito vem sobre Jesus e vive entre os seres humanos, assim como vem sobre a Igreja, anunciando o Pentecostes. Não há como compreender o ministério de Jesus sem a ação do Espírito. Da mesma forma, deve-se compreender a Igreja que, no cumprimento de sua missão, testemunha permanentemente o Pentecostes¹¹⁷.

Sesboüé enumera algumas formas pelas quais o Espírito, que vem sobre a Igreja em Atos dos Apóstolos, atua a fim de que cumpra a sua missão em todos os tempos: (i) pela pregação da Palavra de Deus, o Espírito está presente, no anúncio e na escuta dessa Palavra; (ii) o Espírito está presente e atua na celebração dos sacramentos; (iii) o Espírito atua “nos” e “pelos” ministérios, por meio de cada pessoa sem, contudo, privá-la de sua liberdade; (iv) o Espírito é um dom (batismal, amplificado pela confirmação) que atua em cada cristão e cristã, e não somente naquelas pessoas que fazem parte da hierarquia da Igreja; (v) o Espírito é responsável pela santidade, uma das marcas mais significativas da presença do Espírito na Igreja, que pode ser identificada tanto nos e nas expoentes da espiritualidade cristã, como em pessoas humildes que não receberam destaque na história; e, (vi) o Espírito é “a alma da Igreja”, isto é, poucas vezes a Igreja se dirige diretamente a ele, mas é por ele que a Igreja confessa “Abba, Pai” e “Jesus é o Senhor”¹¹⁸.

Ao comentar o *Credo Apostólico*, Barth considera a relação direta entre Jesus Cristo e o Espírito Santo e que a própria Igreja é compreendida nesse contexto relacional:

Ele é o Espírito Santo porque Ele é o Espírito de Jesus Cristo. Porém, claramente o inverso disto é também verdadeiro. É possível falar corretamente de Cristo somente se, e enquanto, estivermos falando também do Espírito Santo e de Sua obra e, portanto, do homem: o que significa falar da Igreja, da remissão dos pecados, da ressurreição dos mortos e da vida eterna¹¹⁹.

¹¹⁷ SESBOÜÉ, El espíritu en el Iglesia, p. 567-568.

¹¹⁸ *Ibidem.* p. 568-571.

¹¹⁹ BARTH, Karl, *Credo: Comentários ao Credo Apostólico*, São Paulo:Editora Cristã Novo Século, 2005. p. 174.

A perspectiva barthiana é de que, a expressão “*credo in spiritum sanctum*”, explicita a perspectiva bíblica acerca da obra do Espírito Santo: o Pai se revela no Filho por meio do Espírito. Além disso, o mundo é reconciliado por Deus por meio do Espírito Santo¹²⁰.

É necessário o entendimento de que o critério fundamental para compreender o que de Deus se revela no Espírito é a revelação trinitariana em Jesus Cristo:

Mas, como a revelação do Filho em Sua ressurreição não tem nenhum outro conteúdo senão o desejo oculto do Pai que já triunfou na Cruz e na morte de Cristo, assim, também, a revelação do Espírito não pode acrescentar nada à revelação em Jesus Cristo. “Ele Me glorificará: porque receberá do que é Meu e o tornará conhecido a vocês” (João 16,14)¹²¹.

Muito embora seja notável o fato de que a teologia cristã ainda se debate por encontrar clareza em relação à divindade do Espírito Santo, e que o “mais novo protestantismo¹²²” se preocupe em compreender o Espírito como poder espiritual que pertence à história e que carrega todas as marcas da humanidade, o Credo Niceno-Constantinopolitano já o designava como “Senhor - Espírito”:

Que provém do Pai e do Filho. Que, com o Pai e o Filho juntos, é adorado e glorificado. Isto quer dizer: o Espírito Santo da adoção, da revelação e dos testemunhos, o Espírito Santo que nos torna libertos para a Palavra de Deus, é um Espírito eterno, da mesma maneira que o Pai é o Pai eterno, e o Filho é o Filho eterno. Ele é de uma única substância com o Pai e o Filho e, portanto, com Eles, o único e verdadeiro Deus, Criador, Reconciliador e Redentor¹²³.

Alinha-se com Barth no entendimento de que a Igreja não se enquadra em uma das variadas formas de associação humana, como aquelas que se constituem por laços familiares, afetivos, ideológicos, culturais, étnicos ou socioeconômicos. Tais associações são legítimas e características das ações humanas na construção e participação da história. No entanto, a Igreja se distingue por ser “*communio sanctorum*”, ultrapassando interesses, laços e convicções. Esse aspecto revela, notoriamente, sua catolicidade e sua santidade: seu alcance

¹²⁰ BARTH, Karl, *Credo*, p. 175.

¹²¹ *Ibidem*, p. 178.

¹²² A expressão “o mais novo protestantismo” é de Karl Barth ao se referir ao movimento pentecostal ou “reforma pentecostal”, conforme BARTH, *Credo*, p. 180.

¹²³ BARTH, *Credo*, p. 181.

não se limita a critérios humanos, atingindo universalizante amplitude spaçotemporal, ao tempo que possui caráter específico devido à fundação trinitária:

Porém, a fundação da Igreja é o transbordamento do Espírito Santo sobre os apóstolos no Pentecostes, que mais uma vez consiste nisto: que a obra do Filho de Deus, concluída na Sexta-Feira da Paixão e revelada no dia da Páscoa, tornou-se presente a estes homens de tal maneira que, como Evangelho para eles mesmos e para outros, ela se tornou a própria e real preocupação deles; a verdade pela qual eles viveram e, pela qual, eles foram, desta maneira, incumbidos de proclamar¹²⁴.

Os seres humanos encontram em si mesmos razões tanto para compreender a fundamentação da Igreja como para reconhecer que Jesus Cristo seja o Senhor dessa Igreja. Barth estabelece, dessa forma, a relação entre o senhorio de Jesus, as Escrituras e a Igreja:

Ele dirige, porém, na forma concreta do testemunho a Ele nas Sagradas Escrituras. É por causa disto que a Igreja é para ser compreendida como um lugar. É o lugar que tem o testemunho bíblico por seu limite, o lugar no qual Cristo é proclamado e sentido sob a direção deste testemunho, o lugar no qual é este testemunho que tem direito e poder, vitória e soberania¹²⁵.

Cromwell considera que, na perspectiva barthiana, o Espírito não deve ser reduzido apenas à experiência emocional ou mesmo reduzido a algo como entidade espiritual. Ele é a participação ativa na vida de Jesus que, por sua vez, também é a vida de Deus¹²⁶. Enfatiza a resposta comunitária à obra do Espírito¹²⁷, argumentando que a questão trinitária é relevante para cada pessoa e para toda Igreja. Consequentemente, a obra santificadora do Espírito se aplica tanto a cada ser humano quanto à Igreja. Assim, a realidade comunitária é santificada pelo Espírito como trabalho para santificar o mundo¹²⁸.

Para Jünger Moltmann, a missão do Espírito, quando vista em perspectiva trinitária, deve ser considerada a partir do fato de que o Pai envia o Espírito Santo por meio do Filho

¹²⁴ BARTH, *Credo*, p. 186.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 189.

¹²⁶ CROMWELL, Matt. The Pneumatology of Karl Barth as Seen Through Wesleyan Eyes. *Awakening Power*. 2002. Disponível em: <https://www.angelfire.com/me5/dercromwellhof/works/BarthsPneumatology.PDF>. Acesso em: 9 jun. 2020.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 3.

¹²⁸ *Ibidem*. p. 6.

para trazer vida. O papel do Espírito é renovar a criação como um todo, inclusive a própria terra¹²⁹.

1.2.3 A missão do Filho e a missão do Espírito

Ao desenvolver seu pensamento a partir das intensas vivências pastorais no contexto latino-americano, destacadamente no nordeste do Brasil, José Comblin resgata a importância de se compreender as especificidades da missão do Espírito. Tal esforço coopera, entre outros aspectos, para reafirmar a perspectiva codiniana a respeito das consequências negativas do déficit pneumatológico. A compreensão da missão do Espírito também concorre para superar a dicotomização da vida humana, bem como da fé cristã e do “ser - estar” Igreja no mundo.

Comblin ressalta que as Escrituras neotestamentárias revelam duas missões específicas, a missão do Verbo e a missão do Espírito Santo. Ambas são tratadas da mesma forma e constituem dois princípios da salvação pelos quais se acessa a interioridade do Deus trino. A forma como teologias cristãs negligenciaram o tratamento equilibrado das missões das pessoas divinas se deveu aos princípios orientadores dos próprios sistemas teológicos cristãos que se debruçaram sobre o tema. Nesses termos, Comblin descarta que o déficit pneumatológico das teologias cristãs ocidentais deva ser tratado como fatalidade ou esquecimento.

Para ele, a missão do Espírito, principalmente na teologia cristã ocidental, deixou de ser considerada relação especial entre os seres humanos e fundamental na constituição da Igreja, tornando-se apenas conceito analítico para indicar a relação da natureza divina e não uma relação pessoal.

Apesar da renovação provocada pelo Concílio Vaticano II e pelas reflexões pós-conciliares, restou evidenciada nas abordagens da teologia cristã ocidental o conceito de “alma” ou “natureza”. O caráter específico da missão do Espírito se reduziu a um “efeito” ou “aplicação” da missão do Filho, sem representar qualquer especificidade como missão do Espírito. Mesmo a teologia protestante não apresentou nada de novo em relação à missão do Espírito, relegando-a um aspecto da doutrina da fé¹³⁰.

Alternativa seria considerar o caráter específico e, simultaneamente, complementar das duas missões para a definição do cristianismo:

¹²⁹ GERATY, Spirit Renewed Ecclesiology , p. 6.

¹³⁰ COMBLIN, José Maria. A Missão do Espírito. *Revista Esclesiática Brasileira*, v. 35, n. 138, p. 288–325, 1975.

A teologia precisa tomar como ponto de partida não somente a palavra do Verbo, mas também a ação do Espírito e a sua inspiração. Ela deve reconhecer a estrutura fundamentalmente dual do Novo Testamento. Pois há no evangelho dois objetos paralelos embora inseparáveis, distintos e complementários. Há nele dois anúncios: o anúncio da vinda do Filho e o anúncio da vinda do Espírito e ambos formam uma só totalidade articulada porque o Filho e o Espírito foram ambos enviados pelo Pai¹³¹.

São dois aspectos e dois objetivos: anunciar Jesus e sua vinda, ao mesmo tempo, o anúncio feito pelo próprio Jesus sobre o Reino de Deus. A encarnação é apenas um dos aspectos do Reino de Deus que, por sua vez, realiza-se pela missão do Espírito¹³².

Comblin contribui com a descrição das diferenças e complementaridades entre as duas missões. Enquanto a missão do Filho se refere a um ser humano específico, a missão do Espírito se constitui em movimento orientado para todos os seres humanos. O Verbo transpareceu sua presença nos gestos de Jesus, sendo possível localizá-lo em local particular, com feições determinadas. Por seu turno, o Espírito emerge do interior da personalidade humana, como na percepção que se tem que os discípulos não manifestavam sentimento inequívoco da sua presença, mas sua atuação se torna conhecida quando os discípulos refletem sobre a história já realizada. Diferentemente da missão do Filho, que se realiza em espaço e tempo concretos, a missão do Espírito desconhece limite espaço temporal. O Verbo traz material para reflexão dos discípulos de forma concreta, no tempo e no espaço. Espírito, por sua vez, atua lentamente, de tal forma que, mesmo os (as) discípulos contemporâneos ainda buscam compreender suas manifestações. O Espírito age dentro das pessoas, o que torna difícil o discernimento entre as ações do Espírito e as ações humanas ou mesmo entre a ação do Espírito e os acontecimentos materiais ou culturais¹³³.

Ao apresentar as complementaridades entre as missões do Filho e do Espírito, Comblin indica que as missões também são exclusivas mas paralelas. A primeira etapa do Reino é realizada pelo Espírito, que foi enviado à Maria para que fosse possível a vinda do Verbo (Lc 1, 35); na segunda etapa, após a ressurreição, o Vero glorificado, envia o Espírito aos seres humanos. Em toda sua caminhada terrestre, o Filho busca obedecer fielmente ao Espírito, e, após a ressurreição, o Espírito se subordina ao Filho. Jesus orienta os apóstolos para a ação do Espírito (Lc 24, 49; At 1, 5,8); após a ressurreição, o Espírito se ocupa em

¹³¹ COMBLIN, José Maria. A Missão do Espírito, p. 297.

¹³² *Ibidem*, p. 311.

¹³³ *Ibidem*, p. 303.

encaminhar o foco para Jesus (1Cor 12,3; 2Cor 3, 18). Finalmente, destaca que Cristo e o Espírito edificam, conjuntamente, a construção do Reino de Deus. É o Espírito que torna possível a unidade dos membros que compõem o corpo de Cristo (1Cor 12,13)¹³⁴.

As contribuições de Comblin corroboram a perspectiva pneumatológica de Codina e trazem considerável amplitude para um possível diálogo entre diferentes tradições cristãs. Considerando as especificidades das duas missões, há duas fontes de conhecimento do Pai. Se, de um lado, é fundamental reconhecer que o conhecimento acerca de Deus é trazido por Jesus e narrado nas Escrituras, de outro, deve-se considerar que a missão do Espírito não está escrita apenas na Bíblia, mas também na história da Igreja. A tradição está aberta, não completa, com a possibilidade de novos conhecimentos e compreensões. Os movimentos pentecostais e de renovação espiritual e carismática incluem-se nessa condição de possibilidade de abertura. Compreende-se que a Igreja deve estar preparada para novas realidades, sem fixar-se a fórmulas que se justificam apenas como asseguramento da estabilidade institucional.

Comblin conclui que a compreensão da missão do Espírito permite conexão lógica e inteligível a temas e exigências da Igreja contemporânea, aos quais uma teologia baseada somente na missão do Filho não consegue avaliar e responder¹³⁵. Essa constatação reforça o entendimento de que, tal como assumido por Codina, há um déficit pneumatológico comum a todas as expressões teológicas cristãs ocidentais. Será necessário, então, focalizar a construção de um paradigma comum capaz de superar essa deficiência e de viabilizar a relação entre o Espírito Santo e as diversas expressões históricas da Igreja.

1.2.4 Um enfoque soteriológico trinitariano da relação entre a Igreja e o Espírito

Partindo da compreensão que o Espírito atua pelos critérios estabelecidos nos objetivos de Jesus Cristo, a soteriologia tem acentos pneumáticos e cristológicos inquestionáveis. Comblin propõe a relação da soteriologia com a cristologia e com a pneumatologia:

Considerada na sua relação com Jesus Cristo, a salvação dos homens é essencialmente dom, graça, iniciativa exterior, realidade recebida da parte de

¹³⁴ COMBLIN, José Maria. *A Missão do Espírito*, p. 306.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 290.

fora... O cristão é chamado a se unir com a cruz de Cristo pela fé para que da cruz de Cristo possa se derramar sobre ele a força de salvação¹³⁶.

A salvação que procede do Espírito consta das inspirações, iniciativas, transformações, dos atos, dos processos, dos movimentos históricos que surgem de modo imprevisto e imprevisível em descontinuidade e continuidade ao mesmo tempo com o desenvolvimento anterior¹³⁷.

Jürgen Moltmann afirma que o Espírito é o poder e a vida da criação e o Pai cria por meio do Filho no Espírito Santo. Por conseguinte, o aspecto soteriológico da obra do Espírito, isto é, a salvação e a renovação são experiências pneumáticas com a Trindade. A “nova vida” em Cristo só acontece por meio do Espírito.

A pneumatologia de Moltmann é oportuna para revisões contemporâneas da eclesiologia, pois para o teólogo, ser comunidade eclesiológica implica em ser comunidade pneumatológica. A Igreja deve assumir o seu papel em relação à criação, pois sua missão no mundo tem dimensão ecológica. Os temas da salvação e da “nova vida” alcançam perspectivas ecumênicas pois são tratados em todas as tradições cristãs. A perspectiva trinitária se opõe às perspectivas teológicas individualizantes da fé cristã e auxilia a superar os problemas decorrentes de leituras que buscam justificar, por exemplo, as desigualdades de gênero em uma teologia da criação. Sendo a Igreja expressão da vida trinitária, pelo Espírito, a Igreja não existe para si, mas está sempre em relação a Deus e ao próximo: sua missão¹³⁸.

Moltmann desenvolve especial atenção à relação entre o Espírito e a criação. A expectativa escatológica afeta não somente os seres humanos, pois o desejo de liberdade e a luta contra a violência e pela justiça são condição para existência de todos os seres vivos:

Por que todos os mortais e vítimas de violência chamam e clamam pelo "Espírito Santo"? De acordo com as tradições messiânicas do judaísmo e do cristianismo, Deus criou todas as coisas por meio de sua sabedoria no poder de seu Espírito. O Criador está presente em cada uma de suas criaturas por meio desse Espírito e por esse Espírito forma a comunidade da criação. Nesse Espírito, vivem e sem esse Espírito voltam ao pó (Sl 104, 29-30). O Espírito Eterno de Deus é a força motriz e o espírito da vida em tudo. A paixão pela vida e o medo da morte são predominantes em cada ser vivo. Portanto, tudo o que vive clama pelo Espírito de Deus, o único pelo qual se pode viver e não precisar morrer. Aquele que existe e não pode continuar a existir anseia pela existência eterna de Deus em que pode continuar. O que se sente abandonado e está sendo destruído pede abrigo ao Espírito Santo,

¹³⁶ COMBLIN, José Maria. A Missão do Espírito, p. 312.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 314.

¹³⁸ GERATY, Spirit Renewed Ecclesiology, p. 3-9.

como a criança busca em sua mãe. Portanto, o Espírito Santo também é chamado de "o Senhor que liberta" e "a mãe que dá vida" - *dominum et vivificantem*. Ao olhar junto com a criação terrena para a vinda do Espírito Santo, estamos aguardando a libertação da injustiça e da violência e também do tempo e da morte¹³⁹.

A criação e sua salvação devem ser compreendidas em perspectiva trinitária. Percebe-se, no entanto, ao enfatizar apenas o aspecto de Deus Pai como criador, o esforço para distinguir entre Deus e a sua criação, de tal forma que fique assegurada a transcendência divina, perdendo-se, no entanto, o aspecto misterioso da criação. Há uma dessacralização do mundo, que converte toda a natureza em objeto, com a finalidade única de subsidiar melhores condições para a existência dos seres humanos. Em perspectiva equilibrada, torna-se necessário considerar os aspectos cristológicos e pneumatológicos da criação¹⁴⁰.

Moltmann observa que refletir sobre a missão do Espírito contemporaneamente constitui perspectiva potencialmente ecumênica, pois evoca, em todas as tradições cristãs, a demanda por uma teologia da vida. Essa *Missio Dei* pode ser compreendida como o envio do Espírito Santo do Pai através do Filho para o mundo, a fim de que o mundo escape da destruição e experimente a vida:

Simplificando, o que é trazido por Deus através de Cristo para o mundo é a vida. "Eu vivo, vocês também viverão" (Jo 14,19). Pois o Espírito Santo é a 'fonte da vida' e traz vida ao mundo: a vida em sua totalidade, a vida em sua plenitude, sem obstáculos, indestrutível, vida eterna¹⁴¹.

Moltmann utiliza a ideia de três ondas de renovação (comunitária, cósmica e ecológica) para explicar como se dá essa missão e como se pode participar dela. Na renovação de caráter comunitária, At 2, 17-21 é assumido como o cumprimento da profecia de Jl 2, 28-32. A experiência do Espírito transcende critérios históricos e, consequentemente, no cumprimento da missão ninguém é jovem ou velho demais; homens e mulheres possuem os mesmos direitos e possibilidades. Em relação à renovação de caráter cósmico, por meio do Sl 104, 29-30 destaca que o Espírito de Deus traz e mantém a vida de toda criação (Jó 34, 14-15), isto é, não há apenas a economia da salvação, mas também uma ecologia da salvação. Em relação à renovação ecológica, o texto da criação (Gn 2) implica em que toda a criação tem a

¹³⁹ MOLTMANN, Jürgen, The Scope of Renewal in the Spirit, *The Ecumenical Review*, n. 42, p. 98-106, 1990. p. 100.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴¹ MOLTMANN, Jürgen. A pentecostal theology of life. *Journal of pentecostal theology*, v. 9, p. 3-15, 1996.

Terra como espaço comum. O ambiente comum, a casa comum, pode ser considerado como a “Mãe” que abrange o complexo sistema global no qual se vive¹⁴². A ideia é que a salvação não se restrinja ao humano, mas se expanda e alcance a história, a cultura, o mundo e toda a criação.

Green¹⁴³ considera que também é possível destacar contribuições do pensamento de Moltmann para as reflexões teológicas sobre o sofrimento, especialmente para se superar a resignação piedosa e o triunfalismo. A ênfase trinitária se mostra aplicável à análise desse tema, no escopo de como o sofrimento de Jesus está relacionado com o Pai e o Espírito. Embora o Espírito permita o sofrimento de Jesus, ele não morre como o Filho.

O sofrimento do Espírito, ao contrário do Filho e do Pai, não é efetuado por uma ruptura na relação, mas pela solidariedade do Espírito com o Filho em sua busca de Deus. O Espírito sofre ao lado do Filho, isto é, como o paracletos. O Espírito é, para Moltmann, o Espírito que sofre com o Filho, com a criação, e com o crente¹⁴⁴.

Até essa etapa da pesquisa, os vários aportes apresentados apontam como a experiência do Espírito e sua relação com a Igreja são trabalhados contemporaneamente pelas tradições cristãs católica e protestante. Essas reflexões corroboram com a perspectiva de uma eclesiologia pneumatológica, tal como apresentada por Victor Codina: trinitária, ecumênica, holística, histórica e dialógica. Neste itinerário, as Escrituras e a tradição da Igreja apontam para o testemunho do Pentecostes como marco estruturante da relação entre o Espírito Santo e a Igreja. A Igreja nasce no Pentecostes e encontra na pentecostalidade a dimensão profunda do “ser e estar Igreja no mundo”. Na pentecostalidade, encontra-se o testemunho fundamental para que se estabeleçam vínculos capazes de superar as divergências históricas entre as tradições cristãs, proporcionando convergência em prol da transformação de cada ser humano em particular e da realidade de modo geral, à luz da experiência do Reino de Deus.

¹⁴² MOLTmann, Jürgen. A pentecostal theology of life, p. 15.

¹⁴³ GREEN, Chris E., The crucified god and the groaning spirit: Toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 19, n. 1, p. 127–142, 2010.

¹⁴⁴ GREEN, The crucified god and the groaning spirit, p. 135.

1.2.5 O Pentecostes e a pentecostalidade da Igreja

Ao se avaliar a possibilidade de uma eclesiologia pneumatológica, torna-se necessário cuidado no uso de termos correlatos ao pentecostalismo¹⁴⁵ e sua relação com a Igreja, como Pentecostes e pentecostalidade, para evitar dissonâncias de compreensão.

Pentecostes, em sua origem, se referia à festa judaica das colheitas¹⁴⁶, e, no cristianismo passou a designar a celebração da descida do Espírito Santo sobre os discípulos e discípulas conforme At 2. Há consenso em estabelecer fundamentação bíblica do Novo Testamento para a estimulação missionária da Igreja, a pregação do evangelho e a preparação para a missão¹⁴⁷ no simbolismo do relato de Atos 2¹⁴⁸.

Para Codina, “o Espírito veio para unir o Céu e a Terra e falar uma língua comum, em que todos se entendem, a do amor - serviço. Veio formar uma comunidade a partir da diversidade, na qual a universalidade não é fruto da uniformidade, nem de um centralismo que anule as diferenças”¹⁴⁹. A Igreja se identifica a partir do Espírito que vem no Pentecostes, pois a Igreja é a perpetuação do Pentecostes e o Espírito que age no mundo prepara a Igreja para essa renovação: “Tudo isso [o cenário contemporâneo dos acontecimentos globais desde a década de 1990 – “os sinais dos tempos”] é sem dúvida fruto do Espírito de Pentecostes, que é Espírito da diversidade e do pluralismo dentro de uma mesma fé pascal”¹⁵⁰. Para Codina, o

¹⁴⁵ O pentecostalismo será discutido no capítulo 3. Neste bloco serão debatidos os conceitos de Pentecostes e pentecostalidade, passando pelo “batismo” no Espírito Santo. Quanto às experiências carismáticas, essas serão tratadas no capítulo 2, na discussão dos *Documentos de Malinas*.

¹⁴⁶ Conforme a pesquisa de Gilvan Leite de Araújo: “A Festa de Shavuot ou Pentecostes é a segunda das três grandes festas de Israel. Da festa das primícias, Shavuot passou, ao longo da história, a celebrar a memória da Aliança do Sinai ... O Antigo Testamento fornece poucas informações a respeito da Festa de Shavuot [Pentecostes] e sua relação com a história de Israel. A Festa é uma das três festas de peregrinação (Pessach, Shavuot e Sucot) e não são claras as informações a respeito da data e do nome, mudando conforme as tradições de Israel. Portanto, fora do Pentateuco, são poucas as referências sobre Shavuot. No ambiente do cristianismo primitivo a Festa de Shavuot assume nova configuração ao ser relacionada com a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos cinquenta dias após a Ressurreição de Jesus Cristo. No Judaísmo Rabínico, a Festa possui importância secundária, estando apenas vinculada a Festa da Páscoa quase como conclusão desta ... O processo de historicização de Pentecostes está relacionado com o evento do Sinai. De fato, a festa deveria fazer memória da Aliança realizada entre Deus e o Povo de Israel sobre o Monte Sinai, por meio de Moisés: ... O relato da descida do Espírito Santo se relaciona diretamente com a revelação do Sinai (o vento, o fogo e as línguas).” (ARAÚJO, Gilvan Leite. A festa de Shavuot – Pentecostes. *Atualidade Teológica*, v. 19, n. 50, p. 310-329, maio/ago. 2015. p. 310; 311, 319, 327 *passim*).

¹⁴⁷ MENZIES, Robert. *Empowered for witness: The Spirit in the Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. (JPT supplement 6). p. 128-131.

¹⁴⁸ CHAMPLIN, Norman Russel. *O novo testamento interpretado*. São Paulo: Hagnos, 2002; BOYER, Orlando. *Pequena Encyclopédia Bíblica*. 25.ed. São Paulo: Vida, 1997.

¹⁴⁹ CODINA, No extingáis el Espíritu, p. 46

¹⁵⁰ *Idem*, Pneumatología latinoamericana. *Studium*, v. 6, n. 10, p. 11-24, 2012. p. 20.

Espírito Santo atua na Igreja e no mundo, criativa e surpreendentemente. A compreensão dessa atuação exige “conversão”, que seria um dos desafios da Igreja no mundo.

Importante ressalvar que para a teologia protestante pentecostal, o Pentecostes assume relevância por ser o fundamento bíblico para a experiência de (ou com) o batismo¹⁵¹ com o Espírito Santo, com a experiência extática da glossolalia e a manifestação dos dons carismáticos, que é uma experiência central no pentecostalismo histórico protestante¹⁵².

A pentecostalidade, por seu turno, será o princípio ao qual confluem os movimentos dos pentecostalismos e da renovação, como experiência universal dos cristãos e cristãs que se identificam com a ação presente e viva do Espírito Santo na Igreja. Campos¹⁵³ tratará a pentecostalidade como “critério epistemológico para falar da vocação da universalidade da

¹⁵¹ O Dicionário do Movimento Pentecostal define o batismo com o Espírito Santo da seguinte maneira: “A preposição “com” é a partícula grega “em”, que pode ser traduzida como “em” ou “com”. Da mesma forma, “batizados com água” pode ser traduzido “batizados em água”. Uma das doutrinas principais das Escrituras é o batismo no Espírito Santo. A respeito do batismo no Espírito Santo, a palavra de Deus ensina o seguinte: 1) O batismo no Espírito Santo é para todos que professam sua fé em Cristo; que nasceram de novo, e, assim, receberam o Espírito Santo para neles habitar. 2) Um dos alvos principais de Cristo na sua missão terrena foi batizar seu povo no Espírito (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). Ele ordenou os discípulos não começarem a testemunhar até que fossem batizados no Espírito Santo e revestidos do poder do alto (Lc 24.49; At 1.4,5,8). 3) O batismo no Espírito Santo é uma obra distinta e à parte da regeneração, também por Ele efetuada [...] 4) Ser batizado no Espírito Santo significa experimentar a plenitude do Espírito (cf. At 1.5; 2.4). Este batismo teria lugar somente a partir do dia de Pentecostes. Quanto aos que foram cheios do Espírito Santo antes do dia de Pentecostes (e.g. Lc 1.15,67), Lucas não emprega a expressão “batizados no Espírito Santo”. Este evento só ocorreria depois da ascensão de Cristo (At 1.2-5; Lc 24.49-51; Jo 16.7-14) (Cf. ARAÚJO, Israel. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. São Paulo: CPAD, 2014, p. 118-119).

¹⁵² John W. Wychoff, na obra *Teologia Sistemática*: uma perspectiva pentecostal, explica: “Os pentecostais usualmente sustentam que o falar em outras línguas é sempre a evidência física inicial dessa experiência especial. Realmente, como observa J. R. Williams: “Os pentecostais têm ressaltado especialmente o falar em línguas como a ‘evidência inicial’ do batismo no Espírito”. A Declaração das Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus afirma essa posição no tema número 8: “O batismo dos crentes no Espírito Santo é testemunhado pelo sinal físico inicial de falar em línguas conforme o Espírito de Deus lhes concede que falem (At 2.4)”. “Bruner tem razão ao observar: “E na maneira de entender a evidência dessa experiência subsequente que os pentecostais adotam uma posição isolada, e é essa evidência que destaca os seus defensores como pentecostais”. Os pentecostais acreditam que sua conclusão a respeito de serem as línguas evidência física inicial do batismo no Espírito Santo baseia-se nas Escrituras, especialmente em Atos dos Apóstolos. Nos três casos em que Lucas registra pormenores de como os indivíduos receberam o batismo no Espírito Santo, o falar em outras línguas fica claramente em evidência. No dia de Pentecostes, os 120 falaram em línguas - glossolalia - as quais não dominavam em circunstâncias normais (At 2.4). Declara Ralph M. Riggs: “Esse falar em outras línguas veio, então, a ser o sinal e evidência de que o Espírito Santo descerá sobre os cristãos neotestamentários”. Caso nítido é o incidente de Cornélio (At 10.44-46). Horton observa: “O Espírito ofereceu a evidência, e foi de um só tipo: ‘Por que os ouviam falar em línguas e magnificar a Deus’” (WYCHOFF, John. O batismo no Espírito Santo. In: HORTON, Stanley H. (ed.) *Teologia Sistemática: Uma perspectiva Pentecostal*. São Paulo: CPAD, 1994. p. 431-464 *passim*).

¹⁵³ Bernardo Campos Luís Morante, peruano, nascido em Lima, é um teólogo pentecostal, da tradição protestante, doutor em Teologia pela Rhema University (EUA); mestrado em Antropologia pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos, professor no Instituto Elias (ITE, Lima-Peru). Fundador e atual membro da RELEP (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais) e do comitê direutivo do FPLC (Fórum Pentecostal Latino-Americano e Caribenho). É o diretor da Revista *Pentecostalidad*. Estuda os temas da pentecostalidade da Igreja e referência em teologia pentecostal. Dedica-se ao estudo da teologia das religiões indígenas e afrodescendentes, assim como o ecumenismo.

Igreja, e como categoria que permitiria superar as aporias da nova, mas precária, historicização e institucionalização dos pentecostalismos”¹⁵⁴.

Campos, no esforço de desenvolver uma “teologia da pentecostalidade”, afirma que pentecostalidade seria princípio e prática religiosa “moldados pelo acontecimento do Pentecostes. Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de ‘princípio’ (arché ordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial”¹⁵⁵. Para ele, “do ponto de vista cristológico, a pentecostalidade é a ‘força do Espírito’, o carisma que torna possível ser Igreja¹⁵⁶.

Pentecostalidade, portanto, não deve ser confundida como o movimento ou o fenômeno do pentecostalismo. Também não é adequado ser tratada como um movimento reacionário de igrejas cristãs em relação aos seus governos e hierarquias. A própria Igreja seria um Pentecostes perpétuo, como assevera Codina¹⁵⁷. Como critério teológico, a pentecostalidade é fundamental para o entendimento da missão da Igreja, pois esta somente existe em decorrência da obra do Espírito que atua livremente na criação.

Conforme David Mesquiat Oliveira, citado por Beas, a pentecostalidade consiste na “possibilidade de comunicação entre diferentes pessoas, como superação de barreiras linguísticas e culturais ... inclusão de gênero e classes sociais”, como um paradigma de solidariedade e unidade que “acolhe a diversidade em um constante dinamismo caracterizado por sua tensão escatológica”¹⁵⁸.

O ser e o estar Igreja não se limita a um compromisso cristalizado em estruturas dogmáticas ou hierárquicas. É necessário esse discernimento para que a Igreja seja testemunha do Reino de Deus e não de si mesma. Esse princípio potencializa o diálogo com outras perspectivas de espiritualidades no diálogo ecumênico e inter-religioso.

A Igreja está compromissada com a vida de Jesus de Nazaré e é, portanto, Igreja Nazarena¹⁵⁹, engajada com o Espírito que é derramado no Pentecostes, ela mesma, um “perpétuo Pentecostes”¹⁶⁰.

¹⁵⁴ CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debate sobre o pentecostalismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002 [1997].

¹⁵⁵ CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da Igreja*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002. p. 85.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p. 87.

¹⁵⁷ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 85.

¹⁵⁸ BEAS, Patricio Merino, Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos construtores de una cultura del encuentro en una sociedad plural. *Cuestiones teológicas*, v. 45, n. 104, jul./dez. 2018.

¹⁵⁹ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*I Ts 5,19*), p. 21.

Para compreender a pentecostalidade da Igreja e a dinâmica de sua relação com o Espírito, propõe-se que primeiramente se remeta a como tal relação ocorre em Jesus, na sua diretiva para a prática da justiça. Codina destaca que em Lc 4, 16-30, na leitura e interpretação de Isaías 61, o texto indica que a unção do Espírito sobre o profeta orienta a missão de praticar a justiça. Os efeitos dessa unção se referem à capacidade de anunciar as boas novas aos “abatidos”, de curar corações quebrantados, de proclamar a liberdade às pessoas “presas” e de atuar em prol de pessoas privadas da liberdade¹⁶¹.

A ação histórica do Espírito da Trindade produz atos concretos de justiça entre os seres humanos (Is 32,15-17; Ez 11,17-20; 36,27-28; Jl 3,1s). O texto de Joel será, segundo Lucas, citado por Pedro para esclarecer o evento de Pentecostes¹⁶². Lucas descreverá a “irrupção” do Espírito, no Pentecostes, utilizando imagens que evocam momentos de intensa experiência da justiça de Javé na história: o vento impetuoso, como o que abre o mar diante do povo na caminhada pelo deserto; as línguas de fogo, como o fogo que acompanhava a comunidade peregrinando pelo deserto; e, além disso, a ruptura das barreiras da linguagem, com o sinal da diversidade de línguas (At 2,44-45; 4,32-37)¹⁶³.

No Pentecostes, os discípulos e discípulas de Jesus são capacitados (as) e fortalecidos (as) para darem continuidade ao projeto histórico e concreto de Jesus. Os (as) pobres deveriam ter o direito de acessar boas novas, as pessoas privadas da liberdade encontrariam nos discípulos e discípulas o aporte necessário para promover a própria libertação. As pessoas cegas ou cegadas seriam reabilitadas e, consequentemente, fariam os próprios caminhos em liberdade. A presença do Espírito na vida dos cristãos e cristãs implica no compromisso histórico de fazer o bem e provocar a libertação das pessoas vitimadas pelo mal¹⁶⁴. A ação do Espírito empodera e traz a força vital do próprio Deus. A ação criadora e vivificadora é realizada e visibilizada nos atos históricos e concretos da comunidade empoderada pelo Espírito. Então, se esse Espírito é o vento de liberdade e a vida que sopra em todos os lugares, esse será, também, o roteiro dessa comunidade¹⁶⁵.

¹⁶⁰ CODINA, *El Espíritu de Señor actúa desde abajo*, p. 85.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶² *Ibidem*, p. 31.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶⁵ *Idem*, Desocientalizar o cristianismo, p. 31.

A partir do Pentecostes, os discípulos e discípulas denunciam publicamente as injustiças sofridas por Jesus de Nazaré que culminaram na sua morte. Anunciam, também, que Jesus fora ressuscitado pelo Pai. Esse testemunho de justiça será anunciado a todos os povos, porque a injustiça afeta a experiência humana em todos os lugares (At 2,5-12). A Igreja, no Pentecostes, nasce por força do Espírito e não por um programa humano político, filosófico, econômico ou religioso. Não busca a imposição da uniformidade ou qualquer centralização que anule as diferenças, pois a Igreja que nasce no Pentecostes é constituída na diversidade¹⁶⁶. Essa diversidade se manifestará nas maneiras de compreender a esperança e será causa imediata de problemas enfrentados pela Igreja¹⁶⁷, refletidos nos primeiros concílios.

A presença do Espírito torna a comunidade unida, sensível e inquieta diante do clamor por justiça e orienta sua missão para a construção de um mundo fraterno e solidário aos (às) empobrecidos (as) (At 2,42-47; 4,32-35)¹⁶⁸. Para que a comunidade cumpra sua missão, será preciso que os discípulos e discípulas mantenham dois pressupostos: o cristológico e o pneumatológico. A Igreja procede do Jesus histórico com sua história de lutas e suas obras de justiça, até o martírio na cruz e a ressurreição. Mas é também procedente do Espírito, no Pentecostes. As duas pessoas trinitárias atuam de forma concreta e contingente na história humana¹⁶⁹.

Em relação à obra de Jesus e à Igreja, Codina afirma que há “continuidade descontínua ou uma descontinuidade contínua”¹⁷⁰. A Igreja se fundamenta em Jesus, mas de maneira dinâmica e processual, não se fixando na história de Jesus de Nazaré. A Igreja é “gênesis” que inicia com o Jesus histórico, passa pela cruz e pela ressurreição e segue pelo Pentecostes, de maneira contínua¹⁷¹.

Como nova criação, a Igreja se comprehende como um Pentecostes “renovado e contínuo através do tempo”, consciente que toda sua vitalidade é doação do Espírito¹⁷². A ação do Espírito é “chave pneumática como condição necessária de acesso a Cristo, como

¹⁶⁶ CODINA, Desocidentalizar o cristianismo,, p. 48-49.

¹⁶⁷ *Idem, Creio no Espírito Santo: pneumatologia narrativa.* São Paulo: Paulinas Editora, 1997. p. 170.

¹⁶⁸ *Idem, “No extingáis el Espíritu” (1 Ts 5,19),* p. 186.

¹⁶⁹ CODINA, Victor, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina.* São Paulo: Paulinas Editora, 1993. p.26-27.

¹⁷⁰ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina,* p. 26.

¹⁷¹ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo,* p. 85.

¹⁷² *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina,* p. 92

mediação que prepara os caminhos do Senhor na criação, na história, nas pessoas e na própria Igreja¹⁷³. ”

A Igreja que nasce no Pentecostes se opõe a uma religiosidade desassociada da vida. Promove, sim, a experiência espiritual e a cura em todas as dimensões da vida humana, em uma religiosidade festeira, alegre e inclusiva.

As dimensões de justiça e harmonia devem se estender a toda a criação, como “frutos autênticos do Espírito do Senhor”. Consequentemente, os dons do Espírito não possuem caráter individualista e personalístico, mas são sociais, comunitários e cósmicos. Dizem respeito aos seres humanos e ao mundo, à casa comum¹⁷⁴.

A pentecostalidade é condição fundamental do ser e do estar Igreja no mundo. Uma das implicações fundamentais é a diversidade, que, define um modo de ser: é Igreja, porque é diversa. A diversidade consiste na celebração da alteridade, não somente no seio da fé cristã, na promoção do encontro com as espiritualidades expressas nas culturas dos povos. A pentecostalidade compromete os discípulos e discípulas com todo o mundo criado. É espiritualidade cósmica. Que renova não somente os seres humanos, mas toda a criação.

A pentecostalidade é renovação compreendida como ato contínuo de transformação que desfaz a noção da diversidade como sinal de desordem e da pluralidade como caos.

1.2.6 A Renovação

Considera-se relevante destacar o que se denomina como renovação nesta pesquisa, pois o conceito será fundamental no capítulo 3 para o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada no Brasil.

A renovação em termos amplos não se limita a um fenômeno humano. O mundo criado por Deus está sob o influxo de constante transformação¹⁷⁵. A criação é continuada, haja vista que o Espírito criador continua produzindo e sustentando a vida para o cumprimento do propósito divino. A renovação se sustenta na perspectiva da mediação deificadora da humanidade e do cosmos levada a efeito pela economia do Verbo e do Espírito Santo, a

¹⁷³ CODINA, Pneumatología latinoamericana, p. 73-74.

¹⁷⁴ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 64.

¹⁷⁵ MENDONÇA, Andrey Albuquerque, *Theósis: a mística ortodoxa russa em Paul Evdokimov*. 2011. 112 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

theosis. A efusão no Espírito Santo significa o cumprimento da obra da encarnação no cosmo e na humanidade¹⁷⁶.

Ao se apropriar da perspectiva de divinização da teologia oriental, entende-se o pensamento de Codina de que a renovação é a manifestação histórica do fluxo de pentecostalidade da Igreja, pois é na Igreja, pelo batismo e liturgia, na invocação do Espírito Santo, a epiclese, que o (a) cristão (ã) tem acesso à vida espiritual na tripla fundamentação: cristológica, pneumatológica e eclesiológica.

A renovação é caminho progressivo para a divinização, a meta final da vocação humana e o plano último de Deus para toda a sua criação. Pela renovação, se encaminha a ação escatológica divina. O ser humano é criado para participar da natureza divina, para ser filho de Deus no Filho pelo Espírito. O cosmo está incluído nesse projeto de transfiguração, pois o projeto de divinização inclui tanto a criação do ser humano à imagem de Deus como a encarnação. Assim, a encarnação não se dá por causa do pecado humano, como paliativo para a culpa humana, mas, sim, como projeto primeiro da divinização. A criação postula a encarnação e culmina no Reino de Deus¹⁷⁷ pela ação do Espírito.

A renovação é muito mais que um fenômeno limitado por questões históricas e culturais, restrito a grupos religiosos específicos. Pode ser compreendida como “corrente de graça”, que segue preparando e sinalizando à Igreja, em um longo e contínuo processo de recepção¹⁷⁸. Em alguns momentos, essa “corrente de graça” toma feições históricas concretas. A reforma protestante e o Concílio Vaticano II podem ser compreendidos como eventos nessa “corrente de graça”, que se instalaram na dialética dos processos humanos que operam em constante transformação, pela ação do Espírito, no mundo.

Estudos sobre a renovação espiritual indicam que não é apenas fenômeno da contemporaneidade. Abordagens sociológicas, históricas e teológicas traçam percursos de movimentos de avivamento espiritual nas tradições cristãs que aprofundam as experiências pastorais, despertam a espiritualidade e a mística, e convidam a outras formas de conhecer e praticar a fé cristã. Em hermenêutica pneumatológica, esses movimentos são a atualização histórica do sentido fundante do Pentecostes.

¹⁷⁶ CODINA, Los caminhos del oriente Cristiano, p. 60.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 36-38.

¹⁷⁸ ADORNO, Leandro Rasera. Papa Francisco e o renovar da Renovação Carismática, *Reveleteo - Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 14, n. 26, p. 5-28, 2020. p. 11. Disponível em: https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/51181&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb&ct=res&cd=0&d=17258442638599083772&ei=c_aBYJn-FavasQK26bKoDA&scisig=AAGBfm1kTKWE3lRp5a3luRAfvs_cXL21gA. Acesso em: 10 dez. 2020.

Documentos dos cinco primeiros séculos registram vestígios de manifestações carismáticas nas práticas e celebrações das igrejas cristãs¹⁷⁹. Codina entende que a espiritualidade cristã das igrejas neotestamentárias e patrísticas era profundamente pessoal e eclesial, comunitária e social, pelo protagonismo do Espírito Santo¹⁸⁰, fluxo de pentecostalidade. A estrutura básica da fé cristã é a experiência pneumática, dela nasceu a Igreja cristã e a sua profissão de fé.

No ambiente patrístico, o movimento carismático do montanismo assumirá caráter divisionista e contrário à institucionalização católica, especialmente em relação ao papel dos bispos e à centralidade do carisma da profecia como elemento de autoridade. A manifestação carismática será então aceita para a vida religiosa monástica e distintiva de cristãos e cristãs que se enquadram na categoria dos santos e santas, englobada na Teologia Mística. Na vida religiosa monástica, há interesse mais acentuado pela livre movimentação do Espírito na história da salvação. Destaca-se o pensamento teológico de Joaquim del Fiore no final do séc. XII e, no séc. XIII, as controvérsias da recepção do espiritualismo joaquimita¹⁸¹.

No entanto, alinha-se com Codina ao assumir que houve certo esquecimento, não só da manifestação carismática, mas também do papel do Espírito Santo na Igreja até a época do Papa Leão XIII e da encíclica que aborda o papel do Espírito Santo, a *Divinum Ilud Munus*, em 1897¹⁸², que abrirão espaço para os movimentos pré-conciliares. Será com as reflexões e documentos do Concílio Vaticano II que se iniciará o resgate de uma eclesiologia pneumatológica e da viabilidade da manifestação carismática, como a experiência da RCC na segunda metade do séc. XX.

Na tradição protestante, estudos retraçam o movimento de renovação espiritual da experiência pentecostal desde Lutero, passando pelas experiências extáticas dos anabatistas, no séc. XVI, dos jansenitas e Camisards do séc. XVIII e pelas manifestações carismáticas dos “Shakers” Quacres¹⁸³. Avivamentos são reportados no cristianismo anglo-saxônico e se

¹⁷⁹ OLIVEIRA MARIA, Jonas José de, O movimento pentecostal nos cinco primeiros séculos da igreja: manifestações pentecostais no período pós-bíblico, *Repas*. v. 3, n. 3, 2020. Disponível em: <https://repas.com.br/revista/index.php/repas/article/download/22/22>, Acesso em: 10 out. 2020.

¹⁸⁰ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1 Ts 5,19), p. 100.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁸² ROSA, André Luís da, Pentecostalismo católico : Histórico e espiritualidade, *Unitas-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* [online], v. 5, n. 1, p. 13-29, 2017. Disponível em: <http://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/548>. Acesso em: 15 out. 2020.

¹⁸³ FERNANDES, Rubeneide Oliveira Lima. *Movimento Pentecostal, Assembléia de Deus e o Estabelecimento da Educação Formal*. 2006. 158 p. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Metodista de

tornaram o mote dos avivalistas no final do séc. XIX e início do séc. XX na Europa e Estados Unidos da América. Estes últimos se tornarão os elementos originários entre as causas multifatoriais do pentecostalismo.

Esse fluxo de avivamentos, reavivamentos e experimentações de renovação é como uma “corrente de graça” e se conecta ao caráter de pentecostalidade da Igreja. No entanto, os fluxos de renovação são também afetados por tudo que diz respeito à identidade e à autocompreensão das igrejas cristãs ocidentais.

A renovação, como modo de fazer teologia que resgata o papel do Espírito na vida da Igreja, tem diante si a tarefa de estabelecer as bases para os diálogos ecumênicos. Sobre a compreensão do diálogo, assume-se a perspectiva apresentada por Catão:

O diálogo de que tratamos aqui é uma realidade nova. Mais do que a fala interativa, em vista de um acordo, é a construção paciente e progressiva de um laço de comunhão entre pessoas ou grupos com diferentes maneiras de ser, de pensar e de agir, para alcançar entre todos um nível de mútua compreensão e de aproximação pessoal e institucional cada vez mais profundas¹⁸⁴.

Um primeiro aspecto desses diálogos haveria de considerar os pontos de convergência entre cristãs e cristãos católicos romanos, católicos orientais e protestantes. Um segundo aspecto desse diálogo haveria de se dar entre cristãos (ãs) do protestantismo histórico e do pentecostalismo. Um terceiro aspecto diálogo poderia ser estabelecido com outras perspectivas de espiritualidades historicamente relegadas ao plano da marginalidade, por exemplo, as espiritualidades dos povos indígenas e afrodescendentes, que fazem parte do processo de construção da cultura e da religiosidade brasileira e latino-americana e, certamente, influenciam outras expressões de espiritualidade que se desenvolvam nesses espaços e culturas¹⁸⁵. Compreende-se que cada qual poderia contribuir, a seu modo, com a plenificação dos seres humanos, ampliando, na perspectiva cristã, sensivelmente, o testemunho histórico da presença do Reino.

¹⁸⁴ Piracicaba, Piracicaba, 2006. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp021241.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

¹⁸⁴ CATÃO, Francisco. O diálogo e os cristãos, *Revista de Cultura Teológica*. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/viewFile/24188/17382>, Acesso em: 15 out. 2021.

¹⁸⁵ BOFF, Leonardo. O povo brasileiro: um povo místico e religioso. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/03/16/o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso/>, Acesso em: 30 jan. 2021.

A renovação evoca uma teologia em construção contínua, que valoriza a novidade de vida, mas que não nega a pertença histórica à tradição cristã. Que comprehende a importância de não transformar os originários constitutivos da fé, como os dogmas e os símbolos, em elementos de conflito e discriminação. Esse é o cenário de diálogo propício para considerar a relevância do discernimento e não somente do julgamento.

Qualquer transformação ou referência estabelecida para justificar a construção da identidade da Igreja deve buscar critérios para levar ao discernimento. Um critério fundamental, por exemplo, na perspectiva cristã, será a vida trinitária. Na perspectiva da vida trinitária, comunhão, diálogo e alteridade apontam para uma espiritualidade capaz de acolher as diferenças, mas na qual o sentido de justiça é força histórica que não aceita a negação do direito à vida plena. O discernimento opera também na busca de uma mística que englobe uma espiritualidade integral. Esta, de acordo com Casaldáliga, deve ser ao mesmo tempo contemplativa e política¹⁸⁶.

Sabe-se que toda tentativa de reconstrução histórica é sempre interpretação e consequentemente é atravessada por vieses, escolhas e intencionalidades. Para analisar o fato histórico que se denominou renovação espiritual, experimentado por vários setores do cristianismo no Brasil, nas décadas de 1960-70, tais vieses precisam ser tratados de forma responsável. Há o risco de se produzir rupturas desnecessárias¹⁸⁷, equivocadamente tratadas como parte da pentecostalidade, atribuindo-as ao caráter de *semper reformanda* da Igreja, ou violentando conceitos como “renovação” e “avivamento”.

Além da perspectiva pneumatológica, da pentecostalidade que a impulsiona, a renovação pode ser entendida como fenômeno histórico experimentado pela Igreja no decorrer dos séculos. Na experiência do cristianismo na América Latina, a renovação espiritual, foi vivenciada historicamente no Brasil por meio do pentecostalismo protestante,

¹⁸⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. Espiritualidade integral. Entrevista de Dom Pedro Casaldáliga. *Revista Encontros Teológicos*, n. 20, p. 157-160, 1996.

¹⁸⁷ Ecoa a orientação de Paul Tillich, citado por Ribeiro, de que “Entre esses perigos estão: absolutizar condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes (tradição sem reforma) ... efetuar uma crítica vazia pelo uso indevido, arbitrário e excessivo da liberdade (reforma sem tradição)” (RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Entrar na Igreja por outra Porta: Reflexões Eclesiológicas para os Dias de Hoje, *Revista de Cultura Teológica* [online], v. 15, n. 61, p. 103-127, out./dez. 2007. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/culturateo/article/download/15639/11670>, Acesso em: 15 out. 2020. p. 107.). Em cada posicionamento implica-se tanto em relativização e em esvaziamento da mensagem fundante em adaptação sem veracidade como em desconsideração da realidade histórica, social e cultural dos e das crentes e daqueles e daquelas a quem se dirige a mensagem do evangelho, que seria algo como veracidade sem adaptação.

do Concílio Vaticano II, da Renovação Carismática Católica (RCC), das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e dos movimentos de renovação do pentecostalismo.

Caldeira, em releitura do Concílio Vaticano II, entende que toda a tradição cristã, na América Latina foi marcada pelo que se chamou o “*aggiornamento*” do Concílio Vaticano II. Acolher o Concílio no conceito que aqui se desenvolveu de renovação, implica em aceitá-lo como ação do Espírito Santo. O surgimento e crescimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) foi símbolo da busca de renovação na prática eclesial, com “visão profética, partícipe de movimentos democráticos e de transformação sócio, política e econômica”. Nos movimentos pré-conciliares, vê-se o acento místico pneumatológico no movimento bíblico, na renovação litúrgica, no retorno às fontes da tradição cristã antes das divisões e no movimento ecumênico com a tradição oriental. Será, no entanto, na década de 1960-70, que emergirá na tradição católica, a RCC, acentuando a experiência sensível de Deus e a dimensão subjetiva da fé.

O pentecostalismo protestante, neste período, já se estabeleceu em todo o Brasil e América Latina, com a ênfase na experiência direta e pessoal de Deus por meio do batismo no Espírito Santo¹⁸⁸ e experimentava caminhos próprios, enfrentando tensões internas e expansão, com adesão de cristãos e cristãs oriundos de outras tradições. O pentecostalismo histórico foi impactado, também, pelo movimento de renovação espiritual das décadas de 1960-70, com a chamada renovação espiritual.

Importante, neste momento, diferenciar teologicamente pentecostalismo e o carismatismo protestante próprio da renovação espiritual das décadas de 1960-70. O pentecostalismo sustenta que o batismo com o Espírito é uma graça subsequente à conversão e que essa segunda graça é evidenciada pela glossolalia. Essa graça acompanha o processo de santificação. Para os carismáticos ou renovados, no entanto, o batismo com o Espírito Santo não é visto como uma segunda graça nem precisa ser evidenciado com a glossolalia, mas é evidenciado pelos dons carismáticos na vida pessoal e comunitária das comunidades eclesiás¹⁸⁹.

Os movimentos de renovação espiritual provocaram e ainda instigam todos os setores do cristianismo contemporâneo. Católicos e protestantes são impactados com o crescente

¹⁸⁸ CALDEIRA, Angela Cristina Germine Pinto. *A ação do Espírito Santo em Jesus Cristo: um aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia na cristologia pós-conciliar*. 2015. 2 v. 351. Tese (Doutorado em Teologia). 2015. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

¹⁸⁹ BURGESS, Stanley (ed); VAN DER MASS, Eduardo. *The new international Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements: Revised and Expanded Edition*. Zondervan, 2010. p. 17.

número de adeptos (a) que não queriam se desvincular das tradições consolidadas historicamente, mas, ao mesmo tempo, reconheciam a necessidade de espiritualidades que buscassem valorizar a diversidade, a igualdade de papéis entre homens e mulheres, a expressão de corporeidade, a dinâmica comunitária contagiente e de um espaço no qual as oportunidades de participação na vida da comunidade fossem asseguradas pelo testemunho da manifestação dos carismas na vida de cada pessoa.

Há que se registrar, no entanto, que o caráter revisionista das espiritualidades tipificadas pela proposta da renovação espiritual apresenta limitações e exigem disposição continuada para reflexões e mudanças para uma práxis eclésio-pneumatológica, no sentido apontado por Codina.

É importante salientar que as diversas expressões históricas e locais da Igreja precisam compreender a especificidade da obra do Espírito Santo como fundamento de sua santidade, unidade, universalidade e apostolicidade. Afirma-se que a renovação, em perspectiva teológica, se constitui como reação ao déficit pneumatológico que caracteriza todos os ramos da teologia ocidental e é fluxo da própria pentecostalidade da Igreja. Isso implica considerar que a pentecostalidade e a renovação são partícipes das revisões da eclesiologia ocidental, as quais, por inúmeras questões históricas, demonstram as consequências do desequilíbrio teológico entre a cristologia e a pneumatologia.

Uma das principais consequências do desequilíbrio entre a eclesiologia e a pneumatologia é a tendência em fortalecer o valor da instituição em detrimento da experiência. Em consequência, a diversidade é, por vezes, tratada como ameaça à ordem estabelecida. Nesse viés, o diálogo ecumênico sucumbe ante à perspectiva divisionista e movimentos internos, em todas as tradições, são tratados como ameaças à estabilidade organizacional. Esse é o caso, por exemplo, dos movimentos de renovação, como a RCC.

A investigação mais detalhada sobre o pentecostalismo protestante e a Renovação Carismática Católica (RCC) será realizada no capítulo 3.

1.3 A viabilidade de uma antropologia pneumatológica

Como consequência de uma eclesiologia pneumatológica, as reflexões sobre uma antropologia pneumática ou pneumatológica se tornam inevitáveis. Também, os aspectos coletivos da experiência no Espírito conduzem a se pensar em antropologia pneumatológica e na comunidade eclesial, a Igreja, como dom e missão do Espírito.

É necessário resgatar o horizonte soteriológico e trinitário do ser humano. Na medida em que se desvela a relação do Espírito com o mistério da autocomunicação trinitária, organiza-se a perspectiva soteriológica pessoal de tal forma que a pessoa humana deixa de ser considerada indivíduo isolado, mas passa a ser vista de forma integrada à comunidade, tanto na sociedade como na Igreja.

A liberdade humana, quando tratada na perspectiva da relação como o Espírito Santo (2Cor 3,17), supera o pensamento moderno, o qual sustenta que a relação com Deus é ameaça à liberdade humana e que o próprio Deus se reduz a um construto, simples projeção humana. A perspectiva trinitária e pneumatológica entende a liberdade como atributo exclusivo de Deus, o qual a doa, gratuitamente, acentuando a transcendência divina bem como as limitações humanas. É, portanto, a liberdade tal como se experimenta no interior da vida trinitária e que alcança a plenitude da vida humana: “A liberdade há de ser vista, teologicamente, de um modo radical como liberdade libertada em Cristo”¹⁹⁰.

A perspectiva trinitária insere a possibilidade de uma antropologia da comunhão, pois a relação pericorética trinitária é fonte de inspiração para a comunhão da Igreja e para toda a sociedade humana:

A acção do Espírito Santo nesta relação entre pericorese trinitária e comunhão eclesial encontra-se na doxologia, em cujo horizonte a Trindade não aparece tanto como mistério lógico, mas sim como mistério salvífico e como evangelho, particularmente para os oprimidos e os condenados à solidão. Neste horizonte doxológico, o Espírito Santo aparece como o motor para a libertação integral, actuando onde se dá todo o processo de mudança. Ele aparece como a força do novo e como renovação de todas as coisas, como memória da prática e da mensagem de Jesus, libertando sobretudo das situações de pecado e gerando a comunhão na diferença. A sua acção é universal, pois “em cada segmento da vida humana eclode o espírito criador na força do Espírito Santo, na condução política, na inventividade das ciências e das artes, na criação original do povo em seu enfrentamento com os problemas da subsistência, na ternura que se conserva no meio dos embates da vida e dos dramas mortais”, sendo, no entanto, a Igreja o seu lugar privilegiado¹⁹¹.

Associa-se, assim, a liberdade à verdade e ao amor, resgatando-se o tema do amor a partir do mistério trinitário. No amor e pelo amor, o mistério de Deus, que se revelou em Cristo na história, permanece atuante na pessoa do Espírito Santo. O Espírito Santo é mistério

¹⁹⁰ FARIAS, Pneumatologia e antropologia, p. 488.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 491-492.

de comunhão ou, na perspectiva bíblica, de amor, pois “Deus é amor” (1Jo 4,8). Em Cristo, a fundamentação do agir moral não é somente questão ética, mas resultado da comunhão trinitária. Não é somente imitação de Cristo, mas a liberdade da vida no Espírito (2Cor 3,17)¹⁹².

De forma geral, o tema do amor perpassa toda a produção teológica contemporânea. É tratado como comunhão com o infinito, amor ao próximo e cumprimento dos deveres cívicos, relação entre a alma e Deus. Não esvazia a questão ética, pois abrange “a dimensão prática da existência na sua forma de manifestação concreta de relação como o próximo e de relação como o mundo”¹⁹³. Nesse sentido, a busca de perspectiva equilibrada entre a missão do Filho e a missão do Espírito implica na releitura da evangelização do mundo.

A relação entre o cristianismo e o mundo é traduzida no conceito de salvação. Na ênfase da missão do Filho, comprehende-se que Cristo vem ao mundo, de fora para dentro, e sua palavra consiste em julgar e exigir que os seres humanos lhe façam adesão explícita, submetendo-se e obedecendo. Mas, mesmo considerando que o Espírito faça a adaptação à realidade humana, há quem se considere como único e legítimo representante da Palavra, transformando-se em referência a partir da qual seu modo de vida e sua perspectiva cultural se convertem em critério para determinar o modo de vida cristão. Do ponto de vista da missão do Espírito, a evangelização busca observar o mundo e a forma como o mundo se configura. Após a constatação de que a Igreja está presente no mundo, objetiva-se intervir de tal forma que algo seja feito para que o evangelho seja presença renovadora da vida. Então, “desde o ponto de vista do Espírito, a evangelização não consiste em recrutar novos membros ou expandir o corpo visível das instituições eclesiás e sim fazer com que penetre no mundo um fermento de vida evangélica, seja vivido efetivamente pelos homens e se comunique”¹⁹⁴.

Da compreensão das duas missões resultam duas antropologias. A ênfase na missão do Verbo resulta em perspectiva essencialista dos seres humanos. O ser humano é essência e o importante em sua vida é realizar essa essência, desqualificando-se a situação histórica. Tal não equivale a descartar as atividades temporais, mas em considerar que são acessórias. Uma possível antropologia teológica a partir da missão do Espírito comprehende o ser humano definido por suas situações históricas. Cada um e cada uma têm destino pessoal e suas obrigações próprias na história:

¹⁹² FARIAS, Pneumatologia e antropologia, p. 498.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 495.

¹⁹⁴ COMBLIN, A Missão do Espírito, p. 319.

O homem é chamado a se tornar e se transformar e também a modificar a sociedade em que se encontra. O seu desafio consiste em compreender a situação que define a existência e inventar uma resposta nova que ninguém pode realizar no lugar dele. As coisas nunca estão decididas previamente. Sempre há momentos em que o homem há de decidir, escolher, promover ou destruir realidades humanas e sociais. O homem realiza-se dentro de uma vocação e esta é uma porção dentro de um destino coletivo de muitas gerações. A fé é a relação dessa vocação como Jesus Cristo e o Espírito é quem descobre dentro do próprio homem a sua vocação, quem decide dentro da sua liberdade¹⁹⁵.

A concepção de liberdade também deve ser avaliada a partir da compreensão distinta das duas missões. O foco exclusivo na missão do Verbo propõe liberdade de ordem transcendental. O exercício da liberdade é ato de opção pelo absoluto, no qual virtualmente se faz a adesão à fé em Jesus. Quaisquer formas de liberdade se constituem importantes somente na medida em que favorecem esse ato transcendental. A libertação não possui conteúdo próprio, trata-se da transição da incredulidade para a fé. Na perspectiva da missão do Espírito, a liberdade não é somente conquista individual. A libertação é sempre relativa ao outro, implica em superar relações de dominação e criar relações de diálogo e parceria. A liberdade do Espírito, no entanto, procura a fundação de novos movimentos intra-históricos condizentes com o método e a prática de Jesus Cristo¹⁹⁶.

A moral cristã é diretamente afetada pela compreensão distinta das missões. Inicialmente, é necessário considerar que o ponto fulcral seria definir as características específicas do que seja a moral cristã em relação, por exemplo, à perspectiva racionalista. Tradicionalmente, ao apelar para a missão do Verbo, remete-se ao Espírito apenas a função de reforçar ou repetir o que foi dito por Jesus. Assim, a mensagem de Jesus, por um lado, é proposta de transformação radical com exigências de ruptura e, por outro, é proposta genérica em seus enunciados, como se vê no uso de parábolas e paradoxos. Assim, justifica-se, pelo viés da mensagem rigorosa, desconsiderarem-se as especificidades históricas que, muitas vezes, possuem caráter desumanizador, como os processos de colonização e de desigualdades sociais. Justifica-se, também, o viés generalista, que impede o estabelecimento do específico da moral cristã, provocando a ausência de identidade que dificulta o diálogo com outras perspectivas éticas. Ao se considerar a missão do Espírito, reconhece-se as limitações do espaço e do tempo, das linguagens, das culturas, enfim, reconhecem-se os limites que tais

¹⁹⁵ COMBLIN, A Missão do Espírito, p. 320.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 321.

elementos oferecem aos valores do Reino de Deus. Mesmo que, aparentemente lenta, a ação do Espírito não se acomoda, mas estimula a superação contínua na luta pela justiça, liberdade e igualdade¹⁹⁷.

Codina considera a fé trinitária como o fundamento apropriado para o desenvolvimento de uma antropologia teológica, superando as abordagens exclusivamente científicas ou filosóficas. Para tanto, Codina avalia que há três chaves teológicas possíveis. A primeira se fundamenta na acentuação de Deus como criador e sustentador de toda a criação, levando à assertiva de que os seres humanos são contingentes e totalmente dependentes. Há que se ressalvar que com tal assunção se corre o risco de enfatizar o caráter da onipotência divina, ofuscando o aspecto do Pai amoroso que comunica sua vida e busca comunhão igualmente por meio do Filho e do Espírito. A segunda chave teológica se ocupa em fortalecer a cristologia, assumindo que Cristo é aquele por quem se pode conhecer o Pai e a plenitude da condição humana. Nessa perspectiva, incorre-se na possibilidade de se acentuar o moralismo voluntarista, produzindo algo como uma jesuologia¹⁹⁸ limitada, isto é, que se atém exclusivamente ao Jesus histórico. A chave teológica alternativa, terceira via, consiste em elaborar uma cristologia que se relacione com o Espírito, pois o Espírito é a forma de atuar do Senhor exaltado, que se mantém distinto, mas permanece em comunhão com o Pai e com o Filho¹⁹⁹.

Codina considera que diferentes pneumatologias configurarão diferentes antropologias, abordando a questão a partir de duas perspectivas pneumatológicas distintas na tradição cristã: a filioquista e a espirituquista²⁰⁰. A filioquista se caracteriza como a

¹⁹⁷ COMBLIN, A Missão do Espírito, p. 303.

¹⁹⁸ Como alerta Geffré, “a historicidade jesuântica é premissa indispensável para a efetividade do mistério pascal do Cristo, e a glorificação do Cristo ressuscitado confere sentido à existência temporal do nazareno. Negar uma das dimensões constitutivas da identidade de Jesus Cristo por conveniência, não é exatamente o caminho mais indicado para que ocorra um verdadeiro diálogo com as outras tradições religiosas. Para dialogar é preciso retornar ao essencial da fé, ao que é característico do cristianismo, para que isso seja compartilhado com as outras cosmovisões culturais e religiosas.” (GOMES, Tiago de Fraga. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação*. 2015. 140 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6384/2/476035%20-%20Texto%20Completo.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2020).

¹⁹⁹ CODINA, Victor, Antropología pneumática, *Selecciones de teología*, v. 52, n. 206, p. 89–100, 2013. p. 89–91 *passim*. Disponível em: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol52/206/206_Codina.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.

²⁰⁰ Filioquista e Espirituquista são transliterações dos termos utilizados por Victor Codina, *filioque* e *espirituque*. *Filioque* é a expressão em latim que significa “e do Filho” e que desvela e afirma que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. *Espirituque* é um neologismo em latim, “que Paul Evdokimov propõe para compensar a unilateralidade do *filioque*” e que afirma que não somente o Espírito procede do Pai e do Filho,

perspectiva teológica predominante na tradição cristã ocidental, na qual o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Caracteriza-se por certa tendência ao eclesiocentrismo, uma vez que o Vigário de Cristo e a hierarquia eclesiástica são percebidos e reconhecidos como os portadores do Espírito, encarregados de transmiti-lo à Igreja por meio da Palavra e dos sacramentos. A antropologia teológica que emerge dessa perspectiva é descrita por Codina como descendente, em que, a partir de Cristo, o ser humano é iluminado em sua condição e realidade, ou seja, “de cima” a fé julga a realidade, sem partir da vivência. É antropologia mais estática e que respeita pouco a autonomia da realidade²⁰¹.

Em que pese o fato de que esse enfoque reconheça a dimensão cristológica, eclesial e sacramental da graça e do Espírito, ainda assim leva a uma antropologia na qual prevalece o senso de submissão à hierarquia, passiva, e que suprime o profetismo e a criatividade, características da presença do Espírito.

O Espirituquismo considera que o Filho nasce do Pai no Espírito. O Espírito está no começo e no final da vida trinitária, sendo o precursor de Cristo. É por meio dele que Jesus se torna ser relacional, em comunhão com o Pai, com a Igreja e com toda a humanidade. O Espírito faz nascer a Igreja no Pentecostes e irá conduzi-la ao longo da história. Há riscos nessa assunção, como a do espiritualismo, em que se obnubila a condição incontornável de que a compreensão e ação do Espírito têm estrutura cristológica do início ao fim. Em consequência dessa ênfase ao Espírito emerge antropologia de caráter ascendente, mais dinâmica, que parte da realidade humana e histórica, guiada pelo Espírito mesmo antes de acessar a Palavra. É mais missionária e respeita a autonomia da criação.

Os enfoques antropológicos teológicos deveriam buscar complementaridade em equilíbrio, em que prevaleça a comunhão pericorética em amor e vida. Codina considera dez teses fundamentais²⁰² para a fundamentação de uma antropologia pneumática com recorte trinitário:

- (i) O Espírito é o criador e sustentador da vida humana em toda sua diversidade, por isso não se justificam quaisquer distinções de gênero ou etnias;

mas também o Filho procede do Pai no Espírito. (CODINA, Victor. Elementos para una antropología pneumática. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 84, p. 298-321, 2011. p. 304-309 *passim*).

²⁰¹ *Ibidem*, p. 304.

²⁰² CODINA, Elementos para una antropología pneumática, p. 309.

- (ii) O Espírito unifica as dimensões humanas, superando dualismos como corpo e alma e a desvalorização da corporeidade, incluindo-se aí a questão da sexualidade e as noções a ela vinculadas como fonte de impureza e do pecado;
- (iii) Pelo Espírito, os seres humanos são feitos seres de relação, pessoas que se abrem à possibilidade de comunhão com Deus, com o próximo e com todo o cosmos;
- (iv) No Espírito, os seres humanos são feitos pessoas livres, autônomas e responsáveis, liberdade antropológica fundamental. São pessoas capazes de fazer ou não o bem; de buscar a santificação ou se comprometer com o pecado, desde o princípio de que a liberdade do Espírito impulsiona o ser humano, a partir do seu interior, a agir segundo o projeto de Deus, como se configurou na vida de Jesus;
- (v) Pelo Espírito, os seres humanos são capacitados a amar de maneira solidária e fraterna, envolvendo-se na história uns dos outros, e a promover sociedade que se esforça pela dignidade humana;
- (vi) O Espírito capacita os seres humanos à comunhão cósmica, comprometendo-os com toda a criação, sem vieses antropocêntricos ou cosmocêntricos. A Terra é de Deus e os seres humanos devem se reconhecer como cuidadores, responsáveis por guardá-la e cultivá-la. Essa perspectiva se contrapõe à noção de progresso materialista e mercadológico que considera o mundo somente com a finalidade de obter lucro;
- (vii) O Espírito possibilita a transformação radical que ocorre no novo nascimento, superando a precariedade da existência humana, a propensão ao pecado, ao individualismo e à idolatria. Pelo novo nascimento, o Espírito insere o ser humano no Filho e permite-lhe entrar em comunhão com irmãos e irmãs na Igreja, cujas marcas são catolicidade, apostolicidade, unidade e santidade;
- (viii) Pelo Espírito, os seres humanos são feitos seres eclesiais, isto é, abertos à comunhão eclesial. Nessa abertura à comunhão, a Igreja é capaz de discernir as novas possibilidades de testemunhar a fé no Ressuscitado.
- (ix) O Espírito permite a abertura dos seres humanos à comunhão com a história e traz o discernimento dos sinais dos tempos. O ser humano é habilitado discernir as ações do Espírito da vida, mesmo partindo da periferia histórica,

- econômica e social. O critério para esse discernimento é a coesão com a vida de Jesus de Nazaré que é quenótica, orientada ao serviço e à comunhão; e,
- (x) O Espírito é fonte de vida e esperança em meio ao caos e à morte que a liberdade humana produziu como guerras, injustiças, desequilíbrio ambiental e desigualdades, além das crises que a humanidade enfrenta por catástrofes como secas, inundações, terremotos, em que é submetida aos limites extremos da sobrevivência. Nesse ambiente de morte e sofrimento, o Espírito é princípio de esperança e humanização, pois é a possibilidade de vida, o mesmo Espírito que tornou possível a ressurreição de Jesus de Nazaré²⁰³.

O resgate da teologia do Espírito e a construção de uma possível antropologia pneumatológica devem considerar como premissa fundamental o desenvolvimento de eclesiologia pneumatológica. É necessário que se supere a tendência em definir a Igreja fora da revelação trinitária, tal como apresentada em Jesus Cristo, evitando-se os desvios que Obaje denomina de monofisismos eclesiológicos²⁰⁴, que se orientam apenas para a dimensão divina da Igreja ou apenas para a ordinária dimensão das realidades humanas.

Nesse sentido, caminha-se para a compreensão do Espírito Santo como fundamento da diversidade eclesial vivenciada pela Igreja Primitiva, conforme os testemunhos do Novo Testamento.

Assume-se nesta pesquisa a tese apresentada por Raymond Brown de que a diversidade eclesial que caracteriza a Igreja no Novo Testamento é resultado da ação do Espírito. A Igreja não deve ser considerada apenas grupo de pessoas que deram continuidade ao conjunto de instruções específicas do projeto deixado por Jesus para seus seguidores. Percebe-se que, no livro de Atos, os desafios da vida eclesiástica e da estruturação da Igreja são tratados com criatividade pelos Apóstolos, orientados pelo Espírito de Cristo, como por exemplo a conversão de Cornélio (At 10) e o Concílio em Jerusalém (At 15)²⁰⁵.

Assim, há continuidade teológica no Novo Testamento como consequência da ação do Espírito, que “constantemente trazia o significado de Jesus, suas palavras e obras, para as

²⁰³ CODINA, Elementos para una antropología pneumática, p. 95–99.

²⁰⁴ OBAJE, Yusufu Ameh, *The Church as a theocentric community, with special reference to certain aspects of traditional African ideas of God and man.* 342 p. Tese (Doutorado em Teologia] Faculty of Divinity of the University of Edinburgh, 1982. Disponível em: <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30597>, Acesso em 11 fev. 2021. p. 6). Obaje denomina a origem trinitária da Igreja como perspectiva teocêntrica, ao considerar as ideias a respeito de Deus e dos seres humanos relativas ao contexto tradicional africano.

²⁰⁵ BROWN, Raymond E. The Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology. *Novum Testamentum*, v. 6, n. 1, p. 268, jan. 1963.

novas circunstâncias, tempos e lugares em que seus seguidores se encontravam”²⁰⁶. Há consciência dessa continuidade também como ação do Espírito (Jo 16, 13).

Por outro lado, Brown rejeita leitura simplista em relação à continuidade e à diversidade, bem como ênfase exagerada nas diversidades de pensamento presentes no Novo Testamento. O Espírito de Cristo não encerrou seu trabalho com a conclusão do cânon neotestamentário e ele é quem assegura a continuidade nos aspectos essenciais. Nesse sentido, destaca três elementos que são encontrados em todas as eclesiologias neotestamentárias: a noção de continuidade entre Igreja e Israel, a importância dos Apóstolos e a instituição do batismo e da ceia²⁰⁷.

Kärkkäinen²⁰⁸ considera fundamental o desenvolvimento de uma teologia cristã das religiões para que sejam evitados os excessos que caracterizam as abordagens atuais. Mesmo o movimento que busca revitalizar o papel do Espírito Santo parece incorrer em descomedimentos que provocam a desconexão entre o Espírito e Jesus ou entre o Espírito e o Pai. Em consequência, percebe-se o distanciamento entre o Espírito e a Igreja ou entre o Espírito e o Reino. Kärkkäinen propõe que “a estrutura adequada para falar do Espírito entre as religiões é uma teologia trinitária saudável”.²⁰⁹

Nesta pesquisa, assume-se, em concordância com Kärkkäinen, que, para falar do Espírito no mundo e entre as religiões é necessário fortalecer cinco especificidades trinitárias da teologia cristã. O primeiro aspecto é que a Trindade é a maneira específica de estabelecer a distinção entre o Deus cristão e os outros deuses. Isto equivale a afirmar que é impossível se referir a Deus, na perspectiva cristã, de qualquer outra forma que não seja pelo explícito caráter relacional entre as três pessoas divinas. Essa relação intradivina introduz, além da comunhão, a história e o tempo na vida de Deus. O segundo aspecto é que o modo da presença do Espírito no mundo é trinitário e não se pode distinguir entre as obras das três pessoas:

²⁰⁶ BROWN, The Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology, p. 302.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 303-308.

²⁰⁸ Veli-Matti Kärkkäinen (1958), ministro luterano, é teólogo finlandês especialista em teologias pentecostais-carismáticas. Seu trabalho oferece introduções globais para o exercício de teologias cristãs que colaborem para o ser Igreja em um mundo pluralístico. Pneumatologia, eclesiologia e cristologia são temas de destaque em seus escritos. Ao apresentar abordagens relacionadas à pneumatologia, Kärkkäinen procura dar voz às perspectivas africanas e latino-americanas.

²⁰⁹ KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, How to Speak of the Spirit among Religions: Trinitarian “Rules” for a Pneumatological Theology of Religions. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 30, n. 3, p. 121–127, 2006.

A fim de se referir à presença do Espírito, seja como o sopro divino de todas as criaturas vivas, como dom salvífico na vida dos crentes e da igreja, ou como o agente da consumação escatológico na vinda do reino, é preciso falar do Espírito de Yahweh, o Espírito do Pai de Jesus Cristo. O discurso pneumatológico não relacionado ao Pai e ao Filho pode parecer promissor, mas começa a perder seus contornos e muitas vezes acaba sendo nada mais do que uma forma de afirmar uma ideia modernista de uma "paridade aproximada" de todas as religiões²¹⁰.

O terceiro aspecto relevante para uma pneumatologia das religiões é considerar o fato de que a cristologia e a pneumatologia constituem uma única economia divina. No Novo Testamento, o Filho e o Espírito pressupõem um ao outro, de tal forma que o Espírito do qual fala o texto neotestamentário é o Espírito de Cristo.

O quarto aspecto se refere ao fato de que o Espírito cria uma comunidade a serviço do Reino. Neste ponto, destaca-se a indissociabilidade entre o Espírito, o Cristo e a Igreja. A Igreja é reconhecida no Novo Testamento a partir da perspectiva trinitária de Povo de Deus (1Pe 2, 9-10), Corpo de Cristo (Cl 1,24) e Templo do Espírito (1Co 3,16). Se o Espírito, ainda que não deva ser considerado propriedade exclusiva da Igreja, está conduzindo a Igreja para a promoção do Reino de Deus na terra. A perspectiva trinitária, portanto, se opõe a alternativas, que, tendo em vista a universalidade do ministério do Espírito, desconsideram sua relação com a Igreja.

Finalmente, como quinto aspecto, o Espírito convida a Igreja a um “engajamento relacional com outras religiões”, a partir da explicitação das relações entre o Espírito, a Igreja e o Reino, porque é da natureza de Deus a relationalidade. Kätkäinen ressalta que a Trindade, como comunhão, permite simultaneamente o tempo e o espaço para a diversidade e a unidade. Relacionar-se com o outro religioso não implica em negar as diferenças ou em eliminar qualquer aspecto distintivo, mas em promover aprendizado mútuo e desafiador. A presença do Espírito permite reconhecer os dons de Deus em outras religiões²¹¹ e, ao mesmo

²¹⁰ KÄRKÄINEN, How to Speak of the Spirit among Religions. p. 123.

²¹¹ Perspectiva semelhante é apresentada na *Declaração Nostra Aetate* sobre a Igreja e as Religiões não cristãs. O documento, aprovado pelos Padres conciliares do Vaticano II e promulgada por Paulo VI em 28 de outubro de 1965, mudou de modo significativo as relações entre a Igreja Católica e as grandes religiões. Embora ainda distante de sua plena realização, afirma significativamente que: “1. Hoje, que o género humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual a sua relação com as religiões não-cristãs. E, na sua função de fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm em comum e os leva à convivência. Com efeito, os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro género humano (1); têm também todos um só fim último, Deus, que a todos estende a sua providência, seus testemunhos de bondade e seus desígnios de salvação (2) até que os eleitos se reúnem na cidade santa, iluminada pela glória de Deus e onde todos os povos

tempo, o discernimento crítico desses dons²¹² e que “é melhor que a igreja esteja pronta para surpresas, já que não há como saber *a priori* que beleza, verdade, santidade e outros "dons" podem estar esperando pela igreja”²¹³.

Os diversos pensamentos apresentados convergem na compreensão de que os modos como se desenvolvem a pneumatologia e, consequentemente, todas a teologias ocidentais podem ser tidas como deficitárias por não considerarem, entre outros aspectos, a missão do Espírito. Reafirmar a importância e o caráter específico da experiência do Espírito Santo repercute no modo de se considerar os seres humanos em relação a si mesmos, aos outros, à natureza e à própria Igreja. Trata-se de compreender o caráter de permanente renovação como inerente à obra do Espírito e a pentecostalidade como elemento identitário da vida cristã. Esses são elementos articulados no pensamento de Victor Codina fundamentando sua eclesiologia pneumatológica.

1.4 A construção da eclesiologia pneumatológica a partir de Victor Codina

Neste tópico, segue-se o pensamento de Victor Codina, em sua construção do que seja uma eclesiologia pneumatológica, desde a constatação do déficit pneumatológico e de sua vivência como teólogo e sacerdote jesuíta na América Latina. Será deste percurso que se extrairão os elementos de uma eclesiologia pneumatológica que permitirão o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada brasileira.

Após este breve levantamento do que seja o debate teológico atual acerca da relação entre a pneumatologia e a eclesiologia, volta-se o olhar para a contribuição de Victor Codina sobre o tema. Por certo, algumas abordagens e temas já tratados no capítulo reaparecerão para retratar o posicionamento de Codina.

No desbrinchar da reflexão teológica codiniana foi possível perceber a influência da experiência de Deus na perspectiva da espiritualidade inaciana, o diálogo aberto com a teologia cristã oriental, os conceitos e debates do período pós-conciliar e, principalmente, a

caminharão na sua luz (3). Os homens esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? qual o sentido e a finalidade da vida? que é o pecado? donde provém o sofrimento, e para que serve? qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos? Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em 26 mar. 2021.

²¹² KÄRKKÄINEN, How to Speak of the Spirit among Religions. p. 124.

²¹³ *Ibidem.* p. 124.

viabilidade e a originalidade da teologia latino-americana contemporânea. Por isso, além da apresentação da síntese teológica codiniana a respeito de uma eclesiologia pneumatológica, identificou-se que estes quatro pontos permitiriam o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada no Brasil, os quais serão abordados com maior aprofundamento no capítulo 2. Registra-se, ainda, que se buscou manter a prioridade pastoral que a reflexão teológica de Victor Codina enfatiza.

Como assertiva inicial para sua reflexão, Codina afirma que o Espírito resiste a se tornar objeto de abstração teológica ou de conjecturas estéreis a respeito de Deus. É praticamente impossível falar do Espírito Santo sem o recurso de símbolos. Ele é a intensa luz que permite ao (à) cristão (ã) contemplar a realidade e a teologia. O Espírito ilumina a vida cristã, a Igreja e todo o universo; ilumina a Igreja e faz com que ela seja distinta do conceitual e das suposições das escolas filosóficas ou movimentos entusiastas ao longo dos séculos.

Codina faz eco a Evdokimov, que ressalta:

A ausência da economia do Espírito Santo na teologia dos últimos séculos, assim também como seu cristocentrismo, determinaram que a liberdade profética, a divinização de todos os seres humanos, a dignidade adulta e real do laicato, o nascimento da “nova criação”, tenham sido substituídos pela instituição hierárquica da Igreja, apresentada em termos de obediência e de submissão²¹⁴.

O pensamento de Ratzinger corrobora a perspectiva de Codina no sentido de que a Igreja precisa de pessoas que a amem mais do que os seus próprios interesses²¹⁵. Em vários lugares, a fé tem sido vivida em circunstâncias adversas como nos tempos do exílio bíblico dos judeus. Sempre que a Igreja sofre momentos de crise, inclusive de relacionamentos, comumente os (as) cristãos (ãs) evocam o seguimento de Jesus como fundamento da vida cristã. Embora esse posicionamento seja condizente com a ortodoxia cristã, é preciso considerar que a pessoa de Jesus não se destaca somente por questões de moralidade, de ética ou religiosas, como é característico de vários matizes do pensamento moderno, mas porque

²¹⁴ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*: la enseñanza patrística litúrgica y iconográfica. São Paulo: Paulinas, 1969. disponível em: <https://pt.scribd.com/document/357116220/Evdokimov-P-El-conocimiento-de-Dios-en-la-tradicion-oriental-pdf>, Acesso em: 6 maio 2020. p. 102.

²¹⁵ RATZINGER, Joseph, *El nuevo Pueblo de Dios*: esquemas para una eclesiología. Barcelona: Herder Editorial, 1972. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Joseph-Ratzinger-El-Nuevo-Pueblo-de-Dios.pdf>, Acesso em: 26 maio 2020. p. 290.

em Jesus se revela o mistério da Trindade²¹⁶. A vida cristã não é apenas o segmento das ideias de Jesus de Nazaré, mas a experiência pessoal com Deus pelo Espírito. Não é possível qualquer contato com Deus se não for pelo Espírito²¹⁷.

É mister abrir-se ao mistério do Deus vivo que se revela em Cristo e do Espírito que ilumina o coração dos seres humanos para que esses confiem no Deus Trino. A fé, portanto, não é adesão ideológica, mas dom do Espírito. Instruir as pessoas nesse mistério é tarefa prioritária de toda Igreja e não apenas doutrinamento²¹⁸. Converter a fé cristã em questões éticas ou doutrinárias, ignorando seu caráter de mistério, pode ter efeitos negativos sobre a compreensão da especificidade do caráter da Igreja. Ao negligenciar o elemento místico da Igreja, muitas pessoas cristãs procuram, em outros contextos religiosos, a iniciação à espiritualidade que não se limite pela racionalidade moderna e considere a dimensão mística da fé²¹⁹. É este o cerne do pensamento teológico de Codina.

Talvez seja legítimo assumir alguns extremos para se afirmar algo sobre a comunicação de Deus com a Igreja. Deus se comunica com a criatura por meio de seu Espírito por meio das mediações criaturais, com suas limitações. Se, por um lado, essa comunicação é, efetivamente, pessoal e relacional, por outro lado, é adequado se evitar postura reducionista em relação ao papel da Igreja. De fato, não se pode afirmar que esse seja o único veículo da comunicação divina. Em vários momentos, a Igreja se mostrou incapaz da experiência viva do mistério pascal, pelo fato de optar por se vincular às formas de poder vigentes historicamente em detrimento das necessidades de vidas humanas²²⁰. A perspectiva da comunicação divina exclusivista desconsidera a diversidade de dons e carismas do Espírito que são reconhecidos pela tradição bíblica e pela tradição da Igreja primitiva²²¹.

A presença do Espírito faz com que a Igreja alcance dimensão dinâmica na qual cada cristão tem igual importância. Cada um e cada uma se constituem sujeito livre que tem como responsabilidade pessoal discernir sua vocação na Igreja e no mundo. Comumente, a teologia

²¹⁶ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 127.

²¹⁷ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 19–20.

²¹⁸ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 161–163.

²¹⁹ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 21.

²²⁰ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo: Una Iglesia en camino*, [s.l.: s.n.], 2017, p. 175.

²²¹ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 23.

se fixa nas Escrituras, na Tradição e no Magistério como lugares teológicos e desconsidera a história da Igreja e do mundo como lugares da atuação do Espírito²²². Codina ressalta:

O Reino de Deus é o grande projeto de Deus na criação do mundo, é a Trindade externa (a chamada "Trindade econômica" pelos Padres da Igreja), que deseja estender e autocomunicar o mistério da *koinonia* ou comunhão trinitária para o mundo e à história, para tornar a humanidade uma família reconciliada e fraterna de filhos e filhas do Pai, em Cristo, pelo Espírito²²³.

Reafirma-se: a teologia nasce da experiência espiritual²²⁴, como o demonstram os textos do Antigo Testamento na diversidade de autores e gêneros literários e na reflexão sobre a experiência espiritual do Êxodo. Semelhantemente, o Novo Testamento não se constitui coletânea de documentários no estilo de documentos modernos, com a finalidade de evidenciar os fatos, mas se erige conjunto de reflexões teológicas sobre os acontecimentos da história de Jesus Cristo iluminadas pelas experiências de sua vida. Na Patrística, a teologia parte da Igreja-comunhão e da diversidade teológica ao lado do monasticismo dos desertos. Nos muitos movimentos ao longo da história, confirma-se que a teologia nasce da experiência espiritual²²⁵.

Na contemporaneidade, novas e diferentes experiências espirituais, nascidas na periferia da Igreja institucionalizada, provocam reflexões teológicas. De acordo com Codina, a respeito da Igreja e da teologia, as grandes renovações da Igreja nem sempre se originaram nos estatutos das hierarquias superiores e centrais, mas de suas margens e periferias. Essa é característica explícita das teologias contemporâneas e, em especial, das latino-americanas. Seria essa uma das razões pelas quais não encontram pleno acolhimento por parte das igrejas históricas?²²⁶.

A rejeição à novidade pode ser reflexo de certa falta de sensibilidade ao agir do Espírito que, livremente, atua a partir das bases da Igreja e provoca renovação do todo. Pode também indicar sintoma de que a cisão entre reflexão teológica e espiritualidade ainda não foi superada. Tais resistências não se compatibilizam com a perspectiva de Irineu de Leão: “Ali

²²² CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 24.

²²³ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 84.

²²⁴ *Ibidem*, p. 165.

²²⁵ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 114.

²²⁶ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 28.

onde está a Igreja, ali também está o Espírito de Deus; e ali onde está o Espírito de Deus, ali está a Igreja e toda graça. E o Espírito é a verdade”²²⁷.

A tradição cristã ocidental se refere a Deus com ênfase nas pessoas do Pai e do Filho. O papel do Espírito não está evidente na vida dos (as) crentes, da própria Igreja e no mundo. Torna-se necessária reflexão específica que não pretenda esgotar ou racionalizar a teologia e a *práxis* relacionadas ao Espírito²²⁸. Muitas vezes, só os símbolos suplementam a racionalidade para se referir ao Espírito: é o vento que sopra trazendo vida para todo o cosmos e para cada ser humano; o fogo da justiça, da purificação, das línguas que pousaram sobre a Igreja, marcando seu início e da sua missão a todos os povos (At 2,1-4); a água que purifica, mata a sede e traz vida nova. É a vida do Espírito, recebida por aquelas pessoas que passam pelas águas do batismo e que se constituem Igreja; a unção com a qual os reis recebiam o Espírito e eram orientados a praticar o direito e a justiça²²⁹. O Espírito é também simbolizado pela pomba que evoca, na sua imagem, várias associações e expansões metafóricas que identificam a Igreja como novo Povo de Deus: pureza, ternura, paz. Os sinais da santidade²³⁰ acompanham a formulação metafórica da teologia simbólica: é a nuvem que guia o povo pelo deserto, envolve o Sinai na revelação da lei; com sua sombra, envolve Maria; envolve os discípulos na transfiguração e a Jesus na ascensão.

Codina assimila a formulação metafórica e simbólica em sua reflexão teológica, especialmente ao se referir ao Espírito. Para ele, o Espírito é a presença de Deus que guia, acompanha e fecunda a Igreja; o perfume que invade toda a “casa” e de agradavelmente penetra todas as partes; o advogado que esclarece os discípulos sobre a verdade, glorifica a Cristo e defende os (as) cristãos (as) das calúnias de Satanás²³¹.

Há dois componentes básicos na reflexão teológica de Codina: a opção pelos recursos de uma teologia simbólica e a experiência fundante da experiência com o Espírito.

²²⁷ IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Denúncia e refutação da falsa gnose. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística 4). Disponível em: <https://catolicotrentino.files.wordpress.com/2017/11/patristica-vol-4-contra-as-heresias-irineu-de-liao.pdf>. Acesso em: 28 out. 2019. p. 204.

²²⁸ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 30.

²²⁹ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 49.

²³⁰ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 34.

²³¹ *Ibidem*, p. 35.

1.4.1 O testemunho das Escrituras da dimensão pneumatológica da espiritualidade cristã e da Igreja na perspectiva de Victor Codina

O Espírito é o que inspira as Escrituras. Codina apresenta-o como o fio condutor que tornou possível fazer com que pessoas, com categorias mentais e culturais distintas, transmitissem a Palavra de Deus. E tudo isso sem que se tornasse necessária a construção de sistemas dogmáticos. E será pelo Espírito que a Igreja chegará à compreensão última das Escrituras, à compreensão espiritual.

É mediante o Espírito que existem, na Igreja, os discursos de sabedoria e de ciência, os pastores e doutores (1Cor 12,8; At 20,28). Sem a presença do Espírito, a Igreja perderia sua consistência²³².

Codina assevera que, a partir dos textos veterotestamentários, apreende-se que o Espírito Santo é a ação e a presença permanente de Deus na criação e na história. E são as dimensões criadoras, proféticas e sapienciais que devem se complementar e compenetrar, mantendo-se unidas na tradição espiritual e teológica da Igreja. Oferecer ênfase ou exclusividade a uma dessas dimensões, negligenciando as demais, causa desequilíbrio e prejudica o entendimento da missão da Igreja. Essas mesmas dimensões continuam evidentes na obra do Espírito na vida de Jesus, isso, desde a concepção, passando pelo ministério até a sua glorificação. A Igreja que nasce no Pentecostes é aquela que nasce da ferida do Jesus crucificado. Segundo Codina, “a Igreja é a nova Eva, gerada do lado do novo Adão, Cristo, adormecido na cruz; é Igreja esposa”²³³.

A diretriz basilar para a Igreja é que a relação entre a cristologia e a pneumatologia fundamenta a vida da Igreja e orienta-a para o futuro. Dessa forma, os textos que são produzidos no Novo Testamento, além de fundantes, são constitutivos e normativos para a Igreja²³⁴.

Codina destaca o importante papel de Maria que, em sua relação com o Espírito, é feita mãe de Jesus e ícone da Igreja. O Espírito vem sobre ela para conceber Jesus e ela mesma, reunida com os Apóstolos, no cenáculo, invoca a descida do Espírito sobre a Igreja

²³² CODINA , “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 74.

²³³ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 40.

²³⁴ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 45.

que estava nascendo. A tradição cristã oriental afirma que todo o ministério de Cristo objetiva a vinda do Espírito Santo sobre a Igreja²³⁵.

A Igreja, por meio dos concílios, compreendeu que o que as Escrituras expressaram como a descida do Espírito Santo sobre Jesus fundamentou a fé em sua natureza divina²³⁶. A Igreja nasce no Pentecostes, pela força do Espírito, a partir da diversidade, e sua universalidade não impõe a uniformidade e nem a anulação das diferenças. Ela é a comunidade da nova Aliança na qual se cumpre a profecia do derramamento do Espírito (Jl 3,1-5; At 2, 14-21), antecipando o Reino de fraternidade e solidariedade apregoado por Jesus.

A presença do Espírito, por outro lado, não elimina as tensões internas da Igreja. Segundo Codina, não há no Novo Testamento um “monolitismo eclesiológico”²³⁷. O exemplo será o concílio de Jerusalém (At 15) e a crise envolvendo a abertura da Igreja aos gentios. A universalidade pentecostal da Igreja deverá ser capaz de superar os particularismos históricos ou culturais. A universalidade e a catolicidade superam a imposição dos particularismos. O crescimento e a expansão da Igreja são obras do Espírito, tal como registrado nos textos lucanos, em que releituras das categorias teológicas do Antigo Testamento procuram demonstrar em Cristo e na Igreja a plenitude da criatividade, da profecia e da sabedoria. Esse entendimento pode oferecer à Igreja contemporânea a resistência e a resiliência necessárias para que seja capaz de dar prosseguimento à missão de Jesus, anunciando o Reino de Deus²³⁸.

O Espírito está presente na vida da Igreja, capacitando-a a vencer o mundo, assim como capacitou o Filho. O amor é o fruto do Espírito e, ao mesmo tempo, signo de sua presença. No Apocalipse (19,10), o Espírito de profecia que atua na Igreja lhe dá forças diante dos desafios que enfrenta no cumprimento de sua missão²³⁹.

O Espírito que o (a) cristão (ã) recebe faz com que possa habitar em Deus e Deus habitar em cada um e cada uma (1Jo 4,13). Os escritos joaninos procuram assegurar que a experiência espiritual da Igreja não seja desvinculada da realidade da encarnação de Jesus. É esse vínculo que assegura a autenticidade da experiência espiritual (1Jo 4,2; Jo 14,17-26; 15,26; 16,13).

²³⁵ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 75-76.

²³⁶ *Ibidem*, p. 48.

²³⁷ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 29.

²³⁸ *Idem, “No extingáis el Espíritu”* (1Ts 5,19), p. 129.

²³⁹ *Ibidem*, p. 59.

A Igreja é o Corpo de Cristo (1Co 12, 12-30). Nesse corpo, há pluralidade de carismas dados pelo Espírito²⁴⁰. Segundo Codina, a experiência paulina do Espírito é comunitária e eclesial²⁴¹. São esses aspectos que fazem com que a Igreja seja antecipação da nova humanidade no Reino de Deus, pois se abre a novos povos e culturas. Impulsionada pelo Espírito no cumprimento de sua missão a toda a humanidade (Gl 3, 28), a Igreja é missionária por sua própria natureza²⁴².

O Espírito fez nascer e guia a Igreja na sua história da mesma forma como guiou a vida de Jesus, conduzindo-o a fazer o bem; no seu sofrimento e morte; na sua ressurreição. Ele derrama os seus dons sobre a Igreja, fecundando sua história e realizando o Reino. No entanto, não estabelece nova etapa na história da Igreja, não introduz nova era espiritual distinta da obra de Cristo²⁴³. Codina ressalta este ponto, enfaticamente²⁴⁴.

Desde seus primeiros momentos, a Igreja enfrentou movimentos espiritualistas que tendem a depreciar a encarnação, acentuando exclusivamente o papel do Espírito, esquecendo-se do lugar fundamental de Jesus e de seu projeto de Reino para a fé cristã²⁴⁵. Possivelmente, as lutas constantes contra esses excessos sejam alguns dos motivos pelos quais a tradição cristã ocidental tenha fortalecido as estruturas institucionais. Essa atitude provocou a exclusão de muitos movimentos utópicos e de esperança, alimentando certa secularização ou esquecimento do Espírito. Mas, ainda que o exacerbamento da tendência espiritualista tenha provocado a atitude de relutância da tradição cristã ocidental, percebe-se que se alocou hegemonicamente a tendência a esquecer e a silenciar a missão do Espírito, enfatizando a obra de Cristo²⁴⁶.

Por detrás e a partir da centralidade conceitual de Cristo como fundador da Igreja é que a vida e as doutrinas da Igreja foram tomadas como se fossem o ensinamento rabínico de Jesus, sem espaço para a missão do Espírito, que ficou relegado ao papel de consciência teológica e eclesial. A Igreja, nesse viés, torna-se exclusivamente a continuidade da encarnação, como instituição que representa Cristo. As Escrituras testemunham, no entanto,

²⁴⁰ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 63.

²⁴¹ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 37.

²⁴² *Idem, Una Iglesia nazarena*, p. 106.

²⁴³ *Idem, “No extingáis el Espíritu”* (1Ts 5,19), p. 67.

²⁴⁴ É possível que a ênfase codiniana da continuidade da missão do Espírito Santo e da Igreja tenha também a intenção de se desidentificar de qualquer tendência teológica na linha do joaquimismo.

²⁴⁵ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 138.

²⁴⁶ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 69.

que a vida e o ministério de Jesus estão marcados pela presença do Espírito (Lc 4, 18-19; cf. Is 61, 1-3; Mt 11, 28). Codina recorrentemente afirma que qualquer mudança em relação à Igreja e à vida cristã deve, necessariamente, superar esse descrédito à pessoa do Espírito na Igreja do Ocidente²⁴⁷.

Todavia, a Igreja não consegue assegurar que todos os cristãos e cristãs transpareçam plenamente a santidade do Espírito. Essa santidade torna-se esmaecida, afetada pelos pecados humanos. Na Patrística, a Igreja será chamada de santa e pecadora, “casta meretriz”²⁴⁸. Em cada forma concreta, em cada momento de sua história, a Igreja encontrará dificuldades para ser aceita como corpo visível de Cristo, que também encontrou dificuldades para ser aceito em sua condição divina e humana.

1.4.2 Alguns elementos significativos da vida no Espírito selecionados de Victor Codina

É fulcral para Codina que a vida cristã seja compreendida como vida no Espírito de Jesus. Encontra-se testemunho abundante das Escrituras para a assertiva de que o Espírito Santo que capacita homens e mulheres a guiarem o povo de Deus pela história (Is 63, 7-19) é prometido a Abraão (Gl 3, 14-27), anunciado pelos profetas (Jl 3, 1-5; Ez 36, 26-27; Is 11, 2; 62, 1), derrama o amor de Deus no coração dos humanos (Rm 5,5), por quem os seres humanos são feitos filhos de Deus (Gl 4, 6-7) e inúmeros outros²⁴⁹. Dos elementos mais significativos da vida no Espírito destacados por Codina, ressaltam-se o novo nascimento, a filiação divina, a constituição do humano integralmente como templo do Espírito e a liberdade que provém do Espírito.

Para Codina, o foco das igrejas cristãs não deveria se fixar no pecado original. Afinal, pelo novo nascimento homens e mulheres são feitos filhos e filhas do Pai e coerdeiros (as) de Cristo. Com tal lógica, Codina considera que, por meio do batismo, a Igreja deveria enfatizar o novo nascimento que é obra do Espírito²⁵⁰.

²⁴⁷ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 71. O contraponto coteja a tradição teológica católica apostólica romana com a tradição teológica oriental, que desenvolveu pneumatologia mais robusta. Este ponto especificamente será tratado no capítulo 2, quando se debaterá a teologia das igrejas ortodoxas, a teologia oriental.

²⁴⁸ GIUDICE, Hernán Martín. Casta meretriz. Acerca de la traducción y aplicación eclesiológica frecuente de una expresión patrística. *Revista Teología*, v. 49, n. 107, p. 111-123, abr. 1972. Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7576/1/casta-meretriz-acerca-traducion-aplicacion.pdf>, Acesso em: 20 jun. 2020.

²⁴⁹ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 76.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 77.

Para reforçar sua argumentação, como especialista em teologia oriental, Codina relembra que, diferentemente daquela tradição teológica, é notável que, na liturgia da confirmação, seja feita referência somente ao texto de Isaías 11, 1-2, silenciando a respeito do texto de Isaías 11, 3-9, que alude às dimensões sociais e cósmicas da presença do Espírito. Essa opção pode ser entendida como evidência da ênfase ocidental aos aspectos mais individualizantes da vida cristã e do consequente esquecimento das dimensões relativas à vida em comunidade, com suas exigências para a manutenção dos relacionamentos, bem como a capacidade de se colocar no lugar do outro²⁵¹.

A Igreja primitiva ressaltava a filiação (At 13, 26; Rm 8, 14-21; 9, 8; Gl 3, 26; 4, 6; Ef 5, 1; Fl 2, 15; Hb 2, 13; 1 Jo 3, 1-10), mas não de forma abstrata, genérica ou conceitual. Pelo Espírito Santo, o ser humano é assimilado ao Filho, tornando-se parte do seu corpo: filhos no Filho. Para a tradição cristã oriental, isso significa dizer que os seres humanos são divinizados, o que não significa rejeição ou redução da humanidade, mas o resgate da humanização plena do projeto de Deus. Codina comprehende que a convicção relacionada à filiação se revestia de tal significância para a Igreja que motivou as declarações cerca da divindade do Espírito promulgadas pelo Concílio de Constantinopla no séc. IV. Se o Espírito não fosse Deus, o ser humano não poderia ter a vida divina. A filiação não é apenas construto intelectual teológico, mas percepção originária da experiência fundante com Deus. Mais uma vez Codina reafirma a íntima conexão da experiência espiritual que permite chegar à teologia²⁵². Codina ainda ressalta:

Em cada encontro inter-religioso, em cada encontro humano, é possível abrir-se a outros, oferecer e receber humanização; uma humanização à qual as pessoas se abrem pela força misteriosa e interior do Espírito e que é o dom cristológico da salvação de Jesus, mesmo que os não-cristãos não o conheçam como tal. Por esse motivo, a defesa da humanização dos indivíduos e da sociedade é a principal tarefa da missão da Igreja (J. Moingt). Essa humanização não se opõe à divinização ou filiação divina, mas, pelo contrário, é a maneira concreta de viver como filhos do Pai, como Jesus e no Espírito²⁵³.

²⁵¹ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 78.

²⁵² CODINA, Victor, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, *Perspectiva Teológica*, v. 37, n. 101, p. 89-104, 2005. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/415/792>. Acesso em: 12 ago. 2019

²⁵³ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 142.

A filiação divina não distancia o ser humano da realidade, ao contrário, provoca o encontro entre as pessoas e entre as pessoas e a criação, assumindo a diversidade como dádiva do Espírito. A filiação é testemunhada na história, de forma concreta, em atos de libertação. Pode e deve ser submetida à análise racional e teológica, mas não é abstração dogmática. O ser humano é habilitado a ser templo do Espírito Santo (1Cor 3,16; 6,9), pois o Espírito habita e permanece em cada homem e mulher que faz a experiência de Deus (Rm 9,11; Jo 14, 16-17)²⁵⁴, tanto na esfera individual quanto na comunitária. Não se trata apenas de presença, mas de habitação, que é a superação dos limites da humanidade e a transformação à imagem de Cristo. Esse é ato de abertura e de liberdade que não implica anarquia (2Cor 3,17), pois é um abrir-se ao tempo (*kairós*) de Deus²⁵⁵.

Segundo Codina, embora a oração dirigida diretamente ao Espírito seja rara na Igreja Primitiva, a oração no Espírito possui larga referência nas Escrituras e na liturgia cristã. No Espírito, e por Cristo, obtém-se acesso ao Pai (1Pd 3,18) e, assim, livremente pode-se se aproximar de Deus (Hb 4,16; 7,25; 11,16; 12,18), quer seja por meio do louvor (Ef 5, 18-20; Cl 3, 16-17; 1Cor 14,26) ou por meio de petição. Segundo o evangelho de Lucas, o Pai escuta diuturnamente a oração pela qual se pede o Espírito (Lc 11,13)²⁵⁶. Assim, é o Espírito que, com gemidos inexprimíveis, medeia a intencionalidade humana e assegura acesso ao Pai (Rm 8, 26-27; cf. Gl 4,4; 1Cor 2, 11-12). Essa oração não pode desconsiderar a realidade que enfrenta a criação (Rm 8,22), quer seja realizada pessoalmente ou comunitariamente na liturgia, e os seres humanos em situação de pobreza e exclusão, pois, por meio da oração, a Igreja que é movida pelo Espírito, clama pela chegada do Reino (Ap 22,17): “Vem, Senhor Jesus!”²⁵⁷.

Os cristãos e cristãs devem reconhecer que, mesmo que sejam portadores do Espírito, vivem submetidos à carne, em estado de luta, no qual os frutos do Espírito estão em oposição aos impulsos da carne. O Espírito conduz à vida e a carne, à morte (Gl 5,16-26; cf. Rm 8, 5-11). Mas, o Espírito auxilia os seres humanos e coopera sinergicamente nessa luta, fortalecendo as pessoas para que não sucumbam ao imediatismo ou à indiferença. O Espírito

²⁵⁴ CODINA, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 125.

²⁵⁵ CODINA, Victor, A teologia latino-americana na encruzilhada, *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio/ago. 1999. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/672/1097>. Acesso em 12 ago. 2019, p. 192.

²⁵⁶ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 80.

²⁵⁷ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 93.

liberta do pecado e da morte, pois ele é a própria liberdade (2Cor 3,17b; Gl 5,13). A vida cristã, portanto, não é escravidão ou moral, mas é liberdade que vem do interior, do lugar de onde atua o Espírito. A partir dessas considerações, é preciso indagar se a Igreja respeita realmente a liberdade dos (das) fiéis. Segundo Codina, os (as) fiéis correm o risco de serem tratados (as) como sujeitos passivos que se limitam a acatar as prescrições apresentadas pela instituição²⁵⁸.

A Igreja, ao apregoar a doutrina bíblica do discernimento de espíritos, deveria assumir que cada cristão (ã) é livre em sua consciência para escolher e se responsabilizar. O único critério para o discernimento da presença do Espírito Santo, em vários momentos, lugares e pessoas é a confrontação com a vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré²⁵⁹. A consciência é o santuário mais íntimo em que os seres humanos se relacionam com Deus (GS 16)²⁶⁰.

Outro aspecto do pensamento de Codina que é fundamental para a teologia latino-americana é a afirmação de que Espírito Santo atua coerentemente com a opção histórica de Jesus de Nazaré pelas pessoas pobres e excluídas. Na condição de extrema desigualdade e violência, o Deus e Pai de Jesus faz dessas pessoas, aparentemente insignificantes, “destinatários privilegiados dos mistérios do Reino”²⁶¹.

Para Codina, tais “destinatários privilegiados” não são definidos somente a partir de critérios socioeconômicos:

Percebemos claramente que nestes anos, o Espírito Santo não agiu de cima, a partir de pessoas poderosas, nem daqueles que tenham o controle político ou eclesial, mas agiu de baixo, do grito dos pobres, do reverso da história, do abismo e do fundo da história, dos excluídos e descartados, daqueles que “não sabem e nem podem”, do “ninguém”, da impotência, dos últimos (*eschatoi*), dos crucificados de história ... Este é o Espírito que dá força aos pobres, aos indígenas e afro-americanos, às mulheres, aos cristãos comprometidos com a justiça, às comunidades eclesiais, à vida religiosa (inserida nas comunidades), aos mártires, aos movimentos pentecostais e carismáticos. É ele quem incentiva o povo a lutar pela vida, em um esforço

²⁵⁸ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 81.

²⁵⁹ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 138.

²⁶⁰ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 82.

²⁶¹ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 138.

agonizante, a fazer festa, a comprar flores, a casar-se e ter filhos, a não se suicidar coletivamente ...²⁶²

A intuição de que o Espírito atua “desde baixo”, da impotência dos (as) despossuídos (as) é fundamental para se superar a dicotomia entre espiritualidade e realidade histórica, assim como a tendência cristomonista ocidental. O Espírito, que está sempre presente e atuante na história, é o mesmo Espírito de Jesus Cristo, reconhecido pela comunidade como “Pai dos pobres”²⁶³.

A perspectiva pneumatológica codiniana implica em reavaliar o “ser Igreja”. Não somente a partir do dogma, das concepções idealizadas ou de padrões estabelecidos a partir de experiências culturais espacial e temporalmente distantes das realidades de pessoas que vivenciam e experimentam na própria pele o “abismo da história”, a impotência, a desconsideração e a miséria. Ser Igreja a partir de baixo é abrir-se ao encontro com os (as) diferentes e ao cuidado com toda a criação. A Igreja que nasce dos (as) excluídos (as) vive a vida de Jesus de Nazaré e é celebrante e solidária, convidando e acolhendo todos e todas no banquete que antecipa a vida plena do Reino de Deus. Essa Igreja não concentra o poder nas mãos de poucas pessoas, pois reconhece que cada crente vive a experiência do Pentecostes e recebe igual porção do Espírito da promessa. Essa Igreja se prepara para a novidade e valoriza a diversidade²⁶⁴.

1.4.3 O Jesus histórico, o Espírito Santo e a Igreja

Neste ponto da reflexão, é possível assumir com Codina, que se toda a vida de Jesus deva ser significada como critério para o discernimento da presença do Espírito, então, a vida cristã como vida no Espírito culmina na dimensão eclesial dessa vida. Por isso, aprofundar o entendimento da relação entre a Igreja e o Espírito implica no aprofundamento da relação entre Jesus e a Igreja, especialmente a compreensão de como se deu a transição entre o Jesus histórico e o surgimento da Igreja com a formação das primeiras comunidades.

A relação entre Jesus e a Igreja é questão histórico-crítica que ainda alimenta divergências e debates. As imagens e símbolos apresentados nos textos bíblicos permitem

²⁶² CODINA, Victor. Líneas centrales de una pneumatología de América Latina y el Caribe, *Revista latinoamericana de teología*, v. 28, n. 84, p. 299–321, 2011, p. 351.

²⁶³ AQUINO JUNIOR, Francisco de. La dimensión teologal de las resistencias y luchas populares, *Revista latinoamericana de teología*, v. 34, n. 102, p. 281-299, 2017. Disponível em: <http://201.131.110.78/jspui/bitstream/10972/3943/1/RLT-2017-102C.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020. p. 285.

²⁶⁴ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. p. 134.

considerar que a Igreja é a Igreja de Jesus, o corpo de Cristo, a esposa amada, o edifício erguido sobre a pedra angular (Ef 2,20; Ap 21,14). Segundo Codina, a relação é direta: sem Cristo não existiria a Igreja e, por isso, qualquer reflexão eclesiológica exibe e exige argumentos cristológicos²⁶⁵.

Assim, para Codina, a questão está em se identificar como e quando a Igreja foi fundada e como se deu o processo histórico de salvação que vincula Jesus à Igreja. A compreensão da gênese da Igreja é fundamental e consequente para o ser e o vir-a-ser Igreja. Tais aspectos condicionam proximamente a relação entre a Igreja e o Espírito²⁶⁶. Da relação entre a Igreja e Jesus, Codina destaca três posturas que podem ser adotadas na contemporaneidade: a tradicional, a divergente e a dialética.

A postura tradicional, na visão de Codina, é aquela que, em nome da estabilidade e de manutenção de determinada identidade, se prendeu a uma única experiência histórica como legítima, a qual define a Igreja como instituição fundada por Jesus de Nazaré. Em cenário tradicionalista, a Igreja é vista como prolongamento histórico, sem rupturas, continuidade da encarnação de Jesus na história. O próprio Jesus elegeu e deu poderes a seus dirigentes (Mc 3,7), definiu Pedro como cabeça, instituiu os sacramentos e encarregou os discípulos de batizarem as nações em nome da Trindade (Mt 28). Jesus teria fundado instituição perfeitamente organizada e estruturada, e, assim, divina, intocável e estática. Ao Espírito Santo está o encargo de dar continuidade a tal instituição ao longo do tempo²⁶⁷.

De acordo com Codina, a exegese e a cristologia moderna consideram que Jesus dificilmente consideraria a possibilidade de criar instituição religiosa para o futuro, pois Jesus considerava que a escatologia irromperia consigo (Mc 13). Seria incompatível que o Jesus histórico se compreendesse como o fundador de uma seita nos moldes das inúmeras de seu tempo, pois compreendia sua missão como a de ajuntar os filhos dispersos de Israel (Jo 11,52). Essa postura de Jesus explicaria, inicialmente, sua dificuldade para se dirigir às pessoas que não eram judias (Mc 7,24-30), como de forma similar a Igreja primitiva encontrará dificuldades para compreender a inclusão dos gentios (At 10 e 15)²⁶⁸.

No entanto, para compreender a relação entre Jesus e a Igreja, a partir dos evangelhos, algumas questões podem ser ressignificadas. Primeiramente, o fato de que os evangelhos não

²⁶⁵ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 84.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 25.

²⁶⁸ *Idem, “No extingáis el Espíritu”* (ITs 5,19), p. 85.

foram produzidos nos moldes da mentalidade historiográfica moderna e contemporânea, mas foram elaborados em perspectiva teológica posterior aos eventos pascais e pós-pascais, com vistas à catequese das diferentes comunidades nascentes. Reconhece-se que muitos enunciados dos evangelhos correspondem ao gênero literário etiológico, instrumentalizados para a construção das narrativas simbólicas sobre o nascimento da Igreja, como por exemplo, os “doze apóstolos” em referência especular às doze tribos de Israel²⁶⁹.

A história da Igreja desvela a progressiva tomada de consciência por parte da comunidade de temas como seu ser, sua missão, a abertura aos gentios, a formação e a definição do cânon das Escrituras, os ministérios, entre outros. Nesse bojo, se o objetivo se concentrasse em considerar a Igreja como instituição criada por Jesus Cristo, os acontecimentos da Páscoa – morte, ressurreição e efusão do Espírito – perderiam sua centralidade e significância. Para Codina, a postura tradicionalista que se fixou na expectativa de que a encarnação institucional está sujeita ao risco de mundanizar-se ou secularizar-se, pois a doutrina do Espírito Santo restou preterida à vida devota e se rarefez em especulações trinitárias, sem qualquer importância para a vida cristã. Vale registrar que, positivamente, a postura tradicionalista ressalta o pressuposto relevante de que não se pode compreender a Igreja desconectando-a ou desassociando-a do Jesus histórico²⁷⁰.

Em outro extremo, a postura divergente ou de ruptura considera que não há continuidade em relação ao vínculo entre o Jesus Histórico e a Igreja, ou seja, a Igreja nasce à margem ou até contrariamente ao que Jesus propôs. Codina considera que esse é posicionamento que se caracteriza por ser racionalista e com pretensões de liberalismo teológico que pode resultar em fideísmo²⁷¹. Em termos positivos, o posicionamento divergente ou de ruptura não é descartável em sua integralidade, pois traz elementos relevantes para a compreensão da relação entre Jesus e a Igreja²⁷², como se verá a seguir na avaliação do que seja a terceira postura.

A terceira postura é denominada por Codina como dialética e integradora e envolve o posicionamento que considera a relação entre Jesus de Nazaré e a Igreja em aspectos de continuidade e de ruptura. A Igreja está vinculada aos discípulos de Jesus de Nazaré, mas sofre com o evento da morte de Jesus e se dispersa cheia de temores. Ela vive a esperança a

²⁶⁹ CODINA, *Para compreender a eclesiologia desde America Latina*, p. 25.

²⁷⁰ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 85.

²⁷¹ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 25–26.

²⁷² *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 87.

partir da ressurreição, da nova convocação dos discípulos na Páscoa e do dom do Espírito Santo. Somente após a Páscoa-Pentecostes foi que o colégio apostólico se constituiu; o batismo foi definido como sacramento de ingresso na Igreja (At 2,38); a eucaristia se estabeleceu como memorial da Páscoa e a antecipação da *parousia* (1Cor 11, 23-27). A Igreja anuncia que Jesus é o Reino de Deus presente entre os seres humanos e convoca a nova comunidade, ela mesma, como comunidade do Reino. Com a morte de Estêvão, fica patente que Israel rejeitara o ministério de Cristo. Além disso, a destruição do templo e a demora da *parousia* marcam a abertura definitiva aos gentios e a catolicidade da Igreja. Assim, a Igreja foi se estruturando com o tempo e instituindo os seus elementos formais – o cânon, os sacramentos, os ministérios²⁷³.

Codina considera que o posicionamento dialético e integrador se encontra presente em toda a tradição da Igreja. Os Pais concluíram que a Igreja havia nascido da água e do sangue que brotaram do lado transpassado do Cristo crucificado, mas também nasceu no Pentecostes, com a descida do Espírito Santo²⁷⁴. A liturgia da Igreja seguiu se modificando, e, aos poucos, a festa do Pentecostes tornou-se a celebração da descida do Espírito²⁷⁵.

Assim, a fundação da Igreja pode ser vista em seu caráter dinâmico e processual. Lança suas bases no mistério de Cristo, que passa pela crucificação, ressurreição e recebimento do dom pascal do Espírito. Os fundamentos estruturantes da Igreja, no pensamento de Codina, são inelutavelmente cristológicos e pneumatológicos²⁷⁶. Jesus é o “fundamento” e não o “fundador” da Igreja. Nomeá-lo como fundador pode incorrer no risco de se valorizar aspectos jurídicos, estáticos e institucionais da Igreja, negligenciando o papel do Espírito Santo como fundador. Para Codina, a perspectiva dialética coaduna melhor com o Vaticano II, que afirma que Jesus “deu começo à Igreja pregando o Reino de Deus” (LG 5)²⁷⁷.

A Igreja não é ideologia vaga e sem referência histórica. Está intrinsecamente referenciada em Jesus de Nazaré e seu compromisso histórico com a justiça e com os (as) menos favorecidos (as) em todos os aspectos. A Igreja se identifica com as pessoas que sofrem e anuncia a possibilidade da ressurreição. À luz da vida de Jesus, a Igreja será serva, encarnada temporal e geograficamente na história dos povos. Uma Igreja pascal e, ao mesmo

²⁷³ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 86–87.

²⁷⁴ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 26.

²⁷⁵ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 87.

²⁷⁶ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 55.

²⁷⁷ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 88.

tempo, viva no poder do Espírito, dinâmica, crescendo e estendendo-se a todas as partes e em todos os tempos. Logo, segundo Codina, se a Igreja não carrega esses dois princípios, cristológico e pneumatológico, aparta-se da tradição e mutila o ser eclesial²⁷⁸.

Quando desconsidera a simultaneidade desses dois princípios, a Igreja sofre consequências pastorais e teológicas, entre as quais, a dificuldade encontrada pela instituição em aceitar as mudanças que o povo crente considera necessárias ou mesmo o descrédito que a instituição sofre, em muitos setores e situações históricas.

Codina destaca que, no pensamento de Rahner²⁷⁹, concepções acerca de um Deus que opera exclusivamente a partir de hierarquias da Igreja seriam “simples heresias”. Os efeitos da presença do Espírito não são restritos a espaços institucionais privilegiados. O Espírito é livre e pode eleger qualquer crente para grandes ou humildes tarefas para o Reino de Deus. É preciso que a própria hierarquia da Igreja examine a obra que o Espírito realiza nos (as) carismáticos (as) a partir do discernimento de espíritos. Ao considerar que o Espírito não é propriedade de um único grupo de pessoas que compõe a hierarquia da Igreja, assume-se que os membros não são apenas executores (as) de ordens ou impulsos emanados da elite eclesiástica²⁸⁰.

Ainda, segundo Rahner, a Igreja não é estado totalitário na esfera religiosa²⁸¹. É inadequado afirmar que a condição ideal para o funcionamento da Igreja é sua institucionalização plena ou mesmo que a obediência é a principal das virtudes, a qual substituiria as iniciativas da relação pessoal com o Espírito Santo²⁸². Codina refere-se ao arcebispo emérito de São Francisco e antigo presidente da conferência episcopal dos Estados Unidos, J. R. Quinn, segundo o qual, deve-se considerar como “falta de confiança no Espírito” quando a Igreja passa a se preocupar mais com a disciplina do que com o discernimento²⁸³.

A Igreja Primitiva compreendia-se impulsionada e movida pela presença do Espírito Santo. Era Igreja alegre, audaciosa, disposta ao trabalho missionário e capaz de se entregar ao martírio. O vento e o fogo do Pentecostes não eram apenas símbolos do passado, mas

²⁷⁸ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 89.

²⁷⁹ RAHNER, Karl. Teología del Concilio. *Selecciones de Teología*, v. 1, n. 3, jul./set. 1962. Disponível em: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol1/3/003_rahner.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020. p. 2.

²⁸⁰ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 90.

²⁸¹ RAHNER, Teología del Concilio, p. 3.

²⁸² CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 40.

²⁸³ *Ibidem*, p. 90.

realidades que dinamizavam a caminhada da comunidade. Exemplo dessa compreensão está na relação entre a Igreja e o Espírito Santo na profissão de fé. Os primeiros cristãos se esforçaram em fazer com que os (as) catecúmenos (as) compreendessem que a Igreja é obra ligada ao Espírito, espaço concreto da sua ação histórica²⁸⁴.

Na Igreja Primitiva, em primeiro lugar, o (a) cristão (ã) deveria estar consciente de que a Igreja se compreendia como Pentecostes renovado continuamente e que sua vitalidade estava diretamente vinculada à ação Espírito Santo: o Espírito que santifica a Igreja, que está presente na comunhão dos santos e das coisas santas (eucaristia), na remissão dos pecados (batismo) e na consumação escatológica da ressurreição da carne e da vida eterna. As expressões utilizadas na profissão de fé da Igreja procuravam manter a distinção entre a fé no Espírito e a adesão à Igreja. Isso significa que a Igreja compreendia suas limitações humanas e sua condição de pecadora, não se considerando a “quarta” pessoa da Trindade, mas se assumia como o espaço e organismo no qual o Espírito está presente, atuando, unindo e santificando, obra do Espírito Santo. Codina resgata a confissão de Tomás de Aquino de que crê no Espírito Santo que santifica a Igreja²⁸⁵:

E na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Curiosamente, a Igreja não está associada ao segundo artigo cristológico do Credo, mas ao terceiro artigo pneumatológico, e nem como fé em uma espécie de quarta pessoa trinitária, mas como fruto da fé no Espírito, juntamente com outros efeitos citados na continuação. É uma afirmação da origem pascal-pentecostal da Igreja, que quebra o esquema clássico, que liga o Jesus histórico aos fundamentos da Igreja²⁸⁶.

Quanto às possíveis reflexões a respeito da relação entre o Espírito Santo e a Igreja professada no credo de Constantinopla, Codina avalia que se trata de tarefa inacabada. A unicidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja são frutos da presença do Espírito; uma tarefa e um dom dinâmicos e contínuos. Essas características da Igreja se ampliam com a força do Espírito e não se reduzem a funcionar como argumentos apologéticos exclusivamente para distinguir as igrejas protestantes e as igrejas católicas romanas²⁸⁷.

²⁸⁴ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 91.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 92.

²⁸⁶ *Idem*, Rumbo a una nueva pneumatología, p. 47.

²⁸⁷ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 95.

A Igreja é comunidade, a comunhão dos santos, *koinonia*, alimentada pelo corpo sacramental do Senhor para formar seu Corpo eclesial. O Espírito é o princípio de comunhão da Igreja e a faz um só corpo, com unidade de fé e batismo (1Cor 12, 13; Ef 4,4). Essa unidade é, para Jesus, a condição da credibilidade da Igreja (Jo 17, 21). É importante ressaltar que não se trata de um todo uniformizado, mas, sim, um todo orgânico, no qual o Espírito reparte carismas e dons diferentes e no qual todos os (as) cristãos (ãs) devem se perceber igualmente responsáveis. O Espírito é o responsável pela unidade da Igreja em todos os tempos: une Israel à Igreja que nasce no Pentecostes, une a Igreja terrena à Igreja celestial (LG 7), une os (as) fiéis aos seus pastores e, finalmente, une a Igreja ao Ressuscitado²⁸⁸.

A comunhão era o centro da eclesiologia da Igreja primitiva. Codina descreve três dimensões dessa comunhão. A comunhão com o Pai pelo Filho, no Espírito (2Cor 13, 13; 1 Jo 1) em que se ressalta a unidade na fé, cujo objetivo é a divinização do (a) cristão (ã). A comunhão com os irmãos e irmãs ou comunhão eclesial (Gl 2, 9-10; 1Cor 10, 6), materializada na Eucaristia, que se manifesta em amor com as demais igrejas e com o bispo que preside a comunhão em caridade. E, finalmente, a comunhão com os (as) pobres, que está expressa no testemunho das coletas realizadas para o povo de Deus na Judeia (2Cor 9, 13; Rm 15, 26) e em Jerusalém (At 2, 42; 4, 32). O modelo de comunhão da Igreja é a Trindade²⁸⁹ pois essa comunhão se reflete na história tornando a vida intradivina acessível aos seres humanos:

O Reino de Deus é o grande projeto de Deus na criação do mundo, é a Trindade externa (a chamada "Trindade econômica" pelos Padres da Igreja), que deseja estender e autocomunicar o mistério da *koinonia* ou comunhão trinitária para o mundo e à história, para tornar a humanidade uma família reconciliada e fraterna de filhos e filhas do Pai, em Cristo, pelo Espírito²⁹⁰.

Mesmo que as igrejas históricas possuam características distintas umas das outras, a Igreja não deve ser tomada como soma ou confederação de igrejas independentes, porque é a comunhão que forma um só corpo em Cristo e no Espírito, "uma Igreja de Igrejas"²⁹¹. No

²⁸⁸ CODINA, "No extingáis el Espíritu" (1Ts 5,19), p. 95–96.

²⁸⁹ Idem, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 38.

²⁹⁰ Idem, *Una Iglesia nazarena*, p. 84–85.

²⁹¹ BRIGHENTI, Agenor. Por uma Igreja com rosto amazônico. Implicações e tarefas. *Theologica Xaveriana*, v. 70, p. 1-28, 2020. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/30475/24440>. Acesso em: 26 mar. 2021.

entanto, Codina considera que as divisões entre as igrejas cristãs construídas ao longo da história não são condizentes com a unidade desejada por Jesus. Justifica-se, assim, uma das ênfases codinianas que é a importância do movimento ecumênico. Segundo o teólogo, o movimento ecumônico surgiu por graça do Espírito Santo e sua importância reside na busca de fazer com que, apesar e por causa da diversidade, as igrejas cristãs sejam capazes de caminharem juntas para a unidade plena da Igreja de Cristo²⁹².

As posturas teológicas e eclesiais que surgiram ao longo da história da Igreja podem ser mais bem assimilada como complementares. Isto é, cada uma delas se constitui a partir de aspectos históricos, sociais e culturais distintos. O que permite dizer que cada qual faz uma experiência específica de ser Igreja que não esgota a plenitude da vida trinitária e, ao mesmo tempo não significa que são experiências divergentes ou excludentes. A Igreja Católica Apostólica Romana busca reforçar o caráter institucional, fortalecendo o primado de Pedro. As igrejas oriundas da Reforma buscam enfatizar a Palavra e a graciosidade da salvação, conforme Paulo. As igrejas orientais destacam os aspectos relacionados aos Espírito Santo e ao evangelho de João. Para Codina, a diversidade teológica é enriquecedora para a vida cristã²⁹³.

A Igreja universal pode aprender com a experiência de ser igreja na América Latina, uma vez que “a unidade não é apenas dogmática e litúrgica ou hierárquica ... alcançada ocultando divisões reais sob uma visão falsamente unificadora, mas é a unidade na missão libertadora para o Reino”²⁹⁴.

A santidade é a mais antiga característica atribuída à Igreja. Está relacionada com o credo batismal. Basílio afirma que não existe santidade sem o Espírito Santo²⁹⁵. A crença fundamental é a de que o Espírito santifica a Igreja e é a fonte de sua santidade. A relação fundamenta-se nas Escrituras: a Igreja é a santa noiva de Cristo (Ef 5,26-27) e o templo do Espírito Santo (1Cor 3,16). No entanto, a noiva de Cristo (2Cor 11,2; Tt 3,5-7) ainda não possui a plenitude da pureza. Até a consumação final de todas as coisas, será constantemente tentada a se relacionar com outros esposos (1Cor 6,15). Mesmo limitada, possui o Espírito em

²⁹² CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 96.

²⁹³ *Ibidem*. p. 96.

²⁹⁴ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 112.

²⁹⁵ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Basílio de Cesaréia. Homilia sobre Lucas. Homilias sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo.* São Paulo: Paulus Editora, 1998. (Patrística 4). Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/405821390/Patristica-Homilia-sobre-Lucas-Homilias-sobre-a-origem-do-homem-Tratado-sobre-o-Espirito-Santo-Vol-14>. Acesso em: 20 jun. 2020 p. 158.

seu coração (Rm 5,5) como a promessa de união e de comprometimento com seu esposo. Codina considera que, na forma de gemidos, o Espírito aspira por essa consumação (Rm 8, 26-30; Ap 21, 2; 22, 17). E completa:

Certamente, o Espírito não deixou de estar presente na vida e santidade do povo cristão, que pode apresentar nestes séculos exemplos de excelente santidade, profunda fé e amor ao próximo, bem como testemunho de catedrais e sumas teológicas, de grandes missionários e místicos. O Espírito não precisa da permissão da hierarquia ou dos teólogos para agir livremente na Igreja e na história da humanidade²⁹⁶.

É a presença do Espírito que santifica a Igreja, que segue atuando por meio da Palavra de Deus, dos sacramentos, dos carismas e dos ministérios da Igreja. No entanto, segundo Codina, o Espírito demanda resposta pessoal e comunitária. A insuficiência e a impotência da resposta indicam a presença da dimensão do pecado na Igreja, que é santa e pecadora, e, ao acolher os (as) pecadores (as), vive o constante desafio de se purificar²⁹⁷ e de se reformar²⁹⁸.

A Igreja, embora possua o dom do Espírito, está sujeita a tentações e quedas. Isso porque, diferentemente do Filho que se encarnou, o Espírito não se encarna. Sua presença é percebida juntamente com os erros e pecados das pessoas, não há mistura, mas simultaneidade. Isso faz, muitas vezes, com que as pessoas encontrem dificuldades em discernir a presença do Espírito de Jesus na comunidade chamada Igreja. A fé de que o Espírito está presente na Igreja, no entanto, assegura que, assim como o pecado foi vencido na cruz, também não será vitorioso sobre a Igreja. A graça do Espírito de Jesus há de sobressair à maldade humana de tal forma que a santidade prevalecerá na Igreja.

Codina destaca que não se deve manter apenas uma perspectiva negativa a respeito das deficiências e dos pecados da Igreja, pois o Espírito não cessa de produzir testemunhos do evangelho, mártires, profetas e doutores, pastores e missionários²⁹⁹. Assim, a Igreja, embora seja lugar de intensa crise, é lugar da teofania de Deus, de transfiguração, Pentecostes renovado, antecipação escatológica. Codina destaca o pensamento de Cirilo, ao argumentar que desde o Pentecostes a Igreja está cheia de santidade, porque é o próprio Espírito que a

²⁹⁶ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 77.

²⁹⁷ LG 8.

²⁹⁸ CODINA, “*No extingáis el Espíritu*” (1Ts 5,19), p. 97.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 98.

santifica e que a defende. Faz recurso do argumento de Rahner ao utilizar a imagem da mulher que foi inocentada por Jesus, após ser acusada de adultério³⁰⁰.

Alinha-se a Codina, ao assumir que, a partir da experiência de ser Igreja na América Latina, não é possível falar de santidade sem incluir a solidariedade com os (as) vulneráveis desse mundo³⁰¹.

A universalidade é marca da Igreja destacada inicialmente por Inácio de Antioquia³⁰². Não é questão geográfica, mas a integração de todos os seus aspectos, de tal forma que o pluralismo seja respeitado, ao mesmo tempo que se mantém a tradição.

Após o Pentecostes, a Igreja percebe a universalidade da sua missão e o Espírito envia a Igreja para o cumprimento dela. O Espírito Santo é o protagonista da missão na Igreja, pois foi derramado sobre toda a carne e convoca todos e todas para a salvação (At 2, 17-21). Todavia, Codina destaca que a Igreja tem seu fundamento na Trindade, família de filhos e filhas do Pai, pelo Cristo e no Espírito, que impele a Igreja a levar a salvação a todos os povos, as raças e as culturas não de forma impositiva, mas em diálogo intercultural³⁰³.

A Igreja é universal na medida em que se encarna em todas as culturas, e, para isso, é preciso que haja respeito e valorização das culturas e das tradições das igrejas históricas locais. A doutrina e a fé precisam considerar a relevância de tal diversidade. As Expressões e os conteúdos da Fé precisam evoluir de tal forma que consigam responder à revelação em diferentes contextos culturais e sociais, como uma só fé em diversas expressões teológicas e culturais³⁰⁴.

Essa perspectiva reforça o papel do Espírito que atualiza a Palavra e o Evangelho, mas não se distancia do que foi revelado em Cristo. É pelo Espírito que a Igreja encarna o mistério de Cristo em cada igreja histórica e local, fundamenta a comunidade repleta de carismas diferentes e faz com que todos os (as) fiéis participem responsávelmente da vida e da caminhada da Igreja. A tentação da Igreja, enquanto instituição, é resistir à novidade e, até

³⁰⁰ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 99.

³⁰¹ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 112.

³⁰² NOGUEIRA, Thiago Vieira. As propriedades da Igreja como elemento constitutivo na busca da unidade sob a perspectiva pneumatológica. *Caminhos de Diálogo* [online], v. 6, n. 8, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/cd.a6n8p71-84>. Acesso em: 20 jul. 2020.

³⁰³ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 100.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 101.

mesmo suspeitar dos carismas, submetendo-os à condenação sem oportunidade de diálogo e discernimento³⁰⁵.

A Igreja é universal pela graça e dinamismo do Espírito. A missão do Filho e do Espírito são inseparáveis e complementares. A imposição cultural e a tentativa de fazer com que os valores eurocêntricos ou estadunidenses sejam a base da uniformidade da Igreja é atitude contrária à universalidade da Igreja. Ela vive a pentecostalidade de forma intensa e continuada:

A Igreja é um Pentecostes perpétuo. O Pentecostes respeita a individualidade e as diferenças de cada pessoa, evitando uniformidade corporativa. Todos nós formamos o único corpo de Cristo, mas cada um recebe diferentes carismas do Espírito para o bem de todo o corpo. A Igreja não é o prolongamento da encarnação, mas um evento "pneumático" e pentecostal, com a novidade sempre imprevisível do Espírito santificador e vivificante³⁰⁶.

Codina reflete que o Espírito Santo impulsiona a Igreja a descobrir as sementes do Verbo nas culturas diferentes dos padrões ocidentais. E insta que é preciso abrir-se para outros mundos além do moderno, globalizado e contemporâneo, como a Ásia, a África e as culturas ameríndias.³⁰⁷ No testemunho da eclesiologia latino-americana, assume, em sua experiência pastoral, que “a catolicidade não pretende ser universalidade abstrata, mas busca o Reino universal a partir da parcialidade da opção pelos pobres”³⁰⁸.

Em relação à apostolicidade da Igreja, Codina destaca a importância do Espírito, que capacita os apóstolos a realizarem a missão e a testemunharem do evangelho de Jesus. Na Igreja, o sacramento do episcopado ordena e dá a graça do Espírito para que a Igreja possa viver a comunhão apostólica. Tal comunhão não se refere somente à cadeia de sucessões históricas que remontam aos primeiros Apóstolos³⁰⁹. O que caracteriza a apostolicidade é a manutenção de fidelidade ao conjunto doutrinal e ao testemunho do seguimento de Jesus vivido pelos Apóstolos. Implica em reconhecer o fato de que a missão da Igreja é universal, porque se destina a todas as nações e, escatológica, porque segue até o final dos tempos³¹⁰.

³⁰⁵ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 65.

³⁰⁶ *Idem*, p. 85.

³⁰⁷ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 102.

³⁰⁸ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 112.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 112.

³¹⁰ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 103.

Codina aponta que a Igreja, fundada em Cristo, é fundamentada no testemunho e missão dos apóstolos. Quando a Igreja deixa de se referir fundamentalmente a Cristo, torna-se outra forma de associação, mundana ou triunfalista, e passa a se considerar como única expressão do Reino de Deus na Terra³¹¹.

Este tópico considerou o que Codina avalia como uma eclesiologia pneumatológica, a qual é a terceira via para que não se incorra no risco de “extinguir o Espírito”. A perspectiva de uma eclesiologia pneumatológica estende-se às diversas tradições cristãs, inclusive às experiências pentecostais renovadas. É preciso esforço para resgatar o aspecto singular das Escrituras no Antigo e Novo Testamento na construção e orientação das novas formas de espiritualidades contemporâneas. Com o intuito de atenuar os efeitos negativos da ênfase à figura do Filho e da espiritualidade centrada na Igreja, deve-se reforçar os elementos significativos da vida no Espírito. Nesse contexto, além da importância do discernimento espiritual, cujo critério é a opção de vida de Jesus de Nazaré, está o fato de assumir que o Espírito também atua a partir dos (as) pobres e excluídos. Assim, a Igreja com todas as suas marcas, testemunha a vida trinitária e se coloca a serviço da libertação.

1.5 Reflexões finais

A experiência do Espírito Santo é fundamentalmente trinitária. É participação da vida Deus, em comunhão pericorética, de tal forma que o caráter comunitário não anula a individualidade. A experiência do Espírito é criatividade e diversidade que promove a unidade.

O Ocidente cristão precisa reavaliar os resultados históricos de sua negligência em relação à missão do Espírito. Católicos e protestantes percebem que não é possível estabelecer relações entre o Espírito, Jesus Cristo e a Igreja somente a partir dos parâmetros da racionalidade moderna. Vale lembrar que a fé cristã se vale de mentalidades e culturas distintas nas quais foram produzidos seus textos fundantes e que se constituem a fonte do conhecimento teológico³¹². O fazer teológico necessita precaver-se para não sucumbir ao modo de construção de conhecimento que atribui estatuto de inferioridade à experiência,

³¹¹ CODINA, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 125.

³¹² ALVES, César Andrade, A Teologia na árvore das áreas de conhecimento, *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 17, n. 53, p. 1.091–1.119, 2019.

idealizando conhecimento racional como neutro e confiável. É imprescindível a razão simbólica, sensível à mística, inerente à espiritualidade dos seres humanos³¹³.

Considerar a relevância específica da missão do Espírito não equivale a algum tipo de polarização, estabelecendo pontos negativos e positivos em comparação à missão do Filho. Também não significa promover modelo de espiritualidade comprometida com o êxtase e o subjetivismo, distanciando-se da realidade. Pelo contrário, significa resgatar teologia equilibrada e percepção da Igreja igualmente equilibrada em todas as suas dimensões.

O movimento em busca do equilíbrio já é, por sua própria natureza, etapa importante no resgate da dignidade humana, pois rejeita dicotomias nas relações intrapessoais, interpessoais e intercósmicas.

Em relação a si mesmo, o ser humano percebe-se como unidade complexa entre materialidade e transcendência. Na relação com o outro, reconhece a profundidade das relações humanas, superando a redução a dados mensuráveis, limitados por aspectos econômicos, socioantropológicos, culturais ou políticos. As relações entre os seres humanos, à luz da experiência trinitária, inseridos pelo Espírito na Trindade, é experiência pessoal e transcendental.

O Espírito é criador e integrador de todo o cosmos. Abrir-se à compreensão da missão do Espírito é permitir-se o encontro com a experiência do sagrado em toda a natureza.

Nas múltiplas dimensões relacionais, assim como na dinâmica trinitária, não há possibilidade da perda da condição humana com a supressão do direito à diversidade de opiniões e expressões de espiritualidade, pois a antropologia pneumática é humanizadora. A experiência do encontro, possibilitada pela experiência do Espírito, é transformadora em todos os aspectos da vivência humana.

Muito embora se reconheça que o Espírito não se limita às instituições históricas, a Igreja comprehende-se como evento do Espírito, nascida no calvário e na profusão da diversidade do Espírito no Pentecostes. Portanto, uma eclesiologia cristã deve ser concebida à luz da experiência comunitária do Espírito.

Uma eclesiologia pneumatológica pressupõe e aponta para uma Igreja mais igualitária, valorizadora da mística, não limitada pela dimensão institucional, integrada à realidade, que se autocompreenda empoderada para promover a libertação, e portadora da salvação em todas as dimensões (física, psíquica e espiritual) para os seres humanos e toda a criação. Simultânea

³¹³ CODINA, A Igreja, símbolo profético-pascal do Reino na história. *Perspectiva Teológica*, v. 28, n. 74, p. 45-64, 1996.

e eternamente, a Igreja testemunha historicamente o vínculo de unidade estabelecido pelo Espírito.

Para as tradições cristãs, as Escrituras alcançam estatuto singular como testemunho histórico e teologal das ações do Espírito. É o mesmo Espírito que age na história de um povo que supera a escravidão e se estabelece em liberdade. A presença do Espírito capacita reis, profetas, sacerdotes, guerreiros, homens e mulheres, mas não os torna alienados de suas responsabilidades ou justifica a alienação. São seres humanos, limitados e que sofrem as consequências de seus erros. Nas Escrituras, a história é compreendida como movimentos de liberdade nos quais interagem Deus, os seres humanos e toda a criação. Não é fruto do acaso ou resultante de contínuo esforço entre o bem e o mal. Há um fio condutor, o Espírito, que identifica a importância do Filho em todo o processo. Pelo testemunho das Escrituras, o Filho é o princípio e o fim de todas as coisas.

Alguns elementos significativos da vida no Espírito orientam o discernimento histórico e a especificidade da missão do Espírito e da missão da Igreja. Tal discernimento é sempre iluminado pela confrontação com a vida de Jesus de Nazaré. Fica evidente que há opção histórica do próprio Jesus pelas pessoas excluídas, seja qual for o critério de tal exclusão. Os (as) excluídos (as) são considerados (as) insignificantes, mas são, teologicamente, os “lugares” privilegiados do Reino.

Reforça-se a ênfase que a missão do Espírito dá ao novo nascimento e não somente ao pecado original, evidenciando a questão da filiação. À Igreja é delegada a busca pelo discernimento para reconhecer os lugares e papéis históricos e produzir os conceitos e ênfases teológicas que a ajudarão em sua caminhada. No entanto, alinha-se à Codina ao ressaltar que a ênfase na filiação promove a experiência espiritual comunitária de Deus.

A Igreja vivencia os medos e inseguranças da morte, mas celebra a alegria da resurreição e a novidade do Pentecostes. Ela não se define como acontecimento limitado ao passado. Sua fundação tem caráter dinâmico e processual. Não é vaga ideologia sem consistência histórica e, de sua profunda e extensa tradição, carrega dois princípios: o pneumatológico e o cristológico. As diferentes posturas eclesiais que surgiram ao longo da história podem se autocompreender como suplementares ou complementares em vários aspectos. A diversidade é testemunho da vida trinitária e fortalece o compromisso com a libertação dos seres humanos e de toda a natureza.

A espiritualidade inaciana, a teologia oriental, o Vaticano II e a teologia latino-americana foram os elementos selecionados a partir do percurso teológico da eclesiologia

pneumatológica de Victor Codina. Considera-se que tais elementos desvelam aspectos pneumatológicos e cristológicos e podem enriquecer as espiritualidades das manifestações históricas eclesiais identificadas como participantes da tradição protestante pentecostal renovada no Brasil, como é o caso da Igreja Presbiteriana Renovado do Brasil (IPRB).

2 ELEMENTOS SELECIONADOS DA ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA: CONTRIBUIÇÕES PARA REPENSAR O PROTESTANTISMO PENTECOSTAL RENOVADO NA AMÉRICA LATINA

No capítulo anterior, discutiu-se o atual estágio das reflexões teológicas sobre a pneumatologia e a relação entre a atuação e a missão do Espírito Santo e da Igreja. Avaliou-se os critérios para uma eclesiologia pneumatológica e a relevância de tal perspectiva a partir da síntese do complexo teológico de Victor Codina a respeito do tema. Verificou-se que para o objetivo de estabelecer conexões e diálogo ecumênico é fundamental delimitar e selecionar elementos que perpassam o seu labor teológico e configurem-se promissores como contribuições para repensar o protestantismo pentecostal renovado na América Latina.

Os elementos selecionados necessariamente precisam fazer referência à experiência espiritual fundante, à compreensão do que seja o déficit pneumatológico e suas consequências, ao resgate da missão do Espírito e à percepção da América Latina, da liturgia e do pobre como lugares teológicos privilegiados. Os elementos selecionados da eclesiologia pneumatológica de Codina que atendem a estes requisitos foram a espiritualidade inaciana, o ponto de partida de Victor Codina para o desenvolvimento da vida cristã; a teologia oriental, com a qual amplia e fortalece, por meio do diálogo, a percepção da diversidade da fé, o conceito de divinização, a valorização da liturgia e do símbolo e, principalmente, o protagonismo do Espírito; o Concílio Vaticano II, momento histórico que renova a esperança de uma Igreja que permanece fiel à sua vocação ao mesmo tempo que dialoga com o mundo contemporâneo e a teologia latino-americana que testemunha o compromisso evangélico com os (as) excluídos (as), experimenta uma prática eclesial criativa e se debate com os desafios de seu tempo.

Este capítulo objetiva apresentar estes quatro elementos como aspectos fundamentais da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina, os quais serão operacionalizados como referências no estabelecimento de aproximações e conexões para o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada que se propõe como possibilidade nesta pesquisa.

Como se discutiu anteriormente, apesar de a tradição cristã ocidental, histórica e teologicamente ter se esquecido e continuar se esquecendo da pessoa do Espírito¹, o Espírito não interrompeu sua ação e assegura à Igreja sua pentecostalidade. Todas as tradições cristãs

¹ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*I Ts 5,9*). p. 111.

percebem o potencial do debate ecumênico para aperfeiçoar o seguimento de Jesus e implementar seu projeto do Reino de Deus a partir de suas próprias histórias e contextos.

Para instrumentalizar esse caminho de aperfeiçoamento, assume-se com Codina que é necessário à tradição teológica cristã ocidental resgatar a experiência espiritual fundante, conhecer ou redescobrir a beleza e especificidade da teologia Oriental e, em especial, de sua pneumatologia. A tradição cristã protestante pentecostal pode reconhecer o potencial reformador e renovador do Concílio do Vaticano II, “um verdadeiro Pentecostes” e as reflexões teológicas que ainda se realizam no pós-Concílio. Além disso, toda a tradição cristã se enriqueceria ao compreender que as tradições teológicas que circulam na América Latina, apesar das divergências históricas, têm a pobreza, a vulnerabilidade e a exclusão como desafio comum. E os (as) pobres são, para Codina, lugar privilegiado da ação do Espírito de Deus no mundo². Este é o percurso que propõe neste capítulo.

Vale registrar que o objetivo não é elaborar revisão exaustiva da teologia codiniana, até porque o corpo do seu labor teológico não é sistemático e ainda está em produção. Dos apontamentos e intuições significativas de Codina, colhe-se a urgência de se buscar alternativas para o desequilíbrio pneumatológico da tradição cristã ocidental no séc. XXI e eleger possibilidades de conexão e espaço para diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada.

2.1 A espiritualidade inaciana

Este tópico descreve como um dos aspectos da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina a espiritualidade inaciana, que viabiliza chave hermenêutica fundamental para sua produção teológica. Entender o pensamento e o labor teológico de Codina envolve a compreensão da experiência pneumática fundante e a integralidade do ser humano na vivência da fé. O tópico não se ocupa em descrever ou fundamentar teologicamente a espiritualidade inaciana. O objetivo é identificar como a espiritualidade inaciana dialoga, com propriedade, com as experiências do ser humano contemporâneo e torna mais comprensível a experiência espiritual cristã sem desconsiderar a responsabilidade pessoal do (a) crente com a categoria teológica de Reino de Deus.

² CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1 Ts 5,9). p. 25.

As espiritualidades são aspectos constitutivos da diversidade das experiências humanas³. Assume-se nesta pesquisa que revisitar e apreender alguns aspectos da espiritualidade inaciana abre janela de compreensão para a eclesiologia pneumatológica de Codina e oferece espaço dialogal com a espiritualidade protestante pentecostal e renovada.

Destacam-se três pontos da espiritualidade inaciana que se relacionam com os processos existenciais do ser humano frente à experiência espiritual fundante da conversão: (i) assumir a vida cotidiana em sua realidade, acessível a cada ser humano, como ponto de partida; (ii) considerar a relevância e as especificidades dos mistérios da fé cristã; e, (iii) ressaltar a importância do seguimento de Jesus com a implicação de assumir sua humildade e desapego material. Essa espiritualidade faz distinção entre o Reino e a Igreja, prioriza o discernimento do entendimento da vontade de Deus como orientação plena da existência humana e busca o equilíbrio entre contemplação e ação. A espiritualidade inaciana considera o Reino de Deus como o projeto de Jesus.

Em conformidade com a espiritualidade inaciana, o pensamento teológico de Codina considera a complexidade da condição humana e sua integração aos diversos contextos sociais, históricos e culturais, sem desconsiderar sua dimensão espiritual⁴. É justamente a dinâmica entre realidade e experiência espiritual que se deseja realçar.

Codina se dedica a analisar os Exercícios Espirituais (EE) de Inácio de Loyola, sua fundamentação teológica e os elementos da religiosidade popular que o constituem, entre outros aspectos⁵. Em grandes linhas, reavalia o momento histórico em que os EE foram gerados e contextualiza sua matriz teológica, concluindo que (i) sua cristologia é típica do franciscanismo popular vivenciado por Inácio; (ii) sua escatologia, com a “visão de inferno, tão cheia de realismo” denota a religiosidade popular de seu tempo; (iii) sua antropologia teológica é nitidamente platônica, assim como “a elementar moral teológica” e corresponde à

³ TOLDY, Teresa. Espiritualidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Dicionário Alice* [online], 2019. Disponível em: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24280. ISBN: 978-989-8847-08-9. Acesso em: 8 maio 2020.

⁴ CRESSONI, Fábio Eduardo. A espiritualidade inaciana expressa nas Constituições da Companhia de Jesus. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, 2013, Maringá. p. 1-11. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/75_trabalho.pdf. Acesso em: 8 maio 2020.

⁵ CODINA, Victor. A religiosidade popular nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola. *Perspectiva Teológica*, v. 19, n. 49, p. 353-365, set./dez. 1987. Codina informa que o artigo completa outros trabalhos anteriores sobre o tema: “Claves para uma hermenéutica de los Ejercicios” de 1976 e “Estructura Iniciática de los Ejercicios” de 1977, ambos publicados no periódico *Manresa*.

“religiosidade elementar do povo e à catequese medieval”; e, (iv) sua angelologia é dramática na luta entre anjos e demônios “que disputam entre si o campo do exercitante”⁶.

No entanto, Codina aponta que apesar do marco histórico e contextual da religiosidade popular do séc. XVI, as intuições e místicas inacianas transbordam tais limites. Há elementos importantes nessa espiritualidade ancorada, sim, no popular, que reverberam entre os temas da Teologia da Libertação (TdL) e da contemporaneidade. Entre esses temas, destacam-se o ponto de partida da “realidade em concreto, a realidade do pecado, a exigência de conversão, o tema do Reino, o seguimento, a necessidade de optar, a contemplação na ação, a importância do Jesus histórico, a acentuação da pobreza”⁷. Estas intuições de Codina moldam o roteiro para a análise que se segue.

2.1.1 A realidade como ponto de partida da espiritualidade

Ao contrário das perspectivas que buscam encontrar Deus no silêncio e na contemplação, a espiritualidade inaciana se caracteriza por procurar encontrar Deus no mundo, na história e nos acontecimentos, sem considerar como referência exclusiva os manuais dogmáticos e a história da hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana.

O próprio Inácio fez experiência mística fundamental para o desenvolvimento de sua espiritualidade. Esse evento permitiu-lhe ver o mundo de outra maneira e compreender que Deus não estava apático à história humana, a qual estava envolta na glória divina e participava do projeto divino de criação, redenção e santificação. Ignácio apreendeu que não há distinção entre o sagrado e o profano, o espiritual e o secular, pois tudo é acolhido e dinamizado no amor do Deus da vida⁸.

Justamente por captar a ação amorosa, contínua e plena de Deus no mundo, desenvolveu aguda percepção de como esse mesmo mundo está marcado pelo pecado e como isso é contrário ao plano de Deus. Desde o início, procurou tratar do pecado e do mal no mundo pela consciência da mudança necessária.

⁶ CODINA, Victor. A religiosidade popular nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, p. 355-357.

⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁸ *Idem*, Raíces ignacianas del papa Francisco, *Revista latinoamericana de teología*, v. 33, n. 97, p. 65–77, 2016, p. 65.

A contemplação da encarnação começa com cuidadosa leitura da realidade⁹, contemplação que necessariamente desencadeia ação transformadora naquele ou naquela que contempla. O aporte da realidade como ponto de partida não exclui a natureza mistérica, experiencial e teologal da espiritualidade cristã¹⁰, ao contrário, é justamente a experiência espiritual que permite a autocompreensão da experiência cristã, do Reino de Deus e o seguimento de Jesus.

Codina ressalta a vida cotidiana, a realidade experimentada por homens e mulheres em todo o mundo, especialmente a realidade do povo como espaço e evento para a experiência espiritual. Inclui-se aqui o protagonismo das pessoas humildes, dos setores populares pobres e marginalizados pela sociedade, endereçando o conceito principalmente aos (às) pobres e despossuídos (as) da América Latina¹¹.

Importante registrar que Codina explicita que não incorre no erro de considerar a categoria povo como “portador mítico da espiritualidade cristã, numa espécie de transposição messiânica e eclesiástica do proletariado marxista”¹². O que defende é a riqueza da vida cristã do povo pobre; a existência de relações intrínsecas entre os (as) pobres e os valores do Reino; e a possibilidade de identificação ontológica e existencial entre os (as) pobres e o Jesus histórico, o que torna o povo pobre não apenas categoria geopolítica, econômica ou socioantropológica, mas “um lugar teológico e espiritual privilegiado ... ponto de referência obrigatório para a vida e as espiritualidades cristãs e um critério para o discernimento cristão”¹³.

Assim, para Codina, a realidade como ponto de partida implica na “prioridade da vida, da história e da realidade sobre o texto, o método, o exercício e a teoria”, pois “a partir dos crucificados comprehende-se melhor o Crucificado”¹⁴. No entanto, seu posicionamento não dá

⁹ SANTO INÁCIO, DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*. Disponível em:: <http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>, Acesso em: 24 maio 2020, p. 26.

¹⁰ CODINA, Victor. Claves para una Hermenéutica de los Ejercicios. *Apuntes Ignacianos*, v. 48, n. 1976, p. 5–37, 2015. p. 24.

¹¹ CODINA, Victor. *Conferência de Victor Codina: O Espírito do Senhor atua desde baixo*. 2015. Observatório da Evangelização. PUCMINAS. Disponível em: <https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/2015/10/30/o-espírito-do-senhor-atua-desde-baixo/>. Acesso em: 10 jan. 2020

¹² *Idem*, Os Exercícios na vida cotidiana do povo. *Perspectiva Teológica*, v. 19, n. 26, p. 213-226, maio/ago. 1994.

¹³ *Ibidem*, p. 224.

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

espaço à apologia de uma fé cristã individualista, mas à compreensão de que existe conexão inelutável entre a práxis cristã e a experiência religiosa. Ou seja, a experiência espiritual fundante habilita sensibilidade e percepção, discernimento e vontade para atitudes e ações cristãs coerentes com a realidade e em vista do Reino. O ponto de partida da realidade não permite o escapismo, nem a idealização nem a demonização da vida concreta. O lugar da espiritualidade é o espaço público, com todas as suas contradições¹⁵.

2.1.2 Uma experiência dos mistérios

A experiência, e não somente as ideias, fundamentam a espiritualidade inaciana. Compreende-se a experiência como o conhecimento prático e profundo de todas as coisas, uma sabedoria. No caso da experiência espiritual, esta é, de alguma maneira, experiência com os mistérios da fé cristã, da pessoa de Cristo e do próprio Deus. Moltmann considera que não é uma experiência, mas experiências, diversificadas, que não se limitam a palavras e à racionalidade¹⁶.

Como indicado em Souza¹⁷, a experiência de Inácio de Loyola o preparou para compreender os mistérios divinos, que são fundamentos da práxis e maturidade cristã. Sem a experiência não há teologia, nem apostolado, nem há como constituir a comunidade cristã. Na espiritualidade inaciana, a mística afeta permanentemente a vida da pessoa¹⁸ e, na contemporaneidade, o cristianismo está sendo convocado a assumir mais explicitamente a importância da experiência e sua dimensão mística¹⁹.

A experiência não deve ser identificada com emocionalismo, subjetivismo, alienação ou falta de objetividade. A espiritualidade inaciana não se reduz à prática dos Exercícios Espirituais²⁰, mas tem amplitude maior. Ela também pode ser compreendida como escola de

¹⁵ PALÁCIO, Carlos. “Ver ou Perecer”. Mística de olhos abertos. Resenha da obra GONZALEZ BUELTA, SJ, Benjamin: Rio de Janeiro, São Paulo, PUC-Rio, Loyola. 2012. *Atualidade Teológica*, v. 15, n. 42, p. 635-640, set./dez. 2012.

¹⁶ MOLTMANN, Jürgen, *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 15.

¹⁷ SOUZA, Marcos Vinícius Sacramento de. *Espiritualidade inaciana e reconciliação: conversão, perdão e missão*. 2018. 106 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidad Pontificia Comillas, Madri, 2018. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/31304/TFM001016.pdf?sequence=1>, Acesso em: 11 maio 2020.

¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹ CODINA, Victor. *Teología y experiencia espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1977. (Teología y mundo actual, 43). p. 270.

²⁰ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 1.

iniciação à experiência espiritual auxiliando cristãos e cristãs, independentemente do seu contexto histórico e cultural²¹. Tais exercícios não devem ser tratados como leitura ou doutrina que alcança apenas os aspectos intelectuais. “Não é o muito saber que farta e sacia a alma, é preciso sentir e gostar internamente das coisas”²². Cada pessoa que se disponha a participar dos Exercícios experimenta a comunicação do próprio Criador e Senhor e a paixão por Jesus que supera qualquer tendência de uma mística intimista²³.

Como já se fez menção, a experiência mística não é desligada da vida concreta. Fazer a experiência da paixão por Jesus leva ao seguimento. Para a espiritualidade inaciana, o seguimento de Jesus deve superar a imitação mecânica de seus atos. Significa seguir seu projeto, sua missão, seu trabalho pelo Reino de Deus: opções concretas diante das ambiguidades de seu contexto, estilo de vida e caminho pascal percorrido por Cristo.

O próprio Inácio devotava profundo amor a Jesus Cristo, sentido último de sua vida²⁴. Desde a sua conversão, decidiu que seguiria a Jesus. Era um amor pessoal pelo seu Criador, Salvador e Senhor. Ele estava convicto de que Jesus havia morrido para salvar o ser humano do pecado e da morte, chamando-o a seu Reino. Diante de tão maravilhosa graça, Inácio se pergunta: “O que fiz, o que faço e o que devo fazer por Cristo?”²⁵

O conhecimento de Jesus não deve se basear na soma de informações históricas fundamentadas em documentos ou acesso intelectual ao conteúdo teológico. Trata-se de experiência interna de quem Jesus é, daquilo que fez e de como se revelou. Essa experiência é ampliada em sua sensibilidade e discernimento pela meditação das Escrituras e pela dedicação à oração. A missão da Igreja é definida por essa experiência: anunciar a todos a plena salvação que Deus realiza por meio de Jesus de Nazaré²⁶.

O conhecimento de Jesus é, assim, relação amorosa. E esse amor não é sentimento imediatista e superficial. Trata-se da relação de amizade, amor fraternal, que envolve a

²¹ MELO, Wêdja Domingos de. *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana para subjetividade moderna em busca de sentido: um estudo a partir do conceito da Logoterapia e Análise existencial de Viktor Frankl*. 2019. 103 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1151/5/wedja_domingos_melo.pdf, Acesso em: 11 maio 2020. p. 61.

²² SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 5.

²³ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 68.

²⁴ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 16.

²⁵ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 69.

²⁶ ZAS FRIZ, Rossano. La "Dogmática Ignaciana" desde la "vida cristiana ignaciana": A propósito de una obra reciente. *Estudios Eclesiásticos*, v. 95, n. 372, p. 179–217, 2020. p. 206.

integralidade do humano em expressão de carinho, intimidade e entusiasmo. Esse amor chega com sensibilidade e afetividade ao coração humano. Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, que comprehende os limites e as necessidades da condição humana e revela simultaneamente o rosto de Deus e a imagem do ser humano²⁷. Essa revelação proporciona conhecimento profundo e culmina no pleno amor.

Na espiritualidade inaciana, a demonstração de afetos e expressões emocionais é recepcionada sem críticas. Inácio, por exemplo, chorava livremente em suas orações e durante as celebrações das missas, pleno de amor e tomado de grande paixão por Jesus²⁸. É uma espiritualidade que movimenta o humano para a adesão a Jesus, em que a contemplação e a experiência extática conduzem a uma ação no mundo comprometida com a causa do Reino de Deus, sem recusar as emoções e sentimentos.

O amor por Cristo é fundamental para sustentar a espiritualidade diante de desafios que podem, inclusive, comprometer a liberdade e o direito à vida. Esse comprometimento está representado na cruz de Cristo, que é realidade cristológica em que se entra em contato com aspectos críticos da natureza humana como injustiça, desigualdade e dominação.

Não se pode ter acesso à fé cristã e à Igreja sem a experiência interior, “experiência fundante, um evento, um encontro, sem o qual não se pode começar a ser cristão”²⁹. Concorda-se com Karl Rahner ao afirmar que, na contemporaneidade e futuro que se delineia, o (a) cristão (ã) será uma pessoa que fez ou não a experiência de Deus por meio de Jesus Cristo. Reflete que o Espírito Santo que age no mundo e na história, “não nos encerra em um misticismo intimista e distanciado da realidade ... é o mesmo impulso que nos leva a perseguir o caminho de Jesus”³⁰.

2.1.3 O seguimento de Jesus e o Reino de Deus

Pela própria natureza e construção dos Exercícios Espirituais, Codina entende que não é possível separar o autor da obra. Nesse sentido, o percurso histórico de Inácio exemplifica como é importante o compromisso com a realidade humana em seus aspectos mais excludentes. Após sua conversão, Inácio optou pelo desapego a posses e ao consumo, vivendo de esmolas e trabalhando em hospitais, comprehendendo que o seguimento pessoal de Jesus

²⁷ ZAS FRIZ, Rossano. *La "Dogmática Ignaciana"*, p. 207.

²⁸ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 69.

²⁹ *Idem*, Prioridade teológico pastoral da pneumatologia, p. 81.

³⁰ Ibidem, p. 82

implicava assumir a pobreza e a humildade com as quais o Mestre se identificou. O seguimento de Jesus demandava também assumir a cruz, na qual se manifesta radicalmente a misericórdia de Deus³¹. Inácio desenvolveu seu apostolado com prostitutas e com jovens que estavam em situação de risco social. Nas palavras do próprio Inácio: “A amizade com os pobres nos faz amigos do Rei Eterno”³².

A pessoa que faz a experiência da reconciliação também se compromete com Cristo no ministério da reconciliação³³. Essa ação se aplica não só a atividades eclesiais, como o exercício do ensino, da pregação e da administração dos sacramentos, mas também às obras de misericórdia, socorrendo as pessoas necessitadas³⁴. O seguimento de Jesus implica em opção histórica pelas pessoas pobres e marginalizadas e em um viver despossuído e desapegado, como viveu Jesus.

O seguimento de Jesus, como critério cristológico é particularmente relevante na América Latina, em que grande parte das pessoas são pobres e marginalizadas. O seguimento de Jesus implica assumir a luta pela justiça e em se dispor ativamente na construção de um Reino de vida em um ambiente de morte e de inúmeras formas de escravidão. Significa, também, promover a integração das pessoas que são, de alguma forma, excluídas e marginalizadas pela sociedade.

Na Congregação Geral 32 da Companhia de Jesus (1974-1975), o carisma dos jesuítas foi redefinido como o trabalho pela fé e a luta pela justiça. Une-se fé e justiça em favor dos (as) excluídos (as). Alinha-se com Codina no pressuposto de que a opção pelos (as) despossuídos (as) e vulneráveis identifica um aspecto cristológico da compreensão do Reino de Deus³⁵.

Sobre o tema do Reino de Deus, Codina comprehende que há dimensão específica na devocão de Inácio à humanidade de Jesus que permite concordar que o Reino de Deus é o projeto de Jesus³⁶ e é o projeto do Pai, que objetiva a construção da humanidade fraternal, na

³¹ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 56.

³² SANTO INÁCIO, DE LOYOLA. *Cartas*. Editorial A. O. Braga. Disponível em: <http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/cartas.pdf>, Acesso em: 27 maio 2020. p. 148.

³³ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 6.

³⁴ CONGREGAÇÃO. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma congregação*. Disponível em: <https://www.livrebooks.com.br/livros/constituicoes-da-companhia-de-jesus-e-normas-complementares-loyola-tf3d94yujyoc/baixar-ebook>. Acesso em: 11 maio 2020. p. 186.

³⁵ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 70.

³⁶ MELO, *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana*, p. 90.

qual todos e todas se autocompreendam como filhos e filhas, e tenham acesso à justiça, à paz e à vida abundante. A devoção a Jesus não é apenas contemplativa e nem meramente ética ou moral, é espiritual. Viver o Reino de Deus é seguir Jesus em seu projeto; é viver uma vida em Cristo, movida pelo mesmo Espírito que o guiou por toda vida³⁷.

O projeto de Jesus não é apenas edificar a Igreja, mas edificar um mundo diferente, estabelecer o Reino, no qual há equilíbrio social, político, ecológico e religioso. Assim, a práxis social consciente e responsável, o trabalho na e pela justiça, a movimentação na arena política, a ação pela cidadania e inclusão, a atuação na desconstrução histórica e cultural de preconceitos e discriminações significam colaborar para a realização do projeto do Pai. Unir-se a Deus não significa fugir do mundo, mas se entregar plenamente à missão que é o serviço do Reino³⁸.

O Reino é um chamado, uma vocação de proporções que superam a esfera eclesial. O trabalho, seja em que área for, desde que objetive o desenvolvimento da dignidade humana e cósmica deve ser considerado vocação do Senhor. Em tudo amar e servir³⁹. Isso é uma missão a ser cumprida. Será pelo Espírito que a ajuda e o serviço passam a constituir os vínculos fundamentais da prática eclesial e, em torno deles, desenvolve-se o sentido de comunidade.

Na experiência de conversão de Inácio, percebe-se o desenvolvimento da experiência pessoal com Cristo e a abertura para o projeto do Reino de Deus. De forma gradativa, Inácio compreendeu a relação entre Jesus e a Igreja, e entre Jesus e a comunidade. A perspectiva inaciana é a de que as duas dimensões da Igreja, divina e humana, não seguem à margem uma da outra⁴⁰.

É possível afirmar que Inácio faz opção de posicionamento de não-ruptura com a tradição católica romana de sua época. Embora vivenciasse algumas tensões, optou por manter seu voto de obediência. Sua compreensão das ambiguidades históricas frente à fé se fundamentava na convicção de que há um mesmo Espírito entre Cristo e a Igreja, esta última expressa em sua configuração histórica. Seu discernimento dessa implicação teológica e espiritual leva-o a afirmar:

³⁷ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 69.

³⁸ QUEVEDO, Luis. Os Exercícios Espirituais no Brasil. *Perspectiva Teológica*, v. 35, n. 96, p. 239–252, 2003. p. 244.

³⁹ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 49.

⁴⁰ ZAS FRIZ, ZAS FRIZ, La "Dogmática Ignaciana" desde la "vida cristiana ignaciana", p. 206.

Para em tudo acertar, devemos estar sempre dispostos a que o branco, que eu vejo, acreditar que é negro, se a Igreja hierárquica assim o determina. Porque creio que entre Cristo, nosso Senhor, esposo, e a Igreja, sua esposa, não há senão um mesmo Espírito que nos governa e dirige para a salvação das nossas almas. Porque é pelo mesmo Espírito e Senhor nosso, que nos deu os dez mandamentos que é dirigida e governada a nossa Santa Mãe Igreja⁴¹.

Por óbvio, percebe-se que o posicionamento de Inácio diz respeito a questões de natureza conceitual, teológica ou ideológica, do contexto da história e pensamento da tradição cristã ocidental de seu tempo. Por outro lado, a sensibilidade e a sabedoria que o discernimento contínuo da sua experiência espiritual permitiu-lhe distinguir a “Igreja hierárquica”, entendendo-a como a manifestação histórica da Igreja de Cristo, que labuta todo o tempo para o Reino. O que se depreende dessa atitude de acolhimento, consciente e crítica, em relação às condições das manifestações históricas é que a adesão a Jesus não se dá à idealização da comunidade de fé, mas à manifestação histórica, concreta e possível da Igreja, pois, não é viável a experiência mística sem a inserção na comunidade dos que sofrem e adesão à comunidade eclesial. A espiritualidade inaciana não é e autocentrada. E não significa alienação ou negação das condições da realidade. Parte-se, como já se apontou, da realidade.

Cressoni esclarece que a Companhia de Jesus, semelhante ao modelo de organização social do império português, reserva ao seu superior geral estatuto de referência organizacional, mesmo diante do estabelecimento das missões em vários continentes, assegurando a visibilidade da unidade institucional. Tal unidade, entretanto, não significava que os integrantes da ordem devessem agir da mesma maneira em qualquer que fosse o contexto de atuação. A capacidade de adaptação às condições encontradas em cada lugar e a obediência aos fundamentos da Ordem serão virtudes fundamentais para o crescimento da Companhia.

A simultânea inovação e manutenção da tradição ocorre, por exemplo, por meio das práticas sociais e dos exercícios espirituais:

Se inicialmente a missão se fundamentou no sentido de se combater os hereges e pagãos espalhados pela Europa, a partir das orientações tridentinas, a expansão da presença jesuítica em outras regiões foi plasmando novos contornos aos religiosos, conforme a condição experimentada. O espírito missionário inaciano conduziu os evangelizadores a outras espacialidades. Os meios físicos vivenciados a partir de então passaram a se diferenciar do conhecimento anteriormente vivido. Todavia, enquanto

⁴¹ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 77.

representantes da Igreja católica, os jesuítas foram se adaptando aos mais variados meios, procurando ressignificá-los em conformidade com a justificativa da presença divina⁴².

Verifica-se que a espiritualidade inaciana se caracteriza pela tensão equilibrada entre o Reino e a Igreja. Não há Igreja sem o Reino, mas não há Reino que se oponha ou esteja à margem da Igreja⁴³. Cristo e a Igreja são habilitados pelo Espírito Santo para testemunharem historicamente a presença do Reino. Saber qual é a vontade de Deus é o critério que dará sentido à experiência tanto individual quanto comunitária.

2.1.4 Buscar a vontade de Deus, contemplar e agir

A ênfase na busca pela vontade de Deus é outro aspecto que se destaca na espiritualidade inaciana. A vida do próprio Inácio se configurou como peregrinação em direção a Deus. Em seu testemunho, percebe-se que buscava continuamente entender qual era a vontade de Deus para sua vida⁴⁴. Assim, será o critério teológico e não o antropológico que orientará o desenvolvimento da espiritualidade. O objetivo principal é saber: “O que Deus quer para mim?”⁴⁵

Os EE foram elaborados com a perspectiva de se permitir o entendimento do que Deus quer do ser humano específico, histórico e real que o busca⁴⁶. A resposta de cada pessoa é diferente, pois cada percurso de construção da espiritualidade é único⁴⁷. As histórias de vida, os acessos sociais e culturais, as falhas, o enfrentamento do mal no mundo, a experiência fundante com Jesus e a resposta que cada um e cada uma dá ao chamado do Reino tornam as experiências singulares.

Essa é característica marcadamente contemporânea do pensamento inaciano: a valorização da liberdade, da autonomia e da consciência pessoal. Deus conta com seus filhos e filhas, que não podem se esquivar de suas responsabilidades e devem cooperar. Trata-se de liberdade responsável⁴⁸, liberdade no amor⁴⁹.

⁴² CRESSONI, A espiritualidade inaciana expressa nas Constituições da Companhia de Jesus, p. 10.

⁴³ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 77.

⁴⁴ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 75.

⁴⁵ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁷ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 79.

⁴⁸ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 35.

A exemplo disso, as pessoas que praticam os EE propostos por Inácio, tornam-se conscientes de que sua existência encontra sentido e significado se estiver direcionada à vontade de Deus: “[...] Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, a minha memória, o meu entendimento e toda a minha vontade, tudo o que tenho e possuo; Vós mo destes; a Vós, Senhor, o restituo”⁵⁰. Codina entende que as várias etapas dos processos dos EE, mesmo sem formulações precisas, vão se cumprindo na vida cotidiana do povo, que vai experimentando e interiorizando as vivências espirituais. O discernimento da vontade de Deus se faz, na maior parte do tempo, sem base teológica e racional acadêmica, mas em atitudes fundamentais, em referência ao Princípio e Fundamento⁵¹.

Sem dispensar a liberdade e a autonomia humana, é necessária certa sensibilidade para discernir qual é a vontade de Deus⁵², assim como prudência diante das primeiras impressões, buscando saber, com sinceridade, qual é o projeto divino. O discernimento será experiência contínua⁵³. O foco é buscar sempre a maior glória de Deus⁵⁴ e aquilo que conduz os cristãos e cristãs à finalidade para a qual foram criados. Na prática, será necessário estabelecer critérios para o discernimento do Espírito, a partir da experiência de cada um e cada uma⁵⁵.

O discernimento do chamado de Deus ocorre ao se experimentar emotionalidade positiva, descrita como gozo, paz, alegria e consolação⁵⁶. Sentimentos indesejáveis ou negativos indicariam o caminho de oposição, do mal que há no mundo. Codina considera que Inácio seja referência para se descobrir a vontade de Deus sobre o (a) crente, sua comunidade e tempo, assim como a capacidade para discernir os sinais dos tempos⁵⁷.

A busca pela vontade de Deus não equivale à alienação da vontade humana⁵⁸. O discernimento espiritual é operado pelas estruturas psíquicas e cognitivas humanas. Esse

⁴⁹ MELO, *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana*, p. 12.

⁵⁰ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 49.

⁵¹ CODINA, Os exercícios na vida cotidiana do povo, p. 215-216. No livro dos *Exercícios Espirituais*, (EE 23) – Princípio e Fundamento, Inácio delineia sua concepção a respeito da finalidade da criação dos seres humanos por Deus, e do que lhes cabe descobrir e pedir, a fim de que sejam capacitados a dar resposta à condição de criaturas.

⁵² QUEVEDO, Os Exercícios Espirituais no Brasil, p. 240.

⁵³ MELO, *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana*, p. 70.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁵ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 75.

⁵⁶ MELO, *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana*, p. 79.

⁵⁷ CODINA, *Raíces ignacianas del papa Francisco*, p. 76.

⁵⁸ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 48.

processo fenomenológico implica perceber, sentir e conhecer⁵⁹. A busca pelo conhecimento da vontade de Deus exige atitude contemplativa e não apenas intelectual ou emocional. A contemplação deve ocorrer em todas as dimensões da vida humana.

A perspectiva de espiritualidade inaciana evita a dicotomia entre a vida humana e a vida divina. Pode-se contemplar Deus nas orações, na liturgia e no silêncio, mas, com o discernimento adequado, é possível compreender qual é a vontade de Deus e contemplá-lo em todas as dimensões da vida humana. Comunica-se com Deus em todas as realidades históricas que orientam o cristão e a cristã para o Reino. Não existem duas histórias: tanto a história profana conduzida pelos seres humanos, como a sagrada, relativa aos desígnios divinos, são uma mesma história, a única possível de ser experimentada. Deus se relaciona com os seres humanos e pode ser contemplado a partir da criação e na encarnação⁶⁰, em que Deus entra na história do mundo e participa da natureza humana por meio do Espírito⁶¹.

Não há na obra inaciana a referência direta à atuação do Espírito, pois talvez, segundo Codina, “Inácio temia falar do Espírito por medo de ser considerado um alumbrado ou quietista”⁶². Por outro lado, a contemplação é ação do Espírito e necessariamente envolve todas as facetas da vida humana: no convívio familiar, no ambiente de trabalho, nos momentos de luta contra a injustiça, na libertação, na compreensão da sustentabilidade ecológica, nas escolhas éticas⁶³. Em qualquer ambiente, o cristão e a cristã devem ser contemplativos na ação⁶⁴. Essa contemplação ativa apresenta um Deus que trabalha e atua em toda a vida de sua criação e não apenas na dos seres humanos:

Terceiro [ponto], considerar como Deus trabalha e opera por mim em todas as coisas criadas sobre a face da terra, isto é, procede à semelhança de quem trabalhasse. Por exemplo, nos céus, nos elementos, nas plantas, nos frutos, nos animais, etc., dando-lhes ser, conservação, vegetação e sensação, etc. Depois, reflectir em mim mesmo⁶⁵.

⁵⁹ ZAS FRIZ, La "Dogmática Ignaciana" desde la "vida cristiana ignaciana".

⁶⁰ SOUZA, *Espiritualidade inaciana e reconciliação*, p. 35.

⁶¹ *Ibidem*, p. 65.

⁶² CODINA, Os exercícios na vida cotidiana do povo, p. 226.

⁶³ MARTIN, James. *A sabedoria dos jesuítas para (quase) tudo*. São Paulo: GMT, Sextante, 2013. p. 12.

⁶⁴ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 76.

⁶⁵ SANTO INÁCIO, *Exercícios Espirituais*, p. 49.

Os próprios seres humanos devem se considerar parte do mundo natural e, como consequência, há compromisso ecológico evidente⁶⁶. Nessa integralidade, há relação harmoniosa e participativa entre Deus e os seres humanos, e, nela, a contemplação deve evidenciar o afeto humano para com Deus, com os demais seres humanos e com toda a criação em ações, práticas e intervenções. Na perspectiva inaciana, em tudo, o (a) crente deve amar e servir. Isso faz com que a espiritualidade inaciana seja profundamente histórica, dinâmica, secular, laica e ecológica⁶⁷.

A espiritualidade inaciana, representada pelos EE, conforme a reflexão teológica de Codina, longe de se constituir um tratado teológico, é a compilação da experiência pessoal de um ser humano cuidadosamente identificada e registrada, que oferece a outros a possibilidade de experiência análoga, livre e personalizada⁶⁸, em que unir-se a Deus não significa fugir do mundo, mas, ao contrário, entregar-se e transformá-lo.

Este tópico se ocupou em abordar aspectos da espiritualidade inaciana que contribuem para construção da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina e que podem dialogar com a experiência de espiritualidade protestante pentecostal renovada. A partir das considerações apresentadas por Codina, verificou-se que a espiritualidade inaciana considera a realidade humana e não apenas os conjuntos de ideias teológicas e dogmas como seu ponto de partida, fortalecendo a vivência dos mistérios, contrapondo-se à tendência contemporânea e ocidental de racionalização da fé. Ao nutrir profundo amor por Cristo e o comprometimento com a realidade humana em todos os seus aspectos, supera o enfoque antropocentrista e a dicotomização da experiência humana. Codina esclarece que na perspectiva inaciana estabelecer o Reino não é somente expandir a Igreja, mas é lutar para que haja equilíbrio social, econômico, político, ecológico e religioso. É também buscar a vontade de Deus como critério para orientação da espiritualidade.

A tradição inaciana nasce em diálogo com o mundo ocidental e carrega influências desse fato no entendimento da Igreja e da obra do Espírito, apesar de não haver acento pneumático explícito, mas cristológico. No entanto, a mística é fundante para toda a experiência de Jesus e seu seguimento. Não é possível a contemplação, o discernimento e a ação sem atuação do Espírito e a compreensão dessa ação no mundo e na história. A

⁶⁶ CARVERS, Joseph. Ignatian Spirituality and Ecology: Entering into Conversation. *Promotio Iustitiae*, v. 105, p. 13–16, 2011.

⁶⁷ CODINA, Raíces ignacianas del papa Francisco, p. 76.

⁶⁸ CODINA, Una presencia silenciosa: El Espíritu Santo en los ejercicios ignacianos, p.22.

interrelação das intuições de Codina sobre a espiritualidade inaciana com a tradição protestante pentecostal renovada será realizada no capítulo 3.

Na sequência da análise das contribuições para uma reflexão de uma possível eclesiologia pneumatológica em diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada, destaca-se o segundo elemento selecionado do pensamento de Codina: as contribuições da tradição cristã oriental.

2.2 A teologia oriental

Este tópico destina-se a apresentar traços da relação entre o Espírito Santo e a Igreja observados por Codina na teologia cristã oriental. Esse entendimento é importante, porque Codina ressalta como a compreensão de uma eclesiologia pneumatológica pode auxiliar as tradições cristãs ocidentais a reconfigurarem o serviço do Reino, principalmente na América Latina.

Neste tópico, se apresenta breve apanhado da teologia oriental a partir da reflexão de Victor Codina, recortando-se seu acento pneumático. Não é estudo exaustivo da teologia oriental, mas, seguindo o pensamento de Codina, foram selecionados pontos que se consideram relevantes para o debate de uma eclesiologia pneumatológica. Não se pretende refazer o percurso histórico, político, teológico e ideológico da relação entre a tradição cristã ocidental e a oriental.

Ao utilizar como categoria a tradição cristã ocidental, incluem-se as tradições católicas e protestantes, como grandes vertentes teológicas e históricas de manifestação da Igreja no mundo Ocidental. A revisitação da espiritualidade ortodoxa expressa na liturgia, na perspectiva da *theosis* e da experiência coletiva da espiritualidade na liturgia não significa que se idealize essa configuração histórica e teológica do cristianismo. A realidade de homens e mulheres e suas sociedades nos vários Orientes e na diáspora da ortodoxia indica que há muitas questões que a tradição cristã oriental precisa enfrentar.

O impacto causado pela divisão que ocorreu na Igreja no ano 1054 não pode ser mensurado meramente por questões políticas, culturais ou religiosas⁶⁹, mas é conjunto complexo de fatores que, em síntese, provocaram o distanciamento de espiritualidades e

⁶⁹ CODINA, *Los caminos del ocidente Cristiano*, p. 18-19.

teologias distintas, com modos peculiares de leitura das tradições cristãs,⁷⁰ mas, profundamente complementares.

Codina destaca que na pneumatologia reside o ponto mais crítico do distanciamento entre as duas tradições⁷¹. As tradições orientais desenvolveram uma teologia do Espírito. Em consequência, preocupam-se com questões holísticas e apresentam, com maior amplitude, as questões relacionadas à presença do feminino na vida divina⁷², tema que, no entanto, não será tratado nesta pesquisa.

A teologia oriental considera deficitária a forma como a tradição ocidental se posiciona em relação à concepção trinitária da revelação divina. Ao afirmar que o Espírito procede do Pai e do Filho, o Ocidente estaria concedendo primazia à pessoa do Filho e deixaria subentendido que o Espírito estaria em posição de, literalmente, ser “terceira pessoa”⁷³. O resultado, teórico e prático, foi o esquecimento da pessoa do Espírito nas esferas das formulações teológicas. Na eclesiologia, por exemplo, foram priorizados os aspectos doutrinais, institucionais e morais. A experiência espiritual ficou relegada a plano secundário⁷⁴.

Segundo Codina⁷⁵, a teologia oriental possui “maior sensibilidade cósmica” e busca elaborar uma “teologia da transfiguração” na qual, por força do Espírito, são transformadas “todas” as realidades criadas, permitindo visão holística e ecológica de toda a criação.

Codina considera que a tradição cristã ocidental, tanto na vertente católica quanto nas vertentes protestantes, desconhece os aspectos elementares do cristianismo oriental⁷⁶. Esse desconhecimento prejudica a vivência da fé cristã nessas tradições. Identificar aspectos

⁷⁰ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs* 5,9), p.205.

⁷¹ *Ibidem*, p. 235.

⁷² CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 37.

⁷³ Idem, *Una iglesia nazarena*, p. 133.

⁷⁴ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção.

⁷⁵ Idem, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 19.

⁷⁶ Codina reconhece como teologia oriental, teologia do Oriente, Oriente cristão ou tradição cristã oriental a teologia própria do conjunto das manifestações históricas das igrejas cristãs no Oriente que, desde o séc. XI, constituem a chamada Igreja Ortodoxa, dividindo-as da seguinte maneira: a) Igrejas tradicionais: Ortodoxia grega (patriarcados de Constantinopla e Alexandria, Igrejas autocéfalas da Grécia e de Chipre); Ortodoxia árabe (Patriarcado de Antioquia e de Jerusalém); Ortodoxia Latina (Igreja Autocéfala da Romênia); Ortodoxia Eslava (Igrejas autocéfalas da Rússia, Sérvia e Bulgária); Ortodoxia Caucásiana (Igreja Autocéfala da Geórgia); Ortodoxia da Europa Oriental (Igrejas autocéfalas checas, eslovacas, polonesas e albanesas, Igreja autônoma da Finlândia e o decanato da Hungria); b) Igrejas de Missão (Igrejas de missão Aleutianas, do Alasca, Japão, Uganda, Quênia e Igreja Autônoma da China); c) Igrejas da diáspora ocidental (em função da Revolução russa e das guerras mundiais) (Estados Unidos da América, Canadá, Argentina, Austrália, Europa Ocidental e França) (Cf. CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p.15).

teológicos que distinguem os cristianismos do Oriente e do Ocidente oferece possibilidades de encontros e diálogos que valorizam a diversidade religiosa de ambos. Com isso, é possível a reelaboração das teologias produzidas nesses contextos e da própria condição de ser Igreja no mundo.

Alguns aspectos da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina foram forjados pelo encontro do teólogo latino-americano com a teologia do Oriente cristão⁷⁷, assim como a proposta de espiritualidade codiniana para o contexto social latino-americano de ampla desigualdade humana e fecunda diversidade de experiências religiosas. A diversidade teológica não é fato novo para fé cristã que a vivenciou na Igreja Primitiva e nos primeiros concílios. O diálogo ecumênico, na atualidade, parece ser válido como oportunidade para construção de espiritualidades criativas e ecumênicas.

Ressalta-se novamente que o objetivo não é aprofundar o detalhamento histórico e teológico do processo de distanciamento das duas matrizes teológicas. Destacam-se os aspectos centrais do tratamento que os principais temas teológicos receberam, bem como elementos pneumatológicos, eclesiológicos, cristológicos e antropológicos. Todo o percurso é feito sob a ótica de Codina que, além de identificar temas comuns, enfatiza o potencial de complementação entre as tradições teológicas cristãs e possíveis releituras para América Latina.

Inicialmente, aborda-se a divisão entre a tradição teológica do Ocidente e Oriente, a percepção codiniana do acento pneumatológico da tradição oriental, as implicações desse acento pneumatológico na eclesiologia oriental e na sua escatologia.

Vale ressaltar que Codina se apropria do pensamento teológico de Paul Evdokimov e na intuição compartilhada de que urge a dessocialização da tradição teológica cristã, que por óbvio não implica na orientalização do cristianismo ocidental, mas, sim, a retomada de sua abertura às diferentes culturas para que “nelas se inculture”⁷⁸. Um caminho de retorno à universalidade da Igreja, com abertura missionária requer diálogo ecumônico e, certamente, abertura às culturas não ocidentais do Oriente, África, América e Oceania, assim como às culturas ameríndias e do que há de singular e específico na América Latina. Entre a intuições

⁷⁷ CODINA, El Espíritu del Señor actúa desde abajo, p.13.

⁷⁸ *Idem*, Desocializar o cristianismo, p. 9. Vale registrar que Codina se refere à demanda de vários teólogos asiáticos, como A. Pyeris, Amaladoss e J. Masiá, assim como aos documentos das Conferências Episcopais (Sínodo da Ásia); africanos como A. Nolan, A. Boesak, J. M. Ela, E. M. Meteogo e E. Mveng; europeus como J. B. Metz, J. I. González-Faus; e latino-americanos como A. Brighenti e C. Palácio (*Ibidem*, p. 10).

de Codina está, como se discutiu no capítulo 1, a possibilidade de se avaliar a distorção pneumatológica da eclesiologia ocidental.

2.2.1 A divisão entre o Ocidente e o Oriente

Acontecimentos políticos, históricos e incompatibilidades culturais e teológicas provocaram a cisão e o distanciamento entre as tradições cristãs do Ocidente e do Oriente⁷⁹. Cada tradição, em seus contextos e especificidades, elabora continuamente teologias, antropologias e eclesiologias. Lamentavelmente, as singularidades e especificidades que representaram aspectos complementares da riqueza teológica cristã na Igreja neotestamentária e no período patrístico, tornaram-se critérios para justificar divisões e distanciamento ainda não enfrentados⁸⁰. Na contemporaneidade, talvez como sinais dos tempos, superam-se distinções entre Ocidente e Oriente baseadas puramente em critérios geográficos⁸¹ pelos avanços tecnológicos dos meios de comunicação e de transporte e pelos efeitos da globalização.

Fato indiscutível é que a tradição cristã católica romana passou a se identificar com a cultura ocidental, de base greco-latina, assim como o fez a tradição protestante a partir dos embates reformatórios do séc. XVI. Esse fato pode ser considerado uma entre as múltiplas causas das crises enfrentadas pelas igrejas cristãs ocidentais. Atualmente, ao analisar a indiferença religiosa e a deschristianização de grande parte do mundo ocidental, percebe-se que as pessoas limitam, cada vez mais, sua participação na vida das configurações históricas da

⁷⁹ Massimo Pampaloni organiza o complexo retrato da atual manifestação histórica das igrejas da tradição oriental, solicitando primeiro que se não cometia o equívoco de equivaler o Oriente da tradição cristão oriental com o Extremo Oriente. Porém considera necessário distinguir o “mundo bizantino, o mundo meridional e o mundo indiano”, com suas demarcações próprias: “o mundo bizantino é grego e é eslavo (sobretudo russo), mas também romeno, em que o mundo latino e mundo eslavo se encontram, inclusive, nas suas respectivas línguas. Mas também na Itália existem duas eparquias de Arbëresh, cristãos de língua albanesa, bizantinos, fugitivos da Itália com a chegada dos turcos na Península Balcânica, a partir do século XV”. No mundo meridional (Oriente Médio) há cristãos de “língua árabe, subdividido entre calcedônios (como também, e não somente, os melquitas), não calcedônios monofisitas (coptas, etíopes, eritreus, armênios, sírio-ortodoxos) e não calcedônios nestorianos (Igreja Assíria do Oriente) ”. Os maronitas no Líbano e arredores, no entanto, mantiveram-se em contato com a igreja romana. “Outros possuem duas igrejas iguais, mas distintas em duas partes: uma em comunhão com Roma (normalmente, a partir do século XVI) e outra “ortodoxa”. No mundo indiano, há os cristãos de São Tomé, a igreja malabarensa e a malancarense, que experimentaram várias divisões. O espaço geográfico, porém, se torna valor menor quando se considera o fenômeno da diáspora e as “vicissitudes históricas complexas e interligadas” (Cf. PAMPALONI, Massimo. Teologia Oriental: entre tradição e contextos hodiernos. *Anais do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental*. (Re) descobrindo as Igrejas Orientais, Ortodoxas e Católicas no Brasil. Simpósio Nacional de Teologia Oriental, Curitiba, v. 1, n. 1, 2013. p. 21-22).

⁸⁰ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 4.

⁸¹ *Ibidem*, p. 7.

Igreja. Além disso, percebe-se significativa diminuição dos (as) vocacionados (as)⁸². De igual maneira, a negação de valores associados ao cristianismo e a assunção de um materialismo exacerbado podem ser contados como sintomas dos tempos evidentes:

A razão ocidental, embora ao longo da história tenha alcançado grandes sucessos (ciência, técnica, progresso econômico), hoje entrou em profunda crise por se ter convertido em razão instrumental, unidimensional, funcional, a serviço dos grandes impérios coloniais do passado e do presente, e desembocou no capitalismo neoliberal de nossos dias, discriminador das maiorias da humanidade. O cristianismo ocidental aparece diante do mundo como identificado com esta razão ocidental hoje em crise⁸³.

Apesar da consideração de que é necessária a desocidentalização do cristianismo, não há, no posicionamento de Codina, negação da cultura ocidental, mesmo porque há aspectos positivos que não devem ser desconsiderados. Vale lembrar que mesmo os primeiros Pais da tradição cristã oriental e os primeiros concílios encontraram, na cultura helênica, os conceitos que, inicialmente, propiciaram a expansão da fé cristã.

Por outro lado, Codina considera necessário refletir sobre como essa influência permanece predominando sobre o modo de ser Igreja, imposta pela assimilação da cultura greco-latina e seus posteriores desenvolvimentos⁸⁴. A Igreja já passou por vários momentos de transição, mas, em suas origens, o cristianismo foi marcado pelo mundo do Oriente mediterrâneo⁸⁵, em suas primeiras manifestações como comunidades cristãs, concílios, formas monásticas e escritores eclesiásticos antes de se expandir no Ocidente. A dinamicidade da autocompreensão cristã, a ação do Espírito Santo e a vocação missionária impulsionaram a Igreja Primitiva a rever seus paradigmas, tanto que se abriu para o mundo greco-latino, como no processo de transição entre a circuncisão e o batismo⁸⁶. Não há justificativa para que hoje a tradição ocidental resista a novas aberturas, dando continuidade ao dinamismo próprio da Igreja. Não há como negar que todos os continentes possuem o desejo de se expressarem teológica e eclesialmente⁸⁷.

⁸² CODINA, Desocidentalizar o cristianismo, p. 10.

⁸³ *Ibidem*, p. 12

⁸⁴ *Ibidem*, p.10.

⁸⁵ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 14.

⁸⁶ *Idem*, Desocidentalizar o cristianismo, p. 164.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 10.

A tradição cristã ocidental padeceu com as consequências da ruptura com o Oriente no séc. XI. Destaca-se que, durante o período de estruturação eclesiástica e teológica ocorreu a acentuação do racionalismo, do intelectualismo, do moralismo e do jurisdicismo. A partir do séc. XII, a tradição cristã ocidental abandonou os símbolos e enfatizou a dialética. No contexto da tradição católica, o Vaticano II, oito séculos depois, constatou os problemas decorrentes da predominância cultural e religiosa eurocêntrica, apresentando a proposta de abertura a novas perspectivas culturais e históricas como as latino-americanas, africanas e asiáticas. Para Codina, a abertura será viabilizada caso se permita a crítica teológica do que significou a imposição da cultura greco-latina e sua identificação com o cristianismo⁸⁸.

Outro grave prejuízo da imposição dos valores ocidentais sobre a Igreja está em que a revelação tende a ser tratada no Ocidente como conjunto de verdades expressas por dogmas, o qual é apreendido autonomamente pelo intelecto humano⁸⁹. O Oriente, diferentemente, considera que os dogmas são experiências espirituais da comunidade cristã⁹⁰.

A postura ocidental em relação aos dogmas, por vezes, distancia-se da perspectiva bíblica de um Deus que, na pessoa de Jesus de Nazaré, se mostra rico em amor e misericórdia, e não se revela apenas em conceitos e conteúdos teológicos. Como consequência desse distanciamento, a tradição cristã ocidental passou a ser compreendida como depositária da expressão da verdadeira religião e a teologia como ciência sistemática⁹¹. A perspectiva oriental é mais apofática⁹². Afirma que o conhecimento de Deus se faz especialmente pela admiração e não somente pela apreensão de conceitos, como pontuou Gregório de Nissa⁹³. É o caso também de várias tradições místicas e de outros movimentos contemporâneos⁹⁴.

O Ocidente tende a compreender a história dividindo-a em “história profana e história sagrada”, e a Igreja tende a ser compreendida como “o Reino presente na história”, cuja missão é levar as almas à salvação e conduzi-las ao fim dos tempos. O anúncio de boas novas é o de que Deus teve sua honra maculada em ofensa infinita que exige reparação de igual

⁸⁸ CODINA, Desocientalizar o cristianismo, p. 165.

⁸⁹ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 65.

⁹⁰ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 29.

⁹¹ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 13.

⁹² CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 8.

⁹³ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 27.

⁹⁴ *Idem*, Desocientalizar o cristianismo, p. 166.

grandeza, e que, conforme Anselmo, somente pode ser satisfeita com o sacrifício na cruz⁹⁵. Decorre desse posicionamento uma cristologia abstrata, que valoriza a morte e não a vida de Jesus de Nazaré. A pneumatologia também é ofuscada por esse dualismo⁹⁶. O ser humano é tratado como instrumento ou caminho para a Igreja alcançar seus objetivos. Fica eclipsada a antropologia bíblica, que sustenta que a vida da pessoa humana é a glória de Deus.

É necessário superar a compreensão ocidental de que a Igreja é instituição caracterizada fundamentalmente pela estrutura hierárquica. Esse tipo de entendimento provoca separação entre o povo e Deus, este último representado por um grupo elitizado. As doutrinas, expressas por meio de abstrações, desconsideram as condições de vida dos seres humanos. A Igreja passa a ter um fim em si mesma, considerando-se a única depositária do Espírito Santo e valorizando excessivamente seu sistema organizacional, suprimindo ou reduzindo o valor das experiências espirituais, desvalorizando a profecia, o serviço e os carismas.

Para o Oriente, a Igreja nasce no Pentecostes⁹⁷ e é o prolongamento do Pentecostes e do mistério da comunhão trinitária⁹⁸. Como Israel, a Igreja é comunidade de amor interpessoal, suscitada pelo Deus Trindade que atua na história da salvação⁹⁹. A tradição cristã ocidental corre o risco constante de fazer o “mistério da comunhão trinitária” sucumbir à centralização da vida cristã na Igreja.

Historicamente surgem novos modos de ser Igreja no Oriente e no Ocidente, em todos os continentes. O intercâmbio entre esses novos modos deveria fazer destacar complementaridades teológicas. O pentecostalismo, o carismatismo e a Teologia da Libertação (TdL), no contexto da América Latina, podem despertar as tradições ocidentais e orientais para o comprometimento com a luta contra as injustiças que colocam em risco a vida humana, assim como para uma revisão pneumatológica do ser Igreja¹⁰⁰.

Mas não se pode fazer esse percurso sem críticas. Como já apontado, Codina não defende a orientalização da tradição cristã. A tradição oriental enfrenta resistências e riscos

⁹⁵ ANSELMO DE CANTERBURY. *Cur Deus Homo ¿Por Qué Dios Se Hizo Hombre?* disponível em: https://kupdf.net/download/cur-deus-homo-iquest-por-qu-eacute-dios-se-hizo-hombre-san-anselmo-de-canterbury_58b6e5f46454a70528b1e9a8_.pdf. Acesso em: 25 maio 2020.

⁹⁶ CODINA, Desocientalizar o cristianismo, p. 167.

⁹⁷ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 76.

⁹⁸ *Idem*, Desocientalizar o cristianismo, p. 169.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 169–170.

¹⁰⁰ CODINA, Victor. Teología de la liberación y teología oriental: una aproximación. *Revista latinoamericana de teología*, v. 2, n. 5, p. 147–170, 1985. p. 147.

em seu labor teológico, como as delineadas por Pampaloni: (i) o risco de cristalização e idealização da teologia patrística em um sistema de pensamento tão rígido quanto o da Escolástica; (ii) a tendência de “retorno à literalidade de formas desenvolvidas em contextos totalmente diferentes”, ou seja, a resistência da abertura para a teologia como processo e não como conjunto estanque; (iii) o enfrentamento da história com o esvaziamento de mitos e crenças, ou seja, da compreensão que os textos e as teses fundamentais são circunstanciados, processuais e contextuais, e que a mentalidade crítica e o método não são acessórios ao fazer teológico nem elementos nocivos a esse labor; (iv) a necessidade de rever a orientação apologética, mais centrada em se distinguir da Igreja Católica Apostólica Romana e menos em expressar sua própria identidade¹⁰¹.

A tradição oriental reconhece a Igreja como corpo de Cristo vivificado pelo Espírito. Teólogos e pensadores russos contemporâneos consideram que o socialismo russo moderno pode ser considerado resposta ao evangelho que a Igreja não assumiu, como consequência do fato de ter se recolhido em postura pietista e individualista frente às condições históricas e sociais. O desafio da tradição cristã oriental é ser relevante na recuperação das dimensões históricas e culturais do Reino que, como consequência de leituras históricas como as do comunismo ateísta, trataram a Igreja como partido político e o Reino como utopia coletivista¹⁰².

A crise dos paradigmas modernos impulsiona as pessoas a buscarem religião fora das igrejas. São posturas radicais que ora avançam para a negação das estruturas tradicionais, ora se manifestam em radicalismos fundamentalistas, ora assumem linhas esotéricas ou simplesmente abandonam o cristianismo. Codina rememora João Paulo II ao afirmar que as igrejas orientais e ocidentais não podem se negar a ouvir as vozes contemporâneas dos seres humanos que desejam encontrar o sentido de suas vidas¹⁰³.

As igrejas ortodoxas e as igrejas católicas orientais nos muitos Orientes e na diáspora oferecem testemunhos históricos do comportamento da Igreja diante do desafio da inculturação em contexto não ocidental e modelos de fé vivenciados em culturas não eurocêntricas e não estadunidenses, no grande desafio de ser Igreja “fora do marco ocidental”¹⁰⁴. A experiência é muito mais que a busca pelo exótico, mas se torna importante

¹⁰¹ PAMPALONI, Teología Oriental, p. 32-34

¹⁰² CODINA, Teología de la liberación y teología oriental, p. 166.

¹⁰³ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.9.

em contextos no qual as igrejas cristãs ocidentais têm buscado “fora da Igreja” riquezas que poderiam ser encontradas nas próprias tradições cristãs e nos desafios das tradições cristãs nos continentes africano, oceânico, asiático e americano.

Codina reflete que “muitas aspirações da modernidade e da pós-modernidade podem encontrar na tradição cristã oriental resposta plena a suas ânsias de experiência espiritual, de integração holística e de perspectiva ecológica”¹⁰⁵

O diálogo com Oriente cristão oferece às tradições cristãs da América Latina a oportunidade de perceberem, por exemplo, como é possível valorizar a riqueza do intercâmbio com tradições e culturas dos povos ameríndios. Codina aventa a hipótese de que, se a América Latina tivesse sido evangelizada pelas igrejas orientais, possivelmente as culturas e as religiões locais poderiam ter sido acolhidas sem a drástica ruptura entre fé e cultura.

Avaliar as trajetórias históricas e teológicas das igrejas orientais pode ajudar a compreender como alcançar a “genuína tradição da Igreja universal” e a tradição viva “da Igreja de ontem e de hoje”. Adere-se ao sentimento de Codina de que é lamentável que as tradições cristãs latina e ortodoxa ainda não tenham encontrado possibilidades concretas de celebrarem conjuntamente a eucaristia. Por outro lado, a busca do diálogo expressa o desejo de compartilhar a grande riqueza teológica espiritual da tradição oriental¹⁰⁶. É possível que ambas não se conheçam o suficiente para compreenderem as especificidades de cada uma e como podem ser tomadas como complementaridades. Por exemplo, a igreja oriental é mais litúrgica e contemplativa; a ocidental, por seu lado, desenvolveu caráter mais militante e atitude conquistadora.

Um dos principais fomentos para tal diálogo poderia ser o reconhecimento, por parte da tradição cristã ocidental, de que há um acento pneumatológico bastante específico na tradição teológica do Oriente cristão.

2.2.2 O acento pneumatológico da tradição cristã oriental

Codina considera que o cristianismo oriental é a forma mais pneumática da tradição cristã. A dimensão do Espírito na tradição cristã do Oriente se mostra mais viva, ressaltando tanto a diversidade de dons como o pluralismo espiritual e teológico¹⁰⁷. A verdade é mantida

¹⁰⁵ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 10–11.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14.

pelo Espírito, mesmo que seja compreendida gradativamente, conforme a doutrina da recepção¹⁰⁸. A tradição cristã oriental procura evidenciar que a fé e a teologia não são individualidades, mas são recebidas por toda comunidade, considerando as especificidades dos processos humanos de formulação, distribuição e assimilação de novos conhecimentos. A experiência de ser Igreja no Oriente valoriza os colegiados, evitando a centralização da autoridade¹⁰⁹. É um modo eclesial inspirado na comunhão trinitária.

Na antropologia da tradição oriental, os seres humanos são, em Cristo, a imagem do Deus trino, ou seja, do Deus comum: chega-se ao Pai pelo Filho encarnado, no Espírito. Os seres humaos são também “mistério” como Deus é “mistério”¹¹⁰ e não podem se compreender a partir de si mesmos, somente a partir de Deus¹¹¹.

Na economia da salvação, revela-se a vida trinitária. Economia e teologia são ações distintas para os Pais e para as igrejas orientais¹¹². A economia é a ação de Deus para fora (*ad extra*); a teologia é a contemplação do mistério trinitário de Deus a partir de sua vida divina (*ad intra*)¹¹³.

Ao aplicar o termo “economia”¹¹⁴ à história da salvação, a tradição oriental ressalta que a manifestação de Deus se dirige à divinização da criação e da humanidade por meio das energias divinas do Espírito Santo. Esse é o foco de toda a ação salvadora de Deus no Antigo e no Novo Testamentos, ao longo da história da Igreja. Cristo é o centro, mas, o ponto culminante de toda a economia não é o Filho, mas o Espírito¹¹⁵. Há dois momentos na economia divina, duas pessoas (*hypóstasis*) que revelam o Pai. Elas são o Filho e o Espírito, “as duas mãos do Pai”, conforme Irineu¹¹⁶.

O Espírito é vida, dinamismo e interioridade. O *Logos* é estrutura, razão e causa. No entanto, trata-se de única economia trinitária salvífica, na qual não é possível separar a

¹⁰⁸ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 139.

¹⁰⁹ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 32.

¹¹⁰ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 44.

¹¹¹ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 33.

¹¹² *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 50.

¹¹³ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 47.

¹¹⁴ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 229.

¹¹⁵ *Idem*, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 47.

¹¹⁶ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, p. 216.

cristologia e a pneumatologia. Cristo se faz Espírito (2Co. 3,17) e o Pentecostes é mistério cristológico¹¹⁷.

Embora o entendimento histórico da relação entre Cristo e o Espírito seja gradativo e se desenvolva a partir de diferentes configurações históricas das comunidades de fé, reconhece-se, desde o corpo paulino neotestamentário, a importância do equilíbrio dessa relação para a espiritualidade individual e coletiva (cf. Ef 2,18-22; 4,4; Rm 12, 4-5; 1Co 12, 4-11).

Segundo Codina, as correntes orientais da Síria e da Antioquia privilegiaram a compreensão de que o Espírito Santo prepara e manifesta a obra de Cristo. Nesse esquema, que se orienta pelos textos de Lucas – Atos, sintetiza-se: Pai – Espírito - Filho. Nele, concebe-se que o Espírito Santo prepara a vinda de Jesus na criação, no Antigo Testamento, por meio dos profetas, bem como a encarnação, o nascimento, o crescimento, o batismo e a ressurreição, enfim, toda a vida de Jesus Cristo. No Pentecostes, o Espírito Santo é derramado sobre a Igreja para, dessa forma, guiá-la em sua missão. A partir dos escritos joaninos, Cristo é quem dá o dom do Espírito, esquema predominante em Alexandria e Roma, que é “filioquista”¹¹⁸ e comprehende a relação trinitária com a estruturação Pai – Filho - Espírito. Esse entendimento é o de que Cristo é quem promete o Espírito Santo (cf. Jo 3,5; 4,14; 13-17). O Espírito será outorgado por Cristo a partir do mistério pascoal (cf. Jo 7,37-38; 19,30; 19,34; 20,19-23)¹¹⁹.

Os escritos paulinos sintetizam a relação entre o Espírito e o Filho com a afirmação de que o Senhor é o Espírito (2Co. 3,17). Em 1 Coríntios 15,45, declara-se que o último Adão se tornou Espírito vivificante. Cristo é, por conseguinte, fruto e doador do Espírito. Mas isso não equivale a considerar que a pessoa do Filho seja reduzida à pessoa do Espírito. As pessoas divinas estão em mútua comunicação, trata-se da *perichóresis* trinitária. Não há duas

¹¹⁷ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 47.

¹¹⁸ O Símbolo Niceno-Constantinopolitano afirma que o Espírito procede do Pai. Porém, na luta contra os arianos, nos Concílios III (589) e IV de Toledo (633), para reafirmar a divindade Filho, os espanhóis acrescentam ao Credo que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*Filioque*), apoiados em Jo 15,26: “Quando vier o Paráclito que eu vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade que vem do Pai, dará testemunho de mim”. Sucessivamente, os francos e os germanos introduzem o *Filioque* e pressionam o Papa para introduzi-lo no Credo da Igreja Universal, o que se dá em 1014, pelo Papa Bento VIII, deflagrando a separação entre a Igreja Ocidental e a Oriental, que não aceita o subordinacionismo do Espírito ao Filho e a diminuição da paternidade que a formulação sugere (cf. CODINA, *Los caminos del Oriente Cristiano*, p. 22-24;91-98 *passim*).

¹¹⁹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 48.

economias ou somente a economia do Filho. É uma economia que está preparada pelo Espírito e se cumpre no Pentecostes¹²⁰.

A antropologia teológica do Oriente estabelece de forma específica as relações entre o pecado, os seres humanos, a encarnação e a possibilidade da divinização. Primeiramente, o pecado não determina a encarnação, no entanto, faz com que ela alcance caráter trágico e salvífico. É por meio de Cristo que a humanidade pode atuar como filha do Pai, no Filho pelo Espírito¹²¹. O outro aspecto é que, ao destruir o domínio do pecado sobre os seres humanos, Cristo abre novo caminho para o fim último dos cristãos e cristãs: a divinização¹²². Dessa forma, há relação entre a pneumatologia e a cristologia, pois a obra de Cristo apela para a obra do Espírito Santo (cf. Lc 12, 49)¹²³.

O desequilíbrio teológico provocado pela ênfase “cristocêntrica” atribuída à teologia ocidental afeta diretamente a compreensão da Igreja e de sua missão. Evdokimov destaca que o esquecimento do Espírito Santo (que ele denomina ausência da economia do Espírito Santo) e o desenvolvimento do cristocentrismo levou “à substituição da liberdade profética, da deificação do ser humano, da dignidade adulta e real dos leigos, do nascimento da ‘nova criatura’ pela hierarquia eclesiástica e sua uniformidade¹²⁴.

Nesse contexto, a divinização transformou-se em conceito abstrato ou desvinculado da realidade, a vida trinitária e a história do ser humano passaram a ser traduzidas em termos de obediência e submissão em nome da aparente estabilidade proposta pela noção de uniformidade doutrinal, teológica e eclesiástica da tradição ocidental. Passou-se a valorizar o silêncio em situações que demandariam o fortalecimento da liberdade profética para agir historicamente em defesa da vida humana. Coaduna-se com Codina na convicção de que a Igreja testemunha que a ação salvadora de Deus é histórica e, a vida divina, trinitária, que não se limita às atividades eclesiais.

A teologia oriental considera que é graças à encarnação que se faz possível a divinização dos seres humanos. No percurso histórico do povo de Israel – nos relatos da criação, na história dos Juízes, dos Reis e dos profetas - o Espírito Santo prepara o mistério e, em Maria, sua morada. A economia é compreendida como explanação do texto de Provérbios

¹²⁰ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 48.

¹²¹ *Ibidem*, p. 37.

¹²² EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 84.

¹²³ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 40.

¹²⁴ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 102.

9,1: “A sabedoria edificou uma casa para si”¹²⁵. Assim, o Verbo assume a natureza humana por meio de Maria, por obra do Espírito Santo.

A encarnação não se vincula ao pecado humano ou à ira divina¹²⁶. Consequentemente, a Igreja, no cumprimento de sua missão, anunciará a graça por meio da qual Deus convida os seres humanos a fazerem parte da vida trinitária. O Oriente ressalta o papel do Espírito Santo em toda essa economia, pois sempre esteve presente e não surge exclusivamente depois do Pentecostes.

A Patrística oriental considera que a revelação trinitária é progressiva e a própria Igreja toma consciência lentamente do mistério. Segundo Codina, Gregório de Nazianzo considerava que o Pai foi conhecido no Antigo Testamento, o Filho no Novo Testamento e somente depois da ressurreição o Espírito teria sido reconhecido. Irineu, por sua vez, considera a ordem inversa, o Espírito atua e é reconhecido no Antigo Testamento; o Filho atua no Novo Testamento e, posteriormente, se conhece o Pai¹²⁷. Irineu foi o primeiro a usar a afirmação de que o Filho e o Espírito são as “duas mãos do Pai”.

Na sua análise, Codina afirma que é pelo Espírito Santo que se tem o primeiro contato com Deus, que está presente no Filho, e que torna possível a união do ser humano com o Pai¹²⁸. O Espírito permanece oculto, pois sua função não é revelar-se a si mesmo. Possui existência quenótica humilde, cuja missão é revelar o *Logos* na criação e na história. Por sua presença na criação do universo, aperfeiçoa a criação e faz com que chegue à comunhão com Deus. Só é possível a aparição da ordem lógica, criada pelo *Logos*, porque o Espírito mantém sua dimensão primordial como fonte de toda a vida. Para sustentar tal perspectiva, Codina faz percurso bíblico, que se apresenta de forma reduzida a seguir.

No Pentateuco, a presença do Espírito destaca-se na criação dos seres humanos e aparece no sopro de vida que Deus insuflou em Adão. É pela ação do Espírito que a criação é levada à conclusão, assumindo e vivificando tudo o que é bom e formoso, mesmo depois da queda e mantêm, na criação, as primícias da transfiguração escatológica. No Novo Testamento, é pelo Espírito que o Reino de Deus se realiza na história dos seres humanos e não é possível conceber o Reino de Deus sem os dons do Espírito. É a nova comunidade que, plena do Espírito, vive a vida Eterna, vida do Reino que é justiça, paz e alegria (Rm 14,17).

¹²⁵ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 49.

¹²⁶ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 21.

¹²⁷ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 60.

¹²⁸ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 39.

São os dons do Espírito as condições fundamentais para o modo de vida do Reino: sabedoria, inteligência, ciência, conselho, fortaleza, piedade e temor de Deus (Is 11, 2-3). É o fruto do Espírito que viabiliza diretamente as relações interpessoais que dão sustentabilidade à vida comunitária (Gl 5,22-23): amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. O Espírito é o próprio conteúdo do Reino de Deus. A compreensão oriental é que a efusão do Espírito é antecipação da transfiguração cósmica, distinta de natureza mágica ou esotérica, viabilizada pelo fato de homens e mulheres terem recebido o Espírito, que torna possível chamar Deus de “Pai”. A efusão do Espírito também evoca e concretiza a experiência da natureza com realidade paradisíaca.

A ação do Espírito Santo nos textos veterotestamentários, como na criação e nos profetas, é de alguma forma, exterior. Na Páscoa, essa ação se mostrará incrada e interior. O Espírito precede e prepara a vinda do Messias, torna possível a encarnação e conduz sua vida até a morte e a ressurreição.

De acordo com a teologia lucana, o Espírito prepara os caminhos de Jesus e da Igreja. Codina destaca a percepção de Evdokimov que afirma que todo ato no qual o espiritual se encarna é precedido pelo Espírito. Tal se dá na criação, nos profetas, na encarnação do Verbo e na Igreja. Em outros momentos, a ação do Espírito é mais velada e somente é detectada por meio de símbolos como o dedo de Deus, o seu poder, o fogo, o Reino, a luz, a pomba no batismo¹²⁹.

No cristianismo oriental, a vida espiritual tem fundamentos cristológicos, pneumatológicos e se consolida em perspectiva eclesial. O Filho e o Espírito estão presentes na Igreja, sustentando objetiva e ontologicamente a vida espiritual. Há sinergia entre a graça divina e a vontade humana. A espiritualidade é movida pelo Espírito que atua no ser humano a partir do seu interior. A espiritualidade da Igreja também está fundamentada em sua cristologia de forma explícita, pois é corpo de Cristo, Igreja Mãe, Igreja das Escrituras, dos sacramentos e dos ícones. Para o Oriente, a vida cristã é movimento progressivo do Espírito Santo, processo com suas etapas e idades¹³⁰ com o qual coopera a liberdade humana sinericamente.

A conversão não é apenas ato moral ou da vontade, mas *metanoia*, experiência pessoal de transformação que abarca toda a pessoa. O resultado da conversão é o despertamento do estado anterior de indiferença e a possibilidade da integração, da castidade ontológica, da

¹²⁹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 61.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 94.

vigilância do coração e do discernimento espiritual. Não significará, no entanto, o término dos perigos e das lutas frente às tentações. Pode-se pecar e será necessária atenção frente ao constante combate espiritual pela *praxis*, opção contínua pela vida ascética, com a purificação espiritual e a busca pelas de virtudes. A luta se dá contra os maus pensamentos, que vêm do maligno e, gradativamente, ocupam o interior do humano. Essa batalha não é do humano contra si próprio e suas fraquezas, mas contra principados e soberanias que habitam o mundo, dimensão cósmica e universal do combate espiritual. A paixão e a luta de Cristo são prolongadas na vida da Igreja¹³¹.

Para o Oriente, a santidade é o ápice da vida espiritual, a qual não pode ser medida ou comparada com as realidades do mundo¹³². É a divinização, a vida plenamente submetida à direção do Espírito. Segundo Evdokimov, “da santidade de Deus fluem, pela participação, todas as formas de santidade humana, santificação e santidade do mundo”¹³³.

Todo ser é transformado, a pessoa é totalmente transfigurada pela luz tabórica, a luz da transfiguração de Cristo no Tabor¹³⁴, a luz divina¹³⁵, como que “antecipando o oitavo dia”. É a oração pura e universal, o amor ao sacramento fraternal, a compaixão para com todo o cosmos, a cura da natureza¹³⁶.

A tradição ortodoxa conhece vários tipos de santidade: dos ícones, dos médicos santos e dos príncipes santos. Além disso, possui elevada estima por três tipos de santidade: (i) os mártires, perfeitos seguidores de Cristo; (ii) os monges, mártires em suas consciências; e, (iii) os chamados “loucos por Cristo”¹³⁷.

A vida espiritual possui tríplice fundamento objetivo e ontológico: cristológico, pneumatológico e eclesial. A economia do Filho e do Espírito estão presentes na Igreja. A espiritualidade é resultado do mover do Espírito Santo a partir do interior do ser humano. É dessa forma que se constitui a dimensão pneumática da Igreja, a esposa que, movida pelo Espírito, ora e gême até encontrar-se com seu esposo. Essa compreensão reforça a convicção característica da teologia oriental de que a finalidade da vida cristã é a integração e a

¹³¹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 95-99.

¹³² EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 7.

¹³³ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁴ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*1Ts 5,19*), p. 208.

¹³⁵ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 88.

¹³⁶ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 106.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 107.

transfiguração pelo Espírito. Boas obras e serviço religioso são apenas meios para alcançar esse objetivo¹³⁸. O movimento da vida cristã é *praxis* (conversão e luta espiritual) e *theorya* (oração e contemplação)¹³⁹.

O Oriente considera a Igreja um acontecimento de comunhão e não apenas uma instituição. É acontecimento de comunhão por ser a imagem da Trindade como apresentada na economia do Filho e do Espírito. É, também, instituição que se organiza para melhor cumprir sua missão. Logo, é instituição e acontecimento ao mesmo tempo. É a forma histórica da economia e o acontecimento do Espírito. Na Igreja, a pessoa humana se converte em ser eclesial, liberta-se da morte e entra na comunhão trinitária, torna-se mistério, nova vida com Cristo e em Cristo, dirigida pelo Espírito Santo¹⁴⁰.

A Igreja não é apenas rememoração de passado distante, enquanto fundada por Cristo, mas é tensão entre o Cristo que já veio e o Cristo que vem, no Espírito. A integração entre as dimensões cristológicas e pneumatológicas assegura a harmonização na relação entre instituição e carismas, entre as igrejas locais e a universal, e entre os atributos da Igreja (Una, Santa, Católica e Apostólica). É somente um o Espírito da verdade, da missão, dos carismas, da comunhão e da unidade¹⁴¹.

A questão filioquista é fundamental no entendimento da teologia oriental. O Concílio de Niceia no início do séc. IV ocupou-se prioritariamente em tratar os conflitos sobre a divindade de Cristo e fez rápida alusão ao Espírito Santo, mencionando, no *Credo*, somente: “Creio no Espírito Santo”. A parte pneumatológica do *Credo* será desenvolvida no Concílio de Constantinopla, no final do séc. IV¹⁴². Nos Concílios de Toledo III, séc. VI, e de Toledo IV, no século VII, por ocasião do enfrentamento do arianismo, foi introduzida a expressão “*Filioque*”. A introdução dessa expressão no credo latino ocorreu posteriormente. Os debates teológicos em torno do uso dessa expressão e suas consequências para o diálogo entre Oriente e Ocidente cristãos ainda se mantêm. Não há, no entanto, consenso que a questão deva ser considerada como a única causa da divisão entre essas experiências da fé cristã¹⁴³.

¹³⁸ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 95.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴¹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 78.

¹⁴² FÉLIX, Élcio Rubens Mota. A controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo no século IV (d.C.). *Revista de Cultura Teológica*, v. 20, n. 80, p. 111-118, out./dez. 2018. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/14407/10506>. Acesso em: 16 jun. 2020.

¹⁴³ ZAÑARTU, Sergio. El Espíritu y El Hijo en la fe de la Iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre o Filioque. *Teología y Vida*, n. 40, p. 278-311, 1999. Disponível em:

Evdokimov propõe que, para amenizar os atritos, o “*Filioque*” seja completado com o “*Spirituque*”¹⁴⁴. Isto significaria afirmar que, da mesma forma que o Espírito procede do Pai e do Filho, o Filho procede igualmente do Pai e do Espírito. Essa afirmação busca conformidade com os textos bíblicos: é o Espírito que prepara o nascimento de Cristo e o habilita ao seu ministério (Is 48; 61; Lc 1, 35; 4,18). O Filho e o Espírito participam igualmente da inacessibilidade do Pai. O Pai gera o Filho com a participação do Espírito e, de igual modo, expira o Espírito com participação do Filho¹⁴⁵.

O Espírito é a santidade por natureza, que santifica e cria comunhão entre os seres humanos santificados e Deus. Mesmo na Eucaristia, o Espírito Santo é invocado sobre toda a comunidade e não apenas sobre os dons. A ortodoxia cristã não considera a santidade um sistema moral. Não padece dos extremos ocidentais como o legalismo católico, o moralismo protestante dos puritanos e o relativismo ético da sociedade contemporânea. A santidade flui de Deus¹⁴⁶ e possui referências históricas concretas na vida dos santos e dos monges. O objetivo concreto para ser alcançado na vida cristã é a experiência pessoal e consciente com o Espírito Santo, que segue sua maneira quenótica¹⁴⁷ de atuar na Igreja, mesmo depois do Pentecostes. As imagens utilizadas para se referir ao Espírito Santo são fluidas e simbólicas, acompanhando as Escrituras: fogo, sopro, vento, perfume, pomba, sarça ardendo¹⁴⁸.

O povo, animado pelo Espírito, participa ativamente da vida e da caminhada da Igreja. Codina ressalta a participação da comunidade intuindo que a Igreja primitiva não reconheceu os livros canônicos do Novo Testamento apenas por determinação hierárquica, nem tampouco a proclamação da santidade de homens e mulheres se deveu à imposição do clero. Foram ações de uma Igreja viva e dinâmica¹⁴⁹.

É a presença do Espírito Santo na Igreja que assegura a infalibilidade e a verdade. Mas, a verdade não é apenas um enunciado, formulado pela hierarquia, é a pessoa do próprio Cristo (Jo 14,6). Os bispos podem definir nos concílios os artigos de fé como verdades, mas é o povo quem os recebe e diz o amém. Esse amém não é apenas sentença jurídica ou consenso

<http://www.revistaapuntes.uc.cl/facteo/MaterialSergioZanartu/8HistDogmaArt/EspirHijoArt.PDF>. Acesso em: 16 jun. 2020.

¹⁴⁴ CODINA, Rumbo a una nueva pneumatología, p. 46.

¹⁴⁵ *Idem, Los caminos del oriente cristiano*, p. 71.

¹⁴⁶ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 77.

¹⁴⁷ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 29.

¹⁴⁸ *Idem, Los caminos del oriente cristiano*, p. 63.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 80.

democrático, é fruto da comunhão do povo de Deus, é espiritual e eclesial. Esse amém reflete processo longo e lento da assimilação plena da verdade recebida¹⁵⁰.

O Pentecostes, de acordo com a tradição oriental, é uma segunda missão trinitária. Nesse evento, a vinda do Espírito não ocorre apenas exteriormente, como no Antigo Testamento. Sua presença é interior e em unidade com as pessoas da Igreja. A Igreja, a *parousia* e o Reino começam igualmente com o Pentecostes. A vinda do Espírito marca toda a Igreja. Pode-se dizer que, em Cristo, advém nova humanidade, nova natureza, mas é apenas pelo Espírito que o ser humano se torna pessoa eclesial e se une ao Deus vivo¹⁵¹.

A Igreja recebe os dons que tornam possível a libertação do ser humano. Ela também precisa de estruturas e de estabilidade, mas não pode ser reduzida à instituição, ao acontecimento, nem à liberdade e nem à autoridade. A Igreja não é sociedade na qual as pessoas estejam vinculadas por interesses humanos. Ela é *koinonia*, comunhão entre Deus e os seres humanos na ação do Espírito na eucaristia, comunhão que não suprime a diversidade, mas é presença do Espírito que converte a diversidade em sinfonia¹⁵².

2.2.3 A eclesiologia oriental ortodoxa

Nos primeiros séculos, na tradição cristã oriental, apesar das lutas dogmáticas, prevaleceu a preocupação com a vida e a prática e não apenas com questões especulativas e teóricas. O foco principal foi a divinização do ser humano. Para a teologia oriental, a Igreja, por meio de seus ícones, das Escrituras, da liturgia e do mistério do ser humano é um dos “símbolos” ou “sacramentos” que conferem caráter de inteligibilidade e acessibilidade ao mistério de Deus e à obra trinitária¹⁵³.

A tradição cristã oriental considera que a Igreja é mais do que uma instituição. Trata-se de nova vida com Cristo, em Cristo e dirigida pelo Espírito Santo. É a vida divina que se manifesta a toda criatura; a divinização da criação por força da encarnação e do Pentecostes. É a Igreja que comunica ao mundo a nova vida trinitária. Para conhecer a Igreja é necessário experimentá-la¹⁵⁴. A eclesiologia é estruturada pela cristologia e pela pneumatologia. A Igreja é corpo de Cristo que atualiza sua expressão na eucaristia.

¹⁵⁰ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 81.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵² CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 62.

¹⁵³ *Idem*, Teología de la liberación y teología oriental, p. 149.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 159.

Em que pese a polêmica entre o catolicismo romano e a ortodoxia a respeito do primado petrino, a eclesiologia oriental se caracteriza pela ênfase na comunhão. Carismas, sacramentos, magistério e hierarquia se orientam à *koinonia*. Seus bispos se preocupam em adaptar as normas da Igreja à realidade dos fiéis, as novas proposições doutrinárias são assimiladas ativamente e não somente recebidas de forma passiva pela comunidade. O povo participa na eleição de seus pastores e o ministério sacerdotal é concebido não somente como o que atua *in persona Christi*, mas também *in persona ecclesiae*. Caracteriza-se pela comunhão entre as diferentes igrejas históricas locais em sintonia com a tradição ecumênica.

A tradição cristã oriental se articula sobre a percepção de que o mundo será transformado em Reino de Deus e sua progressiva iluminação ocorrerá pelas energias divinas. A Igreja, então, é o *lócus* dessa transformação, por meio dos sacramentos e da liturgia. Assim, se “revela essencialmente eucaristia, a vida divina no humano, a epifania e o ícone da realidade celeste. Sobre este aspecto de *Ecclesia orans*, a Igreja consagra e santifica mais do que ensina”¹⁵⁵. A obra de Cristo e a da Igreja não se resumem a questões de ordem jurídica, mas são eficazes na restauração e reparação de todo o cosmos.

Registra-se que apesar de a tradição oriental não conceber a Igreja exclusivamente como instituição, acontecimento, autoridade ou liberdade, mas como a vida nova em Cristo, demanda estruturas históricas para permanecer. Frisa-se que, apesar das estruturas históricas, a Igreja não é sociedade que se organiza com finalidades humanas, trata-se de comunhão com Deus e em Deus.

No desenvolvimento do tema da relação do Espírito com e na vida da Igreja, Codina ressalta que a pneumatologia patrística não se resumia ao debate conceitual, mas se remetia à soteriologia existencial. O Espírito é Deus e, portanto, sua presença diviniza o humano. Mas isso não descarta o fato de existir tensão entre o institucional e o pessoal. A cada pessoa é concedida pelo Espírito a experiência espiritual e, para a Igreja, é assegurada a continuidade das instituições sacramentais¹⁵⁶.

Mesmo no contexto da teologia oriental há perspectivas teológicas que tendem para o dualismo ou para o anti-institucionalismo. A Igreja corre o risco de transformar em gueto em sua comunidade litúrgica. Simultaneamente a tal risco, há o desafio de a Igreja manter-se

¹⁵⁵ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 40.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 62.

guardiã dos valores escatológicos do cristianismo, o *lócus* do ocultamento quenótico do Espírito¹⁵⁷.

Para os orientais, a Igreja é mistério. Para se definir satisfatoriamente ou conhecer a Igreja, para além dos aspectos exteriores, é preciso participar de sua vida de graça, experimentá-la. Ela não deve ser concebida somente como sociedade terrena, sujeita às adversidades da história. É necessário considerar sua dimensão mística, pois é ícone da Trindade, participa da vida trinitária e confere a vida trinitária ao mundo. A dimensão cristológica lhe outorga sua unidade e estrutura, porque é corpo de Cristo (1Co 12, 12-14; Ef 4, 4-16) e Cristo é sua cabeça (1,Co 12, 27; Ef 1,22- 5, 23; Cl 1, 18).

O Oriente mantém a perspectiva teológica de que a eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a eucaristia, ao contrário da teologia ocidental na qual se verifica uma alteração na concepção de Igreja. No primeiro milênio, a Igreja era o “verdadeiro corpo de Cristo” e a eucaristia, o “corpo místico”. No segundo milênio, os papéis se inverteram¹⁵⁸.

A eclesiologia ortodoxa é essencialmente eucarística. Na eucaristia, a Igreja se torna o sacramento por excelência que transfigura a história e o cosmos; faz-se matriz histórica e as primícias do Reino, revelando sua dimensão mais profunda e seu mistério último. Pela eucaristia, a instituição eclesiástica é postulada: hierarquia, sacramentos, igreja local e universal, magistério, Escrituras. A eucaristia é o elemento objetivo da Igreja, o que define o seu fundamento ontológico.

A hierarquia eclesial não é consequência natural do desenvolvimento da Igreja, mas designação do Senhor. Nessa vinculação da estrutura hierárquica, revela-se a plenitude da Igreja em cada localidade. A colegialidade episcopal expressa a união das igrejas locais, concretamente por meio dos diversos concílios e na recepção por parte dos fiéis. Ao receber, assimilar e aceitar as disposições dos concílios e dos bispos, todo o povo, movido pelo Espírito, torna-se participante da vida e da caminhada da Igreja.

As igrejas orientais compreendem, de forma peculiar, as quatro notas características da Igreja: unidade, apostolicidade, catolicidade e santidade. Quanto à unidade, entendem que não é característica quantitativa, mas qualitativa e, assim, a única Igreja verdadeira é a Ortodoxa. Embora reconheçam que há, em outras igrejas, graus de verdade, afirmam que somente a Igreja Ortodoxa conserva a tradição da Igreja Primitiva. A Igreja está unida na vida de Cristo,

¹⁵⁷ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 63.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 77.

na fé, na oração, na experiência espiritual, nos sacramentos e nas doutrinas. Consideram que a Igreja Católica Apostólica Romana baseia a unidade na organização e na estrutura papal¹⁵⁹.

Quanto à catolicidade da Igreja, entendem que o Espírito Santo que desceu em Pentecostes é a fonte, que induz a Igreja à vida comunitária e à partilha da verdade. A catolicidade é compreendida como dimensão comunitária da verdade. Todos os membros se unem na verdade e com a Igreja, concomitantemente à abertura para todos os povos. É testemunho histórico da Igreja que tem tudo em comum, muito mais do que apenas os bens materiais. Assim, a conciliaridade e as decisões dos concílios são expressões doutrinárias da catolicidade¹⁶⁰.

A catolicidade também é compreendida como aspecto qualitativo. A Igreja não é católica em função de aspectos geográficos, exclusivamente, mas devido à conformação com a verdade. A Ortodoxia russa utiliza a expressão “*sobornost*” que indica, entre outros sentidos, conciliaridade, colegialidade. Segundo os concílios, tal noção procura se distanciar de campos semânticos relativos ao individualismo ou ao autoritarismo. A “*sobornost*”¹⁶¹ busca superar o individualismo e o autoritarismo e alcançar síntese entre a autoridade e a liberdade¹⁶².

A apostolicidade não deve ser considerada vinculação decorrente da hierarquia, mas a conexão com os Apóstolos e a Igreja Primitiva. Codina ressalta que há distinção entre Apóstolos e apostolicidade e cada qual possui dupla dimensão. Os Apóstolos são aqueles que estavam com o Cristo histórico e foram enviados à missão, assegurando, dessa forma, a continuidade histórica. Em outra dimensão, Apóstolos são, na colegialidade, o fundamento da Igreja e garantem a presença da escatologia.

Depreende-se, pois, que a apostolicidade indica duas aproximações: a histórica e a escatológica. Busca-se a continuidade com o passado, preservando os aspectos cristológicos e anamnéticos. Escatologicamente, a apostolicidade aponta para o futuro, o “*éschaton*” está presente aqui e agora, é a dimensão pneumatológica, conforme Ignácio de Antioquia. O sacramento é o lugar de encontro entre o histórico e o escatológico. Nessa relação com o passado, a tradição deve ser percebida de forma viva e criadora, como fruto do Espírito que

¹⁵⁹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 81.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶¹ PROSIC, Tamara. Cultural Hegemony, Sobornost, and the 1917 Russian Revolution. *Stasis Journal*, v. 3, n. 2, p. 204–225, 2015.

¹⁶² CODINA, Teología de la liberación y teología oriental, p. 160.

habita na Igreja. A apostolicidade é fruto do Espírito que habita na Igreja, tradição viva e criadora pela qual a Igreja dá testemunho das Escrituras e assegura o cânon. A principal função da hierarquia é assegurar a manutenção dessa sucessão apostólica¹⁶³.

Quanto à santidade, tem-se que não é meramente questão ética, mas é a divinização com dupla dimensão cristológica e pneumatológica: fruto da encarnação e do Pentecostes. É o Espírito Santo quem faz a Igreja santa e, dessa forma, é santa mesmo diante da fraqueza dos fiéis. Maria é totalmente santa, figura da Igreja. Os ícones de Maria com o Menino Jesus no colo não são apenas representação de uma mulher com uma criança, mas são ícones da encarnação e da Igreja. É o Espírito Santo quem faz a Igreja Santa, e não as obras humanas. A santidade é objetiva, sem prescindir da necessária atitude pessoal de cada fiel¹⁶⁴.

Assim, para a tradição cristã oriental, a Igreja é essencialmente eucarística e litúrgica¹⁶⁵. A liturgia realiza a divinização dos seres humanos considerando as três dimensões do tempo humano: passado, presente e futuro, respectivamente pela “*anámnesis*”, “*epiclesis*” e “*éschaton*”, elementos que devem ser reconhecidos em todos os sacramentos.

Na *anámnesis*, a vida, a morte e a ressurreição de Cristo são rememoradas a partir das Escrituras e dos relatos institucionais.

Na *epiclesis*, o sacerdote atua como representante de Cristo e da Igreja que pede ao Espírito Santo para converter os dons em corpo e sangue de Cristo. A liturgia e os sacramentos são epicléticos, condição que reforça a unidade da Igreja que participa na comunhão eucarística dos santos a qual, unida a Cristo, se dirige ao Pai pedindo o Espírito. O momento é escatológico pois, como a esposa que no Apocalipse clama pela vinda do esposo, a Igreja, que está unida pelo Espírito, clama que o Senhor venha consumar o Reino¹⁶⁶. A dimensão epoclética recorda a vida de Cristo e sua promessa de enviar o Espírito Santo e, em ação epoclética¹⁶⁷, a Igreja pede ao Pai o dom do Espírito a fim de que sejam santificados, não somente os elementos simbólicos materiais, mas também a comunidade reunida.

O *éschaton* é a dimensão escatológica pela qual se antecipa o futuro. O dom do Espírito inaugura a escatologia, na liturgia. O Reino de Deus é realidade presente, porque Jesus não é apenas aquele que virá, mas o que já vem agora. Na liturgia, toda a criação é

¹⁶³ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 82.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶⁵ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 69.

¹⁶⁶ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 85.

¹⁶⁷ EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, p. 85.

transfigurada e o “oitavo dia” antecipado¹⁶⁸. Pelo dom do Espírito, o Reino já está presente e o ressuscitado caminha com a comunidade na liturgia, não é somente expectativa futura¹⁶⁹.

A liturgia é Pentecostes permanente, realiza existencialmente a santificação da Igreja e é eminentemente trinitária: a oração é dirigida ao Pai, recordando o Filho e pedindo o Espírito. Para a Ortodoxia, a Igreja é litúrgica e a liturgia é antecipação escatológica do “céu na terra”. A liturgia realiza e opera o mistério da relação entre o divino e o humano (*teantrópia*). Nela se expressa o mistério da Igreja que está compreendido entre a ressurreição e o Reino. A liturgia não santifica somente o ser humano, mas também o cosmos e colabora com sua redenção. Ela não se prende somente ao espaço físico no qual é executada, vai para além e santifica o mundo, antecipa o futuro: a nova criação, o Reino¹⁷⁰.

A eucaristia é o ponto culminante da liturgia e esclarece o sentido dos demais sacramentos e da própria Igreja. O Espírito atua livremente fora dos sacramentos e da liturgia, no entanto, é neles que os dons da Graça são oferecidos de maneira “certa e visível”. “Sempre em um contexto eclesial, na Igreja e para a Igreja”¹⁷¹. Nela acontece o *metabolé*, os elementos do cosmos são convertidos em transcendentais escatológicos: o corpo e o sangue de cristo.

Codina entende que tal concepção litúrgica e eucarística dos sacramentos evita os exageros das experiências pentecostais que podem levar a atitudes sectárias, intolerantes e irracionais. Os sacramentos não são terapia ou escape para as fraquezas humanas, mas celebrações festivas e comunitárias da graça e do amor do Deus trino. Esse caráter festivo, alegre e estético da liturgia oriental, no final da liturgia eucarística, canta: “Vimos a verdadeira luz, recebemos o Espírito celestial, encontramos a verdadeira fé, adorando a Trindade indivisível, porque ela nos salvou”. O (a) fiel que experimenta a luz da transfiguração na liturgia deve transfigurar o mundo. A ortodoxia não considera a beleza litúrgica questão estética, mas resultado da presença de Deus e de seu Espírito entre os seres humanos¹⁷².

Os demais sacramentos são compreendidos a partir da centralidade da eucaristia. O batismo é iniciação à eucaristia, por meio do qual a pessoa é introduzida na comunidade eclesial; a penitência é um segundo batismo, não de água, mas de lágrimas; a confissão é

¹⁶⁸ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 83.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 83.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 84.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷² *Ibidem*, p. 89.

seguida de absolvção, na qual o sacerdote suplica a Deus sua misericórdia e seu perdão em favor do (a) confessante, não apenas indicando a “absolvção”; o sacerdócio se ordena para a eucaristia; o matrimônio se orienta ao Reino de Deus, é o sacramento do amor e não somente da família em si mesma; a unção dos enfermos é oração litúrgica pelo enfermo e para a comunidade eclesial, para cura espiritual e integral¹⁷³.

A Igreja Oriental manifesta suas dimensões sacramental e litúrgica por meio dos ícones, que não são meramente “expressões artísticas ou memoriais” da história de pessoas que, por algum motivo, tenham se destacado. Os ícones são concebidos a partir de pressupostos específicos: há estreita relação entre a beleza e a santidade; a criação é o reflexo da glória divina, descobre-se o amor de Deus em cada forma criada; o símbolo é mais que um signo, pois é presença da realidade simbolizada; na encarnação, Deus assumiu o cosmos e, por isso, a carne pode ser portadora da graça, em sua presença revelada e não apenas mistério oculto; as energias são realidades que transformam, transfiguram e divinizam o cosmos, as pessoas e seus sentidos; os nomes não apenas dizem ou provocam relações interpessoais, mas são meios de santificação; no caso de Jesus, salvação não se limita ao silêncio diante do Deus misterioso que se manifestou em Cristo, mas se reconhece que esse mesmo Deus possui suas imagens e símbolos que permitem ascender à Trindade; a própria Igreja é um ícone do Reino de Deus¹⁷⁴.

Diante da importância dos ícones, há uma teologia da beleza, esboçada pelos Pais da Igreja como um resplendor da glória divina, atributo divino e realização do Reino de Deus. A teologia da beleza está ligada especialmente ao Espírito Santo e a uma teologia contemplativa e doxológica, unindo o amor a Deus ao amor à beleza (“*filocalía*”), destacando a relação entre a beleza e a santidade. É o que Codina comprehende que está explicitado na afirmação de Dostoievsky de que “a beleza salvará o mundo”¹⁷⁵.

Os ícones são, também, as Escrituras em imagens. Não são retratos ou representações realistas, mas sinais que indicam o protótipo e a busca de comunhão viva e orante, uma adoração. Os ícones são abençoados e se convertem em sacramento carregado da presença e da força das energias divinas. Não há ícones do Pai. O Espírito é representado por símbolos.

¹⁷³ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 86–89.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 90–91.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

Cristo e os santos são representados por figuras humanas. E, mesmo os ícones de Cristo não representam somente o homem Jesus, mas o *Logos* encarnado¹⁷⁶.

2.2.4 Uma teologia plenamente escatológica

Toda teologia é caracterizada pela escatologia. A tradição ortodoxa comprehende que, pela força do Espírito, os temas teológicos tendem à consumação escatológica, ao “*éschaton*”, à *parusia*, ao apocalipse, à divinização, ao Reino e à vida trinitária¹⁷⁷. A perspectiva escatológica permite que a realidade seja compreendida positivamente, sem deixar de considerar suas ambiguidades e complexidades, que demandam uma “purificação exorcística e uma transcendência transfiguradora”¹⁷⁸.

Nesse contexto, o ser humano assume o papel de liturgo da criação, com a missão de cultivar plenamente a realidade presente, não somente em benefício próprio, mas para chegar à plenitude e deixar transparecer a realidade do Reino e da graça. A cultura se converte em “ícone do Reino dos Céus”. Os seres humanos e suas culturas deverão passar pelo fogo do Espírito de tal forma que sejam transfigurados e resplandeçam o Reino. As culturas fazem parte do processo de cultivo da criação, não por obra do acaso, mas como parte do plano divino, e se objetivam no serviço, na comunhão e na liturgia a inauguração do Reino dos Céus, já no presente¹⁷⁹.

A compreensão de que a Igreja é o ícone do Reino de Deus para o mundo, sem valor em si mesma, expressa a perspectiva escatológica da tradição ortodoxa. A escatologia, que já começou na ressurreição e no Pentecostes, é inaugurada na liturgia, e os sacramentos são a nova criação restaurada. Os três sentidos centrais da escatologia e, consequentemente, fulcrais para a experiência litúrgica são a transfiguração, a ressurreição e o juízo¹⁸⁰.

Reforça-se no pensamento de Codina que os principais aspectos nos quais as tendências escatológicas da Ortodoxia se relacionam com a história presente estão na concomitância da abordagem positiva da realidade e da compreensão da inevitabilidade da transfiguração. Assim, as culturas produzidas pelos seres humanos estão conectadas com o cosmos que, por sua vez está orientado e destinado à divinização. A Igreja tem papel

¹⁷⁶ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 92.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 118.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 110.

fundamental nesse processo, pois é a fonte viva dos elementos divinos capazes de conduzir à unificação da natureza criada. Não há, pois, dicotomia entre a Igreja e o mundo ou entre o sagrado e o profano. O que há é uma distinção entre o mundo e os seres humanos desfigurados pelo pecado e a santidade. As culturas são, pois, ícones do Reino de Deus e, como tudo o que é humano, necessitam ser transfiguradas.¹⁸¹

A partir da compreensão dessa necessária transfiguração é que se estabelece a relação entre a Igreja e o poder. A Igreja primitiva reconhecia o império pagão como “besta apocalíptica”. Após a assunção do cristianismo como religião oficial do Império, a relação se alterou e os imperadores foram vistos como servos da Igreja e representantes do povo. Mas fato é que tais relações não se mostraram tão harmoniosas com o passar do tempo. A experiência da ortodoxia russa permitiu-lhe alcançar que houve excessiva conveniência com o comunismo e que há necessidade de existir separação entre a Igreja e o Estado. A influência da Igreja na sociedade, portanto, deve ser por sua relação com o povo, pelos seus exemplos, testemunhos de vida e mesmo pelo martírio¹⁸².

A teologia oriental comprehende a expressão “dominar a terra” (Gn 1,28) distintamente da teologia ocidental. Aos seres humanos não é dado o domínio da natureza com o propósito de manipular para o seu próprio consumo ou interesse, mas, por meio dos sacramentos, a Igreja inicia o processo de transfiguração da matéria ao abençoá-la. Por meio da epiclese, a matéria é divinizada, fazendo-se “transparente ao Espírito”¹⁸³.

A relação entre os seres humanos e a natureza deve ser de comunhão. Frisa-se que a criação é ícone do Reino e que a história da salvação tem consequências cósmicas. O cosmos há de ser transfigurado. Os sacramentos da Igreja são o começo da transfiguração, por meio dos quais a criação exerce seu ministério cósmico. A eucaristia é o ápice da transfiguração: o pão se converte em Pão do Reino, Pão da Vida e o vinho em Vinho da salvação.

A tradição ortodoxa se preocupa com a *parousia* do Senhor e se concentra no triunfo glorioso da ressurreição e da consumação do Reino de Deus. Enfatiza a tragicidade da morte e da destruição, ao tempo que assume que a Igreja deve reconhecer sua missão e que a história ainda não está terminada. A Igreja é a fonte de energias que permeiam e regeneram vida¹⁸⁴.

¹⁸¹ CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, p. 113.

¹⁸² *Ibidem*, p. 114.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 117.

Este tópico abordou aspectos da teologia oriental apresentados por Codina. Destacou-se o papel do Espírito Santo e da Igreja. Tais aspectos ampliam as possibilidades para as espiritualidades das Igrejas ocidentais, inclusive aquelas oriundas da Reforma Protestante.

Buscou-se, com as sínteses de Codina sobre a teologia oriental, subsidiar reavaliações dos fatores que promoveram distanciamento histórico entre as tradições cristãs ocidentais e orientais e das consequências negativas, principalmente no que se refere às limitações e insuficiências teológicas em relação à missão do Espírito. A experiência dialógica ecumênica com a tradição oriental pode colaborar para formulação de pneumatologia mais viva, valorizando os diversos dons e o pluralismo espiritual e teológico.

Ressalta-se o esforço de Codina em buscar alternativas para superar o desequilíbrio teológico provocado pela ênfase cristocêntrica evidenciada na teologia ocidental e que afeta negativamente a compreensão da Igreja e do Espírito e suas missões. Destaca-se a formulação teológica de que a Igreja não é instituição, mas nova vida em Cristo.

Outro ponto que se deseja enfatizar é que a teologia oriental é escatológica e atribui ao ser humano o papel de liturgo da criação, com o propósito de cultivar plenamente a realidade presente, não somente em benefício próprio, mas para chegar à plenitude do plano trinitário e deixar transparecer a realidade do Reino e da graça.

Codina entende que a teologia oriental influenciou de várias maneiras as formulações teológicas elaboradas pelo Concílio Vaticano II. A experiência do diálogo entre Ocidente e Oriente praticada pelo Concílio resultou na propositura de outras formas de ser Igreja no poder do Espírito Santo. É o percurso que se propõe no próximo tópico.

2.3 A eclesiologia do Concílio Vaticano II

Neste tópico, reconhece-se a importância do Vaticano II, como marco na história de todo o cristianismo, e na construção do pensamento de Victor Codina. Destaca-se a importância que os temas do Espírito Santo e da Igreja ganharam no Concílio, ainda que tenham sofrido revezes em sua posterior recepção. A relevância desta discussão está em que poucos setores do protestantismo pentecostal renovado foram capazes de conferir o valor devido às profundas e importantes reflexões e inflexões no modo de ser Igreja que o Vaticano II trouxe, tanto nos documentos como no extensivo esforço pós-Concílio de recepção.

A desconsideração por parte do protestantismo histórico e pentecostal se dá, em parte, pelas condicionantes do percurso histórico das relações entre católicos e protestantes no Brasil

e as formas como cada vertente da tradição cristã ocidental nela se inseriu e como respondeu aos sinais dos tempos.

Neste tópico, o foco está na visão de Codina dos atuais desafios à recepção do Concílio Vaticano II, que após mais de sessenta anos ainda é objeto de estudo e assimilação na própria tradição católica. Mais do que nunca, considera-se oportuno abrir a possibilidade do diálogo com o pentecostalismo protestante renovado.

Codina se autorreconhece teólogo do Vaticano II. Como se apresentou na Introdução, o teólogo jesuíta experimentou os primeiros reflexos da recepção¹⁸⁵ do Concílio no Vaticano, quando completava seu doutorado em teologia e, posteriormente, como professor na Espanha e nas muitas décadas de experiência na Bolívia. Vivenciou como cristão, teólogo e sacerdote a passagem “do paradigma tradicional, pré-moderno e pré-conciliar, ao paradigma moderno pós-conciliar, e deste ao paradigma solidário e libertador”¹⁸⁶.

É a partir de sua vivência e profunda reflexão que comprehende e identifica o Concílio como momento fundamental para todas as tradições cristãs¹⁸⁷, um marco a partir do qual a tradição cristã católica apostólica romana, em específico, inelutavelmente precisa continuar a se pensar.

Ainda que comemore mais de sessenta anos, o evento, com toda sua significação, está ainda em “processo de recepção”¹⁸⁸, correndo, no entanto, o risco de que continue desconhecido e perca a vigência, tornando-se fato histórico situado em passado distante. O chamado de Codina a todos e todas que dele se tornaram participantes ou que viveram as profundas mudanças e o impacto das reflexões que dele procedem é que testemunhem a respeito de seu pleno valor para a Igreja no Terceiro Milênio¹⁸⁹. É fato que, com o pontificado do Papa Francisco ocorreu novo impulso para atualização do Vaticano II. Mas são muitas as

¹⁸⁵ Assume-se aqui a definição de recepção como tema eclesiológico na percepção de Yves Congar. A recepção dos documentos e reflexões conciliares é processo mediante “o qual um corpo eclesial torna verdadeiramente sua uma determinação que ele não se deu a si mesmo, reconhecendo na medida promulgada uma regra que convém à sua vida”. Esse processo exige distância e alteridade entre a autoridade que institui e a instância que a recebe. Por ação do Espírito Santo, a verdade é dada pela Igreja (CONGAR, Y. La recepción como realidad eclesiológica. *Concilium*, n. 77, p. 57-85, 1972. p. 197). Na perspectiva de Codina, “a recepção de um concílio se identifica com sua eficácia e supõe não só uma certa seleção e decantação dos temas mais interessantes para um povo concreto, mas também uma autêntica recriação e um desenvolvimento renovado do que muitas vezes nos textos oficiais estava meramente implícito” (CODINA, Pneumatología latinoamericana, p. 19).

¹⁸⁶ MILAK, Nivalda. *A teologia do Espírito Santo*. 2012. 142 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p. 10-11.

¹⁸⁷ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 89.

¹⁸⁸ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 101.

¹⁸⁹ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 89.

dificuldades a serem superadas. Há grande desconhecimento acerca de todo material produzido pelo Concílio, isto é, a maioria dos fiéis ainda não se dedicou ao entendimento do material. Há setores da Igreja que consideram o Concílio ameaça ao modelo eclesial que, em tese, trouxe a estabilidade necessária para que a Igreja superasse as crises internas e externas. Além disso, percebe-se que setores externos à Igreja se manifestam contrários às leituras da realidade iluminadas pelo Concílio, considerando-as forma mascarada de ideologia comunista, um risco para a estrutura social erigida em perspectiva capitalista.

Apresentar o Concílio Vaticano II nos limites desta pesquisa, resumidamente, diante da massiva e prolífica produção teológica em torno de sua recepção, torna-se tarefa hercúlea, mas que precisa ser enfrentada. Elegeu-se percurso quase minimalista para a abordagem, seguindo as intuições codinianas, com vistas a selecionar elementos iniciais para o diálogo entre a eclesiologia pneumatológica de Victor Codina e a tradição protestante pentecostal renovada. As lacunas e as falhas em abordagens tão sintéticas são inevitáveis, mas podem ser justificadas pelo objetivo da pesquisa.

A novidade de Codina e sua grande intuição para esta releitura é a percepção do valor do mundo dos insignificantes, ou seja, que é preciso fazer com que o labor teológico, eclesial e pastoral seja feito, também, a partir dos pobres¹⁹⁰.

Codina apresenta suas expectativas em relação à recepção do Vaticano II em linguagem “poética” e sapiencial, resultado de seu estilo próprio, da prática pastoral em sua larga experiência em diversas áreas da Igreja Católica Apostólica Romana, vivência do ecumenismo e constante diálogo inter-religioso, em grande parte no contexto da América Latina. Em muitos momentos, fala de suas expectativas e reflexões como “sonhos”.

O “sonho” ou a “esperança” de Codina é que o Concílio seja reconhecido plenamente por toda a Igreja como fruto e dom do Espírito. Não somente a recepção das “letras”, mas das vivências, tal como experimentadas nas comunidades eclesiais de base, no martírio e no comprometimento com o povo¹⁹¹.

Em relação à América Latina, o teólogo considera necessário um esforço para que não haja impedimento externo ou interno à recepção plena do Concílio e ressalta a importância de que as ações proféticas de bispos e teólogos não sejam cerceadas. É preciso que o Concílio seja recebido pela Igreja em cada continente e que sejam respeitadas as características que distinguem cada povo. Além disso, advoga que os movimentos pentecostais e carismáticos

¹⁹⁰ CODINA, Creio no Espírito Santo, p. 26.

¹⁹¹ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 11.

sejam reconhecidos como fruto do Espírito. É por meio do diálogo com outros segmentos que esses movimentos podem cooperar para a ressignificação da experiência do Espírito na Igreja e, ao mesmo tempo, ser complementados criticamente com reflexões cristológicas e eclesiológicas¹⁹².

Codina considera o Vaticano II como um “evento pentecostal”, convocado por “uma inspiração do Espírito”. Embora admita que observadores protestantes e ortodoxos considerem que haja uma “falta de pneumatologia nos documentos conciliares”, Codina avalia que o acento pneumático está disperso, mas consistentemente presente nos documentos do Concílio. Se o Espírito deve ser compreendido a partir da comunidade trinitária, é na concepção da Igreja que se evidencia a pneumatologia do Concílio. E dele emerge uma Igreja que é “mistério de comunhão”; que caminha com o povo; na qual todo o povo é sacerdote de Deus; verdadeiro sacramento de salvação¹⁹³. A Igreja, no entanto, segundo Codina, precisa discernir os sinais dos tempos, pois sensivelmente a Igreja consegue perceber o que é ação do Espírito do Senhor do que é resultado do pecado¹⁹⁴.

À luz do evangelho, Codina desafia a Igreja a compreender o pentecostalismo no ambiente protestante, a renovação carismática no contexto católico e a *New Age* no contexto não cristão da sociedade contemporânea como sinais dos tempos¹⁹⁵. Esses movimentos são desconsiderados pela Igreja oficial, no entanto, apontam para a demanda de espiritualidade mais experiencial, carismática, mística e entusiasta. São mais sensíveis à corporeidade e à dimensão afetiva, caracterizando-se pela abertura à vida comunitária e à religiosidade popular¹⁹⁶.

O Vaticano II foi um momento marcante para o diálogo ecumênico. A partir dele foram criados vários espaços de diálogo e trabalho pelo bem comum entre católicos, protestantes e ortodoxos orientais.

Nesse espírito é que o percurso deste tópico se centra em breve apresentação do contexto de realização do Concílio Vaticano II e suas constituições, pinça cirurgicamente os temas da eclesiologia e da pneumatologia para a discussão sobre a participação laica, a

¹⁹² CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 115.

¹⁹³ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 100.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁹⁵ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 106.

¹⁹⁶ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 65-69.

eucaristia e a colegialidade, como pontos da eclesiologia pneumatológica de Codina. Finalizase com o debate sobre a recepção do Concílio e seus desafios na contemporaneidade.

2.3.1 Um novo modo de ser Igreja e o Espírito que é a vida da Igreja

O Concílio Vaticano II teve papel importante para a determinação de muitos aspectos da configuração atual da Igreja Católica Apostólica Romana. Entre as mudanças fundamentais, Codina ressalta o modelo eclesiológico, que foi predominante até o Concílio, e se caracterizava pelo entendimento de “cristandade”¹⁹⁷.

A Igreja Católica Apostólica Romana fugira às preocupações com a comunhão característica do primeiro milênio e se tornara excessivamente clerical, juridicista e triunfalista. Além disso, mantivera-se em posicionamento que poderia ser designado como contrarreformista em vários sentidos. Opunha-se à modernidade e às revoluções sociais. O Papa Pio IX promulgou o *Syllabus*¹⁹⁸, condenando muitos aspectos da liberdade religiosa e os excessos da modernidade. O Papa Pio XII, embora tenha promulgado a *Carta Encíclica Divino Afflante Spiritu*¹⁹⁹, na qual apoiava os avanços na investigação bíblica, promulgou a *Carta Encíclica Humani Generis*²⁰⁰, condenando os esforços de renovação propostos pela *Nouvelle Théologie*.

O método teológico caracterizava-se por utilizar grande rigor lógico, mas se mantinha distante da história e da cultura modernas. A Igreja Católica Apostólica Romana não considerava a influência dos avanços tecnológicos, revoluções sociais, a consolidação da autonomia e independência político-econômica dos países das Américas, África e Ásia²⁰¹.

¹⁹⁷ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 90. “Cristandade” pode ser definida como modelo histórico de Igreja, que se instalou no séc. IV com Constantino e passou a ser formulada a partir da reforma gregoriana do séc. XI. Nesse modelo, “a hierarquia procura a inserção da Igreja na totalidade social através do poder político e cultural das classes dominantes; ao mesmo tempo tende a organizar internamente a Igreja segundo estes modelos de dominação. Na Cristandade, a relação Igreja - Estado, Igreja - Poder, é a relação que define a articulação da Igreja com a sociedade e que também estrutura internamente a própria Igreja” (RICHARDS, Pablo. *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 18-19).

¹⁹⁸ PIO, IX, *Silabus*, (Sobre a liberdade religiosa e os excessos da modernidade). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acesso em: 24 maio 2020.

¹⁹⁹ PIO, XII, *Divino Afflante Spiritu*, (Sobre os estudos bíblicos). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Acesso em: 24 maio 2020.

²⁰⁰ PIO, XII, *Humani Generis*, (Sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Acesso em: 24 maio 2020.

²⁰¹ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 90.

No Vaticano II, desaguaram os resultados da semeadura realizada por vários movimentos anteriores, entre os quais, o movimento bíblico, o patrístico, o litúrgico e o ecumônico. Além disso, a pastoral percebeu a importância de atuar em novos ambientes jovens, deschristianizados e operários.

Nos anos anteriores e no influxo dos movimentos acima citados, aprofundou-se o entendimento da cristologia, com a busca do Jesus histórico, enfocando-se a vida de Jesus de Nazaré em diálogo com as ciências sociais, o que provocou o surgimento de nova sensibilidade social. As teologias das realidades terrenas fizeram reflexões sobre as ciências, a economia, a história, o corpo e o sexo. A visão evolucionista do cosmos de Teilhard de Chardin permitiu aberturas nas perspectivas teológicas²⁰². No âmbito dos estudos eclesiológicos, desenvolveu-se o conceito de Povo de Deus a partir dos estudos bíblicos e de estudos dogmáticos. A *Carta Encíclica Mystici Corporis*²⁰³, promulgada por Pio XII (1943), já indicava visão menos jurídica e mais mística da Igreja.

Essas efervescentes reflexões e interações anteriores ao Concílio, no entanto, foram contidas pela promulgação da *Carta Encíclica Humani Generis* e vários teólogos foram sancionados e até mesmo destituídos de suas cátedras. Alguns desses teólogos exercecerão grande influência no Concílio Vaticano II²⁰⁴.

Esses antecedentes, porém, encontraram seu ponto de convergência na figura carismática de Giuseppe Roncalli, que se tornou o Papa João XXIII²⁰⁵, e surpreendeu a tradição cristã católica quando convocou o Concílio em 25 de janeiro de 1959. Sua orientação era que o Vaticano II fosse não somente uma continuidade do Vaticano I, mas sua complementação. Em seu discurso, em 11 de setembro de 1962, João XXIII destacou as três principais intenções do Concílio: a abertura ao mundo moderno, a unidade dos cristãos e a Igreja dos pobres²⁰⁶.

João XXIII morreu em 3 de junho de 1963, ao fim da primeira sessão do Concílio. Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini foi eleito sucessor e escolheu ser conhecido como Paulo VI. Ele possuía trajetória distinta de seu antecessor. Codina descreve Paulo VI

²⁰² CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 91.

²⁰³ PIO, XII, *Mystici Corporis*, (O Corpo Místico de Jesus Cristo e nossa união com Ele). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html, Acesso em: 24 maio 2020.

²⁰⁴ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 91.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 91.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 92.

como um intelectual com boa formação teológica, amante da Igreja, que conhecia bem a cúria, a estrutura e os problemas eclesiásticos e buscava a unanimidade dos bispos do Concílio, sentindo-se incomodado com divisões e conflitos. Embora sua formação teológica fosse superior à de João XXIII, Paulo VI se mostrava menos intuitivo e pastoral, mas conduziu e levou a cabo o Vaticano II²⁰⁷.

O Vaticano II apresentou várias novidades dispostas ao longo das quatro constituições *Lumen Gentium*²⁰⁸, *Gaudium et Spes*²⁰⁹, *Sancrossantum Concilium*²¹⁰ e *Dei Verbum*²¹¹ (doravante designadas LG, GS, SC, DV respectivamente), nove decretos e três declarações. Neste tópico desenvolve-se um apanhado geral a partir dos destaques apresentados por Codina.

A LG é a constituição que apresenta visão da Igreja *ad intra*, em distinção da Igreja *ad extra*. O questionamento a ser respondido é “Igreja, o que dizes de ti mesma?” e procura desvincular a Igreja daquela concepção típica do Segundo Milênio: clerical, juridicista e triunfalista.

No documento, reconhece-se que a Igreja Católica não é a única Igreja de Jesus e que existem elementos de salvação em outras igrejas históricas e denominações cristãs. A graça do Espírito está presente em outras religiões e é necessário buscar o diálogo inter-religioso, pois a Igreja não deve desconsiderar tudo que é verdadeiramente santo nas religiões. A Igreja universal não deve ser identificada somente com a Igreja cuja sede está em Roma e é necessário valorizar as igrejas locais com suas particularidades. A Igreja também não se identifica exclusivamente com a mentalidade europeia ocidental, tem consciência da sua universalidade e da diversidade cultural, e deve estar preparada para dialogar com o mundo e

²⁰⁷ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 93.

²⁰⁸ CONSTITUIÇÃO Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 25 maio 2020.

²⁰⁹ CONSTITUIÇÃO Pastoral Gaudium Et Spes : sobre a Igreja no mundo atual, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 24 maio 2020.

²¹⁰ CONSTITUIÇÃO Conciliar Sacrosanctum Concilium: sobre a sagrada liturgia, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 5 nov. 2020.

²¹¹ CONSTITUIÇÃO Dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 24 maio 2020.

responder aos questionamentos contemporâneos. A Igreja não se identifica como contrarreformada, mas se assume como ecumênica. Codina ressalta que o Vaticano II promoveu uma eclesiologia de comunhão nos moldes do Primeiro Milênio²¹².

A SC trata da importância da liturgia. Antes do Concílio, a liturgia ainda se caracterizava, em muitos aspectos, pelo individualismo, desconectada da realidade e os (as) fiéis pouco dela participavam. Não havia espaço para manifestação do catolicismo popular, ao mesmo tempo em que havia culto exagerado aos santos e a Páscoa não representava a centralidade da vida cristã.

No entanto, a partir do Vaticano II, destaca-se a compreensão de que a liturgia é a celebração da Igreja. A salvação de Cristo é celebrada em comunidade, e é por meio da liturgia que se celebra o mistério da Igreja, o próprio mistério pascal. A liturgia não se restringe a devoções privativas ou apenas ao clero. As celebrações são de toda a Igreja e todo o povo santo de Deus participa vivamente na assembleia. Essa compreensão exigiu reformulação no modo como o clero e os (as) fiéis comprehendem a liturgia. Codina destaca que o Espírito é dado à liturgia por meio da Palavra de Deus²¹³.

Pela DV, o Concílio comprehendeu que a revelação não deve ser considerada somente por meio de conceitos intelectuais, pois é a comunicação viva de Deus na história, a vida do Espírito que comunica a pessoa de Jesus aos homens e mulheres. A revelação não ocorre somente por meio de palavras, mas também por fatos históricos, como no Éxodo. Não é somente algo do passado, pois ainda hoje Deus continua dialogando com a Igreja, que é a esposa de seu Filho. A revelação pode ser mais bem apreendida e aprofundada por meio da contemplação, do estudo, da pregação e da experiência espiritual. Para a apreensão racional, pode-se utilizar métodos científicos contemporâneos, sempre dentro da fé da Igreja que tem o Espírito de Cristo. A tradição da Igreja e as Escrituras procedem da mesma fonte: Cristo e seu Espírito²¹⁴.

Pela GS, o Vaticano II marca o fim de uma Igreja Católica Apostólica Romana que foge do mundo ou se considera superior, posicionando-se contrária ao mundo e, principalmente, ao mundo moderno. O Concílio impulsionou ao diálogo. Os desenvolvimentos promovidos pelas pesquisas e pelo esforço científico e teológico são reconhecidos positivamente. A criação não está definida somente como repositório das

²¹² CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 96–97.

²¹³ *Ibidem*, p. 96.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 96–97.

necessidades humanas, mas é autônoma. Busca-se a transfiguração do mundo presente até o momento definitivo do Reino de Deus²¹⁵.

A Igreja Católica Apostólica Romana deve ser solidária com as pessoas que desejam promover a justiça e cooperar para fazer com que os bens da criação sejam distribuídos igualitariamente. É necessário assumir a relevância do compromisso político, ainda que se admita as dificuldades a serem superadas, pois o pecado está presente no mundo e há luta ininterrupta entre a luz e as trevas.

O Concílio reconheceu que a Igreja não tem todas as respostas, que também recebe do mundo e não é somente é capaz de oferecer²¹⁶. É pelo Espírito que a Igreja está habilitada a discernir a ação de Deus ao longo da história, caminhando sempre em direção à verdade mais plena²¹⁷.

Apesar de mais de seis décadas da elaboração, promulgação e recepção das constituições, ainda existe, segundo Codina, perspectiva negativa por parte de certos setores da Igreja Católica Apostólica Romana diante das constantes transformações sociais, culturais e tecnológicas. Tal posicionamento provoca distanciamento das novas gerações e desconsidera o fato de que o Espírito é motor contínuo de novidade²¹⁸.

João XXIII via o Vaticano II metaforicamente como janela aberta ao sopro do Espírito na Igreja, um verdadeiro Pentecostes, pois a Igreja e a teologia se haviam esquecido do Espírito. O resgate da pneumatologia se deu, em grande parte, ao diálogo com os observadores das igrejas ortodoxas cristãs, que ressaltaram a pouca sensibilidade das tradições cristãs ocidentais ao Espírito²¹⁹.

O Concílio Vaticano II assentiu que a vida cristã deve ser compreendida como vida segundo o Espírito, o qual atua no mundo desde a criação, como testemunhado no Antigo Testamento, pelos profetas, por Jesus e pela própria Igreja. O Espírito atua nos sacramentos da Igreja e, principalmente, na eucaristia; inspira as Escrituras e ilumina sua leitura; derrama os dons e carismas sobre as pessoas batizadas. Por meio do Espírito, a história e o mundo são transfigurados em direção à completude escatológica do Reino. A Igreja precisa reconhecer a atuação contínua do Espírito na história, razão pela qual deve se abrir para dialogar com o

²¹⁵ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 96–97.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 98.

²¹⁷ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 105–107.

²¹⁸ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 106.

²¹⁹ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 95.

mundo contemporâneo e estar disposta a compreender os novos desafios, considerando a possibilidade de ouvir e experimentar a presença do Espírito²²⁰.

2.3.2 A importância do papel dos leigos na vida da Igreja

O Vaticano II reconhece a plena cidadania eclesial dos (as) leigos (as), superando a concepção da igreja clerical²²¹. Codina considera esse fato como fundamento para seu “sonho”: uma Igreja que se preocupa em recuperar o sentido e a dignidade dos (as) leigos (as) no seu interior da mesma forma como o fora nos primórdios da Igreja. Na experiência originária da Igreja, os (as) crentes não eram discriminados (as) ou tratados (as) como meros (as) espectadores (a) do clero, ao contrário, atuantes, pregavam o evangelho com entusiasmo e, foi graças, principalmente, a eles e elas que a Igreja cresceu. A síntese desse acolhimento laico é simples e não vem somente dos grandes Concílios: Deus é Pai de todos e todas, irmãos e irmãs, Jesus é o salvador e todos e todas têm recebido o mesmo Espírito²²². O Concílio destacou o respeito à consciência das pessoas²²³, santuário mais profundo, em que cada qual se abre ao mistério transcendente, nomeando-o de diversas maneiras²²⁴.

Codina abraça a noção fundamental de que os (as) leigos (as) devem recuperar o sentido eclesial, tal como defendido pelo Vaticano II. Todas as pessoas batizadas são membros do Povo de Deus, da Igreja de Jesus. A Igreja não é o espaço de perfeição inalcançável, é igualmente humana e divina, santa e pecadora²²⁵. Mas, o Espírito do Senhor nunca a abandonará, pois a Igreja é o Corpo e a Esposa de Cristo²²⁶.

Nessa direção é que Codina ressalta a compreensão do Papa Francisco de que ninguém é batizado (a) ou recebe a unção do Espírito já como parte do clero, mas tal acontece quando a pessoa ainda é leiga. É nesse momento que os (as) fiéis são consagrados (as) como casa espiritual e sacerdócio santo²²⁷. Em qualquer que seja sua área de atuação, os (as) leigos (as) devem buscar formar-se e conhecer bem as Escrituras. No entanto, cristãos e cristãs, para o

²²⁰ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 94.

²²¹ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 101.

²²² *Idem, Sueños de un viejo teólogo*, p. 22–26.

²²³ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 115.

²²⁴ GS 16.

²²⁵ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs* 5,9), p. 73.

²²⁶ *Ibidem*, p. 92.

²²⁷ LG 10.

cumprimento de sua missão, devem confiar que o Espírito do Senhor acompanha a todos e todas de forma permanente²²⁸.

Desconsiderar a importância do trabalho das pessoas leigas pode reforçar a superioridade do clero e o distanciamento do Povo de Deus. Esse comportamento pode gerar a diminuição e a desvalorização da graça batismal que o Espírito Santo colocou no coração do Povo de Deus²²⁹. Codina considera que, possivelmente, a redução de vocacionados (as) ao ministério ordenado e à vida religiosa seja uma advertência do Espírito para que a Igreja reconheça a necessidade de valorizar os (as) leigos (as). Mesmo diante do fato de que os (as) fiéis oram e pedem ao Senhor que envie pessoas vocacionadas ao ministério, as condições impostas dificultam o acesso, por exemplo, de homens e mulheres casados, o que pode ser considerado barreira a livre iniciativa do Espírito. Outras formas de ministério ordenado são possíveis, mas não são ainda viabilizadas²³⁰.

O Vaticano II trata dos diversos carismas e ministérios, o que não é exatamente novidade, pois o testemunho da Igreja primitiva era o de que o Espírito derrama diversos dons e ministérios para o bem de toda Igreja. No contexto de diversidade, as vocações ao ministério ordenado e à vida religiosa se manifestam como concretizações desses dons. A LG desenvolve a visão da Igreja como Povo de Deus e uma teologia dos carismas do Espírito, promovendo renovação profunda em vários setores da Igreja Católica Apostólica Romana. Na América Latina, destaca-se o fato de que a vida religiosa acessa os meios populares e pobres, promovendo renovação espiritual, comunitária, apostólica e eclesial. A vida religiosa, embora não pertença à hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana, deve ser entendida como parte fundamental de sua vida e santidade, carisma profético naquela Igreja²³¹.

A Igreja Católica Apostólica Romana é afetada como configuração histórica, mas, como Igreja, assume que o Espírito jamais irá abandoná-la e faz seu autoexame, procurando identificar o que Senhor quer dizer por meio das crises modernas e contemporâneas da vocacionalidade e a quais caminhos o Espírito quer levá-la²³². Ainda assim deve evitar a

²²⁸ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 25.

²²⁹ LG 9-14

²³⁰ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 32.

²³¹ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 47-48.

²³² *Ibidem*, p. 50.

“paroquialização” da vida religiosa, limitando-a pela utilidade que apresenta para a pastoral diocesana²³³.

As inúmeras dificuldades enfrentadas pela Igreja Católica Apostólica Romana em relação às demandas para manutenção da vida religiosa podem, de acordo com Codina, ser formuladas em questões para reflexões: Será que o Espírito do Senhor está permitindo essas questões, fechando portas, para fazer a Igreja refletir e buscar novos caminhos? O que está se passando não deve ser visto somente como crise, mas como parte dos desígnios de Deus sobre a Igreja?²³⁴ Para que a Igreja seja capaz de compreender as novas oportunidades que o Espírito oferece, Codina faz três considerações igualmente importantes.

Em primeiro lugar, a Igreja deve aprender a valorizar todas aquelas pessoas que considera “pequenas” ou insignificantes, como graça e *kairós* do Espírito. É preciso ter em mente como Jesus se apresentou: o “pequeno evangélico de Nazaré”. A quenose de Jesus deveria fazer com que a Igreja se identificasse com o povo pobre e humilde.

Em segundo lugar, a Igreja deve valorizar a interrelação, não apenas como questão sociológica, mas como resultante da profunda experiência pericorética de comunhão na revelação trinitária. A interrelacionalidade deve afetar toda vida da Igreja em suas múltiplas dimensões: intercultural, intergeracional, intereclesial, inter-religiosa e interlaical, interecológica para buscar viver em solidariedade e fraternidade, caminhando, acompanhando e sendo acompanhada, em direção ao Reino de Deus.

Em terceiro lugar, é fundamental resgatar a espiritualidade mística, contemplativa e silenciosa. Tal espiritualidade ajudará a formação cristã dos (as) leigos (as)²³⁵. É preciso resgatar a importância da eucaristia como elemento fundamental da identidade da Igreja e, consequentemente, na construção de pontes que permitam o diálogo entre as diferentes tradições cristãs.

2.3.3 A Eucaristia

O Vaticano II considera a eucaristia fonte e ápice da vida cristã²³⁶. A eucaristia e o Pentecostes são os fundamentos da Igreja²³⁷.

²³³ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 124.

²³⁴ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 53–54.

²³⁵ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 55-56.

²³⁶ LG 11.

²³⁷ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 85.

Em relação à eucaristia, Codina assume significação de dupla via, na qual a eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a eucaristia²³⁸. É importante fazer considerações a esse respeito, buscando apreender melhor o seu valor para a vida cristã. Primeiramente, há o fato de que o termo, embora tradicional, deve levar em conta que outras terminologias possuem amplas raízes bíblicas e grande potencial ecumênico, como, por exemplo, “partir do pão” ou “ceia do senhor”. O que deve ser tratado como central nessa celebração não são apenas os elementos, pão e vinho, mas o banquete no qual se reparte e compartilha os elementos. O sentido primordial da eucaristia é fazer com que os (as) fiéis sejam reunidos (as) e simbolizados (as) em um só corpo²³⁹. Codina considera importante a prática de uma eucaristia na qual o povo possa rodear a mesa, assentando-se, como na ceia do Senhor²⁴⁰. A celebração eucarística não deve ser tratada somente como convite amistoso, mas em sua dimensão sacrificial e pascal adequadamente acolhida e internalizada para que sejam evitados os excessos²⁴¹.

Nos evangelhos, Jesus se sente ungido pelo Espírito Santo para um ministério que alcançaria as pessoas pobres e, de alguma forma, excluídas e marginalizadas pelos sistemas social, político, econômico e religioso de seu tempo. Essa é, segundo Codina, a maneira como se deve compreender a dimensão sacrificial da vida de Cristo: entregar-se totalmente ao projeto de Deus de doar a vida, como sacrifício de comunhão e entrega amorosa. Nesse projeto, o que salva não é o sangue, mas o amor de Cristo ao Pai e à humanidade. Uma das expressões que, segundo Codina, poderiam esclarecer melhor a eucaristia, a partir desse sentido de entrega, seria “deixar-se levar pelo Espírito”²⁴².

O Cristo presente na eucaristia é o Cristo Ressuscitado. Ele está presente na Palavra e na comunidade que se reúne em seu nome. O ressuscitado está presente nos pobres, no Povo de Deus e não somente nas palavras de consagração. A eficácia e os frutos pastorais da eucaristia e todos os demais sacramentos se devem à epiclese, ou seja, a invocação ao Espírito. Pede-se, na primeira epiclese, que o Espírito transforme os elementos no corpo e no sangue do Senhor, e, na segunda epiclese, pede-se que a comunidade se converta em corpo eclesial do Senhor ressuscitado. Na perspectiva de Codina, é fundamental que se possa adicionar uma terceira invocação ao Espírito Santo, uma terceira epiclese que pediria para que

²³⁸ CODINA, *Una Iglesia nazarena*, p. 82.

²³⁹ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 118.

²⁴⁰ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 59.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 60.

²⁴² CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 62.

a criação e a humanidade fossem transformadas em Reino de Deus²⁴³. Percebe-se a influência do seu contato com a tradição cristã oriental nessa abordagem.

O Vaticano II afirma que batizados e batizadas exercem o sacerdócio de comunhão na eucaristia. Todos e todas, e não somente o ministro, participam ativamente da celebração. Ainda assim percebe-se grande passividade em muitos locais de celebração que, por vezes, se faz monótona e nem sempre comprehensível. Torna-se ato jurídico que não realiza a edificação da Igreja pela comunhão e pelo dom do Espírito. A comunhão no corpo une a Igreja também na missão de Cristo. No entanto, a impossibilidade de permitir que membros de outras tradições cristãs possam celebrar ou participar tolda a catolicidade da Igreja²⁴⁴.

2.3.4 A colegialidade

O termo teológico capaz de sintetizar as discussões e os avanços obtidos pelo Vaticano II é a “colegialidade episcopal”²⁴⁵. O Concílio marca a transição de um modelo e estilo de Igreja centralizadora para uma Igreja caracterizada pela corresponsabilidade e sinodalidade²⁴⁶. Nesse aspecto, o Concílio retoma a tradição evangélica do colégio apostólico e da tradição eclesial do Primeiro Milênio. Entende-se que esse colegiado é capaz de expressar a comunhão entre diversas igrejas históricas locais e com o sucessor de Pedro. A sinodalidade é, inclusive, uma das consequências eclesiológicas de uma pneumatologia elaborada a partir dos excluídos e excluídas²⁴⁷. Entretanto, diversos setores da Igreja Católica Apostólica Romana não discerniram essa complementaridade e passaram a considerar que tal posicionamento colocaria em risco o primado petrino. Tal posicionamento provocou atrasos e até mesmo alguns retrocessos em relação ao tema da colegialidade ou sinodalidade²⁴⁸.

Codina advoga que a colegialidade deve “ser implementada muito mais a partir de uma eclesiologia de comunhão sinodal”²⁴⁹. Em lugar do termo sinodalidade, seria mais adequado adotar a expressão “sinodalidade episcopal”. No entanto, o teólogo considera que a

²⁴³ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 65.

²⁴⁴ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 67.

²⁴⁵ LG 22.

²⁴⁶ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 101.

²⁴⁷ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 139.

²⁴⁸ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 72.

²⁴⁹ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 102.

sinodalidade²⁵⁰ se estende a todos (as) os (as) fiéis, como algo profundamente místico, pois é o Espírito do Senhor quem guia cada pessoa, a Igreja e a humanidade até a plenitude do Reino, como filhos e filhas de um único Pai, irmanados (as) em fé, amor e esperança.

O Vaticano II, na LG 12, trata o sentido da fé, o ato de crer, a *fides quae*, que é dom do Espírito, assim como do consenso dos fiéis sobre as matérias da fé²⁵¹:

A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cfr. Jo. 2, 20 e 27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, «desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis» (22), manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes. Com este sentido da fé, que se desperta e sustenta pela ação do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens, mas a verdadeira palavra de Deus (cfr. 1 Tess. 2,13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cfr. Jud. 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida ²⁵².

A sinodalidade, vista dessa forma, alcança dimensão profunda. Os pastores e o povo avançam juntos para a realização do Reino. Cada cristão (ã), pela unção recebida no batismo, tem capacidade para aceitar e sintonizar-se com as verdades da fé²⁵³. A sinodalidade universal deve orientar a vida e a estrutura da Igreja. Esse é sonho que nasce da eterna provocação de

²⁵⁰ Percebe-se que esse tema tem sido tratado recorrentemente em vários meios eclesiais católicos. É algo que indica a atualidade da recepção do Vaticano II e está presente em todos os aspectos do pontificado do Papa Francisco. O desafio de passar da abordagem conciliar à prática concreta na vida da Igreja ainda requer muito esforço. A sinodalidade implica revitalizar a capacidade de escutar a Deus e ao próximo. Recentemente, Maurício Lopes, secretário-geral da Rede Eclesial Pan-Amazônica REPAM, em um seminário virtual promovido pela Ameríndia em outubro de 2020, discute as repercuções do Sínodo da Amazônia e descreve esse desafio: “A sinodalidade é um caminho a ser construído, também com aqueles que pensam diferente, superando as doenças que atuam contra a sinodalidade: a esclerose sinodal, típica dos fariseus, os separados, a misofobia sinodal, o medo da contaminação e o gnosticismo alienante, que produz um sentimento de superioridade. Este gnosticismo, ao qual o Papa Francisco se refere na exortação pós-sinodal, supõe uma fé encerrada no subjetivismo, própria daqueles que “absolutizam suas próprias teorias e as impõem aos outros a fim de submetê-las ao seu raciocínio”. LOPES, Maurício. A sinodalidade significa diminuir a concentração da responsabilidade da missão nos pastores afirma Cardeal Ramazzini: reportagem de Luis Miguel Medino sobre o seminário [virtual] Sinodalidade: resposta eclesial entre conversões e sonhos. Rede Ameríndia Continental. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604058-a-sinodalidade-significa-diminuir-a-concentracao-da-responsabilidade-da-missao-nos-pastores-affirma-cardeal-ramazzini>. Acesso em: 26 maio 2021.

²⁵¹ “O *sensus fidei* “é o sentido da fé ... se refere a um instinto sobrenatural da verdade em matérias de fé, que corresponderia à *fides qua* ... O sentido dos fiéis (*sensus fidelium*) é a crença da fé e corresponderia à *fides quae*, ao que se crê. Por último, o consenso dos fiéis (*consensus fidelium*) se refere a uma fé compartilhada por todos os fiéis” (Cf. SENSUS FIDEI/SENSUS FIDELIUM. In: MERCABA. Encyclopédia Hispano-Católica Universal. Disponível em: https://www.mercaba.org/DicEC/S/sensus_fidei_sensus_fidelium.htm. Acesso em 1 jun. 2021).

²⁵² LG 12.

²⁵³ CODINA, Sueños de un viejo teólogo, p. 76.

surpresas do Espírito²⁵⁴, pois recuperar o sentido da “sinodalidade episcopal” seria o indício de recuperação pneumatológica²⁵⁵.

O tema da sinodalidade tem relação direta com o primado romano, o qual deveria ser tratado considerando suas origens bíblicas e primitivas. Esse princípio é relevante para evitar o anacronismo de querer buscar fundamentação para a atual forma de exercício do primado petrino, desconsiderando o processo histórico de seu desenvolvimento²⁵⁶. Infelizmente, o tema, que deveria ser o sinal de unidade da Igreja, tornou-se ponto de discordia no diálogo entre as diferentes tradições cristãs²⁵⁷.

Codina afirma que, no tratamento do tema da sinodalidade e do primado petrino, dois princípios devem ser reconhecidos: o cristológico e o pneumatológico. Sinteticamente, é necessário considerar que é o Espírito quem conduz a Igreja ao longo da história, em fidelidade a Jesus²⁵⁸.

2.3.5 O Pós-Concílio

Codina descreve, na linha de João XXIII, metaforicamente o Concílio como o ar fresco do Espírito que havia penetrado na Igreja, verdadeiro Pentecostes, autêntica primavera. Nos primeiros momentos, relata que houve grande entusiasmo com a renovação da liturgia, a ampliação das perspectivas de diálogo ecumênico e inter-religioso, o aprofundamento e a difusão das Escrituras, a valorização do serviço das pessoas leigas, entre outros²⁵⁹.

No entanto, vários excessos, mesmo nessas áreas, provocaram, em muitos setores da Igreja Católica Apostólica Romana reação anticonciliar. O Concílio foi pejorativamente considerado como “protestante, modernista e comunista”. Houve, de certa maneira, “involução” e Codina concorda com Rahner ao denominar o período que se seguiu de “inverno eclesial”²⁶⁰. Mas, o teólogo latino-americano prefere considerar que tais circunstâncias indicam que o Vaticano II é um Concílio que ainda está em processo de recepção e que, como toda obra humana, possui suas limitações. A tentativa de alcançar

²⁵⁴ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 78.

²⁵⁵ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*1Ts 5,19*), p. 157.

²⁵⁶ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 82.

²⁵⁷ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 103.

²⁵⁸ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 86.

²⁵⁹ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 114.

²⁶⁰ *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 98-100.

unanimidade fez com que os textos fossem adaptados para que houvesse aceitação de vários grupos com perspectivas diferentes²⁶¹. Posteriormente, isso propiciou o surgimento de diversas interpretações do Vaticano II²⁶².

Ademais não foram promulgadas diretrizes específicas para que fossem colocadas em prática as mudanças propostas pelo Concílio, como também não foram fixadas normas para o ecumenismo e para participação dos (as) leigos (as) na Igreja. A voz dos (as) pobres do então chamado “Terceiro Mundo” teve que aguardar até Medellín, em 1968, para evidenciar suas reivindicações²⁶³.

As contribuições do Concílio ainda necessitam ser levadas adiante e, entre os principais desafios, destacam-se: o ecumenismo, o diálogo inter-religioso, a eclesiologia da comunhão sinodal, o papel dos leigos (as) na Igreja Católica Apostólica Romana, a teologia e a práxis do ministério; a evangelização do mundo contemporâneo; e, a opção pelos pobres. Outras questões não foram tratadas no Concílio, mas hoje se tornaram extremamente importantes, como a crise socioambiental, os racismos estruturais e etnicismos, a questão da mulher e mais amplamente as questões de gênero e aquelas relacionadas à sexualidade e à família²⁶⁴.

Na teologia anterior ao Vaticano II, a Igreja era compreendida em esquema dualista com o mundo. Essa mesma perspectiva distingua rigidamente entre o profano e o sagrado, a natureza e a graça. Ao contrário disso, a GS afirma que Deus e o mundo não estão em oposição. O mundo é obra de Deus e Deus é o mistério último do mundo, e esse é sacramento de Deus, existindo uma única história da salvação. Dessa forma, passou-se a ver o secular e o mundano como constitutivos da Igreja e da vida de cada pessoa cristã²⁶⁵.

A Igreja, portanto, não tem missão de caráter meramente religioso e espiritualista, mas sua missão é integral, abarcando as múltiplas dimensões da vida humana. Pode apresentar à sociedade sua mensagem fundamentada no evangelho, respeitando e promovendo a liberdade e a responsabilidade social e política dos (as) cidadãos (as)²⁶⁶.

²⁶¹ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 103.

²⁶² *Idem*, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 101.

²⁶³ *Ibidem*, p. 101–102.

²⁶⁴ *Idem*, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 100-107.

²⁶⁵ GS 93

²⁶⁶ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 94.

O Concílio se posiciona contrário ao individualismo que marca as esferas da vida humana, destacando a dimensão coletiva e comunitária. Os seres humanos são seres sociais e pertencentes a uma única família. A vida comunitária respeita os direitos humanos e os da natureza e busca o bem comum. A noção de humanidade é a de comunidade internacional de paz, colaboração e justiça. O fundamento da noção de comunidade não é meramente sociológico ou de qualquer ordem fundamentada na razão humana. O fundamento é cristológico, a fonte e o modelo são a Trindade; e a Igreja é o germe desse povo unido, dessa comunidade dos filhos e filhas de Deus. A eclesiologia de comunhão está centrada no Povo de Deus, na Igreja e na sinodalidade episcopal²⁶⁷.

Na perspectiva de João XXIII, era importante que a Igreja estivesse arraigada na verdadeira Tradição, não sendo definida por leis, normas ou estruturas, e disposta a ofertar a todas as pessoas a água viva do evangelho. Essa orientação consistirá em um retorno às fontes da verdadeira Tradição, a Cristo. O Vaticano II volta à Palavra de Deus que está revelada nas Escrituras, presente na Igreja e atuante na liturgia. Essa aproximação à Palavra, como a alma do estudo da teologia, facilitará o diálogo com as igrejas da tradição reformada²⁶⁸.

Este tópico apresentou aspectos do pensamento de Codina a respeito do Concílio Vaticano II e da recepção pós-conciliar. Buscou-se destacar o tratamento dado à eclesiologia e à pneumatologia, considerando possível diálogo com a experiência da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB). Embora tenha sido evento e fenômeno promovido pela Igreja Católica Apostólica Romana, no Vaticano II todas as igrejas cristãs são convidadas a sair da comodidade de reproduzir suas tradições e, sem negar a importância, viver novos modos de ser Igreja. Além de reforçar a importância do equilíbrio entre pneumatologia e cristologia na vida da Igreja, resgata a importância do papel dos (as) leigos (as) em todas as áreas da vida da Igreja, afirma a importância da colegialidade e o sentido de unidade da eucaristia. O Concílio ainda está em processo de recepção e deve ser visto como fato aberto às novidades do Espírito.

Ao assumir a eclesiologia de comunhão que caracteriza o Vaticano II, Codina também estabelece abertura para o diálogo com as demais tradições cristãs em relação a outros temas teológicos. Essa perspectiva reconhece a legitimidade das teologias produzidas a partir de contextos socioculturais variados, porque novos modos de ser Igreja são frutos da vida no Espírito. A produção teológica latino-americana encontrará, nos documentos produzidos pelo

²⁶⁷ CODINA, O Vaticano II, um concílio em processo de recepção, p. 95.

²⁶⁸ *Ibidem*.

Concílio subsídios para o desenvolvimento da Teologia da Libertação (TdL) bem como fomentos para estabelecer o diálogo com outras tradições religiosas.

A reflexão e vivência do Concílio Vaticano II e sua recepção tornou possível a Codina se autocompreender também como teólogo desde a América Latina. Não se pode separar a reflexão sobre a teologia latino-americana do contexto da recepção do Vaticano II. É o percurso que se abre neste momento e que se considera o mais sensível e relevante deste capítulo 2.

2.4 A teologia latino-americana

Este tópico aponta para o entendimento do que é e como se encontram as teologias desenvolvidas na América Latina, com destaque para a Teologia da Libertação (TdL), considerando o seu processo de amadurecimento. Considera-se uma TdL dita clássica, aquela que estabeleceu o método da teologia na América Latina, elaborada pelos teólogos das primeiras décadas pós-Medellín, e muitos outros discursos na linha libertadora, de modo que se fala hoje de teologias da libertação (das minorias étnicas, ecoteologia, teologia da mulher).

O foco do tópico não é a descrição do método e do percurso histórico da TdL ou a análise do seu sistema teológico, mas, acompanhando Codina, propõe-se avaliar os desafios que a TdL e as teologias cristãs contemporâneas enfrentam hoje na América Latina. Considera-se que as tradições cristãs podem se valer da experiência do processo de amadurecimento histórico, teológico e pastoral da TdL.

Como se abordou na Introdução, a América Latina é espaço de diversidades: cultural, histórica, étnica, religiosa, política econômica, geográfica, climática. Falar em América Latina necessariamente precisa levar em conta os povos originários, os povos africanos transplantados, os colonizadores europeus, os imigrantes de todas as partes do mundo, as inúmeras mestiçagens e hibridações dos que a habitam.

A própria denominação do continente, como América Latina, é ambígua, assim como o é a noção de identidade latino-americana, que se dá muito mais pela negação, pelo que a América Latina não é. É América porque não é a Índia esperada pelos navegadores e nem a África. Essa América é latina porque não é a América saxônica. É latina porque não é hispânica, hibérica, saxônica ou francesa. É latina porque não está só ao Sul ou meridionalmente à Europa, mas porque é vista desde o Norte como um não-Norte: pobre, periférica, marginalizada. Mas, conforme Libânia, é justamente dessa posição periférica e

despertecida do Ocidente que é possível alcançar outras perspectivas, e que a América Latina se torna “a metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo”²⁶⁹.

A América Latina é espaço de contrastes e heterogeneidades constitutivas que se expressam nas diferentes composições social, econômicas e políticas²⁷⁰. Se, de um lado, há heterogeneidade das singularidades territoriais, étnicas, culturais e demográficas, há homogeneidade representada nos indicadores históricos de desigualdade e pobreza e no fato de que os povos e países latino-americanos compartilham séculos de exploração econômica e dominação política europeia e estadunidense que resultaram em que grande parcela da população do continente não tem as necessidades básicas atendidas, nem conta com redes de proteção contra as contingências sociais²⁷¹.

Apesar de majoritariamente cristã, a América Latina apresenta imensa complexidade religiosa e teológica em sua matriz religiosa de tríplices fontes indígenas, europeias e africanas²⁷². Libânio afirma que a plataforma religiosa latino-americana tem “matriz dominante sincrética, uma religiosidade de fundo em processo de fragmentação e de subjetivação nas consciências e uma pluralidade crescente de agências religiosas de prestação de serviços”²⁷³. Codina expressa seu desejo pessoal em relação ao labor teológico e pastoral produzido na América Latina:

Sonho que outras formas de teologia não sejam menosprezadas ou consideradas simplesmente "sabedoria", porque não possuem "sumas teológicas", uma vez que a teologia pode ser expressa através de ritos, símbolos, músicas, tradições etc. Existem muitas maneiras de refletir sobre fé e religião²⁷⁴.

²⁶⁹ LIBANIO, João Batista. Impactos da realidade sociocultural e religiosa sobre a vida consagrada a partir da América Latina. Busca de respostas. *Perspectiva Telibológica* v. 37, n. 101, p. 55-58, jan./abr. 2005.

²⁷⁰ Os países que constituem a região denominada América Latina são as dez repúblicas da América do Sul (exceto as três Guianas, que fazem parte do Caribe) e as seis repúblicas da América Central, incluindo Panamá. Não se incluem Belize, México, Cuba, República Dominicana, Haiti e Porto Rico.

²⁷¹ ALBUQUERQUE, Mariana Cavalcanti. *Identidade latino-americana nas concepções de Manoel Bomfim e Octávio Paz: uma análise do pensamento decolonial*. 2017. 120 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

²⁷² BINGEMER, Maria Clara. *Teologia latino-americana: Raízes e ramos*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: PUC, 2017.

²⁷³ LIBANIO, Impactos da realidade sociocultural, p. 56.

²⁷⁴ CODINA, *Sueños de un viejo teólogo*, p. 139.

Em suas ambiguidades e complexidades, a América Latina é também tempo e espaço de muitas maneiras de fazer teologia, de encontro de espiritualidades e de luta contra toda forma de injustiça, violência, desigualdades e discriminação.

2.4.1 Os desafios da teologia na América Latina

Codina se refere à TdL como a “teologia que nasceu na América Latina”. A TdL caracteriza-se pela compreensão de que a Igreja de Jesus Cristo deve assumir espaço e posicionamento históricos, optando pelos pobres e reconhecendo o seu potencial evangelizador²⁷⁵. Importa frisar que a TdL não é prática ou ideologia política ou social. É teologia. Embora existam outras perspectivas teológicas que atuem no contexto e espaço latino-americano, propõe-se aqui refletir sobre as transformações ocorridas no mundo e na América Latina e como afetam a TdL para o séc. XXI.

Transformações tecnológicas, políticas, econômicas, sociais, culturais. Não há esfera da vida humana que não tenha sido afetada pelas mudanças de paradigmas ocorridas desde a segunda metade do séc. XX²⁷⁶. Diante desse quadro efervescente e instável, Codina destaca três possíveis avaliações se a TdL conseguirá amadurecer e dar respostas aos novos momentos: negativa, positiva e crítica.

Codina denomina a primeira resposta como “Resposta Negativa”. O caráter de negatividade ou de negação é dado pela consideração de que a TdL obsoletou e cessou de fazer sentido, tornando-se exclusivamente fato histórico, sem repercussões no presente e futuro. A “morte” da TdL teria sido declarada a partir dos eventos que culminaram na simbólica derrubada do Muro de Berlim em 1989. Atribui-se tal fenômeno ao silenciamento de vários expoentes da TdL pelo clero católico e ao martírio de outros (as). Fato é que linhas jornalísticas e meios de comunicação fizeram uso sensacionalista de análises superficiais e divulgaram informações distorcidas sobre a TdL²⁷⁷. Muitos setores populares desconheciam as reflexões e as obras dos principais expoentes da TdL²⁷⁸. A Igreja dos pobres, testemunhada pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), perdeu espaço diante do crescimento de grupos que produziam releituras não ortodoxas da fé cristã e de grupos carismáticos. Acresça-se ao

²⁷⁵ CODINA, Teología de la liberación y teología oriental, p. 159.

²⁷⁶ *Idem*, A teología latino-americana na encruzilhada, p. 181.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 182.

²⁷⁸ CODINA, Victor. La fe del pueblo pobre. *Revista latinoamericana de teología*, n. 35, p. 203-221, 1995. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10972/1216>. Acesso em: 26 maio 2020. p. 204.

cenário a forma como o próprio labor teológico da Igreja Católica Apostólica Romana foi-se distanciando dos avanços proporcionados pelo Concílio Vaticano II.

Desde Puebla, em 1979, é significativo que temas como o martírio, os movimentos populares, as dificuldades enfrentadas por cristãos (as) em países governados por regimes políticos que impedem a liberdade de expressão e a própria TdL não tenham sido tratados de forma relevante²⁷⁹. Tal silenciamento se manterá na Quarta Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Santo Domingo, em 1992, em que não há menção à TdL, mas a opção explícita por um método teológico dedutivo, em que não se utiliza a realidade como ponto de partida do fazer teológico, como é o marcadamente o método da TdL (ver, julgar, agir). Os mártires do final do séc. XX, ícones da luta pela libertação na América Latina²⁸⁰, também foram invisibilizados.

A tendência negacionista comprehende que se deva desconsiderar o percurso realizado na luta pela libertação e que a TdL, em sua essência, era uma forma de marxismo disfarçado de religião²⁸¹. A pauta de solidariedade aos (as) pobres e o empenho contra a injustiça devem ceder lugar ao acolhimento do neoliberalismo como a melhor forma de promover a prosperidade na América Latina²⁸².

A segunda resposta poderia ser considerada com “Resposta Positiva”. É resposta de enfrentamento e de continuidade em oposição à resposta negativa. Tal tendência considera que a TdL se mantém saudável, viva e necessária. Com o aumento da pobreza, provocado pelo capitalismo neoliberal das décadas finais do séc. XX e primeiras décadas do séc. XXI, na América Latina, tornou-se ainda mais urgente um projeto de libertação. Considera fundamental que o cristianismo e a teologia não renunciem à opção pelos (aws) pobres, que não seja substituída a lógica de análise da realidade que anima o método ver, julgar, agir; e que a memória dos mártires jamais seja esquecida, pois é sagrada.

O enfraquecimento e a crise do socialismo não devem ser considerados como motivação para qualquer mudança na TdL. A base da teologia latino-americana não é o marxismo, mas a libertação dos (as) excluídos (as), operada historicamente por um Deus libertador, anunciada pelos profetas e preconizada na história de Jesus de Nazaré. A TdL deve considerar-se impelida a acolher a importância de outros desafios como a crise

²⁷⁹ CODINA, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 111.

²⁸⁰ *Idem*, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 182.

²⁸¹ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 114.

²⁸² *Idem*, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 182.

socioambiental, as lutas pelos direitos das mulheres, das culturas indígenas e afro-americanas. Os novos enfrentamentos, no entanto, não reduzem a opção fundamental pelos (as) pobres e o caráter profético e os caminhos já trilhados pela TdL²⁸³.

O terceiro posicionamento, considerado por Codina como “Postura Crítica”, propõe que sejam reavaliadas as alternativas anteriores e a própria TdL. Em relação àqueles e àquelas que promovem a tendência negacionista, a postura crítica enfatiza que não é possível presumir que a TdL seja somente modismo ou subproduto do marxismo, muito menos que o neoliberalismo deva ser assumido como orientação teológica adequada. Em relação à tendência continuista, realça também não ser possível assumir postura que considere a simples aceitação de novos campos, sem qualquer mudança estrutural, como suficiente para assegurar a validade da TdL²⁸⁴.

Codina se insere no terceiro grupo. Compreende a Trindade como modelo de comunhão e libertação que alcança não somente a Igreja, mas toda a sociedade²⁸⁵. Considera que seja necessário assumir que as inúmeras transformações tecnológicas, sociais, culturais, econômicas, políticas e de várias outras ordens implicam na mudança do paradigma teológico da TdL.

Reflete, ainda, que é possível que o terceiro grupo se veja diante de um esvaziamento histórico não apenas do modelo da TdL, mas de todo o cristianismo. O fato de o mundo contemporâneo vivenciar transformações significativas não significa necessariamente que a TdL esteja em declínio ou condenada ao desaparecimento. Afinal, por sua própria autocompreensão, a TdL não se centra em um sujeito imaginário ou repleto de recursos que assegure modo de vida abastado; mas no sujeito empobrecido e destituído; não um sujeito ontologicamente pobre, mas no não-humano, nos (as) excluídos (as) e oprimidos (as) das mais diversas formas²⁸⁶. Então, conectada com a realidade histórica, a TdL, capacitando-se a formular adequadamente a crise e organizar seu foco, pode encontrar seu caminho em novas configurações históricas²⁸⁷.

Codina destaca três critérios para analisar a atual conjuntura da TdL e a partir dos quais seja possível repensar o seu futuro: nova racionalidade para nova realidade, nova

²⁸³ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 182-183.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 184.

²⁸⁵ *Idem, Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 39.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 108.

²⁸⁷ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 184.

iluminação teológica e nova práxis libertadora. Cada um desses critérios será ampliado, a seguir, nos itens 2.4.2 – Novas realidades e novos desafios, que responde ao critério de uma nova racionalidade para uma nova realidade; 2.4.3 – O Reino de Deus como categoria central da teologia na América Latina, que responde ao critério de nova iluminação teológica; e 2.4.4 - A práxis libertadora e os desafios das transformações sociais, que responde ao critério de uma nova práxis libertadora.

2.4.2 Novas realidades e novos desafios das teologias latino-americanas

Como a TdL assume a realidade como ponto de partida e considera que não é possível ter visão neutra da realidade, necessariamente as leituras estarão configuradas por fatores culturais, sociais, econômicos, históricos, religiosos e psicológicos²⁸⁸. Na América Latina, a realidade que está dada é rodeada pela pobreza que não é casual e tem causas reais e históricas, que podem ser combatidas e transformadas²⁸⁹.

Para efetuar a análise da realidade da pobreza, a TdL desde seus primeiros esforços utilizou a mediação socioanalítica, levando em conta as ciências sociais. Esse foi um dos fatores que provocou a incompreensão por vários setores das tradições cristãs católicas e protestantes. Porém, tal crítica é, no mínimo, reducionista, pois a TdL não se limitou ao marxismo e nem se acomodou a essa ideologia²⁹⁰. Cumpre ressaltar que métodos socioanalíticos também foram utilizados para a elaboração da atual Doutrina Social da Igreja (DSI) da Igreja Católica Apostólica Romana.

A partir da aplicação da metodologia socioanalítica à realidade da América Latina, percebeu-se que a relação entre os países latino-americanos, durante décadas segregados como “Terceiro Mundo”²⁹¹, notadamente pobres e subdesenvolvidos, e os países ricos e

²⁸⁸ CODINA, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 122.

²⁸⁹ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 113.

²⁹⁰ *Idem, Sueños de un viejo teólogo*, p. 137.

²⁹¹ O termo “Terceiro Mundo” foi criado pelo jornalista Alfred Sauvy em 1952 em artigo publicado no *L'Observateur* intitulado “Tiers Monde, une planète”. “Tiers monde”, nesse caso, faz referência aos países fora dos “mundos” comunista e “occidental capitalista”. O termo é ainda uma transposição do conceito de “terceiro estado” próprio da estratificação social francesa do período pré-revolucionário de 1789. [...]. No caso do “Terceiro mundo”, o termo foi popularizado após 1952 e obteve significações diferentes” (Cf. CURADO, Pedro Rocha Fleury. *A Guerra Fria e a “cooperação ao desenvolvimento” com os países não-alinhados: um estudo de caso sobre o Egito nasserista* (1955-1967). 2014. 246 p. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. p. 31). Os termos Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos foram utilizados durante a chamada Ordem Mundial da Guerra Fria de 1945 a 1990. Atualmente, os países são classificados pela Organização das Nações Unidas (ONU) como desenvolvidos ou em desenvolvimento, segundo a avaliação de um conjunto de indicadores. Os países

desenvolvidos, do então chamado “Primeiro Mundo”, não era somente uma questão de indicadores econômicos ou de produção. A relação apresentava características que se identificavam com a categoria de “dependência”. Assim, era necessária uma “libertação”. Com a derrocada e esfacelamento do socialismo, a teoria da dependência tornou-se insuficiente para explicar as relações entre política e economia em um mundo globalizado no qual os processos se entrecruzam²⁹².

Se os modelos políticos e econômicos faliram, a pobreza dos países não desenvolvidos, ao contrário, ampliou-se consideravelmente²⁹³. Na América Latina, a maior parte da população é considerada vulnerável, ou seja pouco menos pobre que a larga faixa em situação de pobreza extrema, em um cenário de profunda desigualdade de renda, baixos níveis de escolaridade, disfuncionalidade do mercado de trabalho com inadequada oferta de emprego, alto nível de informalidade e subempregos, fragilidade da rede de proteção social. Um cenário inegável de exclusão e marginalização que apresenta suas vítimas: crianças em situação de risco social, mulheres, jovens inadaptados (as) e uma série de condições sociais que geram espécie de “lixo social”. Fala-se até mesmo na necessidade de uma “limpeza social”²⁹⁴. A partir dessa perspectiva, Codina pondera que seria viável se falar em uma teologia dos (as) excluídos²⁹⁵. Nesse sentido, vários setores da TdL procuram reforçar a opção pelos (as) pobres, ressignificando-a como opção pelos (as) excluídos (as).

Independente do insucesso de alguns aspectos do socialismo, os ideais de justiça, solidariedade e fraternidade são constitutivos do evangelho. O desafio, porém, é considerar que as transformações que se apresentam exigem que as análises sociais, históricas, econômicas e políticas sejam ampliadas com análises antropológicas, culturais, psicológicas, étnicas, ecológicas e religiosas. É preciso alcançar racionalidade mais ampla e polissêmica, uma razão simbólica²⁹⁶. Essa racionalidade simbólica é característica dos países do

em desenvolvimento também podem ser denominados subdesenvolvidos, emergentes, semiperiféricos ou em crescimento.

²⁹² CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 185.

²⁹³ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 121.

²⁹⁴ MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência contra crianças e adolescentes: questão social, questão de saúde, *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*. Revista Brasileira de Saúde Materna e Infantil, v. 1, n. 2, p. 91-102, maio/ago. 2001 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-38292001000200002&lng=en&nrm=iso&tlang=pt. Acesso em: 20 jun. 2020.

²⁹⁵ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 186.

²⁹⁶ CODINA, *Una Iglesia nazarena*, p. 142.

Hemisfério Sul. Ela expressa o desgaste provocado pelos desastres ecológicos e sociais resultantes do uso da razão científica e instrumental²⁹⁷.

De acordo com Codina, a própria TdL foi gestada na modernidade, em uma racionalidade característica da Segunda Ilustração²⁹⁸. Em consequência disso, o aprimoramento do discurso teológico da TdL, face à necessidade de buscar o diálogo com as teologias do Norte, trouxe prejuízos para sua aceitação em contextos em que prevalece a razão simbólica. Some-se a isso o fato de que alguns expoentes da libertação são frequentemente oriundos dos países desenvolvidos do Norte do planeta, e outro grupo significativo de teólogos, mesmo que não oriundo da Europa central, realiza sua formação em países europeus²⁹⁹. Além disso, em muitos países latino-americanos não houve o desenvolvimento autóctone da TdL, mas a assimilação de uma forma importada.

A mudança para o paradigma da razão simbólica exige algo mais que simples ampliação do paradigma da libertação para outros campos. É preciso que se ocupe também com as opressões de gênero, culturais e ecológicas. As mulheres, os povos indígenas e afro-americanos, e o planeta Terra não são apenas objetos a serem libertados. São sujeitos, protagonistas que têm suas perspectivas, suas propostas e seus paradigmas³⁰⁰.

A consciência atual é de que a pobreza não designa somente a ausência de recursos econômicos. O empobrecimento tem outros perfis concretos, como gênero e religião, além de estarem localizados em problemáticas ecológicas. Codina considera que a categoria de “classe social” se tenha tornado limitada e que a razão militante não seja suficiente diante da complexidade das demandas humanas, pois já existem outras abordagens teológicas na TdL³⁰¹.

Assim, surge amplo espectro de teologias, em conformidade com os protagonistas: feminista, mulherista, indígena, ecológica, negra, afro-americana. Na América Latina, a constatação inicial da TdL de que o povo pobre é também Povo de Deus foi ofuscada pelas demandas de sobrevivência diante da pobreza. Mas, conforme Codina, o povo tem grande capacidade de resistência, devido a suas motivações culturais, religiosas, utópicas e ecológicas. A libertação deve alcançar todas as dimensões constitutivas dos seres humanos.

²⁹⁷ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 187.

²⁹⁸ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 115.

²⁹⁹ *Idem, A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 187.

³⁰⁰ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 126.

³⁰¹ *Idem, A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 187.

Não é possível tentar mudar a estrutura social ou econômica sem que se vise também a transformação da cultura na qual foram geradas e alimentadas tais estruturas³⁰².

2.4.3 O Reino de Deus como categoria central da teologia na América Latina

Codina ressalta a importância da Palavra de Deus para a reflexão teológica libertadora. À luz da fé, e não do marxismo, comprehende-se que a pobreza, a exclusão, a marginalização e a desumanização das pessoas na América Latina são contrárias ao plano de Deus, consequências do pecado e da injustiça pessoal e estrutural³⁰³.

O Reino de Deus é a categoria central do Evangelho e o paradigma central da TdL. O projeto de Deus é a salvação da humanidade. Nesse contexto teológico, ganhou força a cristologia³⁰⁴.

Na leitura da TdL, o Jesus dos evangelhos faz opção histórica concreta pelos (as) pobres. São as suas opções, como a luta contra o império romano e contra o sistema religioso excludente do judaísmo, que vão culminar em sua morte. A ressurreição é o testemunho fundamental de que prevalece a justiça de Deus em favor dos (as) excluídos (as) e injustiçados (as). A eclesiologia da TdL afirma a responsabilidade histórica da Igreja para com os (as) pobres. A Igreja deve se assumir como sacramento histórico de libertação, convertendo-se continuamente para o Reino de Deus.

Porém, a TdL precisou reavaliar o conceito de Reino de Deus que orientava sua leitura da realidade. De acordo com Codina, não é possível reduzir o Reino a questões antropológicas e sociológicas³⁰⁵. O núcleo que estrutura o Reino de Deus é o mistério pascal da morte e a ressurreição de Jesus. A vida eterna, que é a vida do Reino, começa nesta vida e nesta Terra, não somente no futuro. O Reino não se define apenas a partir do poder econômico ou político, mas de acordo com o Espírito das bem-aventuranças, nas quais os (as) pobres são os (as) primeiros (as) destinatários (as). Outro aspecto importante é que o Reino não se define exclusivamente a partir de Cristo, mas também a partir do Espírito³⁰⁶.

Vale lembrar que houve várias interpretações a respeito do Reino de Deus: apocalípticas, carismático-místicas e temporalistas. A cristandade medieval considerava que a

³⁰² CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 188.

³⁰³ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 126.

³⁰⁴ *Idem, Una Iglesia nazarena*, p. 144.

³⁰⁵ *Idem, A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 189–190.

³⁰⁶ *Idem, El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 127-128.

Igreja já é o Reino de Deus na terra. A modernidade, reagindo ao eclesiocentrismo, secularizou o Reino, traduzindo-o em categorias históricas de evolução, revolução e progresso. E, em todos esses casos, Deus desapareceu do horizonte. Restaram os seres humanos, os quais, por seus meios, incumbiram-se de alcançar os objetivos do Reino, ainda que, para alcançar o desenvolvimento, justificassem violência e exclusão da maioria³⁰⁷.

A teologia moderna e a TdL utilizaram o conceito de história e de evolução para afirmar que o Reino de Deus tem relação com a história presente. A salvação é fato histórico atual. Ocorre, no entanto, que, diante da falência do socialismo, da crise socioambiental e de outras situações que expuseram a fragilidade dos modelos de transformação e progresso humano excessivamente otimistas da modernidade, a TdL precisa reavaliar seus paradigmas.

Codina considera que o conceito moderno de tempo, utilizado pela TdL, condicionou a compreensão do Reino e acarretou certo “messianismo” acrítico. É preciso considerar que o projeto de cristianismo militante e messiânico não tem mais a força transformadora necessária para a América Latina³⁰⁸.

O tempo bíblico é tempo da graça e da salvação que vem do Deus presente na história do povo; é tempo rico e diferenciado, que não se prende à visão moderna, linear, ascendente e cumulativa. O tempo, nesse sentido, está “encarnado” na história humana e não é homogêneo, uniforme ou indiferente à realidade dos seres humanos. É tempo surpreendente, que não cresce uniforme, mas é pleno de graça e repleto de momentos “fortes”, como a “hora” joanina e o “*kairós*” paulino. Esse tempo está sempre aberto às novidades de Deus e respeita os ritmos dos povos, sem violência, com paciência e serenidade. Não é tempo que se prende às previsões ou planejamentos. Sem espetáculos ou performances, é tempo de esperança. Essa forma de ver e vivenciar o tempo caracteriza o Reino de Deus³⁰⁹.

O Reino não sucumbe a projetos políticos, econômicos ou ideológicos. Não se prende sequer às limitações que a Igreja estabelece por meio de seus projetos culturais e históricos. Ademais, para se tornar realidade, o Reino considera o protagonismo dos (as) pobres. Mas seu caráter dinâmico não se define somente a partir de Cristo, mas, igualmente, a partir do Espírito. O Reino de Deus é a ação do Espírito na história humana, prenhe de novidades e

³⁰⁷ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 191.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 192.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 193.

imprevisível, que se move na estrutura pascal de ação. Codina amplia os horizontes da compreensão teológica do Reino a partir do critério pneumático³¹⁰.

O Espírito não age segundo as perspectivas humanas que, muitas vezes, são violentas e discriminatórias, mas como “brisa suave” provoca a transformação a partir do interior, começando de baixo, a partir dos (as) excluídos (as) da história. Recusando o mito de que os (as) pobres sejam os (as) portadores (as) messiânicos de salvação, é necessário afirmar que somente Deus salva, que há somente um Senhor e somente o Espírito fertiliza a terra, que clama pelos pobres e excluídos; que dá vida e ressuscita³¹¹. O Espírito não está preso à Igreja, mas é quem impulsiona a Igreja a viver em solidariedade, antecipando o Reino³¹².

Para não incorrer na possibilidade de se tornar voluntarista, pragmatista ou funcionalista, a TdL precisa admitir conjuntamente fundamentos cristológicos e pneumatológicos³¹³. Codina alerta que tal reposicionamento não implica assumir se estabelecer em configuração de negligência ou de resignação diante da realidade. Ainda que seja região com muitos recursos e variadas riquezas, a pobreza extrema continua crescendo na América Latina³¹⁴ e demanda um posicionamento de solidariedade, de fraternidade.

Por óbvio, é indiscutível a necessidade de transformar as estruturas sociais que promovem a injustiça, pois é fundamental apresentar sinais de que o Reino de Deus está presente na história e não se alinha aos sistemas de exclusão. A realidade deve ser transfigurada, em direção ao novo céu e à nova terra, mas não com violência ou por meio de discursos ideológicos. Segundo Codina, é preciso seguir os caminhos da cruz e da ressurreição no ritmo pascal do Espírito³¹⁵.

A libertação que provém do Reino e de sua aproximação do Reino não é apenas resultado do empenho humano, mas dom de Deus, graça e fruto do Espírito. Tal fruto não é algo que se acessa plenamente na história. O (a) cristão (ã), como ser humano, tem limitações e caminha sem apreensão completa e definitiva, como quem anda na escuridão, sem segurança, mas aceitando a cruz, pela fé fundamentada na ressurreição. O povo persevera paciente e esperançosamente, mesmo diante das transformações políticas, econômicas e

³¹⁰ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 128.

³¹¹ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 226.

³¹² *Ibidem*, p. 49.

³¹³ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 125.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

³¹⁵ *Idem*, *A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 193.

ideológicas, não se confiando exclusivamente em estruturas intelectuais, racionais ou ideológicas que prometem milagres fora da realidade, pois persevera com paciência na esperança de um amanhã promissor. Os (as) insignificantes fazem a experiência da esperança celebrante em meio à história. São os *kairós*, os momentos fortes da vida, os ciclos das estações, as vivências significativas junto à comunidade de fé, com a sociedade e na vida pessoal que trazem sentido para o tempo, em ritmo que muitas vezes se distingue dos ciclos oficiais³¹⁶. Reino e libertação não são utopias, mas estão relacionados intimamente com a vida cotidiana³¹⁷.

Na visão de Codina, a TdL precisa se empenhar em desenvolver em outros termos e categorias a dimensão escatológica. Não é possível assumir conceitos de tempo e Reino somente a partir da modernidade ou a partir de acentos messiânicos. É necessário conjugar a reserva escatológica³¹⁸ com a instância escatológica³¹⁹.

Retoma-se a imprescindibilidade de uma razão simbólica que amplie a compreensão da dimensão escatológica. A escatologia bíblica e popular não se define em modelos de ordenação do tempo, nos quais o universo seja reduzido a conceitos racionalmente alcançáveis. Constitui-se por símbolos e na vivência de um tempo que é *kairós*. O fato central da fé cristã não se define totalmente no plano da racionalidade empírica, revela-se de forma simbólica no mistério pascal e no amor fraternal, em que a eucaristia é o seu sacramento³²⁰.

A partir dessas considerações, percebe-se que o desafio para a TdL será recuperar ou aprofundar a dimensão mística. Assumindo o caráter misterioso da fé, será possível a abertura de um caminho para nova práxis libertadora³²¹, desde que se abra a uma racionalidade simbólica, apta a dialogar com a vivência das pessoas, na América Latina, na contemporaneidade.

³¹⁶ CODINA, *Una Iglesia nazarena*, p. 62.

³¹⁷ *Idem*, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 194.

³¹⁸ URÍBARRI BILBAO, Gabino. La reserva escatológica: un concepto originário de Erik Peterson (1890-1860). *Estudios Eclesiásticos*, v. 78, n. 304, p.29-105, jan./mar. 2019. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/10271/ReservaEE.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 26 maio 2020.

³¹⁹ CODINA, A Igreja, símbolo profético-pascal do Reino na história, p. 61.

³²⁰ *Idem*, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 194.

³²¹ *Ibidem*.

2.4.4 A práxis libertadora e os desafios das transformações sociais

A TdL se definiu como teologia que nasce e culmina na prática social e pastoral. Encarrega-se da realidade, tomando-a sobre si, assumindo a opção por lugares e sujeitos concretos. Na América Latina, isso significou optar pelos (as) pobres e, em ação libertadora, ajudar os (as) crucificados (as) do mundo a descerem da cruz. No entanto, tal perspectiva deve ser reavaliada à luz das transformações ocorridas nas últimas décadas.

As perspectivas de mudanças estruturais imediatas não se concretizaram. As transformações mostraram-se mais demoradas e trabalhosas do que o esperado. O fundamento bíblico, destacando o Éxodo como referência para a dinâmica libertadora de Deus, foi amplamente difundido, tornando-se quase “caricatura barata da TdL” e que lhe carreou inúmeras críticas. Em muitos aspectos, prevaleceu a imagem deturpada, além do uso inadequado, que certos setores empreenderam para alcançar interesses sociais e políticos³²².

Não é possível tratar a realidade de modo simplista. Os tecidos sociais e econômicos são por demais complexos para permitir mudanças rápidas. As revoluções podem fracassar se não forem precedidas por adequado processo de conscientização. Não há chave hermenêutica única ou grande narrativa capaz de abarcar a história humana³²³. O que é humanamente viável é o acesso a pequenos relatos, localizados, circunstanciados, atos libertadores pontuais, acanhadas mudanças que, paulatina e residualmente, provocam transformações em todas as dimensões da vida humana³²⁴.

No âmbito geral, vários movimentos sociais ganharam visibilidade nos últimos anos como os de sustentabilidade ecológica, direitos humanos e feministas. Percebe-se a tomada de consciência em relação a dimensões sociais, éticas e cívicas. Como exemplo disso, Codina faz referência ao que tem acontecido com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e com os grupos de base. Mesmo que tais agrupamentos e comunidades tenham perdido vigor político, desenvolveram força cultural, cívica e ética. Daí, pode-se admitir que à TdL é demandado recuperar, em suas raízes, um cristianismo mais ético que político³²⁵.

Além da revisão de sua racionalidade para se elaborar em dimensão simbólica; da reavaliação de sua escatologia com a assunção da dimensão mistérica da fé, compreendendo o

³²² CODINA, *A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 194, p. 194.

³²³ *Idem*, *Para compreender a eclesiologia desde a América Latina*, p. 122–124.

³²⁴ *Idem*, *La fe del pueblo pobre*, p. 25.

³²⁵ *Idem*, *A teologia latino-americana na encruzilhada*, p. 196.

ritmo kairótico da história e do tempo no processo de instalação do Reino de Deus; do reposicionamento das utopias e distopias de intervenção messiânica para dimensão mais ética, a TdL precisa, também, abraçar a especificidade da espiritualidade na América Latina.

Codina, em relação ao acento pneumático, dá ênfase a três pontos: a) a ausência do acento pneumatológico, representando pelo parco desenvolvimento da aproximação entre a pneumatologia e a questão dos (as) pobres no labor eclesial e teológico católico latino-americano; b) a reflexão sobre a forma como se dá o acento pneumatológico nos movimentos pentecostais e carismáticos; e, c) a percepção da abertura, especialmente dos (as) pobres da América Latina, para várias formas de espiritualidade. Esses três temas são fundamentais para a reflexão da TdL, pois na avaliação de Codina, o déficit pneumatológico percebido na tradição cristã ocidental também pode ser identificado no labor teológico e na prática pastoral da TdL³²⁶. São os temas que se discutem na sequência.

2.4.5 O caráter específico da fé na América Latina

É fato que a mesma desigualdade social e econômica entre países ricos e pobres pode ser observada nas manifestações históricas das igrejas dos países emergentes, denominados por Codina de “Terceiro Mundo”. A desigualdade explícita se manifesta entre as igrejas locais da mesma tradição cristã, como é o caso da Igreja Católica Apostólica Romana, a qual Codina pertence e se autorreferencia. Apesar de muitos esforços empreendidos, as igrejas da tradição católica apostólica romana na América Latina sofrem com déficit generalizado de agentes pastorais; no acesso aos colégios privados confessionais; na formação catequética. Percebe-se que as paróquias localizadas nas regiões centrais são mais bem assessoradas pela presença pastoral de religiosos (as) do que aquelas localizadas nos bairros periféricos. Os (as) mais pobres têm acesso limitado às Escrituras e enfrentam restrições para participarem como protagonistas na liturgia da Igreja, encontrando dificuldade em acessar também os textos e documentos do magistério. Sequer conhecem os materiais a respeito da TdL. Essas pessoas estão ainda mais susceptíveis ao distanciamento entre a fé e a moral oficiais³²⁷. Certamente, a situação não é diferente na tradição cristã protestante histórica ou pentecostal.

Muitos aspectos do desenvolvimento da espiritualidade são demasiadamente onerosos para a maior parte dos (as) fiéis, como os longos退iros espirituais e o acesso a textos e livros

³²⁶ CODINA, A teologia latino-americana na encruzilhada, p. 197.

³²⁷ *Idem*, La fe del pueblo pobre, p. 204.

teológicos e doutrinais. Mesmo os países latino-americanos em vias de desenvolvimento ainda padecem de limitado número de centros de estudos teológicos com acesso ao desenvolvimento das pesquisas e dos avanços exegéticos e hermenêuticos na leitura das Escrituras. Pode-se generalizar, sem receio, que a maior parte das pessoas segue vivendo sua piedade religiosa e seus ciclos de vida da mesma forma que lhes foram passadas por seus antepassados³²⁸.

Embora a pneumatologia tenha encontrado elaborações que procuram sanar o déficit no tratamento do tema na tradição cristã do Ocidente, não há aproximação real entre a pneumatologia e os (as) pobres. Muito embora algumas abordagens pneumatológicas sejam sensíveis aos (às) pobres e à pobreza, não se desenvolveu a compreensão de como o Espírito atua a partir daquelas pessoas insignificantes que estão à margem dos sistemas eclesiásticos e sociais. Também não há entendimento de como discernir as ações do Espírito historicamente³²⁹.

O distanciamento dos (as) pobres e da pobreza, em relação à teologia, no geral, e à pneumatologia em específico, pode ser tomada como consequência do “cristomonismo” das teologias ocidentais. Codina destaca o fato de que os países ricos ou já desenvolvidos não experimentaram ou necessitaram da ação libertadora do Espírito da mesma maneira que as regiões mais empobrecidas da América Latina³³⁰.

Codina avalia que, no contexto católico, apenas a partir da experiência do Espírito na América Latina e do trabalho realizado em Medellín, pode-se falar em convergência entre a pneumatologia e a questão da pobreza. A demora em conciliar os dois temas são alguns dos fatores que abriram espaço para o surgimento de alternativas que reivindicam a presença do Espírito, como os movimentos pentecostais e carismáticos na tradição cristã. Na percepção de Codina, é necessário refletir se tais iniciativas podem ser consideradas alienação, como substitutos do Espírito, ou se são de fato sinais dos tempos³³¹ e por isso propõe avaliar as condições em que surgem e crescem.

A modernidade trouxe inúmeros e significativos avanços. Em muitos aspectos, houve saldos positivos na melhoria da qualidade de vida, como o aumento da longevidade e acesso às inovações tecnológicas para diagnóstico e tratamento de disfunções e doenças. Na América

³²⁸ CODINA, La fe del pueblo pobre, p. 205.

³²⁹ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 103.

³³⁰ *Ibidem*, p. 104.

³³¹ *Ibidem*.

Latina, tais avanços não alcançaram todas as pessoas. Os países subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvimento experienciam conflituosa contradição de valores. Os meios de comunicação em massa divulgam modo de vida que não condizem com as possibilidades da maioria das pessoas do continente. Essas pessoas, diante dos apelos do consumismo, da secularização da vida, do pluralismo religioso, entre outros, abandonam suas tradições de fé, por não enxergarem compatibilidade com os novos tempos ou passam a vivenciá-las de forma esquizofrênica, incoerente e desagregada, por meio de estratégias de enfrentamento que reduzam os conflitos entre o contemporâneo e o tradicional³³².

Novos movimentos religiosos proliferam, sobretudo, entre as pessoas mais pobres, como os (as) migrantes desalojados (as), moradores (as) das comunidades na periferia das grandes cidades, trabalhadores (as) em subempregos ou na informalidade que subsistem precariamente. As novas propostas espiritualistas se mostram mais acessíveis e com perspectivas de mudanças concretas no modo de vida dessas pessoas. Em muitos casos, o povo encontra espaços de oração, comunhão, de serviço para os (as) leigos (as), além de rede de proteção social que os (as) auxiliam a lidarem com as degradações provocadas pelas adicções, violências, abusos sexuais, entre outros subprodutos da degradação urbana³³³. É preciso reconhecer que esses movimentos causam impacto e provocam releituras teológicas em várias igrejas cristãs históricas. Entre esses movimentos, Codina destaca o movimento pentecostal evangélico e o movimento carismático católico³³⁴.

O pentecostalismo assumiu diversas formas de atuação, influenciou a tradição protestante histórica e fez surgir grupos autônomos. É preciso discernimento diante do grande número de ênfases que são apresentadas, muitas vezes, em um misto de magia, sincretismo e utilitarismo. No entanto, as pessoas testemunham experiência de profunda conversão³³⁵. O pentecostalismo cria espaços de celebração litúrgica participativos, ambientes de festas, nos quais é possível experimentar atmosfera de liberdade e de espontaneidade. A exemplo disso são as expressões corporais que acontecem durante as celebrações de forma livre para homens, mulheres, crianças, idosos. Para o observador externo, podem parecer mera catarse emocional. Isso não nega o cuidado necessário com os exageros, mas valoriza o momento singular de encontro com o sagrado que afeta o ser humano em todas as suas dimensões. O

³³² CODINA, La fe del pueblo pobre, p. 205.

³³³ *Ibidem*, p. 206.

³³⁴ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 128.

³³⁵ *Idem*, El Espíritu del Señor actúa desde abajo, p. 106-107.

pentecostalismo também afirma o sacerdócio universal dos (as) crentes, de forma que os (as) leigos (as) podem assumir o protagonismo na vida da Igreja. Os (as) pentecostais provocam constante revisão acerca do cuidado com a pneumatologia teórica e experiencial em igrejas e teologias cristãs.³³⁶ O tema do pentecostalismo será tratado com maior aprofundamento no capítulo 3.

A Renovação Carismática Católica (RCC) irrompe, inicialmente, no contexto de profissionais liberais e se expande aos setores populares. Os *Documentos de Malinas* fundamentam vários aspectos das orientações teológicas e pastorais para o movimento³³⁷. Reserva-se espaço para a discussão da RCC e dos *Documentos de Malinas* no capítulo 3. Vale, no entanto, registrar que segundo Codina, a RCC amadureceu bíblica e teologicamente e que é preciso acolher a interpelação que faz e refletir sobre a pneumatologia teológica e pastoral na Igreja Católica Apostólica Romana³³⁸.

Outro caráter específico da fé na América Latina é que os grandes edifícios ideológicos construídos no séc. XIX passaram por profundas reavaliações, mas, ainda assim, são deslumbrantes pela capacidade de englobar e dar sentido à realidade. Nem sempre os grupos sociais menos favorecidos estão preparados para discernir o que realmente é válido nessas ideologias na contemporaneidade. Embora sua influência se tenha reduzido, ainda são sedutores para quem sofre o desespero pela sobrevivência. As sociedades contemporâneas convivem em um ambiente permissivo. Os valores da moral, considerada tradicional em relação ao casamento, sexualidade, ética pessoal, solidariedade, entre outros, são questionados. Comumente opta-se pela vida, mesmo que isso signifique envolver-se em atividades ilegais, como o tráfico de entorpecentes ou até mesmo com o terrorismo.

A mística dos movimentos esotéricos preenche as lacunas deixadas pela Igreja em relação à mística na perspectiva cristã³³⁹, pois questiona e oferece interpretações diferentes para os profundos dilemas existenciais como a vida após a morte, a questão do mal e da dor, o autoconhecimento e o relacionamento com a criação. Diante das indagações e releituras das

³³⁶ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 107.

³³⁷ SUENENS, Cardenal Leon Joseph, *Documento de Malinas 2: Ecumenismo y renovación carismática orientaciones teológicas y pastorales*. Disponível em: <https://okarccb2012.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malin-2.pdf>, Acesso em: 26 maio 2020.

³³⁸ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 108.

³³⁹ *Ibidem*.

muitas espiritualidades, as pessoas que professam a fé cristã tradicional pouco fundamentada podem se ver confusas³⁴⁰.

Movimentos de espiritualidade *New Age*, movimentos místicos, outros de tendência orientalista, ordens ocultistas e terapias alternativas, no entanto, evidenciam que não se concretizaram os prognósticos pessimistas que consideravam que as dimensões da espiritualidade estavam destinadas ao desaparecimento. A mística, a espiritualidade e o sagrado são valores fundamentais para a realização humana³⁴¹.

Embora as tradições cristãs façam observações críticas e se posicionem com discernimento frente a essas propostas, Codina considera que esses movimentos possivelmente podem permitir redescobrir dimensões do Espírito que foram esquecidas³⁴². Há testemunhos de curas, conversões, renovação e até mesmo ecumenismo entre grupos de diferentes tradições³⁴³.

As juventudes constituem um dos segmentos que sofrem de maneira mais intensa esses desafios, pois muitas vezes distantes da convivência da comunidade de fé e da vivência das tradições da Igreja, não têm referências de valores familiares e sociais que lhes permitam dialogar e trocar experiências³⁴⁴.

2.4.6 O martírio está nas bases da teologia na América Latina

O martírio é categoria fundamental no universo teológico de Codina, que o posiciona como aspecto diferencial no desenvolvimento da teologia na América Latina. Diante da configuração histórica e endêmica de pobreza, injustiça, exploração e espoliação, a teologia não pode se furtar a se implicar e estar preparada para fazer frente, no mínimo como horizonte e inspiração, ao caos e à desumanização que colocam a vida em risco. Ao se referir ao assassinato de Ignacio Ellacuría³⁴⁵, por exemplo, Codina mostra a força do engajamento entre a teologia e a opção libertadora testemunhados na opção martirial.

³⁴⁰ CODINA, *La fe del pueblo pobre*, p. 206.

³⁴¹ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 108.

³⁴² *Ibidem*, p. 105.

³⁴³ *Idem*, “*No extingáis el Espíritu*” (*1Ts 5,19*), p. 129.

³⁴⁴ *Idem*, *La fe del pueblo pobre*, p. 206.

³⁴⁵ Ignacio Ellacuría nasceu na Espanha em 9 de novembro de 1930 e foi assassinado em 16 de novembro de 1989 em El Salvador, juntamente com outros cinco jesuítas e duas mulheres. Para aprofundamento na teologia, obra e martírio de Ignacio Ellacuría remete-se à coletânea organizada por Luis Martínez Saavedra, volume 37 da coleção *La part-Dieu, Ignacio Ellacuría. Le peuple crucifée. Le Roayume, les pauvres et l’Iglise. Écrits de San Salvador, 1973-1989*. Paris: Éditions jésuites, 2020.

A morte violenta de Ellacuría e a de seus companheiros não é apenas resultante de conflitos políticos, econômicos e militares, mas é martírio, pois é consequência da escolha pelo trabalho que é feito em justiça e que desvela o poder da injustiça, da opção pelos (as) excluídos (as) e desvalidos (as), da fé que se realiza na opção pela libertação anunciada pelo evangelho, pela utopia de nova terra e novo céu. Essa opção, em El Salvador e em muitos lugares da América Latina, é conflituosa, como foi a de Jesus, a de monsenhor Oscar Romero³⁴⁶ e a de tantos (as) outros (as) mártires da história da Igreja³⁴⁷.

O martírio não é violência e sacrifício vivenciados apenas pelos (as) cristãos (ãs) dos primeiros séculos. É enfrentamento decorrente de opção pessoal, pastoral e teológica que conflita com interesses antagônicos ao Reino de Deus. Na tradição bíblica, a fé na ressurreição nasce em contexto martirial, a partir da convicção de que Deus não abandona o povo vitimado pela injustiça, antes sofre com ele e se compadece de seus ferimentos³⁴⁸.

A Igreja primitiva vivia sob tal impulso, resultado da presença e da ação do Espírito Santo. Mesmo diante das dificuldades geradas pelas incompreensões e perseguições políticas e religiosas, era uma Igreja alegre, audaciosa, com ímpeto missionário e força diante do martírio iminente³⁴⁹.

Na América Latina, o martírio está relacionado às perseguições, calúnias, difamações e muitas outras formas de discriminação e de marginalização, culminando frequentemente em morte violenta, muitas vezes pública³⁵⁰. Não poucas vezes, os mártires cristãos do séc. XX foram simples pastores, amados pelo povo crente, tidos como santos, cujo testemunho trazia credibilidade para Igreja, até mesmo além da América Latina. Em outros casos, foram pessoas que reconheceram que a condição de opressão e de marginalização era consequência de sistemas econômicos, sociais e políticos injustos, incompatíveis com a perspectiva da fé e proposta do Reino de Deus e, diante dessa constatação, mobilizaram-se a buscar alternativas para a libertação³⁵¹.

³⁴⁶ Oscar Arnulfo Romero y Galdámez nasceu em São Salvador, em 15 de agosto de 1917 e foi assassinado em 24 de março de 1980. Há muitas obras sobre o trabalho pastoral, teológico e o martírio de Dom Romero. A perspectiva de mártir da libertação pode ser vista em BINGEMER, Maria Clara. *Dom Oscar Romero Mártir da Libertação*. Rio de Janeiro: Editora Santuário, 2012.

³⁴⁷ CODINA, Victor. Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir, *Revista latinoamericana de teología*, v. 7, n. 21, p. 263–269, 1990. p. 269.

³⁴⁸ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 37.

³⁴⁹ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 91.

³⁵⁰ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 18.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 22.

É sintomático que em configurações históricas em que o clero se torna escasso, leigos e leigas da comunidade eclesial se comprometam com o projeto libertador. Codina inclusive observou, a partir do que é experimentado nas CEBs, que grande parte das iniciativas é liderada por mulheres que lutam pela justiça, pela liberdade e contra a discriminação. São mulheres martirizadas e reprimidas pelo fato de serem mulheres: mineiras, camponesas, indígenas que, muitas vezes, são violentadas e torturadas por causa do Reino de Deus e da sua justiça. Codina desvela a disposição evangélica e corajosa dessas cristãs que trazem a dimensão feminina e materna do Espírito, da *Ruah* que cria e dá vida, que é libertadora e mãe dos pobres³⁵².

A memória dos mártires é uma das bases teológicas e espirituais da TdL. Ressalta o comprometimento com a Igreja dos pobres, leigos e leigas da Igreja e de toda a sociedade e tem acento pneumático forte. Muito mais que apenas falar sobre a pobreza, propõe vida religiosa inserida entre os (as) pobres.

A TdL é fruto de experiência espiritual vinculada a uma opção concreta diante da realidade, é experiência do Espírito fazendo a Igreja renovar-se a partir da realidade do povo e não somente a partir dos ambientes hierárquicos. É o Espírito que permite ao povo encontrar forças para lutar por um mundo mais justo e seguir Jesus até o martírio. A tarefa libertadora é a libertação com o Espírito e reúne homens e mulheres; pastores e bispos que se colocam a serviço dos (as) mais pobres, sem intimidar-se com a possibilidade de martírio iminente³⁵³. A “espiritualidade libertadora” que, muitas vezes, chega ao sofrimento psíquico, moral, social e físico, se compromete com a justiça, contemplando Jesus nos (as) crucificados (as) do mundo. O esforço profético martirial se estende a todos os setores da vida da Igreja³⁵⁴.

Somente pela presença do Espírito a Igreja conseguiu manter sua fidelidade à fé apostólica ao longo dos séculos. O Espírito Santo é quem assiste a Igreja no anúncio e na confissão da fé, mesmo diante da possibilidade do martírio, o qual é tão contemporâneo quanto a condição opressiva e desorganizadora da injustiça³⁵⁵, como Codina testemunha:

Nos anos seguintes a Medellín e Puebla, as ditaduras militares darão a essa perspectiva libertadora um tom de martírio: bispos como Romero (El Salvador), Angelelli (Argentina), Gerardi (Guatemala), catequistas,

³⁵² CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 23–25.

³⁵³ *Ibidem*, p. 119.

³⁵⁴ *Ibidem*, La fe del pueblo pobre, p. 208.

³⁵⁵ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (1Ts 5,19), p. 104.

camponeses, religiosas e religiosos, indígenas, trabalhadores, mulheres e crianças ... serão mártires do Reino e de sua justiça. Teólogos como Ellacuría e seus colegas; professores universitários, também testemunharão que a teologia e a reflexão universitárias, ao ouvir o clamor dos pobres e adotar posição libertadora, são proféticas e perigosas em um mundo de injustiça³⁵⁶.

É a partir da relação equilibrada entre a cristologia e a pneumatologia libertadoras por visarem ao Reino que nasce um novo modo de ser Igreja. Uma eclesiologia pneumatológica necessariamente desenvolve antropologia a partir da espiritualidade popular, que é também martirial³⁵⁷. Ao escutar o Espírito, por meio do clamor dos (as) pobres, a Igreja colhe frutos realmente evangélicos: bispos e pastores empenhados nas lutas pela libertação do povo; vida religiosa, inserida em setores pobres e populares do continente; o empenho ecumênico de diferentes igrejas históricas locais que unem suas forças para promover a libertação do povo. Todas essas são realidades explícitas em que se circunscrevem o martírio³⁵⁸.

Na América Latina, no entanto, o martírio não está restrito à defesa da fé. Os (as) mártires latino-americanos (as) lutam pela defesa dos direitos humanos e da justiça. São mártires da humanidade, do Reino de Deus, como Jesus de Nazaré. Também são “mártires passivos”³⁵⁹, como as crianças. Lamentavelmente, as pessoas que provocam a dor e o sofrimento são, muitas vezes, cristãos e cristãs da Igreja³⁶⁰, conservadores (as) defensores (as) do cristianismo ocidental, dos interesses de setores dominantes, orientando-se em defesa da manutenção dos valores econômicos e políticos³⁶¹.

Este tópico objetivou apresentar aspectos da teologia latino-americana na perspectiva de Victor Codina. Procurou-se destacá-los considerando a possibilidade de viabilizarem o diálogo com a tradição protestante pentecostal renovada no Brasil. Foram apresentados os desafios e especificidades da teologia latino-americana na contemporaneidade.

A TdL representa o labor teológico latino-americano por excelência, mas precisa se realinhar criticamente para os enfrentamentos que se lhe apresentam e continuar significativa e relevante. Victor Codina ressalta que na América Latina predominam condições de

³⁵⁶ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 189.

³⁵⁷ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 134.

³⁵⁸ *Idem*, “No extingáis el Espíritu” (*ITs 5,19*), p. 191.

³⁵⁹ *Idem*, Victor, Los ejercicios en la vida ordinaria del pueblo, *Revista latinoamericana de teología*, v. 11, n. 31, p. 91–104, 1994, p. 98.

³⁶⁰ *Idem*, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 26.

³⁶¹ *Idem*, *Una Iglesia nazarena*, p. 69.

desigualdade social e inúmeras injustiças, mas também de criatividade e diversidade cultural. Todas as tradições religiosas que se desenvolvem nesse contexto serão igualmente condicionadas por essa realidade. Para superação das consequências negativas das condições sociais, políticas, econômicas e culturais, uma teologia cristã latino-americana significativa e relevante precisa assumir o Reino de Deus como categoria teológica, cujo núcleo estruturante seja o mistério pascal da morte e ressurreição de Jesus, e uma racionalidade simbólica que lhe permita se articular epistemologicamente, se revolucionar na releitura da realidade das Escrituras, e se aproximar e se comunicar com a contemporaneidade latino-americana. A vida eterna, que é a vida do Reino, começa nesta terra e no tempo presente, não apenas no futuro, com destaque para a afirmação de que o Reino também é acessível aos (às) pobres. Eles e elas, os (as) insignificantes e irrelevantes se constituem lugar teológico privilegiado.

As considerações teológicas a respeito da relação entre o Espírito e a Igreja, como discutidas no capítulo 1, quer seja no âmbito do diálogo entre diferentes tradições cristãs ou mesmo no interior de cada tradição, com suas particularidades, devem assumir que os equívocos históricos podem ser evitados, como os que resultaram em divisões e consequente perda do testemunho de unidade. Para isso, Codina propõe a atitude de “cuidado para não extinguir o Espírito”.

O último tópico deste capítulo se ocupou em trazer o pensamento de Codina a respeito do papel do Espírito Santo na experiência fundante de Deus. Dos elementos selecionados de seu labor teológico, inicia-se e finaliza-se com a experiência fundante do Espírito Santo, desde a espiritualidade inaciana até a vivência pessoal e eclesial do Reino de Deus, que pode desaguar em martírio. O objetivo é alcançar o cerne do pensamento teológico e da experiência teológica que organizam o que aqui se chamou eclesiologia pneumatológica de Victor Codina.

O estilo do teólogo, como já se indicou no início deste capítulo, é poético e sapiencial. Reflete com paixão, teologiza como em homilia, profetiza e admoesta. Neste bloco final, com as devidas considerações, busca-se manter o ritmo, o movimento e a energia pastoral de suas colocações, presente em suas obras e que marcam o seu fazer teológico. Considera-se que o se perde em sistematicidade, ganha-se em vigor e no exercício de uma racionalidade simbólica.

2.4.7 Reflexões finais

Não se pretende nesta pesquisa que o pensamento de Victor Codina esgote o tema da relação entre Espírito Santo e a Igreja. A abordagem codiniana se faz a partir da experiência com a realidade em sua prática pastoral, demonstrando equilíbrio com a reflexão acadêmica.

A maneira como Codina estabelece a relação entre os temas permite considerar que sua produção teológica seja referência para a construção do diálogo ecumênico. Em sua eclesiológia pneumatológica, Codina enfrenta a intuição acerca do déficit pneumatológico que afeta as tradições cristãs ocidentais e que deságua em consequências como a restrição do diálogo entre católicos e protestantes, mais ainda com pentecostais renovados.

Historicamente, as tradições católicas e pentecostais renovadas se privaram do intercâmbio de experiências, conhecimentos e do apoio em ações com a finalidade de preservar a vida humana e o planeta Terra, “casa comum”. Nas últimas décadas, há limitado testemunho da beleza da diversidade e da criatividade característicos da presença do Espírito, tal como na Igreja primitiva (Ef 4, 3).

Vários aspectos da tradição inaciana podem colaborar com as demais espiritualidades cristãs. Primeiramente, porque a tradição inaciana comprehende que a relação entre a Igreja e o Espírito se caracteriza por fazer da vivência o ponto de partida da espiritualidade. Evita-se, dessa forma, o afastamento da história e dos acontecimentos. A Igreja deve ser contemplativa, mas sem abandonar o mundo, tempo e espaço em que Deus atua continuamente pelo seu Espírito. Não se deve relegar a espiritualidade aos esquemas estruturados em hierarquias ou conhecimentos desconectados da realidade. É também necessário vivenciar a dimensão mística da fé, que afeta plena e permanentemente a vida pessoal.

O diálogo com tradição cristã oriental orientado pelo pensamento de Victor Codina desvelou-se oportuno para o desenvolvimento de possibilidades de refletir sobre o modo de ser Igreja e a vivência da espiritualidade cristã ocidental. A tradição cristã oriental apresenta experiência histórica da fé cristã na qual a diversidade de dons e o pluralismo espiritual e teológico orientam a prática das comunidades de fé. Nessas comunidades, a espiritualidade busca mover-se equilibradamente entre o Espírito que atua no ser humano, a partir do seu interior, e a opção histórica da vida de Cristo. A vida no Espírito objetiva alcançar plenamente a vida humana, isto é, a santificação, não como mera abstração dogmática, mas realidade acessível à vida humana. Além disso, destacou-se a compreensão de que os seres humanos devem cultivar relação de comunhão com a criação e não de dominação e exploração.

O percurso pela experiência de Codina na recepção do Concílio Vaticano II permitiu reconhecer o Concílio como testemunho histórico da liberdade do Espírito, em que a Igreja refletiu e ainda reflete sobre uma nova forma de ser e estar no mundo, reconhecendo que, em muitos momentos, sucumbiu ao clericalismo, ao jurisdic平smo e ao triunfalismo. No Concílio, na produção de seus documentos e, principalmente, no longo processo de sua recepção,

manifesta-se a dimensão orgânica da Igreja que aprende com os movimentos internos e externos que a sensibilizam para as transformações da realidade, com a firme intenção de cada vez mais se manifestar historicamente como Igreja, consciente de sua vocação, aberta ao diálogo e que reconhece como sua missão o alcance integral de todas as dimensões da vida humana.

Victor Codina se autocompreende um teólogo do Vaticano II e reconhece as resistências, os avanços e os muitos desafios que ainda se impõem. A Igreja ressignificada no Pentecostes que foi o Vaticano II se inspira na comunhão trinitária e fortalece seu aspecto comunitário. Na vida em comunidade luta pelos direitos humanos, especialmente dos (as) vulneráveis e busca o bem comum, colaborando com a luta pela paz e justiça. Resgata a compreensão de que Cristo é a fonte da verdadeira tradição, que se deve voltar à Palavra de Deus, revelada nas Escrituras como o cerne do estudo da teologia. Recupera a dimensão pneumatológica da Igreja, na qual a vida cristã é compreendida como vida segundo o Espírito. O mesmo Espírito, que atua no mundo desde a criação, inspira as Escrituras e derrama os dons e carismas sobre a Igreja. Codina é o teólogo formado e constituído no Vaticano II que conhecerá a América Latina e ali, pelo dinamismo do Espírito Santo, se transformará em teólogo latino-americano por excelência.

A teologia na América Latina que Codina apresenta não pode prescindir da realidade como ponto de partida, ainda que deva estar preparada para buscar instrumentais novos para as análises das histórias e culturas, dos contextos e demandas em que está inserida. Tais análises demandam novas ferramentas e dispositivos, mas também se fundamentam em razão mais ampla e polissêmica e não apenas no modelo de racionalidade científica. Codina descreve essa ampliação como o desenvolvimento de uma racionalidade simbólica, que considera a diversidade de protagonistas em cenários de desigualdades e exclusão e a irrecusável dimensão mistérica da fé. Para Codina, o Reino de Deus é o paradigma central do evangelho e da teologia na América Latina. O núcleo que estrutura o Reino é o mistério pascal da morte e a ressurreição de Jesus. Embora não sucumba a projeto político ou ideológico, a teologia na América Latina não pode deixar de considerar o protagonismo dos (as) pobres e a multidão de insignificantes e vulneráveis que marcam o tempo e espaço no continente.

É o discernimento do Espírito que desvela e desnaturaliza as estruturas socioeconômicas e culturais, desnudando-as e desmitificando-as de sua ilusão de “direito

divino e intocável”, apresentando-as em sua realidade de construto cultural, histórico e passíveis de transformação.

Em muitos momentos, como no caso da TdL, tal discernimento se valeu de importantes mediações para desenvolver a compreensão dos processos e dos mecanismos que procuravam naturalizar as injustiças sociais e as estruturas socioeconômicas que promoviam e promovem desumanização. Infelizmente, é possível constatar que o percurso e a manifestação histórica da Igreja também assimilaram parte das ilusões naturalizadas a respeito de suas estruturas e práticas. O mesmo Espírito leva a Igreja a discernir seu testemunho de renovação, transformação e ressignificação, como se observa na história da Igreja. À luz do Espírito, a capacidade de ressignificar se mantém, preservando-se a tradição apostólica. O Espírito atua por meio de mediações humanas, no entanto, essas mediações devem ser revistas continuamente e não devem ser sacralizadas.

A profunda intuição de Codina traz contribuições para uma eclesiologia pneumatológica no sentido de que permite à Igreja superar o déficit pneumatológico e encontrar caminhos para promoção do diálogo entre as diferentes tradições cristãs, de tal forma que se permita o intercâmbio do conhecimento teológico produzido nesses contextos, das experiências e práticas pastorais, a criação de instâncias promotoras da busca da justiça e contra os mecanismos de desumanização, a integração das místicas experienciadas por comunidades próximas geograficamente e muitas vezes distanciadas somente por divergências teológicas e eclesiais.

O próximo capítulo segue a premissa fundamentada no pensamento de Victor Codina de que deve existir equilíbrio na relação entre a pneumatologia e a eclesiologia.

A partir do testemunho da espiritualidade inaciana; da teologia cristã oriental, das reflexões teológicas eclesiológicas e pneumatológicas do Vaticano II, e das formas como a teologia latino-americana respondeu à realidade da América Latina e como ainda se preparará para responder à contemporaneidade do sofrimento e exclusão do continente, e, a partir do vigoroso alerta profético para não extinguir o Espírito, esta pesquisa considerou ser possível estabelecer um diálogo com o ramo específico da tradição protestante pentecostal renovada latino-americana: a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB). Trata-se de denominação que propõe releitura da experiência da Igreja a partir da reinterpretação da pneumatologia, que dialoga com a tradição protestante e com a renovação do pentecostalismo.

Não há como negar que há limitações, por parte da IPRB, no entendimento dos temas destacados neste Capítulo da pesquisa, o que poderia enfraquecer ou até mesmo anular as possibilidades de diálogo com outras tradições cristãs.

A IPRB não tem experiência no diálogo ecumênico, pois ainda coteja o catolicismo na perspectiva tridentina e a tradição inaciana a partir do papel da Companhia de Jesus na Contrarreforma e na colonização brasileira. O Concílio Vaticano II, quando referido, é compreendido como evento interno, iniciativa de autoafirmação e atualização institucional da Igreja Católica Apostólica Romana sem qualquer influência em espaços protestantes e pentecostais. A teologia latino-americana se resume à TdL, perigosamente vista como próxima da abordagem marxista.

A IPRB, embora proponha resgate da pneumatologia, demonstra os mesmos sintomas do déficit pneumatológico ocidental denunciado por Codina, como por exemplo, o desequilíbrio entre a cristologia e a pneumatologia.

Apesar da existência de tais lacunas e de exclusão do diálogo ecumônico no imaginário e autocompreensão da IPRB, considera-se que serão justamente tais entraves que justificam o esforço de um diálogo teologado ou de um labor teológico dialogal. Isso, de tal forma que busque a aproximação e o distanciamento de conceitos, doutrinas e sistemas teológicos, para a percepção das similaridades e das diferenças. Com respeito e acolhimento, compreendendo as limitações, mas buscando a ampliação, a sinergia e a certeza de que haverá sobejamento nessa partilha. Sem apologética, sem críticas veladas, sem a intenção da construção de um programa sistemático. Um diálogo. Nada mais. Um breve *kairós*.

Assim, o percurso que se propõe lança mão das intuições de Codina e de seu vigor profético como as bases para a proposta do capítulo 3 que é o cerne desta tese de doutorado.

3 ELEMENTOS DE ECLESIOLÓGIA PNEUMATOLÓGICA DE VICTOR CODINA EM DIÁLOGO COM A IGREJA PRESBITERIANA RENOVADA DO BRASIL

O objetivo deste capítulo é estabelecer condições de possibilidade para o diálogo entre a tradição protestante pentecostal renovada brasileira com o pensamento de Victor Codina. É fato que a tradição protestante brasileira no séc. XXI se configura em várias denominações com especificidades teológicas, doutrinárias, eclesiais e pastorais¹.

Como se trata de um diálogo, pressupõe-se reportar a um ponto de vista e a um lugar social específico. Assim, optou-se por estabelecê-lo a partir da vertente do protestantismo que, apesar de não se alinhar ao caráter ecumênico da pneumatologia de Codina, considera fundamental o resgate da experiência pessoal com o Espírito Santo e a manifestação dos carismas. Há que se considerar que a maior parte das denominações de confissão reformada

¹ É usual a utilização, no Brasil, do termo *evangélico* e seus correlatos (*evangelical*, *evangelicalismo*) na literatura da Sociologia e Antropologia, nas Ciências da Religião e em outras áreas de pesquisa científica. Os termos também são de uso cotidiano em matérias jornalísticas das várias mídias e materiais diversos para se referir às formas históricas do protestantismo no Brasil e no mundo, referindo-se a uma religiosidade que se contrapõe à religiosidade católica e a outras religiosidades não cristãs. O termo *evangelical* parece ter origem na língua inglesa (*evangelic*) e foi relacionado com os movimentos de avivamento (*revival*) dentro do anglicanismo que deram origem à Missão Metodista (*Evangelical Revival*). Porém, os termos *evangélicos* e *evangelicais* ultrapassam os limites da tipologia sociológica e estatística religiosa e implicam relações políticas e sociais, especialmente na cultura estadunidense. São considerados termos mais abrangentes, porém rejeitados por luteranos e anglicanos, para se referir às igrejas não católicas. Em referências à religião e à religiosidade na América Latina também são utilizados para abranger o conjunto de igrejas protestantes históricas, as pentecostais e as neopentecostais. Em termos gerais, o termo *evangélico* é intercambiável com o termo *protestante*. (cf. MORAIS, Edson Elias de. *Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional: uma religiosidade sem limites*. 193 p. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2019). Uma discussão sobre as origens e intercambialidades entre os termos evangélicos, protestantes e reformados pode ser encontrada na pesquisa de doutorado de Adilson Schultz, nota 132, p. 94. (Cf. SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o Diabo está no meio. O protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. 405 p. Tese. (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, 2005. Disponível em: http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Schultz_a_td48.pdf. Acesso em: 20 maio 2020). Relatórios e avaliações dos resultados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) utilizam o termo *evangélicos* para a construção de uma categoria religiosa que faz contração do conjunto do que seria a vertente protestante no Brasil. No Relatório do censo do IBGE de 2010, a categoria “*evangélicos*” é subdividida em “não determinada”, “missionária” e “pentecostal”. Dentro da subdivisão “Missionária” estão arroladas as subcategorias: Adventista, Batista, Congregacional, Luterana, Metodista, Presbiteriana e Outras. Dentro da subdivisão “Pentecostal” estão arroladas as subcategorias: Comunidade Evangélica, Evangélica Renovada não determinada, Assembleia de Deus, Casa da Bênção, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Amor, Igrejas do Evangelho Quadrangular, Maranata, Nova Vida, Igreja Universal do Reino de Deus e Outras. (cf. IBGE. *Censo Amostra Religião Tabela*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 20 maio 2020). Para todos os objetivos da presente pesquisa utiliza-se a expressão tradição cristã protestante, tradição cristã oriunda da reforma. Assim, por esta pesquisa não se ocupar das relações entre religião, religiosidade e cultura, nem de vieses sociológicos, antropológicos, políticos ou mesmo filosóficos e psicológicos, mas em focar o pensamento de Victor Codina em diálogo com a tradição teológica cristã protestante, não se utilizará o termo *evangélicos*, *evangelicais* e seus correlatos.

que abraçam essa experiência, no Brasil, não se ocupam com a formulação de pneumatologias consistentes, assim como não se engendram a partir dos (as) excluídos (as) de forma crítica, embora produzam eclesiologias criativas e que se identificam e transitam entre os (as) vulneráveis e insignificantes no Brasil.

Assim, o recorte está delimitado na experiência histórica de uma denominação protestante pentecostal renovada, de matriz presbiteriana, a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB). A denominação tem organização administrativa e hierarquia independentes de outras linhas presbiterianas e surge na segunda metade do séc. XX, aderente ao movimento chamado Renovação Espiritual, por iniciativa de líderes cristãos presbiterianos brasileiros que pretendiam estabelecer uma atualização da práxis presbiteriana a partir de uma “correção” de sua pneumatologia.

Não se pretende aqui a reconstrução do percurso histórico, teológico, pastoral ou social das igrejas da tradição protestante pentecostal no Brasil, nem mesmo da IPRB. Serão trazidos elementos que permitam entender como essa comunidade eclesial específica se autocompreendeu. Por outro lado, entende-se esta pesquisa, como parte, ainda que pequena, do esforço para construção de um sistema teológico conceitual organizado para a compreensão dos aspectos pneumatológicos e eclesiológicos das igrejas cristãs latino-americanas.

É importante ressaltar que o cotejo teológico com o pensamento de Victor Codina aqui proposto encontra vários limites. Em primeiro lugar, o limite da compreensão da experiência da IPRB. A denominação possui 1.140 congregações, grande parte distribuída em todo o território nacional, com algumas congregações em outros países. Seus pastores e líderes eclesiásticos são capacitados em seminários próprios de formação pastoral ou em faculdades de teologia privadas, a partir de uma política de formação de pastores e obreiros e orientação vocacional ministerial que ainda busca homogeneidade e estabilidade². O perfil dos (as) fiéis é alinhado à diversidade cultural e social brasileira e dos países em que as congregações da IPRB se instalaram. No entanto, há traços do compartilhamento de identidade religiosa e teológica que dá singularidade à comunidade de cristãos (as) e líderes que se organizam sob os contornos teológicos da IPRB³. Daí, a possibilidade de que o diálogo com o pensamento de

² IPRB. *Crescimento Integral Sustentável*. 3 – Nova geração de pastores e vocação ministerial. Disponível em: <http://iprb.org.br/crescimento-sustentavel/03-nova-geracao-de-pastores-e-vocacao-ministerial/>. Acesso em 23 janeiro 2021.

³ O debate a respeito da identidade deve ser situado no contexto transitório da modernidade e da contemporaneidade. A contemporaneidade não comprehende a identidade de forma fixa, nem mesmo como o

Victor Codina possa ampliar e trazer elementos críticos para a autocompreensão da missão e da práxis da IPRB. Codina assume a América Latina, contexto de pobreza e extrema desigualdade social, mas de grandes belezas naturais, riquezas minerais, potencialidade econômica e riqueza cultural como lugar teológico e, a partir dessa opção, demonstra o caráter específico da teologia e da espiritualidade. A conclamação codiniana para que se não extinga o Espírito está no caminho da tradição do profetismo bíblico que denuncia e chama ao arrependimento as diversas tradições cristãs.

Em segundo lugar, é necessário refrisar o que se afirmou em vários momentos desta investigação. Não se esgota aqui a dimensão da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina, tanto pela vasta produção teológica e constante atualização de seu labor intelectual, ainda em ativa produção, como pelo incontornável delineamento desta pesquisa.

Codina tem um tópico específico sobre “Movimentos carismáticos e pentecostais”⁴. Ele considera que esses movimentos desafiam o cristianismo ocidental em práticas e propostas que remetem à releitura da presença do Espírito Santo na vida da Igreja, que podem ser interpretadas como “sinais dos tempos” e demandam que o catolicismo romano e as igrejas oriundas da reforma enfrentem o desequilíbrio pneumatológico de suas reflexões e práticas. Tais enfrentamentos podem viabilizar o redescobrimento da experiência espiritual e do dom do Espírito, como emergência da pentecostalidade da Igreja: “uma irrupção vulcânica e pentecostal do Espírito na América Latina”⁵.

fez a modernidade. O que caracteriza a compreensão humana do mundo, história e cultura é a percepção de que tudo está em constante mudança. Duque comprehende que a mudança é simultaneamente o tempo e o espaço de esfacelamento e de reconstrução da mesma identidade, com nova fundamentação. Frente a constantes transformações, o sujeito contemporâneo questiona a existência de valores absolutos ou universais. A ausência de referências do passado conduz a um modo de vida sem marcos referenciais para a identidade, valores éticos e critérios delimitadores de crenças, pois as tradições parecem ter sido destituídas de seu papel de equilibrar a ordem social. A identidade pessoal e a dos grupos também deixam de ser estáveis. Os indivíduos são constantemente submetidos aos desafios de fazer opções em meio a várias alternativas, daí a reflexão até sobre a própria identidade. Duque considera que seja necessário “ter e ser uma identidade reflexiva” (Cf. DUQUE, Eduardo Jorge. A identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético. *Cadernos do Noroeste*, v. 1-2, n. 21, p. 39-52, 2003). As questões identitárias e de autocompreensão afetam as manifestações históricas das tradições cristãs. Não se pretende, nesta pesquisa, aprofundar o tema da identidade religiosa, teológica ou pastoral das igrejas da tradição cristã na América Latina. Por outro lado, essa condição dialoga com a perspectiva de valorização da diversidade atribuída por Codina, como resgate do equilíbrio entre a pneumatologia e a cristologia. Não se entende autocompreensão ou identidade como elemento cismático, mas como marca da diversidade e condição de possibilidade para o diálogo. A autocompreensão é percepção inarredável das realidades históricas e humanas e demandam reflexão teológica que ultrapassa os limites desta pesquisa.

⁴ CODINA, “No extingáis el Espíritu”(1Ts 5,19), p. 128-129.

⁵ *Idem*, Pneumatología latinoamericana, p. 20.

Entre outros aspectos, a experiência espiritual e a prática pastoral sob a égide de uma eclesiologia de acento pneumático testemunham o resgate da alegria das celebrações comunitárias com a participação dos leigos e leigas, e atentam para as demandas imediatas da vida humana, importando-se com as marcas existenciais e estruturais causadas pelas desigualdades sociais, produzindo espaços de diálogo ecumênico entre cristãos (as) católicos (as) e protestantes.

Por outro lado, movimentos pentecostais e carismáticos que abraçaram a experiência espiritual renovada sofreram desequilíbrios ao (i) promover entendimento por vezes equivocado do papel do Espírito; (ii) desconsiderar o critério histórico e contextual afirmado em Jesus Cristo, incorrendo em leituras literalistas da Bíblia - fundamentalismos bíblicos - leitura dos textos fora de contexto e sem crítica exegética sólida; (iii) supervalorizar o subjetivismo na experiência religiosa e extática, com tendência ao anti-intelectualismo associado à valorização excessiva do sentimental e do espetacular – os dons, os milagres, a experiência emocional; (iv) desconsiderar as mediações históricas e a responsabilidade pessoal, em excesso de personalismo e individualismo, com desengajamento do compromisso social, da crítica ideológica e da compreensão da coletividade. Segundo Codina, a “mão do Espírito” deve estar sempre unida à do Filho encarnado em Jesus de Nazaré⁶.

Com tais pressupostos e avaliações, este capítulo se inicia apresentando, no primeiro tópico, (i) o percurso histórico e o significado do pentecostalismo no Brasil, assim como a perspectiva mais ampla do pentecostalismo; (ii) a avaliação do que seja a Renovação Carismática Católica (RCC) no Brasil; (iv) a análise dos *Documentos de Malinas*, em que a igreja católica reflete sobre o movimento de renovação carismática de forma ecumênica, e, para finalizar, (v) elementos que permitem o delineamento da identidade religiosa e teológica da IPRB.

A seguir, como segundo tópico, a reflexão teológica se faz pelo resgate e aproximação dos elementos do pensamento de Victor Codina destacados no capítulo 2, a saber, (i) a espiritualidade inaciana; (ii) a eclesiologia e a pneumatologia do Oriente cristão; (iii) a eclesiologia e a pneumatologia do Concílio Vaticano II; e, (iv) a eclesiologia e a pneumatologia da TdL e das teologias latino-americanas, com a avaliação de possibilidades e aspectos viáveis para reflexão da tradição protestante renovada no construto histórico, religioso, teológico e social que é a IPRB.

⁶ CODINA, “No extingáis el Espíritu” (ITs 5,19), p. 129.

Encerra-se o capítulo com duas reflexões: (i) mesmo se autocompreendendo como renovada, de experiência pentecostal, a IPRB enfrenta o desafio de “não extinguir o Espírito”; e, (ii) a inevitabilidade do desafio do diálogo ecumênico e inter-religioso no processo de correção da distorção da eclesiologia pneumatológica da tradição cristã ocidental, em especial, na IPRB.

Cumpre ressaltar que o fundamento deste percurso teológico é a confiança de que a abertura para o diálogo é um testemunho da presença do Espírito na vida da Igreja. Requer humildade, mansidão, autocontrole, bondade e capacidade de se colocar no lugar do outro. É condição quenótica que encontra no Crucificado seu paradigma fundamental (Fl 2,6-7).

3.1 As tradições cristãs católica apostólica romana e protestante pentecostal renovada

A tradição cristã protestante no Brasil pode ser identificada e reconhecida em sua orientação teológica por sua teologia da revelação com a centralidade das Escrituras e por sua orientação eclesiástica de liberdade e autonomia de governo, vinculando-se histórica e teologicamente aos princípios da reforma protestante do séc. XVI⁷.

Adota-se, nesta pesquisa, a tipologia clássica utilizada na literatura das Ciências das Religiões e na Teologia da divisão entre o protestantismo clássico ou histórico e o pentecostalismo⁸. As relações entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo se estabeleceram durante o séc. XX como um movimentado e conflituoso campo de interações, que ainda se mantém nas primeiras décadas do séc. XXI.

Desde a chegada dos primeiros luteranos alemães em 1824, o protestantismo histórico foi consolidado no Brasil por muitas experiências eclesiais, pastorais e missionárias em

⁷ Cf. SCHULTZ, *Deus está presente – O Diabo está no meio*. Não se pode dizer que há uma teologia protestante única ou unificada, mas se pode remeter à matriz teológica fundante dos “cinco Solas” (*Sola Gratia*, *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, *Soli Deo Gloria*). Destacam-se como dogmas centrais a absoluta soberania de Deus e sua autorreveleção em Jesus Cristo, o salvador da humanidade, a consideração das Escrituras como única fonte de autoridade religiosa e o conceito de Igreja universal como Corpo de Cristo. A independência de governo eclesiástico e a adesão voluntária dos (as) fiéis (que remete a uma antropologia teológica pessimista e à teologia do batismo) também são fortes marcas teológicas do Protestantismo. Temas como justificação, eleição, salvação, fé, graça, batismo com o Espírito Santo, eclesiologia, entre outros, se apresentam em sistemas teológicos denominacionais distintos no protestantismo brasileiro. Uma das características da expressão histórica do protestantismo é o denominacionalismo, que seria a forma mais ampla de organização protestante, que remete à autonomia de governo e de tendências teológicas nos “sistemas teológicos” denominacionais, mas implicam uma tradição comum (Cf. CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, modernidade e democracia: limites e tensões da (s) identidade (s) evangélica (s) no Brasil contemporâneo. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, v. 1, n. 1, p. 27-53, mar. 2008.). Esses “sistemas teológicos” são geralmente materializados em símbolos doutrinários, catecismos, confissões, credos ou manuais de fé.

⁸ SCHULTZ, Deus está presente – o Diabo está no meio, p. 66-113.

diversos contextos sociais e percursos históricos⁹, desde então com forte fragmentação denominacionalista. O pentecostalismo, que se instala a partir do início do séc. XX, com a marca histórica de chegada ao Brasil, em 1901, da Congregação Cristã no Brasil, denominação de origem estadunidense¹⁰, carrega traços do divisionismo reformado fundante.

Apesar das relações complexas entre as vertentes da tradição protestante, as igrejas que as constituem precisam dar respostas às inevitáveis questões que se apresentam à fé cristã na contemporaneidade como a sustentabilidade do planeta, as novas configurações sociais das cidades, famílias e trabalho; as formas atuais de produção e distribuição renda e de bens de consumo, justiça social e sustentabilidade econômica; os impactos das novas tecnologias de comunicação nas relações interpessoais e coletividade; e inúmeras condições e problemáticas que constituem os dilemas e enfrentamentos de homens e mulheres no séc. XXI.

Percebe-se que tanto a tradição protestante histórica como a pentecostal têm inúmeros desafios e reflexões fundamentais a serem feitos. Protestantes históricos são confrontados com testemunhos da história brasileira de governos caracterizados pela explícita orientação por confissões de fé organizadas do ponto de vista do método teológico e da afinidade do conteúdo com as tradições cristãs. Em alguns casos, tais governos se mostraram indiferentes às questões de sustentabilidade ecológica e não se ocuparam responsavelmente do enfrentamento da desigualdade econômica e social e de construções históricas e culturais preconceituosas e discriminatórias relacionadas a gênero, raça, religião e classe social. Da mesma forma, diversas denominações do pentecostalismo se configuraram em suas práticas eclesiás com alta sensibilidade às demandas da contemporaneidade, fixaram-se em fazer realizar as demandas existenciais dos seres humanos. No entanto, deixaram de considerar que tal realização não pode se dar independente das relações com a criação e da responsabilidade individual e coletiva para a transformação cultural e social necessárias à inclusão e ao exercício ético da igualdade entre os seres humanos.

⁹ Há inúmeros estudos recentes sobre o percurso histórico do protestantismo em suas várias manifestações denominacionalistas históricas no Brasil e na América Latina, especialmente pela comemoração dos quinhentos anos da reforma protestante em outubro de 2017. Remete-se o (a) interessado (a) à compilação realizada por Carlos Barros Gonçalves, Karina Kosicki Bellotti e Leandro Seawright no artigo Protestantismos e História: a propósito dos 500 anos da Reforma Protestante (Cf. GONÇALVES, Carlos; KOSICKI, Karina Bellotti; SEAWRIGHT, Leandro. Protestantismos e História: a propósito dos 500 anos da Reforma Protestante. *Fronteiras: Revista de História*, v. 19, n. 34, p. 7-12, dez. 2017). Como não é este o objeto desta pesquisa, faz-se apenas referência à realidade do denominacionalismo.

¹⁰ O número 329, de 2010, da Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU online) é dedicado à compreensão do pentecostalismo no Brasil. Pentecostalismo no Brasil. 100 anos. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUnoLineEdicao329.pdf>. Acesso em: 20 maio 2020.

As igrejas protestantes renovadas, como a IPRB, podem ser localizadas na vertente do pentecostalismo protestante. O pentecostalismo protestante brasileiro, a RCC e a TdL comungam do mesmo contexto histórico e participam do fluxo de renovação e emergência do Espírito na América Latina, como expressões da ação do Espírito. Importante, portanto, compreender o que seja o pentecostalismo, sua relação intrínseca com o movimento de renovação espiritual, que dará origem às igrejas protestantes renovadas e a RCC. Da mesma forma, percebe-se necessário verificar como a RCC foi recepcionada na tradição católica apostólica romana, o que será fará por meio da análise *dos Documento de Malinas*.

3.1.1 O Pentecostalismo

Neste tópico faz-se a distinção entre o termo pentecostalismo utilizado como tipologia da tradição cristã protestante e o fenômeno contemporâneo, não apenas religioso, que tem como marca a experiência de renovação espiritual de cristãos e cristãs.

O termo pentecostalismo pode ser considerado dinâmico e polissêmico: utilizado tanto para indicar uma religião, um espectro da religiosidade popular, um movimento religioso e social, uma expressão contemporânea de espiritualidade sincrética e fluida, uma experiência religiosa subjetiva, uma expressão discursiva própria da sociedade contemporânea capitalista e consumista, uma experiência religiosa sectária. Enfim, o uso acrítico do termo poderia levar a equívocos¹¹.

O pentecostalismo, como fenômeno religioso brasileiro, latino-americano e global tem sido objeto de estudos multi e interdisciplinares por cientistas da religião, como sociólogos, antropólogos e psicólogos, assim como linguistas e analistas do discurso. Destacam-se os trabalhos de Walter Hollenweger, Paul Freston, Ricardo Mariano, Antônio Gouvêa Mendonça, Leonildo Silveira Campos, Francisco Cartaxo Rolim, Alberto Antoniazzi e Pierre Sanches, aos quais se remete o (a) investigador (a) interessado (a) em abordagens dos vieses críticos das Ciências da Religião. A coletânea de estudos de Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers e Cornelis van der Laan caminha no sentido da

¹¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaj; JARDILINO José Rubens Lima (Org.) *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998, p. 76.

interdisciplinaridade e indica o fenômeno religioso como cristão e com amplitude global¹², permitindo-se dialogar com o pensamento teológico das tradições cristãs.

Codina reconhece o grande pluralismo que envolve o tema do pentecostalismo, mas ressalva que é importante considerar o pentecostalismo como “uma crítica séria a uma religiosidade cristã excessivamente racional, fria, pouco humana e pouco sensível aos problemas e necessidades vitais do povo”¹³. Reconhece, ao mesmo tempo, que a busca pelo Espírito de Pentecostes pelos “movimentos pentecostais”¹⁴ são fluxos de renovação que se apresentam e exigem o “reconhecimento teórico e prático do Espírito na vida cristã de hoje”, sempre “discernidos à luz do mistério de Jesus de Nazaré”¹⁵.

Geralmente, na autocompreensão do que seja o pentecostalismo no Brasil, como o conjunto de igrejas oriundas da tradição protestante que hoje se distingue daquelas do protestantismo histórico, realiza-se a vinculação diacrônica e sincrônica com os movimentos avivalistas estadunidenses dos séc. XIX e XX¹⁶. Santiago Filho define pentecostalismo:

... uma religiosidade de natureza cristã com raízes na Reforma Protestante e nos avivamentos estadunidenses, de fundo emocionalista e pietista, não necessariamente ligada ao evento glossálico da iluminação de Topeka e da Azuza Street, cujos eventos sinalizam, segundo Dayton (2008), a ponta de um iceberg de uma série de processos que formam o substrato da teologia

¹² BERGUNDER, Michael. *The cultural turn*. In: ANDERSON, Allan Anderson; BERGUNDER, Michael; DROOGERS, André; van der LAAN, Cornelis. (Orgs.). *Studying global Pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 51-73.

¹³ CODINA, Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje, p. 70.

¹⁴Codina utiliza o termo “movimento” sem a conotação específica que o termo tem na avaliação da Sociologia da Religião, ou seja, para ser movimento, pressupõe-se um centro difusor e controlador da intencionalidade das ações. Não há uma intenção objetiva no fenômeno pentecostal. Vale o registro que faz o pesquisador Santiago Filho: “O pentecostalismo tem sido tratado originalmente como um movimento ... O uso acrítico dessa terminologia conduz à ideia de que o pentecostalismo seja uma religiosidade direcionada e conscientemente difundida, caracterização que pode ser criticada em duas posições: a primeira esbarra no princípio segmentar do subcampo pentecostal que não tem um centro controlador da mensagem difundida, o que a conduz para o lado da experiência religiosa e da subjetividade, contrapondo-se, assim, à intenção objetiva de todo movimento. O pentecostalismo, portanto, é considerado uma espécie de religiosidade e não de movimento, o que não quer dizer, necessariamente, que não exista um direcionamento nesse sentido. Como religiosidade, apresenta cinco aspectos básicos: experiência extática, contemplação, renúncia, ética e fé” (SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. *Pentecostalismo e Cultura Brasileira: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura*. 2017. 304 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017, p. 21).

¹⁵ CODINA, Prioridade teólogo-pastoral da pneumatologia hoje, p. 70.

¹⁶ ANDERSON, Allan Anderson. Varieties, Taxonomies, and Definitions. In: ANDERSON, Allan Anderson; BERGUNDER, Michael; DROOGERS, André; van der LAAN, Cornelis. (Orgs.). *Studying global Pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 13-29..

pentecostal, criando, assim, o que ele chama de *gestalt* pentecostal: o batismo com o Espírito Santo, a cura divina, a escatologia e a purificação¹⁷.

Na perspectiva da história do protestantismo brasileiro, o pentecostalismo se refere a um movimento do início do séc. XX:

O pentecostalismo se irradiou para a América Latina a partir de 1910, em três ondas sucessivas. Sem levar em conta as especificidades nacionais e regionais podemos afirmar, grosso modo, que a primeira onda se inscreve no arco que vai das décadas de 1910 a 1950, ocasião em que a ênfase recai na glossolalia e no batismo no Espírito Santo; a segunda consiste na indigenização do pentecostalismo, com ênfase na cura divina, ocorrido entre as décadas de 1950 e 1970; e a terceira se inicia a partir da década de 1970, tendo ênfase nas teologias da prosperidade e da guerra espiritual (com suas consequências), e se verifica a inserção pentecostal na política e na mídia (Freston 1994). Essa terceira fase é também chamada de neopentecostalismo. Evidentemente, como destacou Freston, estas três ondas não se superpõem, mas se mantêm imbricadas ao longo do tempo¹⁸.

A partir de 1990, com o surgimento e crescimento de igrejas neopentecostais¹⁹, algumas igrejas protestantes pentecostais consideraram relevante o delineamento das distinções entre os dois grupos. Isto pode ser atribuído também à visibilidade das práticas pentecostais junto aos meios de comunicação, em que questionamentos sobre posturas não condizentes com o entendimento comum na tradição cristã a respeito da justiça do Reino de Deus, atribuídas a algumas lideranças neopentecostais, ampliaram as desconfianças e dificuldades de diálogo entre as vertentes históricas e pentecostais do protestantismo no Brasil²⁰.

¹⁷. SANTIAGO FILHO, Pentecostalismo e Cultura Brasileira, p. 13-29.

¹⁸ ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? *Religião & Sociedade*, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rs/v33n1/a07v33n1.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2021. p. 123.

¹⁹ Utiliza-se o termo neopentecostal para ser coerente com a definição de Paul Freston, mas registra-se sua obsolescência, visto que sofreu as variabilidades de seu uso nos estudos científicos das Ciências da Religião e Teologia. Não se nega sua validade na década de 1990, mas perdeu seu conteúdo. O prefixo neo indicava, à época, o reconhecimento de uma prática religiosa que se diferia das práticas das igrejas protestantes pentecostais, apesar de se inserir em seu contínuo (Cf. MORAES, Gerson Leite. Neopentecostalismo - um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *REVER - Revista de Estudos da Religião* [online] p. 1-19, jun. 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 26 maio 2020. p. 6).

²⁰ GANDRA, Valdinei Ramos. Uma análise da identidade assembleiana a partir da “Carta de Campinas”. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*, p. 19-34, 2015. Disponível em: https://www.ceeduc.edu.br/azusa_r_estudos.php. Acesso em: 19 jun. 2020.

Uma iniciativa para delimitar as questões identitárias entre pentecostais e neopentecostais foi a chamada “*Carta de Campinas*”²¹. Nesse documento, as igrejas da denominação Assembleia de Deus do protestantismo pentecostal histórico destacaram traços específicos de sua autocompreensão, identificando-se como igreja pentecostal clássica. Se os estudos sobre o pentecostalismo se intensificam no final da década de 1970, os estudos sobre o neopentecostalismo²² surgem a partir dos anos 1990²³. Cumpre avaliar que o debate se estabelece em torno não somente de uma crise de relações externas entre as tradições protestantes e católicas em relação ao pentecostalismo e neopentecostalismo, mas em decorrência de crise interna do cristianismo caracterizada pela deficiência pneumatológica que afeta diretamente a eclesiologia cristã. Compreende-se que o declínio dos mecanismos de controle estabelecidos pelos produtores de discursos identitários e a atitude suspeita em relação aos novos protagonistas da experiência religiosa pentecostal na tradição protestante e da RCC, na tradição católica, serão alguns dos fatores que fomentaram essa crise.

Assume-se, assim, que há relação entre a renovação, que foi discutida na Introdução, e o movimento pentecostal protestante e católico, e que problemas relativos à identidade se referem igualmente a ambos. Especificamente em relação ao pentecostalismo, Granda considera que a questão da identidade deva ser tratada com especial atenção pois “as fronteiras identitárias do pentecostalismo nunca foram rígidas”²⁴, assim como as formas como o pentecostalismo protestante lida com o divisionismo que lhe marcou as fundações e se mantém contemporaneamente, diferentemente da experiência da RCC.

O pentecostalismo se apresenta predominantemente como fenômeno de igrejas oriundas da reforma protestante, sem coordenação normativa teológica própria, mas se

²¹ CPADNEWS. *Manifesto da reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponível em: <http://www.cpadnews.com.br/universo-cristao/4330/manifesto-da-reflexao-teologica-pentecostal-das-assembleias-de-deus-no-brasil.html>. Acesso em: 12 mar. 2020.

²² MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo - um conceito - obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 10, 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 1 mar. 2021. Moraes aponta tendência que defende a substituição do termo neopentecostalismo por transpentecostalismo. O termo neopentecostal tornou-se insuficiente para qualificar melhor certos segmentos do pentecostalismo e indicaria melhor o caráter não estático e de contínua transformação do segmento. Nesta pesquisa prevalece o uso do termo neopentecostalismo haja vista que, nesse momento, é o que sobressai nos materiais pesquisados e ainda tem maior consenso acadêmico, apesar de se reconhecer sua obsolescência.

²³ ALMEIDA JUNIOR, Jair de. Um panorama do fenômeno religioso brasileiro: neopentecostalismo ou pentecomessianismo, *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 6, n. 2, p. 146-177, 2008. Disponível em: https://www.mackenzie.br/fileadmin/OLD/47/Editora/Ciencias_Religiao/artigo6-6.2.pdf. Acesso em: 1 fev. 2021.

²⁴ GANDRA, Uma análise da identidade assembleiana, p. 19.

autocompreendendo como fluxo legítimo dos pilares que marcaram a identidade da tradição reformada protestante. Ribeiro considera que as elaborações teológicas produziram “visões identitárias rígidas” que se referenciavam como o retorno a um “passado idealizado” passível de ser reproduzido²⁵.

A produção teológica sobre o pentecostalismo também se situa no âmbito da autorreflexão de teólogos (as) protestantes pentecostais, em especial daqueles oriundos (as) dos Estados Unidos da América, como a coletânea intitulada *Teologia Sistemática: Uma Perspectiva Pentecostal* de Stanley M. Horton e outros²⁶, da Assembleia de Deus e a *Teologia Sistemática: Uma perspectiva Pentecostal* do estadunidense J. Rodman Williams²⁷, ligado à Regente University de Virginia Beach, conhecido como um teólogo da renovação. De produção brasileira, a *Teologia Sistemática Pentecostal*, da Assembleia de Deus, é de 2008, é obra de referência²⁸. Cumpre citar o labor teológico de Veli-Matti Kärkkäinen²⁹, teólogo luterano finlandês, que trabalha a teologia pentecostal-carismática, também publicado em língua portuguesa³⁰.

De certa forma, pode-se concordar com o pensamento de Jacobsen, de que o pentecostalismo não exibe um metamodelo próprio ou um arquétipo normativo, vinculando-se às estruturas teológicas da tradição protestante³¹. Por outro lado, discorda-se de Jacobsen quando defende que o pentecostalismo está atrelado à experiência religiosa e emocional de tal forma que poderia haver incompatibilidade com a fé cognitiva³². O entusiasmo por uma teologia pentecostal, no Brasil e no mundo, é relativamente recente, datando do último terço do séc. XX. Acredita-se que o mesmo ocorra com a renovação católica, ainda que se lance mão nesta tese dos *Documentos de Malinas*, da década de 1970, e haja várias reflexões sobre

²⁵ RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Para onde sopram os ventos da Reforma? *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 77, n. 305, p. 8-33, 2017 (Reforma - 500 anos). Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v77i305.109>. Acesso em: 25 abr. 2020.

²⁶ HORTON, Stanley M. (ed). *Teologia Sistemática*. Uma perspectiva pentecostal, 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

²⁷ WILLIAMS, J. Rodman. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. São Paulo: Vida, 2011.

²⁸ GILBERTO, Antonio. *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

²⁹ KÄRKKÄINEN, How to Speak of the Spirit among Religions: Trinitarian “Rules” for a Pneumatological Theology of Religions. *International Bulletin of Mission Research*, v. 30, n. 3, p. 121-127, 2006.

³⁰ A produção teológica brasileira não é extensa, mas pode ser encontrada em artigos científicos, dissertações e teses de doutorado, mas a maior parte do material disponível é proveniente das Ciências da Religião.

³¹ JACOBSEN, Douglas G. *Thinking in the Espirit: the theologies of the early Pentecostal movement*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

³² *Ibidem*.

a RCC no Brasil. Registre-se que a Comissão Internacional de Diálogo Católico-Pentecostal do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos do Vaticano, no documento da sexta fase do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal (2011-2015), registra que no que se refere aos carismas em geral e especial aos carismas analisados no documento (discernimento, cura e profecia), que nem católicos possuem um ensino magisterial exaustivo sobre o tema nem os protestantes pentecostais têm um corpo doutrinário único e estabilizado³³.

Por outro lado, Walter J. Hollenweger considera que há vinculação do pentecostalismo estadunidense do final do séc. XIX e início do séc. XX com o pentecostalismo protestante brasileiro e ressalta a sua origem na espiritualidade da religião escrava afro-americana, que posteriormente se atrelou aos avivalistas protestantes naquele país. Avalia que a teologia do pentecostalismo é marcada especialmente pela participação da comunidade na liturgia e suas práticas devocionais públicas e privadas, ou seja, pela liturgia oral, narrativa teológica e testemunhal, participação da comunidade no culto e nos serviços das igrejas, manifestação de visões e sonhos durante os cultos e ênfase na cura pela oração³⁴.

Em termos brevíssimos, e a título de resumo, pode-se dizer que o pentecostalismo considera que a plenitude do Espírito Santo é uma segunda graça, recebida após o batismo nas águas, e que permitiria ao (à) crente experimentar o mesmo influxo espiritual que os primeiros cristãos e cristãs receberam no Pentecostes. Trata-se, portanto, de uma pneumatologia de caráter experiencial³⁵. A ênfase não é a respeito de uma pneumatologia, mas a uma experiência: a do batismo no Espírito Santo:

A doutrina pentecostal do Espírito (a pneumatologia) centraliza-se na experiência de crise do pleno recebimento do Espírito Santo. No estudo do pentecostalismo descobre-se logo que a pneumatologia pentecostal enfatiza não tanto a doutrina do Espírito Santo quanto a doutrina (ou, conforme os pentecostais prefeririam dizer, a experiência) do batismo no Espírito Santo.

³³ CENTRO DE ESTUDOS RENOVAÇÃO NO ESPÍRITO – CERNE. *Não extingais o Espírito: os carismas na vida e na missão da Igreja*, Documento da Sexta Fase do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal (2011-2015) disponível em: <https://www.cernebrasil.com/2020/05/12/nao-extingais-o-espirito-os-carismas-na-vida-e-na-missao-da-igreja/>. Acesso em: 1 fev. 2021.

³⁴ HOLLENWEGER, Walter. After twenty years' research on Pentecostalism. *International Review of Mission*, v. 75, n. 297, p. 3-12, 1986. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1986.tb01446.x>. Acesso em: 15 mar. 2020. p. 5-6.

³⁵ TCHONANG, Gabriel, L'esprit saint dans l'orthodoxie et le pentecôtisme : étude comparative, *Revue des sciences religieuses* [Online], p. 401-418. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/229768450_After_Twenty_Years'_Research_on_Pentecostalism disponível em: https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://journals.openedition.org/rsr/435&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb-ggp&ct=res&cd=0&d=6579530185171086524&ei=Sjt2YIipMYjWmgHCp6-4DA&scisig=AAGBfm0y8uYxz7p_At1t4o3h8GfFOXwag. Acesso em: 10 jan. 2021.

Pois não é tanto a doutrina geral bíblica do Espírito ou, especialmente, as doutrinas paulinas do andar no Espírito ou do fruto do Espírito (Rm 8; Gl 5), ou a obra joanina do Espírito que é o Paracleto (João 14:16), de onde o pentecostalismo deriva seu nome ou sua doutrina especial do Espírito, embora queira, é lógico, incluir todas estas ênfases na sua vida. A pneumatologia pentecostal preocupa-se, na realidade, com a experiência crítica, recebimento, ou plenitude do Espírito Santo conforme é descrita, especialmente, por Lucas em Atos³⁶.

Villasenor considera que o pentecostalismo, tanto católico como protestante, possui características ambivalentes e, segundo ele, talvez com um grau míope de crítica histórica ao avaliar sua intencionalidade e relações de poder, “o pentecostalismo evangélico se aproxima do catolicismo para crescer e o catolicismo se faz pentecostal através da RCC para não perder espaço”³⁷. Em que pese qualquer ponto de contato entre essas tradições, historicamente, na América Latina, o diálogo entre católicos e pentecostais encontrou algumas dificuldades. Os pentecostais, em sua maioria, não consideram os católicos apostólicos romanos como cristãos e irmãos e irmãs na fé. Essa condição, portanto, torna-os passíveis de uma conversão para a fé cristã na tradição protestante pentecostal. Além das divergências históricas e teológicas, está o fato de que existe grande diversidade de denominações pentecostais autônomas e com pontos de vistas eclesiásticos bastante distintos.

Por seu turno, a tradição católica não reconheceu a legitimidade eclesial das igrejas pentecostais, tratando-as como seitas por várias décadas. Hoje, há vários órgãos internacionais que se organizam em prol da manutenção do diálogo ecumênico, como é caso do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)³⁸, fundado em 1948, e que organiza o diálogo ecumênico entre tradições católicas ortodoxas e tradições protestantes. Na tradição católica romana, o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos³⁹ (PCPUC) dedica esforços específicos para a promoção do diálogo com algumas igrejas pentecostais. Entre suas

³⁶ BRUNER, Frederick Dale. *Teologia do Espírito Santo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 45.

³⁷ VILLASENOR, Rafael Lopez. A Possibilidade De Diálogo Com O Mundo Pentecostal. *Revista de Teologia*, v. 7, n. 12, p. 58–66, 2013.

³⁸ DIAS, Zwinglio Mota. O Movimento Ecumônico : História e Significado. *Numen*, v. 1, p. 127–163, 1998. Mais informações no portal da internet do World Council of Churches: <https://www.oikoumene.org/>.

³⁹ VATICANO. Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos: apresentação. Disponível em: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it.html>, Acesso em: 10 out. 2020. Dicastério é uma divisão administrativa da cúria romana. O PCPUC tem como objetivo principal criar oportunidades para o desenvolvimento do diálogo ecumônico

iniciativas está o Diálogo Internacional Católico-Pentecostal, a partir do qual são produzidos relatórios em busca de pontos de aproximação ecumênica⁴⁰.

Reconhece-se, também, que o pentecostalismo e a renovação, tanto na perspectiva católica quanto protestante, são fenômenos complexos que transcendem o viés religioso e a ideia de movimento organizado, uma vez que não possui liderança única ou intencionalidade explícita em um programa normativo. Possuem pontos de convergência e de divergência que permitem considerar semelhanças e que explicitam suas distinções. Entende-se a renovação espiritual como eixo mais amplo, o pentecostalismo como a manifestação histórica na tradição protestante e a RCC como a manifestação histórica na tradição católica. Tanto o pentecostalismo protestante como a RCC têm histórias autônomas, mas compartilharam mutuamente o momento histórico, interagiram em um ambiente marcado pelo Concílio do Vaticano II e pela TdL, assim como se situam entre as inúmeras respostas ao enfrentamento da modernidade e contra-modernidade dos sécs. XX e XXI.

Assim, o pentecostalismo e a RCC podem ser tratados como reação a estruturas religiosas e teológicas excessivamente racionalistas, preocupadas com a rigidez de dogmas desassociados da vida diária de homens e mulheres que buscam viver sua fé cristã nos enfrentamentos da modernidade e da contemporaneidade. Percebe-se a demanda por uma espiritualidade mística, que possa emergir junto aos desafios diários na luta pela sobrevivência, que valorize a experiência, que permita a expressão da corporeidade e da emocionalidade e considere os afetos como dimensão fundamental da condição humana.

Percebe-se, ainda, um movimento no sentido de resgatar a participação na vida comunitária e reforçar o papel dos leigos e leigas. Segundo Codina, esses sinais dos tempos não devem ser ignorados, mas é necessário que sejam escutados e discernidos a partir do evangelho⁴¹.

⁴⁰ Os participantes assumem no *Documento IV* que os “participantes deste diálogo oferecem este relatório com a esperança de que ele desafie todos os leitores a uma fidelidade mais profunda ao evangelho, a uma abertura ilimitada ao Espírito Santo de Deus e a uma melhor apreciação por todos os seguidores do Senhor Jesus Cristo. Os participantes desta rodada do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal estão convencidos de que relatórios como este podem ser usados como ferramentas eficazes para aproximar católicos e pentecostais. À medida que se aproximam de Cristo e confiam no Espírito Santo para orientação contínua, sua esperança e oração é que outros se juntem a eles na busca do chamado do Senhor para a unidade (cf. Ef 4: 3). A participação nesta jornada contínua seria um presente substancial para a promoção da unidade cristã” (Cf. Documento IV, n. 114 citado por MAÇANEIRO, Marçal. “No extingáis el Espíritu” (1Tes 5,19): La Iglesia, Los Carismas y el primado de la caridad a partir del *Documento VI* del diálogo católico-pentecostal. *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 2, p. 353-374, maio/ago. 2020. p. 371).

⁴¹ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 106.

Como se tratou na Introdução, a pentecostalidade é a manifestação histórica da Igreja em sua Missão, mas é também “fluxo de graça”, nas palavras de Codina. A pentecostalidade precisa ser compreendida sob a perspectiva de uma eclesiologia pneumatológica, impactando os demais temas da teologia.

3.1.2 A Renovação Carismática Católica (RCC)

Com as devidas ressalvas, a Renovação Carismática Católica (RCC) foi nomeada em alguns círculos como pentecostalismo católico, em função dos aspectos em que se aproxima do pentecostalismo protestante. Nasce, também, nos Estados Unidos no final da década de 1960 e alcança o Brasil em 1969. Embora se caracterize por ser experimentada inicialmente pela classe média da população católica, recentemente suas propostas têm abraçado setores populares do catolicismo. O fenômeno ganhou destaque no ambiente pós-conciliar, contemporâneo à TdL. De certa forma, pode ser caracterizado como expressão de espiritualidade que busca alternativas à espiritualidade da TdL⁴², não exatamente como fenômenos concorrentes, mas co-ocorrentes. Uma possível polarização entre a TdL e a RCC não coaduna com a perspectiva de preparação progressiva, de pentecostalidade da Igreja e da ação do Espírito. Pode-se, no entanto, compreender que são manifestações históricas do processo de renovação, caminhos de inovação e que enfrentam resistências.

O percurso histórico da RCC pode ser sintetizado em três fases:

- a) fase fundacional, com a estruturação do movimento, nos anos de 1960 e 1970; b) fase social e cultural, nos anos de 1980 e 1990, em que ocorre a consolidação de um estilo de evangelização a partir da música, do lazer e da oração, como um processo de rotinização do carisma; e c) fase midiática, a partir dos anos 2000, em que a RCC se viabiliza por intermédio dos meios de comunicação, havendo uma “opção preferencial pela cultura midiática”⁴³.

A RCC encontrou, em seus primeiros passos, resistência por parte do clero da tradição católica, mas a partir do seu reconhecimento internacional por parte de Paulo VI, em 1973, a situação começou a ser revertida. Carranza Davila comenta que “com a bênção papal, com a leitura da Bíblia, o zelo missionário, a valorização dos dons e carismas, o incentivo à

⁴² CARRANZA DAVILA, Brenda Maribel, *Renovação carismática católica origens, mudanças e tendências*. 1998. 220 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

⁴³ ORO; ALVES, Renovação Carismática Católica, p. 123.

glossolalia (falar em línguas), o culto ao Espírito Santo, à Virgem Maria e tendo como fundamento a oração, o pentecostalismo católico espalha-se pelos cinco continentes”⁴⁴.

O termo “católicos pentecostais” foi abandonado por implicar em estabelecer relação inadequada com as tradições protestantes pentecostais que, à época, eram consideradas seitas ou mesmo para evitar a confusão com alguns fundamentalismos brasileiros⁴⁵. A RCC se autocompreendeu como carismática, ressaltando a perspectiva da dimensão pneumatológica da Igreja, presente na LG, em que a Igreja é intrinsecamente pneumática e carismática⁴⁶. Castro apresenta importante consideração a respeito do uso do termo “carisma” na LG:

O texto conciliar não usa a palavra “carisma” para exprimir num sentido geral as graças que o Espírito doa à sua Igreja, mas este significado se exprime com a palavra “dons”. Por sua vez, estes dons podem ser hierárquicos e carismáticos.

b. Os carismas na Igreja como mistério.

A Igreja é assistida pelo Espírito Santo mediante os seus dons. Eles têm a missão de governá-la, os dons hierárquicos; e de enriquecê-la, os dons carismáticos. Portanto, os carismas estão presentes na Igreja, mas a sua missão principal, exceto se estão associados aos dons hierárquicos, não é o governo dela (LG 4; 7).

c. Os carismas e o povo de Deus. O Espírito distribui os seus carismas a todos os fiéis para a edificação da Igreja. Os leigos os recebem para contribuir à sua missão salvífica mediante o apostolado. Estes carismas estão amplamente difundidos, mas não devem ser desejados temerariamente e sempre devem estar submetidos ao discernimento e integrados na vida e atividade da Igreja para a hierarquia (LG 12, 30)⁴⁷.

Apesar das primeiras compreensões e experiências terem sido mais abertas com os protestantes pentecostais, a RCC também não estabeleceu como prioridade o diálogo ecumênico, havendo mesmo restrições à recordação histórica do ecumenismo dos encontros de oração germinais do movimento. Importante registrar que a RCC se autocompreende como

⁴⁴ CARRANZA DAVILA, *Renovação carismática católica*, p. 23.

⁴⁵ SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica do Brasil*. 2004. 235 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004. disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/1900>. Acesso em: 12 abr. 2020.

⁴⁶ A Igreja, que Ele conduz à verdade total (Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (Ef 4, 11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22) (Cf. LG 4).

⁴⁷ CASTRO, Florêncio Garcia. Dimensão carismática da igreja e identidade da vida religiosa. *Concilium*, v. 2, n. 3 e 4, p. 9-22, jan./jun. e jul./dez. 2008. Disponível em: <https://intranet.redeclaretiano.edu.br/download?caminho=/upload/cms/revista/arquivos/57.pdf&arquivo=57.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021. p. 15-16.

novo modo de ser Igreja, não somente um movimento católico, mas uma “movimentação do Espírito Santo”. Atualmente a RCC conta com estruturas organizacionais elaboradas o que, no entanto, foi criticado como “burocratização dos dons e carismas”⁴⁸.

A organização em comunidades de aliança e vida é um dos fatores de sua consolidação e enraizamento no contexto brasileiro. Cada uma dessas comunidades considera-se portadora “do carisma específico de serem guardiãs da identidade da RCC”⁴⁹.

Assume-se que a experiência religiosa que fundamenta teologicamente a RCC é o batismo no Espírito Santo, sem se contrapor aos sacramentos do batismo e da crisma, mas, de alguma maneira, qualificá-los. A experiência é descrita como “uma reativação da força divina recebida no batismo, uma experiência na qual o crente deve buscar a intimidade com Deus, sua conversão de vida e deverá dispor-se a fazer a vontade divina”⁵⁰.

A ênfase da RCC sobre a vivência atualizada do Pentecostes reforça a compreensão da atualidade dos dons, os quais podem ser infusos, como temor de Deus, fortaleza, piedade, conselho, ciência, inteligência, discernimento de espíritos e sabedoria ou podem ser carismáticos, como o dom da fé, do milagre, de falar em línguas, interpretar línguas (ou discernimento) e profecia. Em todos os casos, há orientações específicas a respeito de cada um. Carranza Davila destaca que o dom de profecia, por exemplo, é compreendido de forma significativamente diferente pela TdL. Os carismáticos consideram-no como uma forma de conforto espiritual, para TdL é uma capacitação importante para o (a) cristão (ã) na luta pela liberação nos aspectos sociais e políticos⁵¹.

A experiência do batismo no Espírito Santo se constitui um distintivo da espiritualidade da RCC no contexto católico. Da mesma forma que no pentecostalismo protestante, essa experiência é evocada nos relatos de conversão e motivação para maior engajamento na espiritualidade católica. O sujeito é impactado por forte carga de emoção, alterando significativamente o nível de expressão de afetividade e fortalecendo as relações interpessoais e coletivas. Similarmente aos relatos das vivências do protestantismo pentecostal, destaca-se o fato de tal experiência geralmente ocorrer no contexto grupal. Carranza Dávila ressalta o fato de que significativamente a adesão dos membros à RCC está

⁴⁸ CARRANZA DAVILA, *Renovação carismática católica*, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁵¹ *Ibidem*, p. 72.

associada ao fato de essas pessoas encontram-se em um momento de ressignificação da própria existência por uma experiência limite de perdas familiares, violência e depressão⁵².

A RCC cria espaços e momentos nos quais pessoas podem apresentar seus testemunhos de pertença ao grupo. Os acontecimentos considerados extraordinários são ressignificados à luz da experiência de fé, como momento da intervenção divina. Nessa perspectiva, o milagre se distancia da religiosidade popular, desassociado da intermediação de um santo, aproximando-a da experiência das igrejas protestantes pentecostais. A glossolalia também é prática comum em relação ao pentecostalismo. A partir de uma antropologia teológica, em que a pessoa humana é composta por três dimensões (corpo, alma e espírito), que comunga com a maior parte das denominações pentecostais protestantes, tem destaque o dom de curas e de milagres⁵³. As críticas a essas experiências são semelhantes às que sofreram o pentecostalismo protestante, ressaltando-se o risco de excesso de subjetivação da fé cristã⁵⁴.

A adesão ao movimento da RCC se dá pelo conceito de conversão, categoria menos teológica do que existencial. Identifica basicamente dois tipos de conversão: a “reconversão”, isto é, pessoas que abandonaram as práticas da tradição católica e aderiram a outras religiões e que se sentem motivadas a restabelecer o vínculo religioso; e, o “reavivamento” pessoal que se manifesta na renovação da espiritualidade católica de cristãos e cristãs que se encontravam desanimadas ou descompromissadas com a caminhada de fé.

A RCC está inserida na estrutura organizacional da Igreja Católica Apostólica Romana, com um escritório central em Roma. Em 2018 foram renovados e aprovados os “Estatutos do Serviço Internacional para a Renovação Carismática Católica (Charis)” que detalham sua natureza, objetivos e estrutura e o decreto de reconhecimento, destacando-se que “é o organismo de serviço internacional para todas as expressões da Renovação Carismática Católica , reconhecendo que é “uma corrente de graça cujo nascimento na Igreja em 1967 veio como um fruto do Concílio Vaticano II” e que é comum à RCC em todo o mundo na tradição católica a experiência “dos frutos de Pentecostes através de um derramamento de dons espirituais chamado batismo no Espírito Santo, envolvendo um encontro pessoal com

⁵² CARRANZA DAVILA, *Renovação carismática católica*, p. 76.

⁵³ LÓPEZ, Eduardo Toraño, La Renovación Carismática Católica. *Revista Española de Teología*, v. 77, n. 1-2, p. 157-187, 2017. Disponível em: <https://www.rcc-es.com/recursos/ensenanzas/category/42-p-eduardo-torano?download=143:origenes-e-identidad-de-la-rcc>. Acesso em: 12 abr. 2020.

⁵⁴ CARRANZA DÁVILA, *Renovação carismática católica*.

Jesus Cristo como Salvador, uma abertura à palavra de Deus, para o exercício dos carismas e para a Evangelização no serviço fiel à Igreja”⁵⁵

A RCC não desenvolveu reflexão teológica exclusiva ou excludente. O eixo foi o de se manter fiel à Tradição Católica, mas com novo ânimo, um “sinal da atualidade de Pentecostes”. Dá-se realce ao pensamento e iniciativas de reflexão teológica do Cardeal Léon-Joseph Suenens a respeito da RCC e que liderou o grupo de teólogos que se dedicou a pensar a RCC em 1974 e por mais de uma década, em Malines, Bélgica. O primeiro documento, denominado *Malinas 1*, é intitulado “*Orientações teológicas e pastorais da Renovação Carismática Católica*”. Os seis documentos de Malinas são recomendados como guia de orientação teológica e pastoral, tanto para os membros da RCC quanto para a Igreja em geral⁵⁶.

Passa-se a investigar esses documentos, nas perspectivas de pentecostalidade, renovação e, principalmente, sob o entendimento de que os *Documento de Malinas*⁵⁷ são esforço de elaboração teológica respeitosa do movimento carismático católico em perspectiva ecumônica.

3.1.3 Os Documentos de Malinas

Os *Documentos de Malinas* são constituídos por seis textos que tratam de temas relacionados à RCC e às manifestações do carismatismo. Elaborados por mais de uma década, de 1974 a 1986, revelam maturidade teológica, apesar de muito pouco divulgados e estudados. Pode-se mesmo questionar, assim como nas denominações pentecostais protestantes, se essas reflexões alcançam os grupos de orações e comunidades, cristãos e cristãs carismáticas e pentecostais em suas práticas.

Nos *Documentos de Malinas* há indicações de abertura ao diálogo ecumônico, compreensão do déficit pneumatológico e assunção da RCC como fluxo de pentecostalidade, ação do Espírito na Igreja, que se aproximam do pensamento codiniano. Sua leitura e reflexão podem ser orientadoras na contemporaneidade, especialmente para os objetivos desta pesquisa, que é o diálogo com o pentecostalismo protestante. Muitas reflexões podem ser

⁵⁵ CENTRO DE ESTUDOS RENOVAÇÃO NO ESPÍRITO – CERNE. *Estatutos do Serviço Internacional para Renovação Carismática Católica (Charis)*. Dicasterium Pro Laicis, Familia et Vita. Prot. Nº: 2018/225 Data: 07/03/2018. Posição: II/20. Disponível em: <https://cernebrasil.wordpress.com/2019/05/29/estatutos-do-servico-internacional-para-a-renovacao-carismatica-catolica-charis/>. Acesso em 12 abr. 2020.

⁵⁶ ORO; ALVES, Renovação Carismática Católica, p.124.

⁵⁷ SUENENS, Documento de Malinas 2.

circunstanciadas nos debates filosóficos e com as diversas ciências do período (décadas de 1960-1990), mas não se pode negar o enfrentamento honesto, e em larga medida, aberto, da experiência subjetiva e dos elementos polêmicos das práticas carismático-pentecostais. Há em todos os textos o objetivo explícito de buscar a fundamentação histórica, bíblica e magisterial, assim como chegar a uma orientação pastoral.

O Documento de Malinas está assim apresentado:

- I. *Malinas 1 – A Renovação Carismática* (1974) – *Orientações teológicas e pastorais*
- II. *Malinas 2 - Ecumenismo e Renovação Carismática – Orientações teológicas e pastorais* (Cardeal L. J. Suenens)
- III. *Malinas 3 – Renovação no Espírito e Serviço aos Homens* (Cardeal L.J. Suenens e Dom Helder Câmara)
- IV. *Malinas 4 – Renovação e Poder das Trevas* (Cardeal L.J. Suenens e Cardeal Joseph Ratzinger)
- V. *Malinas 5 – Natureza e Graça, uma unidade vital* (1985). *Culto do eu e fé cristã.* (Cardeal L.J. Suenens)
- VI. *Malinas 6 – Um fenômeno controverso: o descanso no Espírito.* (Cardeal L.J. Suenens)

No primeiro documento, percebe-se o esforço da equipe multidisciplinar e dos teólogos e teóloga convidados em apresentar, contextualizar e justificar a RCC, oferecendo os fundamentos teológicos das experiências carismáticas e da prática eclesial da oração, e do que seja o batismo no Espírito Santo. Responde, ainda, às críticas endereçadas àquela época, 1974, à RCC como o elitismo inicial, o emocionalismo religioso, a valorização excessiva da glossolalia, a falta de compromisso temporal e social, a aparente condição de ser uma “importação” do pentecostalismo, a leitura bíblica literalista e a retomada da angelologia e da demonologia. Cada um desses temas, além de abordado é transformado em orientação pastoral e teológica, alinhando-se à tradição católica do Concílio Vaticano II. Destaca-se o esforço de apresentar a renovação espiritual como “corrente de graça”, expressão que pode se associar ao conceito de pentecostalidade da Igreja.

O segundo documento explicita a relação entre o ecumenismo e a RCC, considerando “que a Renovação Carismática é chamada a cumprir uma vocação ecumênica ... que o

ecumenismo encontrará nela uma graça de aprofundamento espiritual e, em caso de necessidade, um complemento ou um corretivo”⁵⁸.

O terceiro documento procura conciliar a vida espiritual com o compromisso social e temporal de cada cristão e cristã. Pode-se compreender a abordagem e o diálogo com Dom Helder Câmara como abertura e conciliação com a TdL, apesar de em todo o documento não se encontrar referências abertas a uma oposição ou conflito entre as duas correntes de espiritualidade pós-conciliares, pois tanto é necessário o compromisso social e político como as orações e a contemplação⁵⁹.

O tema da ecumenicidade é resgatado ao ressaltar que a identidade da fé cristã se encontra mergulhada em esforço contínuo para mostrar a singularidade sem perder sua perspectiva ecumênica⁶⁰. Tal perspectiva não implica em negar a tarefa de evangelização, mas em assumir a tarefa de humanização concomitantemente: humanizar e evangelizar se implicam mutuamente. O compromisso cristão é com todos os seres humanos e com a criação. A fé não pode operar como fator que justifique a omissão diante de acontecimentos e atitudes que desfavoreçam a plenitude da pessoa humana. Esse esforço contínuo é o sentido permanente do Reino de Deus. Transformar esse mundo não é questão política e social, mas parte integrante da relação de fé, isto é, também questão teológica e escatológica. É o seguimento do Ressuscitado no poder do Espírito, a antecipação da vida plena do Reino.

O *Documento de Malinas 3* ressalta a importância da vida comunitária para que os cristãos e cristãs enfrentem os desafios da contemporaneidade. Há apelo para que os (as) carismáticos (as) se reconheçam na tradição católica, na “corrente de graça”, evitando a dicotomia perniciosa entre a espiritualidade e a realidade; entre tradição e novidade; identidade e coletividade⁶¹.

O quarto documento trata do tema espinhoso e ambíguo do fenômeno demoníaco e destaca a necessidade do discernimento diante da “ação do Maligno” no mundo. Luta espiritual, oração de libertação, discernimento de espírito e exorcismo foram e são temas recorrentes nas experiências relacionadas com o pentecostalismo e a RCC. Explicita que, mesmo diante da complexidade envolvida, a presença do “Espírito do Mal” no mundo não

⁵⁸ SUENENS, *Documento de Malinas 2*, p.6.

⁵⁹ SUENENS, CARDENAL Leon Joseph; CAMARA, Dom Helder. *Documento de Malinas - 3: Renovación En El Espíritu E Y Servicio Del Hombre*. Disponível em: <https://okarccblog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinhas-3.pdf>, Acesso em: 26 maio 2020.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 1.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

pode ser subestimada. Necessita-se, no entanto, de discernimento e garantias eclesiás para que não se incorra em riscos como resgatar ingenuamente aspectos da demonologia cristã da religiosidade popular, assumindo postura maniqueísta ou desconsiderando a responsabilidade e a liberdade humana. Há um esforço de apresentar que a sensibilidade à ação do mal e do pecado no mundo provém da percepção acentuada da presença e ação do Espírito Santo, como o discernimento de tudo o que se opõe ao Espírito⁶², própria da renovação espiritual e dos carismatismos.

Essa percepção é que possibilita, também, a consciência de que o pecado não é apenas pessoal, mas social, pervadindo as estruturas econômicas e tensões sociais. A reflexão teológica do documento não nega a experiência da possessão diabólica e a relação de males humanos (físicos, psicológicos e sociais) com a ação de espíritos demoníacos, a partir do que é vivenciado pelos carismáticos. No entanto, remete à avaliação e ao julgamento do Magistério da Igreja Católica, assim como faz análise de que há elementos relacionados a transtornos do psiquismo humana que podem estar envolvidos. Reflete que a redução da experiência do mal à demonologia é perigosa, assim como a redução de todos os fenômenos humanos a uma ordem psíquica, parapsíquica ou sociocultural. O documento sugere um caminho do meio, ainda a ser perseguido teologicamente, de que há realidades que escapam do atual estágio das ciências humanas, sociais, bioquímicas e físicas e que as pastorais precisam ser preparadas para os enfrentamentos da realidade do mal no mundo e as várias possibilidades da luta espiritual que se apresentam.

Malinas 5 trata do que, no contexto da produção do documento, era fenômeno relativamente novo: o reconhecimento de uma cultura egocêntrica, individualista e narcisista que é apresentada como “culto ao eu” e da relativização dos postulados absolutos, como bem, mal e moral. A reflexão teológica leva em consideração sua concepção antropológica de que o (a) cristão (ã) experimenta a força de sua constituição biopsíquica e simultaneamente sua abertura inevitável para a Trindade. Algumas discussões do documento são atuais, principalmente para esta pesquisa, ao se coadunarem com o pensamento de Codina de que é necessário construir uma antropologia pneumatológica e ocupar-se do redescobrimento do símbolo. Mas a maior parte das questões podem ser circunscritas aos grandes debates

⁶² SUEENS, Cardenal Leon Joseph. *Documento de Malinas - 4: Renovación Y Poder De Las Tinieblas*. Disponível em: <https://okarcblog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinhas-4.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

filosóficos, teológicos e humanistas da década de 1980⁶³, muitos dos quais enfrentados na recepção do Concílio Vaticano II e nos debates teológicos que se seguiram.

O documento seis trata do chamado “descanso no Espírito”⁶⁴. A primeira parte do documento é dedicada à descrição do fenômeno e à busca de perspectiva histórica, bíblica e mística que o englobem. A segunda parte se ocupa da análise e de orientações pastorais a respeito daquele tipo de experiência extática. A experiência extática faz parte da espiritualidade cristã, mas sua institucionalização teológica foi escassa. Externamente, o fenômeno se caracteriza pelo fato de que o (a) crente cai de costas no chão em um momento de oração⁶⁵. Traz relato do fenômeno nas diferentes tradições cristãs, sejam católicas ocidentais e orientais, sejam protestantes históricas e pentecostais. Intensificou-se no relato de avivamentos e no pentecostalismo no início do séc. XX, especialmente no período do pós-Segunda Guerra Mundial⁶⁶. Também são relatadas incidências desse fenômeno em diversas religiões. Discute-se a possível associação a movimentos de grandes massas e as ressalvas quanto ao estímulo da experimentação, uma vez que os resultados afirmados nem sempre podem ser comprovados de maneira eficaz. O documento também ressalta que não é possível justificar, de forma conclusiva, o fenômeno a partir de textos bíblicos e nem a partir das experiências dos místicos. Considera o fenômeno como um carisma extraordinário e pontual⁶⁷, sujeito às ambiguidades das manifestações físicas da experiência extática. O documento se torna valioso pela franqueza do exercício teológico diante das experiências não racionais ou suparracionais da experiência espiritual que marcam a RCC e o pentecostalismo.

A eclesiologia pneumatológica subjacente ao documento considera importante que as experiências espirituais, que constituíram a identidade da renovação espiritual do séc. XX, historicamente manifestas na RCC e no pentecostalismo, demandam labor teológico sério. Os *Documentos de Malinas* podem ser caracterizados como esforço para compreensão da alteridade e momento de encontro entre as teologias pastoral, bíblica e acadêmica. Torna-se válido para o diálogo ecumênico e possivelmente o inter-religioso. Esta pesquisa considera

⁶³ SUENENS, Cardenal Leon Joseph. *Documento de Malinas - 5: naturaleza y gracia , una unidad vital (1985) culto del yo y fe cristiana*. Disponível em: <https://okarccbog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinhas-5.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

⁶⁴ SUENENS, Cardenal Leon Joseph. *Documento de Malinas - 6 un fenómeno controvertido*. Disponível em: <https://okarccbog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinhas-6.pdf>. Acessado em 20 de maio 2020.

⁶⁵ CARRANZA DÁVILA, *Renovação carismática católica origens*, p. 72-73.

⁶⁶ SUENENS, Documento de Malinas - 6, p. 12.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 3.

que a relevância dos temas apresentados nos documentos e as suas respectivas abordagens podem colaborar para desenvolvimento de uma eclesiologia pneumatológica como continuidade da “corrente de graça”.

Esta breve contextualização sobre o pentecostalismo, assim como da RCC e sua reflexão teológica teve o objetivo de oferecer subsídios para se compreender a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) e preparar a reflexão teológica que aqui se propôs de buscar aspectos do percurso teológico e do pensamento de Victor Codina em diálogo com o labor teológico de uma denominação protestante pentecostal renovada.

Passa-se, pois, a uma sumária identificação da IPRB.

3.1.4 A Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil

Como já se ressaltou neste capítulo, a narrativa histórica é sempre atravessada por inúmeros conflitos e vieses e não há como se sustentar a noção moderna de que haveria uma história universal e de que a razão humana seria capaz de abranger em uma única estrutura lógica e linear a história de toda humanidade. Não há uma história universal, mas muitas histórias locais. A realidade é diversificada e contrastante. É assim em vários lugares do mundo, na América Latina e no Brasil. Ser Igreja é uma experiência histórica local e que jamais poderia pretender a universalidade, baseando-se somente em critérios temporais, políticos, educacionais, econômicos ou de qualquer outra ordem. A universalidade da Igreja é obra do Espírito que, em sua ação contínua, segue gerando vida abundante e diversificada nas histórias humanas.

As várias ciências lançam mão de diferentes maneiras para explicar a Igreja enquanto fenômeno humano, histórico, religioso, social e cultural. Muito embora as pesquisas se justifiquem cada qual por seu método de análise, é preciso considerar a especificidade do olhar da teologia na compreensão da Igreja.

Refletir teologicamente sobre Igreja exige que se pense na Igreja como realidade existente em configurações históricas, ou seja, “única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino”⁶⁸, resultante da iniciativa salvífica da Trindade e da abertura humana em sua liberdade. “Manifesta-se assim a consciência de que o mistério da Igreja é

⁶⁸ PINHO, José Eduardo Borges de. Eclesiologia para um mundo plural e contraditório: elementos de criteriologia e indicações prático-pastorais, *Didaskalia*, v. 37, n. 1, p. 247–280, 2007.

constituído pela tensão entre a sua configuração social, visível, por um lado, e a sua realidade de presença viva do Reino de Deus, por outro”⁶⁹.

Há que se ter em mente a provisoriação e relatividade das configurações históricas e da reflexão teológica que se faz. A Igreja não é exclusivamente campo de disputas do poder, consequência conflitos e irrupções políticas, por óbvio que as manifestações históricas da instituição o seja. A Igreja não é apenas comunidade terapêutica que utiliza estratégias e técnicas para o bem-estar de grupos humanos, ainda que possa exercer historicamente esse papel no tempo e no espaço. A Igreja não se confunde com religião e religiosidade, elementos culturais de alienação, resultante de construtos simbólicos de mitos e narrativas, sucedâneo para a ambiguidade e desemparo fundantes do humano e das estruturas de desigualdade social e econômica. Ainda, não pode ser identificada como perpetuadora de valores históricos de grupos dominadores, garantidora do *status quo*, da dominação de homens sobre mulheres, de brancos sobre negros, de heterossexuais sobre outras formas de vivência da sexualidade. Também não se cogita negar os diversos olhares que as ciências lançam sobre a Igreja ou evitar postura crítica.

A eclesiologia pneumatológica de Codina reflete o posicionamento teológico do Concílio Vaticano II e se coloca com a mesma postura crítica e de constante renovação. Para ele, o Concílio Vaticano II foi “fortemente eclesiológico, da Igreja sobre a Igreja, que queria responder à pergunta: ‘Igreja, que dizes de ti mesma’”⁷⁰. Nesses termos, retoma-se a definição de Victor Codina de Igreja como

[...] um povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4). É um povo convocado pelo Pai a caminho do Reino, que vive seu projeto de filiação e de fraternidade no seguimento de Jesus de Nazaré, fazendo contínua memória de seu mistério pascal, sob a força e a condução do Espírito Santo, Senhor e doador da vida⁷¹.

Com esta perspectiva, a IPRB se configura historicamente como resultante de disputas internas geradas por diversas crises políticas nas igrejas presbiterianas nas décadas de 1960-

⁶⁹ PINHO, José Eduardo Borges de. Eclesiologia para um mundo plural e contraditório, p. 249.

⁷⁰ CODINA, Victor. Eclesiologia do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, v. 45, n. 127, p. 461-472, set./dez. 2013. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2017/6000-1524768519.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2020. p. 464.

⁷¹ *Ibidem*, p. 468.

70⁷². É uma denominação protestante pentecostal ao tempo em que compartilha tendências teológicas que podem ser atribuídas a desenvolvimentos posteriores do pentecostalismo⁷³. A IPRB se autodeclara renovada.

Esta pesquisa não busca metodologias socioantropológicas, por isso, não estuda as congregações da IPRB nas particularidades de cada assentamento histórico-espacial. Trata a IPRB como um conjunto denominacional. Apesar de um percurso histórico relativamente curto em relação a outras denominações protestantes (pouco mais de quatro décadas) e muito mais recente em relação à tradição católica apostólica romana, o volume de documentos para análise documental inviabilizaria a pesquisa.

As denominações do protestantismo pentecostal seguem o marco traditivo teológico da reforma protestante do séc. XVI e constroem seus próprios sistemas teológicos com doutrinas e orientações teológicas expressas em seus credos, confissões e manuais de fé. Optou-se, assim, por estabelecer como critério o material que traz reflexões sobre a relação entre o Espírito e a Igreja, relevantes para o diálogo com a eclesiologia pneumatológica de Codina. O material foi coletado no portal do sítio eletrônico da IPRB⁷⁴, no veículo de comunicação estabelecido anteriormente à organização jurídica da IPRB, *Jornal Aleluia*, que faz o registro de acontecimentos e reflexões teológicas por meio de narrativas que expressam perspectivas, decisões e experiências iniciais da IPRB. Não há documento semelhante aos *Documentos de Malinas* para análise.

Destaque-se que as experiências de avivamento espiritual possuem papel relevante para construção das identidades pentecostais resultantes da renovação espiritual. Assume-se, em concordância com Le Goff, que “a memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os documentos e os monumentos”. O *Jornal Aleluia* é material da memória coletiva, que traz heranças e registros de autocompreensões válidos para os objetivos desta pesquisa. O material mescla reflexões teológicas pastorais e sistemáticas com testemunhos que destacam o papel fundamental das Escrituras e relatos de experiências individuais e coletivas. Limitou-se, para esta investigação, ao período entre 1972 e 1975, que se percebeu ser o período de transição para a constituição da IPRB. 1972 foi o ano da organização do informativo e que marca a transição de um grupo da Igreja Presbiteriana

⁷² GINI, Sérgio. Conflitos no campo protestante: o movimento carismático e o surgimento da Igreja Presbiteriana Renovada (1965-1975). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 8, 2015.

⁷³ MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB*, v. 3, n. 1, 2011.

⁷⁴ IPRB. www.iprb.org.br.

Independente (IPI) para Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR). 1975 foi o ano em que a IPRB foi oficialmente organizada. Por meio das narrativas e reflexões teológicas, procura-se evidenciar a importância da unidade, reconhecida explicitamente como obra do Espírito e entender as rupturas como modos históricos não exatamente ideais, mas contingentes, para viabilizar o projeto do Reino de Deus.

A pesquisa reconhece os limites metodológicos ao assumir como fontes as declarações do portal da IPRB e os materiais do *Jornal Aleluia*, ao tempo em que assume o seu valor histórico e teológico para a empreitada⁷⁵.

Em que pese o fato de que o *Jornal Aleluia* não se ocupar em apresentar tratados teológicos, foi fonte de divulgação dos ideais do projeto de renovação para o presbiterianismo em todo país. São artigos pastorais nos quais procura-se evidenciar a Igreja como “Corpo Místico de Cristo” no qual operam os dons do Espírito Santo⁷⁶. Por exemplo, ao esclarecer o que era e significava a renovação espiritual para o presbiterianismo naquele momento histórico, Rodrigues afirma que “O Senhor Jesus volta a ocupar o primeiro lugar nos corações e nos lares dos crentes. Estará sempre ocupando o trono de sua Igreja. O espírito de vaidade e a sede por posição de destaque na denominação desaparecerão e todos passarão a exaltar e glorificar somente a pessoa de Cristo”⁷⁷, pois “a obra de renovar o crente só o Espírito Santo é capaz de realizá-la, operando de um modo poderoso e sobrenatural”⁷⁸.

A primeira edição do *Jornal Aleluia*, em 1972, antes do surgimento da IPRB, desenvolve temas relacionados ao avivamento e dons espirituais, mas com base em materiais teológicos não sistematizados e próprios da exortação pastoral avivalista. Busca personalidades historicamente vinculadas a movimentos avivalistas dos séc. XVIII e XIX, ingleses e estadunidenses, como Charles Spurgeon (1834-1892), Rosalee Mills Appleby (1895 –1991), Charles G. Finney (1792-1975); George Whitefiel (1714-1770); e John Wesley (1703-1791).

A falta de diálogo entre diferentes tradições cristãs no Brasil e na América Latina não permitiu e ainda hoje dificulta a troca de experiências e de saberes. No caso específico da IPRB, nas etapas iniciais da formação como denominação não se identificou aproximação com a espiritualidade e teologia das tradições cristãs católica e orientais. Não há

⁷⁵ GOFF, Jacques Le. *História e Memória*. 4.ed. Campinas: Unicamp, 1996.

⁷⁶ RODRIGUES, Azor Etz. Os dons espirituais. *Aleluia*, n. 1, p. 8, 1974.

⁷⁷ RODRIGUES, Gilvan. O que é renovação espiritual. *Aleluia*, n. 7, p. 8, 1974.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 7.

autocompreensão de que o contexto fundamental da IPRB seja latino-americano ou mesmo de qual seria o impacto provocado na renovação espiritual em seu contexto. Muito embora haja distanciamento, percebe-se que há temas que podem ser tratados ecumenicamente em diálogo com o pensamento de Codina.

3.1.5 A matriz presbiteriana e o contato com avivamentos e o pentecostalismo

O presbiterianismo⁷⁹, similarmente às denominações da tradição protestante orientadas pelos dogmas da reforma protestante, fundamenta-se teologicamente na salvação pela graça, no sacerdócio geral, na centralidade da Bíblia e na liberdade e autonomia de governo eclesiástico.

Além do núcleo dogmático central, o presbiterianismo é um sistema de governo eclesiástico orientado pelo sistema teológico de Calvino⁸⁰ que, de acordo com Hesselink⁸¹, é uma teologia do Espírito. Em seus tratados sobre a soberania e a liberdade de Deus, Calvino estabelece que a vida cristã é, em última análise, devido à graça de Deus e à obra do Espírito Santo, que segue agindo no mundo: preservando, restaurando e guiando. Na perspectiva calvinista, sem a presença do Espírito, nem o cosmos e nem a vida humana se sustentariam. Tudo o que é bom e verdadeiro entre os seres humanos, cristãos (ás) ou não, é devido ao Espírito. A doutrina da vida cristã é desenvolvida e vista da perspectiva da atuação do Espírito Santo⁸².

O presbiterianismo brasileiro sofreu várias divisões. Para os fins desta pesquisa, na relação com a IPRB, interessa a divisão que ocorreu em 1903. Por divergências internas, um grupo de líderes rompeu com a Igreja Presbiteriana, atualmente reconhecida como Igreja

⁷⁹ O presbiterianismo representado pela Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) tem como marco a chegada do missionário americano Ashbell Green Simonton ao Brasil em 1859. “A IPB se define como federação de igrejas locais interdependentes com sistema de governo representativo conciliar piramidal hierarquicamente ascendente: conselhos das igrejas locais, presbitérios, sínodos e o Supremo Concílio. O núcleo da identidade teológica da IPB se remete à Confissão e os Catecismos de Westminster” (cf. FILGUEIRAS, Amauri Vassão. *Presbiterianismo em mutação: o caso da chácara primavera*. 2017. 128 p. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017. p. 10. Disponível em: <http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/3427/5/Amauri%20Vassao.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2020).

⁸⁰ O sistema teológico do calvinismo tem como tema central a absoluta soberania de Deus, da qual deriva a salvação por graça sem obras. Diferencia-se do sistema teológico luterano, que entende a salvação como perdão dos pecados, na fundamentação da salvação pela santificação e da predestinação. Da predestinação deriva a doutrina da graça irresistível e daí a perseverança dos eleitos, da qual deriva a santificação metodista, na teologia do pacto puritana e na conversão - eleição arminianista.

⁸¹ HESSELINK, I. John. The Charismatic movement and the Reformed tradition. *Reformed Review*, v. 28, n. 3, 1975.

⁸² *Ibidem*, p. 3.

Presbiteriana do Brasil (IPB), originando a Igreja Presbiteriana Independente (IPI). Ambas sofreram o impacto de outras divisões por vários fatores, mas interessa saber que sofreram a influência do movimento de renovação espiritual. Agregadas à IPB, na década de 1960, havia várias igrejas autônomas pelo país. Em Cianorte, no estado do Paraná, organizou-se, em 1968, a Igreja Cristã Presbiteriana (ICP), que experimentou a renovação espiritual nos anos que se seguiram e iniciou debates a esse respeito. No mesmo período, na IPI, o debate em torno da renovação espiritual culminou com a organização da Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR)⁸³. Das duas instituições surgiu a IPRB, em 1972.

Magalhães Filho considera que, no caso da IPI, houve confusão entre o pentecostalismo e os avivamentos. Isto porque, na prática, o modo de vida e a mensagem dos pentecostais expressavam maior semelhança com o discurso avivalista⁸⁴. A opção pelo movimento avivalista provocou o surgimento de dois grupos: os tradicionais, que se consideravam defensores da ordem da tradição protestante histórica e os avivados, grupo que considerava a necessidade de mudanças e à adesão à renovação espiritual da década de 1960-70, especialmente em relação a elementos da liturgia e dos temas centrais da teologia pentecostal, como o batismo com o Espírito Santo e a manifestação dos dons carismáticos. Por meio dos cânticos de fácil assimilação e forte apelo emocional, perspectivas teológicas pentecostais foram incorporadas aos ensinamentos de várias igrejas vinculadas à IPI. Outro fator de destaque era a ênfase nas orações curtas e que expressavam as necessidades pessoais com confiança na intervenção divina em questões relacionadas a todos os aspectos da vida dos (as) fiéis.

Compreende-se que as mudanças se deram muito mais em termos de forma das práticas eclesiás de liturgia e devoção do que no sistema teológico do pentecostalismo. A renovação partiu da demanda dos (as) fiéis para formas mais espontâneas da expressão da fé na comunidade, assim como a busca pelos dons carismáticos, especialmente o dom de cura e a experiência extática.

A aproximação com o pentecostalismo provocou o descontentamento de vários setores da IPI. Diante das sanções conciliares impostas aos grupos simpatizantes das práticas consideradas pentecostais, se deu a ruptura institucional em 8 de julho de 1972, com o

⁸³ GINI, Conflitos no campo protestante, p. 122.

⁸⁴ MAGALHÃES FILHO, José Rômulo de, *A construção de um estilo de vida: família e relações de gênero na participação do projeto ético-político renovado*. 2014. 187 p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/13844>. Acesso em: 23 abr. 2020.

estabelecimento da Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR)⁸⁵. Em 8 de janeiro de 1975, a IPIR se une à ICP, criando-se a IPRB⁸⁶.

No portal eletrônico oficial da IPRB, a denominação se autorreconhece como ramo do presbiterianismo, vinculando-se a João Calvino e a Ashbel Green Simonton. No entanto, não há destaque ou menção ao pentecostalismo, mas à renovação espiritual como constitutiva do itinerário de formação da identidade denominacional⁸⁷. Por outro lado, a denominação se declara como resultante da “união entre dois ramos de avivamento de origem presbiteriana”⁸⁸ e se apresenta como “fruto do avivamento espiritual que se instaurou no meio presbiteriano brasileiro nas décadas de 60 e 70”⁸⁹.

Ainda sobre a autocompreensão da identidade da IPRB, Ataídes, presidente do órgão responsável pelo desenvolvimento do trabalho missionário da denominação, em texto mais recente que o material do Jornal *Aleluia*, destaca que “o avivamento provocou dissidências no meio presbiteriano tradicional, levando à organização da ICP – Igreja Cristã Presbiteriana – em 1968, e à IPIR – Igreja Presbiteriana Independente – em 1972”⁹⁰. Ataídes chega a reconhecer a denominação como deuteropentecostal⁹¹ e como uma das “novas Igrejas pentecostais” surgidas a partir de “um movimento de avivamento como manifestações carismáticas, ou seja, pentecostais, nas Igrejas tradicionais”⁹². Veja-se que não há preocupação em refletir teologicamente sobre a pentecostalidade ou a renovação, e que há pouca distinção entre avivamento e pentecostalismo. Importante recordar que a maior parte das reflexões teológicas assim como o interesse das Ciências da Religião sobre o pentecostalismo só começarão a acontecer após a década de 1990.

⁸⁵ GINI, Conflitos no campo protestante, p. 123.

⁸⁶ JORNAL ALELUIA (editorial). Nasce a Igreja Presbiteriana Renovada. *Aleluia*, v. Fase Unida, , p. 8, 1975.

⁸⁷ IPRB. *Sinopse da História da IPRB*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

⁸⁸ IPRB. *Breve histórico da IPB*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul . 2020.

⁸⁹ FERREIRA, Advanir Alves. *Quatro décadas de organização da Palavra de Deus*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

⁹⁰ ATAÍDES, Florêncio Ribeiro de. *História do Presbiterianismo no Brasil*. Disponível em: www.irpb.org.br.Acesso em 7 jul.2020.

⁹¹ “Deuteropentecostal é categoria utilizada por Ricardo Mariano (Neopentecostais, p. 32) que nomeia uma fase do pentecostalismo que seria uma segunda vertente pentecostal, também denominado como “pentecostal renovado”, que se opunha ao pentecostalismo clássico. É caracterizado pelas inovações evangelísticas (tendas, eventos, grandes cruzadas evangélicas) e ênfase na cura divina, com pouca atenção à guerra espiritual e exorcismo” (Cf. SCHULTZ, *Deus está presente – O Diabo está no meio*, p. 97).

⁹² ATAÍDES, *História do pentecostalismo*, não paginado.

A IPRB nasce no contexto histórico, cultural e espacial latino-americano. Mesmo sem autocompreensão histórica, é nesse contexto que procura viver uma espiritualidade dinâmica, que se estende além dos espaços litúrgicos oficiais, acontecendo nas casas das pessoas mais humildes, que se tornam igualmente protagonistas na vida da Igreja. Em sua prática eclesial, valoriza a ação livre do Espírito na vida e nas experiências cotidianas, respeita a linguagem popular, o jeito simples de falar e expressar a fé por meio dos testemunhos com sinais equivalentes àqueles apresentados nas narrativas bíblicas. A pretensão inicial não era provocar ruptura com o presbiterianismo, mas resgatar elementos da espiritualidade renovada, nessa fase do pentecostalismo brasileiro obnubilada por algumas opções institucionais.

Corrigir o desequilíbrio pneumatológico da prática eclesial constitui-se etapa fundamental para desenvolver qualquer outro aspecto da construção identitária da IPRB. Considera-se que o diálogo com outras vertentes históricas da fé cristã poderia ter promovido olhares construtivos e agregadores sobre a sua experiência da renovação espiritual naquele contexto. O que se pode afirmar é que a IPRB, em sua experiência de renovação, desde o seu nascedouro, não se permitiu dialogar com outras tradições cristãs, principalmente com qualquer experiência na tradição católica.

Sabe-se que historicamente foram construídas barreiras entre as tradições cristãs no Brasil. Uma das causas pode ser identificada na condição de que o protestantismo pentecostal brasileiro se construiu no contexto dos dilemas contra o catolicismo, cujos (as) fiéis foram considerados como potenciais cristãos e cristãs que necessitavam de conversão.

De acordo com Catão, os desafios para sobrevivência e permanência na contemporaneidade são comuns a todas as tradições cristãs. São desafios de amplo aspecto, que afetam tanto os seres humanos como toda criação:

Os desafios antropológicos e ecológicos são de tal ordem que os cristãos só estarão preparados para enfrentá-los se tiverem a capacidade de articular com o reconhecimento de Deus e a fidelidade ao Senhor Jesus, uma verdadeira transformação espiritual. Deus não poderá ter lugar em nosso mundo se não for reconhecido como Espírito da mesma forma que Jesus só estará presente na vida das pessoas e comunidades, por seu Espírito, tão radical é a crítica que sofrem hoje todas as instituições e práticas estereotipadas, a começar pelas religiosas⁹³.

⁹³ CATÃO, Francisco. A Teologia do Espírito Santo: Novas Perspectivas., *Revista de Cultura Teológica*, v. 17, n. 66, p. 93-112, jan./mar. 2009 . Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15493/11572>. Acesso em: 12 abr. 2020.

A questão da identidade é fundamental para o desenvolvimento de diálogo ecumênico. A complexidade encontrada no processo de construção da identidade da IPRB pode ser percebida na tentativa de reformulação da sua declaração de fé: “Cremos em Deus Pai, Criador; Deus Filho, o Redentor e no Deus Espírito Santo, o Santificador da vida e Repartidor dos dons; Cremos na Bíblia, como única regra de Fé e prática; Cremos na Igreja, como corpo de Cristo e Cremos no exercício dos dons espirituais”⁹⁴.

A declaração segue o padrão dos credos ecumênicos. É um esboço que valoriza a fé trinitária, destacando os papéis de cada uma das pessoas divinas. Percebe-se a preocupação em assegurar a crença nos dons espirituais. Esse elemento recebe destaque possivelmente pelo fato de que um dos principais embates com parte do protestantismo histórico se caracterizou pela crítica cessacionista⁹⁵. Como aponta o credo da IRPB, o Espírito é o “Santificador da vida e repartidor dos dons” que remete à santificação, tema teológico identificador do protestantismo pentecostal e aos dons carismáticos, um marcador da renovação.

Em um artigo pastoral, Jorge⁹⁶ desvela elementos teológicos da teologia da encarnação e da soteriologia da renovação: na encarnação, por meio do nascimento virginal, Jesus valoriza o ser humano, identificando-se com sua condição humana, propiciando a reconciliação dos humanos caídos com Deus e abrindo a possibilidade de relacionamento direto e filial com o Criador. No mesmo nível de relevância, elenca que a manifestação histórica de Jesus se dá para realizar o enfrentamento do mal, personalizado por Satanás, pois “Jesus se manifestou para desfazer as obras do diabo”.

Essa perspectiva teológica se fundamenta no argumento elaborado por Anselmo de que o sacrifício de Jesus foi a única maneira de saciar a ira de Deus. É cristologia ocidental de caráter tradicional aplicada desde os primeiros anos da renovação e que perpassará todas as compreensões cristológicas e eclesiológicas. As transformações pneumatológicas não afetarão a cristologia clássica. A formulação atual da confissão de fé⁹⁷ indica que tal perspectiva cristológica se mantém como extrato fundamental.

⁹⁴ JORNAL ALELUIA (editorial). Nasce A Igreja Presbiteriana Renovada, p.1.

⁹⁵ MANINHO, Carlos Matheus da Costa; OLIVEIRA, Lisiana Maria Figueiredo; SARAIVA, Matheus Andrade. Atualidade dos dons espirituais: um contraponto histórico ao cessacionismo. Repas [online], v. 7, 2020. Disponível em: <https://repas.com.br/revista/index.php/repas/issue/view/7>. Acesso em: 2 fev. 2021. Sinteticamente, esse posicionamento teológico comprehende que a experiência dos dons carismáticos se limitou ao período apostólico.

⁹⁶ JORGE, Jaime, Você sabe que Jesus Cristo veio ao seu encontro?, *Aleluia*, n. 4, p. 12, 1975.

⁹⁷ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*. Disponível em: <http://iprb.org.br/legislacao/confissao-de-fe-da-iprb/>, Acesso em: 20 jun. 2020.

Na prática, inicialmente, a IPRB assume o critério de santificação difundido pelo pentecostalismo, baseado no dualismo antropológico, que contrapõe o material e o imaterial, o corpo e a alma. É clássica a percepção de Susin de que “a combinação do dualismo e misticismo de caráter platônico com a ciência e as categorias aristotélicas acabou por desligar, a desprestigar a terra, a história, a sensibilidade, as criaturas em geral, em favor de uma escatologia desencarnada, desmundanizada, des-histórica”⁹⁸. Ainda que assuma o conceito tricotomista, em que o humano possui duas partes imateriais alma e espírito e uma parte material, corpo, a antropologia teológica subjacente desvaloriza a corporeidade, exige grande controle do corpo e da sexualidade assim como da emocionalidade não relacionada às experiências espirituais, e dá pouca ênfase à racionalidade.

A escatologia desencarnada gera o rompimento radical com as realidades terrenas e culturais que se distanciem dos padrões pietistas, caracterizados por comportamentos rígidos, chamados “usos e costumes”. Tais “usos e costumes” são orientações normativas estritas relacionadas ao modo de se vestir e valores conexos com a estética corporal, como tamanho do cabelo, o uso de qualquer tipo de adorno corporal, maquiagem ou marcas no corpo. O nível de adesão às formas de negação do que se chamará mundaneidade será indicador do processo de santificação, funcionando como instrumentos de controle sobre os indivíduos, inclusive definindo se poderiam ser ou não aceitos pelo grupo. Daí um antagonismo do que representa a vida secular, com supervalorização do espiritual em detrimento da corporeidade, desvalorização das realidades terrestres em função da expectativa escatológica da vida celeste.

Tais critérios de santificação permitem compreender a reduzida abertura para o diálogo ecumênico e para a alteridade. Apesar de sua tendência espiritualizante, o dualismo antropológico incorre em distorções eclésio-pneumatológicas, especialmente, o controle do corpo em relação ao feminino e a discriminação de gênero, com desvalorização da mulher, e dará origem a pontos de tensão ao longo de todo o desenvolvimento histórico da IPRB.

Pode-se dizer que o acento pneumático pentecostal é de caráter segmentador, ou seja, de afastamento da racionalidade da fé com forte literalismo bíblico e radical afastamento do que seja secular ou mundano. O pentecostal, no entanto, se fundamenta em eclesiologia cristomônica, ou seja, Jesus salva, cura, batiza com o Espírito Santo e breve voltará. A chave de leitura é cristológica e não pneumatológica. O Espírito Santo é o paráclito que apoia a

⁹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevílio sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 21.

Igreja, mas sua ação é uma segunda bênção, não ligada à soteriologia, mas à santidade pessoal.

A declaração de fé da IPRB traz a Igreja como corpo de Cristo e a sequência imediata com a declaração de fé nos dons do Espírito sugere traços do desequilíbrio pneumatológico característico do cristianismo ocidental. No caso da IPRB, o vínculo direto com a tradição reformada a partir do presbiterianismo indica posicionamento cauteloso que procura resguardar a cristologia como referência principal para a disposição doutrinária. Se o empoderamento decorrente da presença do Espírito na vida da pessoa crente assegura distribuição igualitária de dons e ministérios, o fato de que Jesus Cristo não tenha evocado diretamente a participação de mulheres no grupo de Apóstolos será considerado argumento suficiente para impedir a ordenação feminina.

Compreende-se que a IPRB possa lograr maior êxito no desenvolvimento de sua proposta eclesiástica a partir do diálogo com a tradição católica oriental e ocidental. O pensamento de Victor Codina servirá como referência concreta, haja vista que sua perspectiva teológica emerge em contexto latino-americano; busca valorizar a participação dos leigos e leigas e de grupos sociais sem visibilidade diante das estruturas sociais e eclesiásticas; considera o movimento carismático como obra do Espírito, ainda que com ressalvas para evitar possíveis excessos; e considera a experiência histórica da tradição cristã inaciana. Codina também aponta o diálogo com a tradição cristã oriental.

3.2 Alguns aspectos em que a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil pode dialogar com o pensamento de Victor Codina

Este último e extenso tópico do capítulo 3 retomará os quatro grandes pontos do pensamento de Codina trabalhados no capítulo anterior, a saber, a espiritualidade inaciana, o acento pneumatológico da teologia da tradição cristã oriental, a renovação do labor teológico do Vaticano II, os fundamentos da realidade e o lugar teológico dos (as) pobres e as aberturas e caminhos possíveis da Igreja cristã latino-americana diante da contemporaneidade. A partir desses pontos se interroga e se discute como o labor teológico, eclesial e pastoral da IPRB pode se autocompreender e se ampliar com as intuições da eclesiologia pneumatológica de Codina.

Inicialmente, considera-se válido retomar breve digressão sobre as consequências de uma antropologia pneumatológica, pois suscitar a ênfase do papel do Espírito na vida da

Igreja, no escopo da pentecostalidade e da renovação⁹⁹ implica em reavaliar as consequências antropológicas.

Nos termos de Codina, acompanhando o esboço de uma antropologia pneumatológica realizada no capítulo 1, a presença do Espírito integra o ser humano superando as divisões duais e tricotômicas (corpo e espírito e alma, corpo e espírito, respectivamente). Também o Espírito sobreleva a noção de ser humano como indivíduo e afiança a condição humana de relacionalidade fundante e originária. Propicia o reconhecimento da unicidade e da singularidade de cada ser e promove a abertura relacional à demanda comunitária, tal como ocorre na vida trinitária, introduzindo o ser humano na possibilidade da comunhão divina, humana e cósmica. Essa unicidade e singularidade também se manifestam em diversidade, que é reflexo da Trindade em sua pluralidade e complementaridade.

Compreender o humano como abertura relacional e participação comunitária retira a ideia de autoexistência, fechada em si mesma, e remete à condição primeira de abertura à comunhão e ao relacional. Como pessoa, o ser humano deve ser considerado em sua condição ontológica de sujeito de direitos humanos, dignidade e respeito, sujeito que reflete e age no mundo, e que age livremente. Essa condição do ser humano o estabelece como ser frágil, contingente, condenado à morte, precário, capaz de pecar, de se afastar da comunhão, de ser egoísta, idólatra, preconceituoso, discriminador, assassino e brutal, mas não anula a condição de possibilidade de se converter e ser recriado pelo Espírito¹⁰⁰.

A experiência mística fundante, típica do pentecostalismo e da renovação carismática, pode ser ponto de partida para a compreensão mais ampla da ação do Espírito no mundo. A consciência da presença do mal e do pecado pode ser ressignificada para a construção de identidade e consciência da responsabilidade pessoal e coletiva, sem se excluir a natureza misteriosa e experiencial da espiritualidade cristã pentecostal renovada. Torna-se a possibilidade de uma experiência de crescimento espiritual singular, ainda que partilhada e comunicante. Valoriza a singularidade da experiência de cada um e cada uma, articulando liberdade, autonomia e discernimento.

Uma racionalidade sapiencial não se contrapõe à racionalidade acadêmica ou científica, mas no ambiente das comunidades de excluídos (as) e empobrecidos (as), pode direcionar para a valorização da experiência da pessoa, o ponto de partida da realidade,

⁹⁹ Os conceitos de pentecostalidade e renovação foram discutidos na Introdução. A viabilidade de uma antropologia pneumatológica foi discutida no capítulo 1.

¹⁰⁰ CODINA, Antropología pneumática, p. 98.

contemplando a complexidade da condição humana e sua integração com o mundo, sem perder de vista a experiência mística que motiva e encaminha a práxis cristã. Assim, será o critério teológico da espiritualidade da infusão do Espírito que orientará a vida cristã em comunidade.

Como a reflexão se faz na forma de diálogo, evitou-se a utilização de tópicos que fragmentassem o texto, tornando-o mais fluido.

3.2.1 A Espiritualidade Inaciana

A experiência da espiritualidade da tradição inaciana é anterior ao pentecostalismo e à renovação, mas é categoria aderente à pentecostalidade. Embora possa ser situada historicamente no contexto de reação da tradição católica ao paganismo e à reforma protestante, não se reduz a tais contraposições¹⁰¹. A sua aproximação com a religiosidade popular¹⁰² é um aspecto que credencia essa espiritualidade para o diálogo com a experiência pentecostal e renovada. Óbvio, no entanto, que a tradição da espiritualidade inaciana sofreu adaptações e transformações no curso dos vários séculos de recepção e apresenta muito mais densidade, abrangência e profundidade do que a síntese apertada e delimitada que aqui se fez¹⁰³. Interessou a esta pesquisa especificamente a valorização da experiência espiritual fundante, do sobejamento místico e da exuberância emocional que acompanham e animam a práxis cristã; a paixão por Jesus; a busca pela vontade de Deus e a contemplação na ação.

No surgimento oficial da IPRB, foi possível perceber o papel fundamental da experiência na formação identitária sobre a qual se constitui a denominação. A narrativa da adesão de um dos pastores e a da comunidade sob sua supervisão é descrita como reação à imposição de atitudes restritivas que não consideravam a legitimidade de “experiência extravagante” que não se adequasse aos critérios doutrinários já estabelecidos, como foram consideradas as experiências da renovação. Otoniel de Souza Filho relata que o ato de rompimento se tornou inevitável, porque “não posso lutar contra minha própria consciência”¹⁰⁴. A experiência foi o critério para o reconhecimento da ação do Espírito na

¹⁰¹ Importante ressaltar que a espiritualidade inaciana surge no contexto do movimento renascentista e humanista, em que a noção do que seja o ser humano é revisitada e investigada. Há aspiração por uma vida cristã mais autêntica, íntima e pessoal. Pode ser entendida como movimento reformador, que busca renovação espiritual.

¹⁰² CODINA, A religiosidade popular nos exercícios espirituais, p. 355-357.

¹⁰³ CRESSONI, *A espiritualidade inaciana expressa nas Constituições da Companhia de Jesus*.

¹⁰⁴ JORNAL ALELUIA (editorial). Mais uma significativa adesão no Nordeste: pastor Otoniel e sua Igreja, *Aleluia*, 1974, p. 8.

pessoa e na comunidade. A experiência espiritual não pode ser delimitada pelos estatutos teológicos e doutrinários, como se apurou nas percepções de Codina sobre a espiritualidade inaciana. Por outro lado, tornou-se o mote para a postura de ruptura.

Há certa tendência ao divisionismo, como já discutido anteriormente, intrinsecamente ligada ao *ethos* protestante. Essa predisposição ao rompimento tornou-se resposta à experiência e à autocompreensão da comunidade naquele momento específico da história de sua vivência eclesial e espiritual. Permanece a interrogação sobre os benefícios que teriam advindo caso a predisposição fosse em direção contrária, para a manutenção da estabilidade institucional.

Vale recordar que um elemento de equilíbrio encontrado na espiritualidade inaciana é a busca de distensionamento entre a autoridade eclesiástica e a experiência individual e comunitária e certa disciplina em busca de unidade e estabilidade. Esse pode ser ponto interessante para se repensar a autocompreensão teológica e religiosa da IPRB, ou seja, que ganhos poderiam ser alcançados se a experiência da renovação pudesse ter sido compartilhada e vivenciada sem a descontinuidade denominacional, que implicou em ruptura de relacionamentos, de compartilhamento de espaços físicos e emocionais, de separação de grupos, de exclusão e fechamento à comunhão, tanto para os grupos que ficaram como para os que se autocompreenderam renovados.

Ressalvada essa reflexão sobre o discernimento a respeito da tendência ao fecho cismático, reconhece-se que há convergência entre este ponto fundamental da autocompreensão da IPRB e a eclesiologia pneumatológica de Codina: a importância da experiência e sua condição de fundamento do fazer teológico. A experiência está na base da construção da própria comunidade da IPRB. Nessa perspectiva, a fé cristã deve assumir enfaticamente o fato de que a espiritualidade não se resume ao tratamento de tradições dogmáticas ou mesmo a leituras bíblicas que desconsiderem a importância da experiência pessoal com a Trindade, em sua manifestação histórica, subjetiva e dimensão mística.

Não se trata, como já repisado, da experiência identificada com subjetivismo e emocionalismo, sem comprometimento histórico-social. Na prática e na objetividade dos EE, supera-se a noção de que a espiritualidade deva se fundamentar exclusivamente em exuberância emocional, autocentramento ou alienação. Os EE só são válidos para os (as) que fizeram a experiência fundante e amorosa com Jesus e desejam a ampliação desse relacionamento.

Não há na prática eclesial e pastoral da IPRB, tradição, documento ou instrução doutrinária semelhante aos *Exercícios Espirituais*. A experiência do (a) crente se faz no culto e nas devocionais, em que se incentiva a oração, o exercício dos dons carismáticos (como a glossolalia, a oração de cura e a oração de libertação), o louvor e a meditação nos textos bíblicos.

Em muitos pontos, aproxima-se da religiosidade popular dos EE¹⁰⁵, por exemplo: na ênfase cristológica, apesar da experiência pneumatológica fundante do batismo com o Espírito Santo e o exercício de dons carismáticos; na antropologia com acento platônico; na moral teológica popular e elementar; na demonologia e na angelologia (muito semelhantes à da RCC); no estilo simbólico e tipológico utilizado na interpretação de textos bíblicos e de ensinamentos eclesiás; na exuberância emocional, seja em expressões de contentamento ou de dor; na importância dada à oração vocal; nas posturas corporais para a devoção (de joelhos, de pé, em atitude de contrição); e na concretização de temas como o exame de consciência centrado em pensamentos, palavras e obras. Diferencia-se da religiosidade popular católica medieval presente nos EE por não utilizar as mediações criaturais e as dos santos; na ausência de um calendário religioso que regule a vida e a celebração; na ausência de práticas com repetição e ritmo e de alguns elementos ambientais¹⁰⁶.

Os (as) fiéis da IPRB em grande parte pertencem a setores empobrecidos da sociedade brasileira, seja na periferia das grandes cidades, seja em municípios de pequeno e médio porte em todo o país. Há grande diversidade, constatando-se que as congregações são compostas na maior parte por trabalhadores (as) assalariados (as) ou empreendedores informais que têm emergido socialmente. Mas em sua maioria são pessoas simples, com baixa escolaridade e profissionalização, com acesso a sistemas de saúde viabilizados pela Saúde Pública e dependente dos programas de distribuição de renda do Governo Federal. Podem ser caracterizados, ressalvados alguns poucos grupos que ganharam mobilidade social nas últimas décadas no Brasil, como os (as) empobrecidos (as) e excluídos (as) que compõem a grande massa de brasileiros e brasileiras.

Assim, a IPRB parte da experiência concreta de pessoas que vivenciam a invisibilidade e a marginalidade da sociedade, as ambiguidades da contemporaneidade em enfrentamentos dolorosos das desigualdades econômicas e sociais do Brasil. Um elemento balizador dessa condição é que para ser presbítero na IPRB a exigência mínima é ser

¹⁰⁵ CODINA, A religiosidade popular nos exercícios espirituais, p. 354-362 *passim*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 362.

alfabetizado¹⁰⁷ e para o exercício do pastorado não se exige a formação nos seminários da denominação, mas sim experiência de liderança na comunidade e conhecimento bíblico.

Nesse sentido, verifica-se uma busca do Espírito desde a pobreza¹⁰⁸, lugar teológico fundamental no pensamento de Codina, que “busca experiência espiritual, conversão, saúde e cura espiritual e corporal, inclusão social, alegria, festa, etc. e por isso recorre ao Espírito de Pentecostes”¹⁰⁹ e da renovação. Essa busca precisa ser atravessada pela perspectiva pneumatológica cósmica e histórica, evitando a segregação entre o sagrado e o profano, o secular e o espiritual, trazendo a demanda de enfrentamento do mal nas estruturas sociais, econômicas e históricas e a consciência de que é viável a sua transformação.

Por outro lado, a importância do ponto de partida da realidade e da experiência mística para a IPRB levou a equívocos em sua leitura do mundo e do seguimento de Jesus. Como, por exemplo, no afastamento do diálogo ecumênico e inter-religioso. Como exemplo tem-se que a primeira alusão às religiões de matriz africana no *Jornal Aleluia* é estabelecida de forma negativa e excludente. A partir de diversas experiências de exorcismo, a narrativa considera, de forma generalizada, que o “umbandismo” é “um terrível mal a ser evitado e combatido”. O artigo desconsidera a possibilidade de diálogo e admoesta: “Crentes tolerantes: leiam com atenção este importante testemunho de luta contra o Inimigo de nossas almas. Convençam-se de que RENOVAÇÃO não é apenas um sugestivo nome ou uma atraente fórmula de culto. Deve ser, sobretudo, vida ungida pelo Espírito do Senhor¹¹⁰.

O ponto de partida da realidade é válido para a experimentação dos dons carismáticos, no caso, exorcismo e discernimento de espíritos da IPRB, primordial para sua autocompreensão. Mas a experiência é atravessada por uma leitura de mundo enviesada e excludente em relação a outras espiritualidades, que considera a convivência e o diálogo negativamente como tolerância e a diversidade de espiritualidades como ação do mal no mundo. Nesse ponto, a soteriologia da tradição teológica e doutrinária presbiteriana se tornará limitadora das manifestações da religiosidade popular, ao admitir exclusivamente a mediação da pessoa de Jesus. A identidade doutrinária garantirá a distinção em relação ao catolicismo e a religiosidades e espiritualidades não cristãs. Por outro lado, a demonologia e a angelologia

¹⁰⁷ IPRB. *Regimento Interno*. Art. 52 VII. Disponível em: www.iprb.org.br. Acesso em: 19 maio 2020.

¹⁰⁸ CODINA, Pneumatología latinoamericana, p. 14.

¹⁰⁹ Idem, Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia, p. 73-74

¹¹⁰ DIAS, Laércio, A Umbanda no Brasil, *Aleluia*, p. 8, 1974.

acompanharão, em muito, a descrição que os *Documentos de Malinas* fazem da experiência da RCC, que, por sua vez, pode ser remontada à religiosidade popular católica e medieval.

Muito embora a IPRB ressalte a importância da leitura bíblica¹¹¹ como critério de discernimento espiritual e existencial, a experiência manifestada em forma de testemunho será basilar para o aporte dialógico com outras experiências religiosas. A IPRB assume a atualidade dos dons e carismas não somente pelo labor teológico na interpretação dos textos das Escrituras, mas principalmente a partir dos relatos das curas, das experiências de abandono do uso de drogas lícitas e ilícitas e as narrativas das experiências litúrgicas com destaque para a manifestação de carismas como a glossolalia e orações¹¹².

A tradição inaciana se funda na perspectiva de que o conhecimento de Jesus não se baseia em documentos ou dogmas, mas se trata de relação pessoal e amorosa. Ao considerar a superação do imediatismo e da superficialidade, bem como o fato de que tal relação faz evidenciar a luta constante do (a) cristão (ã) contra a injustiça, desigualdade e toda forma de opressão, Codina enxerga nessa tradição de espiritualidade critérios que superam eventuais exageros cristológicos ou mesmo a construção de uma espiritualidade em que não haja equilíbrio entre o seguimento do Jesus histórico e do Cristo glorificado.

O tema da crucificação, para a espiritualidade inaciana e na perspectiva de Codina, não se limita à afirmação de Anselmo de que o sacrifício de Jesus se fez necessário para aplacar a ira divina¹¹³. Reconhece, por outro viés, que assumir o seguimento de Jesus equivale a assumir de forma definitiva a misericórdia e a justiça de Deus como opção histórica por pessoas que são igualmente “crucificadas” e marginalizadas.

A autocompreensão da IPRB não aponta para esse aspecto da espiritualidade inaciana. Não há relação direta ou destacada entre Jesus e o Reino nos artigos divulgados pelo *Jornal Aleluia*. Não há nem mesmo tratamento específico do tema. Essa ausência é característica da teologia protestante, em que os tratados de teologia sistemática optam pelo silenciamento ou se limitam a discutir o tema relacionando-o à questão milenarista. O presbiterianismo enfatiza o amilenismo, negando que Jesus tenha um Reino terrestre antes ou depois da sua vinda. O pentecostalismo reforça a perspectiva pré-milenarista, afirmando que o Reino é uma

¹¹¹ TULLER, Nilton. No coração de Deus. *Aleluia*, n. 7, p. 8, 1974.

¹¹² JORNAL ALELUIA (editorial), dez., 1976, p. 15.

¹¹³ ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus Homo ¿Por Qué Dios Se Hizo Hombre?*

expectativa futura que somente acontecerá a partir da segunda vinda de Jesus¹¹⁴. Não é estabelecida uma relação histórica entre os temas teológicos da cristologia, da pneumatologia, da eclesiologia e do Reino de Deus.

Na perspectiva inaciana, o Reino de Deus é o projeto de Jesus. O Reino de Deus é indissociável da cristologia e vida do Reino é a vida em Cristo movida pelo Espírito. O resultado é uma espiritualidade que busca o equilíbrio entre a pneumatologia e a cristologia e, ao mesmo tempo, entre o Reino e a Igreja. Considera-se essa correção pneumatológica vital para o amadurecimento eclesiológico da IPRB. Entre outros motivos, porque viabilizaria pontos de contato para o diálogo ecumênico, arrefecendo desavenças teológicas que ainda operam o distanciamento entre as tradições cristãs, provocando rivalidades ou atritos. Propiciaria a interação necessária para o estabelecimento de parcerias em projetos humanitários, tão fundamentais para a promoção do direito à vida e à justiça em contextos de desigualdade social, característicos de países em desenvolvimento.

Na perspectiva da espiritualidade renovada presbiteriana, há um caráter institucional explicitado na declaração de fé oficial de que, a vinda de Cristo ao mundo para morrer foi efeito da vontade e do prazer do Pai, prazer que é a manifestação da graça divina em forma de justiça e salvação. Não se deve inferir que diante dessa vontade os seres humanos se convertam em máquinas ou, ao contrário, que Deus opere segundo os padrões limitados da lógica humana. O discernimento da vontade de Deus é possível ao ser humano que experimentou o novo nascimento em Cristo e é auferida no seguimento de Jesus. Simultaneamente, mantém o aspecto misterioso, insondável, absolutamente autônomo, livre e não humano de Deus¹¹⁵.

A espiritualidade da renovação protestante foi construída também diante da visão de um Deus furioso¹¹⁶ por causa da pecaminosidade humana¹¹⁷: “não há nada, a não ser a boa

¹¹⁴ GONÇALVES, Alonso. Reino de Deus e práxis pastoral. Uma abordagem a partir da teologia de Jon Sobrino. *Ciberteologia* [online], Ano III, n.23, p.32-37. Disponível em: https://www.academia.edu/download/35889267/Reino_de_Deus.pdf, Acesso em: 10 jun. 2020.

¹¹⁵ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*, não paginado.

¹¹⁶ As fontes utilizadas para a construção da autocompreensão da IPRB até aqui foram os artigos pastorais e de opinião da liderança do *Jornal Aleluia* e os materiais textuais disponíveis no portal da IPRB, como a Confissão de fé da IPRB. Além dessas fontes, para análise e validação dos construtos, buscou-se as obras teológicas de autores diversos, especialmente aqueles e aquelas que foram aqui citados como personalidades historicamente vinculadas a movimentos avivalistas dos sécs. XVIII e XIX, ingleses e estadunidenses, como Charles Spurgeon (1834-1892), Rosalee Mills Appleby (1895-1991), Charles G. Finney (1792-1975); John Wesley (1703-1791); Jonathan Edwards (1703-1758). Os textos são, em sua maioria, compilações de homilias, pouco sistemáticos. Também passa-se a utilizar com mais frequência as obras de referência citadas como produção teológica do pentecostalismo. Esta mudança de fontes se fez necessária para a investigação dos aspectos teológicos explicitados ou subjacente às homilias, testemunhos e artigos pastorais. Reafirma-se

vontade de Deus, que impeça os ímpios de caírem no inferno a qualquer momento ... nada, exceto a vontade de Deus, tem poder para preservar os ímpios da destruição por um instante sequer”¹¹⁸. Tais perspectivas podem ser revistas diante da perspectiva do Reino, mas há um longo caminho de reflexão para seu acolhimento.

Dois outros aspectos são destacados para tradição inaciana: a busca pela vontade de Deus e a contemplação na ação. A busca pela vontade divina resulta em ênfase teológica que se contrapõe às tendências contemporâneas antropocêntricas. Isso significa que o (a) cristão (ã) se orienta pela busca pelo entendimento da vontade de Deus para sua vida. Nisso se justificam os exercícios espirituais, como forma de alcançar qual seja a vontade divina, considerando a singularidade humana. Codina identifica que o enfoque da vontade divina não equivale à negação da liberdade humana.

É necessário que haja busca contínua pela experiência do discernimento, a partir do qual cada pessoa é capacitada pelo Espírito a entender a vontade de Deus para sua vida em particular, para sua comunidade e para seu tempo. A experiência de Deus não se limita aos momentos de êxtase ou àqueles separados para o exercício da espiritualidade. Deus atua em todos os momentos e em diferentes espaços da vida e da história humana. Em síntese, é a contemplação ativa. Esse discernimento provoca também consciência ecológica, isto é, a valorização da vida presente na criação.

O tema do discernimento da vontade de Deus é comum às diferentes tradições cristãs que influenciaram a Renovação Espiritual a que aderiu a IPRB. Na tradição presbiteriana, o empenho maior está em destacar o fato de que a vontade divina é o critério relativo à salvação, ressaltando a incompetência humana nesse sentido. A pregação de Charles Spurgeon considera que a vontade humana não tem qualquer condição de operar o próprio novo nascimento. Deus, exclusivamente por seu desejo e vontade, age no ser humano¹¹⁹. Essa

que a produção pentecostal teológica sistemática está em plena produção nas duas últimas décadas, mas ainda é limitada, muitas vezes reduzindo-se a coletânea de doutrinas.

¹¹⁷ A imagem de um Deus furioso diante da pecaminosidade das pessoas tem como referência um conhecido sermão intitulado “*Pecadores nas mãos de um Deus irado*” que pode ser considerado fundante na perspectiva de uma hamartilogia, soteriologia e antropologia teológica pietistas. O autor é Jonathan Edward, pastor congregacional estadunidense foi referência no movimento avivalista nos Estados Unidos em 1734. (EDWARDS, Jonathan. *Pecadores nas mãos de um Deus irado*. Edição Condensada. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1993. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/184834854/Pecadores-na-mao-de-um-Deus-iradopdf>. Acesso em: 23 out. 2020).

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 4, 5,9 e 12 .

¹¹⁹ SPURGEON, Charles Haddon. *Sermão nº 167. O Espírito Santo e a única Igreja*. O Estandarte de Cristo [online], 2015. Disponível em: <https://oestandardedecristo.com/https://oestandardedecristo/loja/sermao-no-178-a-obra-do-espirito-santo-por-c-h-spurgeon/>. Acesso em 10 jun 2019.

iniciativa divina se manifesta na diversidade humana: “Em constituição, disposição e temperamento – na aparência do nosso corpo, na estranha diversidade de nossas capacidades mentais, em nossa posição sobre o globo ou nosso lugar e circunstâncias em qualquer país e nação”¹²⁰.

A antropologia teológica carismática-renovada da IPRB se assenta em pressupostos como os de Spurgeon. Por exemplo, há a consideração de que o sofrimento humano pode ser explicado atribuindo-se à permissão explícita da vontade divina que algumas pessoas, mesmo sendo boas, não gozem de boa saúde¹²¹. Essa concepção implica no discernimento de que a saúde física e mental é retribuição divina à vida conformada às regras de santidade e piedade e que a enfermidade física e psíquica se dá decorrência de pecado ou obra maligna.

Sem adentrar na noção de saúde, que não é escopo desta pesquisa, a renovação presbiteriana entende que o corpo humano é espaço da luta espiritual, independentemente do testemunho de bondade ou inexistência da ação direta de poderes demoníacos. Considera que há “propósito que deveria ser cumprido através de sua fraqueza e que não poderia ser alcançado em sua saúde”¹²², ou seja, a doença deve ser acolhida como prova de fé ou caminho de aprendizagem espiritual. Essa compreensão se confirma na pastoral de Spurgeon de que os (as) crentes “podem não estar convictos de que seja a vontade de Deus livrá-los da enfermidade, mas devem ter a absoluta certeza que é a vontade dEle ouvi-los quando clamam a Ele para que os salve do pecado”¹²³.

O tema do discernimento da vontade de Deus é constante na pregação avivalista que alimentou o sistema teológico da renovação protestante pentecostal renovada¹²⁴, inclusive como critério para se compreender a oração e a resposta divina às petições humanas¹²⁵.

¹²⁰ SPURGEON, Charles Haddon. *Pregando a Cristo crucificado*, Projeto Spurgeon [online]. Disponível em: <https://www.projetospurgeon.com.br/2014/02/pregando-a-cristo-crucificado/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

¹²¹ SPURGEON, Charles Haddon. *Olhe para Cristo*. Projeto Spurgeon [online]. Disponível em: https://spurgeonline.com.br/wp-content/uploads/2021/09/Olhe_para_Cristo_Vol.2-Spurgeon.pdf. Acesso em: 10 jun. 2020.

¹²² *Ibidem*, p.102.

¹²³ *Ibidem*, p. 149.

¹²⁴ O avivalista John Wesley considera o tema da vontade de Deus extensamente em seu comentário ao livro de Romanos. Deus distribui benefícios e oportunidades para que os seres humanos possam contemplar sua vontade e compatibilizar sua prática de acordo com a reflexão sobre sua vontade. Ao comentar Rm 6,19 destaca que os seres humanos são obtusos para compreenderem as Escrituras, mas que no atual estado, o cristão deve oferecer os seus membros para servirem a justiça e, nesse aspecto, afirma que a “Justiça é a conformidade com a vontade divina”. Muito embora Wesley não tenha assumido o calvinismo como perspectiva teológica normativa, considera que o critério divino para executar suas escolhas não são as obras humanas de qualquer natureza, boas ou más, mas sua própria vontade. As notas explicativas referentes à Rm 12 tratam o tema da vontade considerando que o mundo negligencia a vontade divina e procura o seu próprio

Considera-se, ainda, que na perspectiva carismática-renovada protestante, é fundamental compreender o que é a vontade de Deus para que o (a) cristão (ã) expurge elementos esotéricos à ideia de soberania divina como a noção de sorte¹²⁶.

O pregador puritano Edwards assevera que, para saber qual é a vontade de Deus, é necessário o conhecimento espiritual. Tal conhecimento não se restringe ao entendimento doutrinário, à assimilação do conteúdo das Escrituras ou à profunda experiência emocional. Essa sabedoria proveniente do conhecimento espiritual envolve o intelecto e o coração simultaneamente, conduzindo a pessoa a amar e buscar tudo que é santo¹²⁷, entendido aqui como o discernimento do que seja a vontade de Deus e o seguimento de Jesus. Importa considerar, no entanto, que a perspectiva calvinista da depravação total do humano orienta o entendimento acerca da condição humana:

Somente aquele a quem o Espírito Santo der essa habilidade de provar a doçura da santidade e o amargor do pecado pode ver e sentir a terrível depravação de seu próprio coração. Só dessa forma ficamos convencidos que as Escrituras falam a verdade sobre a corrupção da natureza humana, sobre a necessidade do homem de ter um Salvador e quanto ao grandioso poder de Deus para mudar e renovar o coração humano¹²⁸.

Um tema da espiritualidade puritana de Edwards que dialoga com a tradição inaciana na questão da contemplação ativa é apresentado em sua coleção de resoluções. A proposição é que a vida cristã deve servir à humanidade¹²⁹ e não apenas aos grupos de cristãos e cristãs,

querer. A “perfeita vontade de Deus” é tratada por Wesley como sendo todos os preceitos do cristianismo que são, em si mesmos, bons, agradáveis a Deus. (WESLEY, John. *Romanos: notas explicativas.*, São Paulo: Cedro, 2000. p. 23, 49, 71, 74 e 89 *passim*).

¹²⁵ Finney, pregador avivalista do séc. XIX, se refere ao fato de que muitas pessoas não são contempladas em suas petições por meio da oração porque não pediam conforme a vontade de Deus. Qualquer petição deve ser elaborada em estado de espírito disposto a aceitar integralmente essa vontade, que pode ser revelada de diversas formas, pela leitura das Escrituras, pela ação de dons carismáticos do Espírito ou de alguma maneira na providência divina. Em todos esses aspectos Finney se refere à oração do Pai Nossa (Mt 6, 9-13), que deve ser feita em condição de vida que esteja conformada à vontade divina. Outro critério para que a oração seja respondida é a convicção de seja plenamente inspirada pelo Espírito Santo, haja vista que intercede por nós sempre de acordo com a vontade de Deus (FINNEY, Charles Grandison. *Uma vida cheia do Espírito*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 2019).

¹²⁶ SPURGEON, *O Espírito Santo e a única Igreja*. p. 1-16

¹²⁷ EDWARDS, Jonathan. *A genuína experiência espiritual*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1993. p. 50

¹²⁸ *Ibidem*, p. 67.

¹²⁹ EDWARDS, Jonathan. *As resoluções de Jonathan Edwards*. Divididas por temas por Matt Perman. O Estandarte de Cristo [online], 2015. Disponível em: 225

como discernimento do que é a práxis cristã e como deve estar orientada à promoção da glória de Deus:

Resolvi que farei tudo aquilo que seja para a maior glória de Deus e para o meu próprio bem, proveito e agrado, durante todo tempo de minha peregrinação, sem nunca levar em consideração o tempo que isso exigirá de mim, seja agora ou pela eternidade fora. Resolvi que farei tudo o que sentir ser o meu dever e que traga benefícios para a humanidade em geral, não importando quantas ou quão grandes sejam as dificuldades que venha a enfrentar¹³⁰

Em relação ao discernimento espiritual e à contemplação que gera ação há aproximações e distanciamentos entre a espiritualidade inaciana e a espiritualidade presbiteriana renovada. Das aproximações, há o desenvolvimento de profunda sensibilidade espiritual em relação ao pecado e a necessidade de um posicionamento pessoal, em termos de eleição ou resolução, em relação à práxis cristã que deve visar o seguimento de Jesus e a conformidade à vontade de Deus, perscrutada em oração, na leitura dos textos bíblicos, na contemplação e na orientação do Espírito Santo.

Entre os distanciamentos, ressalta-se que a ausência da reflexão acerca do Reino de Deus enfatiza a morte sacrificial de Jesus e a esperança cristã na plenitude pós-morte, implicando em uma prática cristã que busca a separação do que é mundano e a busca do que é santo, e que pode levar a uma espiritualidade escapista e justificadora da ausência de crítica e de posicionamento em relação às condições da sociedade e ao sofrimento humano. A antropologia teológica subjacente pode levar à rejeição do humano em sua diversidade e em suas configurações históricas e culturais, preconceitos e compreensão limitada da corporeidade e da integralidade do humano. O literalismo bíblico pode resultar em atitudes descontextualizadas, de forte teor moralista e excludentes. A ausência da reflexão pneumatológica mais ampla, para além da manifestação dos dons carismáticos, impede a compreensão da ação do Espírito no mundo e na história, no discernimento dos sinais dos tempos.

<https://oestandardedecristo.com/data/AsResolu%C3%A7esdeJonathanEdwardsDivididasPorTemasMattPerman.pdf>. Acesso em 12 jan. 2021.

¹³⁰. EDWARDS, Jonathan. *70 Resoluções*. O Estandarte de Cristo [online], 2019. Disponível em: <https://oestandardedecristo.com/2019/03/21/as-70-resolucoes-de-jonathan-edwards/>. Acesso em 12 jan. 2021.

A seguir, a reflexão se estende na busca da compreensão da eclesiologia e pneumatologia da tradição cristã oriental na perspectiva de Codina em diálogo com a autocompreensão da IPBR.

3.2.2 A eclesiologia e a pneumatologia do Oriente Cristão

A tônica da espiritualidade das denominações oriundas dos movimentos de renovação, nos quais se inscreve a IPRB, pode ser identificada como uma forma de reavaliação do arcabouço teológico ocidental. Apesar de não ter produzido considerações teológicas mais explícitas acerca da pessoa do Espírito Santo, há intuições que permitem aproximações com a teologia cristã orientar outro lado, não se pode deixar de registrar que há profundos estranhamentos entre as duas tradições cristãs.

A IPRB não assume contatos com a tradição cristã oriental, ainda que essa tradição tenha desenvolvido notável percepção da pneumatologia cristã. O distanciamento é perceptível pela inexistência de qualquer citação no jornal interno ou mesmo na produção teológica atual. Com essa ausência explícita de diálogo, pode-se afirmar que a IPRB sofre as consequências do distanciamento histórico entre Oriente e Ocidente, mesmo diante de retomada da experiência pneumática proposta pela renovação. A ausência de diálogo também decorre de questões religiosas e culturais:

Embora a ortodoxia e o pentecostalismo compartilhem o papel predominante concedido ao Espírito Santo e à profunda experiência que as comunidades e indivíduos eclesiais podem fazer dele, eles ainda estão profundamente distantes, irreconciliáveis em suas interpretações e entendimentos da natureza do Espírito, de seu trabalho e de seus locais de implantação. Por trás da figura "paradoxal" do Espírito sugerida por essa profunda hostilidade, duas tradições se chocam: uma marcada pela experiência e contribuições dos conselhos, dos Pais da Igreja e dos teólogos; a outra, mais recente, mantida pela espontaneidade dos impulsos sensíveis e emocionais que vêm para justificar um literalismo bíblico e um fundamentalismo inveterado. No final, o conflito reside menos na esquiva do Espírito do que na desarmonia terrestre entre duas interpretações da Obra do Espírito relacionadas a duas histórias religiosas e até mesmo duas culturas que muito pouco se reúnem¹³¹.

Como visto no capítulo 2, a tradição cristã oriental ressalta o aspecto trinitário da fé cristã. Esse posicionamento evita as ameaças de pneumatomonismos, como as que enfrenta a

¹³¹ TCHONANG, L'esprit saint dans l'orthodoxie et le pentecôtisme, não paginado.

renovação em sua ênfase, por vezes desequilibrada, na pessoa do Espírito Santo como referente teológico da vida cristã.

O Pentecostes é tema fundamental para IPRB e para a tradição cristã oriental. Embora a prática pentecostal prevaleça no contexto da IPRB, a ênfase está no batismo com o Espírito Santo e no exercício dos dons carismáticos. A fundamentação teológica utilizada para a inspiração inicial não se fez sistematicamente por teólogos protestantes pentecostais e ainda está em processo de labor teológico, mas se baseou na pastoral dos avivalistas estadunidenses, como se explicitou no tópico anterior. A mesma linha de recepção se deu no tratamento do tema do Pentecostes e da pentecostalidade da Igreja.

Para identificar a autocompreensão renovada da IPRB quanto ao Pentecostes, podem ser resgatadas algumas linhas da orientação avivalista do séc. XIX em Finney, na reflexão sobre o Pentecostes como complementação do ministério de Cristo, o acento pneumático necessário à Igreja e ao (à) fiel para o cumprimento da missão que é cristológica:

Os Discípulos eram cristãos antes do dia de Pentecoste e, como tais, possuíam certa medida do Espírito Santo. Forçosamente, tinham a paz resultante do perdão dos pecados e do estado de justificação, porém ainda não tinham o revestimento de poder necessário para desempenharem a obra que lhes fora atribuída. Tinham a paz que Cristo lhes dera, mas não o poder que lhes prometera. Isso pode se dar com todos os cristãos, e, a meu ver, está exatamente aí o grande erro da Igreja e do ministério: descansam na conversão e não buscam até obter esse revestimento de poder do alto¹³².

Conforme a pregação de Finney, no Pentecostes houve revestimento do poder necessário para realização da obra definida por Cristo. A vida daquelas pessoas foi afetada com o poder para o autocontrole e novas habilidades de comunicação e de cognição: tornaram-se mais mansas, capazes de ensinar, passaram a conhecer verdades que não conheciam até aquele momento. Esse aparato pneumático poderoso objetivava exclusivamente capacitar pessoas para a evangelização¹³³. Assim, deve existir esforço da parte do (a) cristão (ã) para obter o empoderamento espiritual que Finney descreve como “o batismo do Espírito Santo”, que não é esforço intelectual, mas “aquilo que deve ser recebido como experiência consciente pela fé”¹³⁴.

¹³² FINNEY, *Uma vida cheia do Espírito*. p. 6

¹³³ *Ibidem*, p. 8.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 30.

A compreensão carismático-pentecostal da centralidade do batismo no Espírito Santo afeta incisivamente a práxis da IPRB, distanciando-se do protestantismo histórico, e aproximando-se da pregação avivalista, como por exemplo de Jonathan Edwards. O puritano pontua a doutrina da depravação total humana, em que a ação do Espírito é justamente para a conversão, e que a *metanoia* é a conversão da racionalidade e da vontade humanas, que permitem o conhecimento espiritual e a santificação.

Outros aspectos do cristianismo oriental podem ser considerados dificultadores para aproximações com os pentecostais renovados: a teologia oriental diferentemente da tradição cristã ocidental assume que tanto o Espírito procede do Pai e do Filho (*filioque*) como o Espírito procede do Pai e está presente na geração do Filho (*spirituque*). Da mesma forma, considera que a Igreja é litúrgica e sacramental; as orações ao Espírito são, geralmente, de caráter epiclético, ditas pelos ministros durante os atos litúrgicos; os (as) ascetas são privilegiados (as) porque, por sua vida de renúncia, fazem experiência exclusiva pela qual recebem a plenitude do Espírito Santo, que é mérito de poucas pessoas, principalmente daquelas que são capazes de se submeter ao martírio¹³⁵.

A IPRB reflete perspectiva bastante distinta. A relação com o Espírito não se restringe aos sacramentos e à liturgia. Os sacramentos não assumem o aspecto central, soteriológico e pneumático da teologia oriental. A liturgia não é epiclética e prescinde da centralização da mediação sacramental sacerdotal. A expressão da comunidade por meio dos cânticos manifesta a relação pessoal e amorosa de cada pessoa por Jesus, por meio do Espírito e dos dons carismáticos, que pode ser acessada por qualquer cristão. Nesses cânticos há invocação e entrega, clamor pelo Espírito e por santificação, confissão de fé e de desejo pela presença do Espírito empoderador: “Santo Espírito enche a minha vida...”; “O Espírito de Deus está aqui, operando em nossos corações...”; “Espírito enche a minha vida, enche-me com teu poder...”. Enfim, o batismo no Espírito Santo é para o (a) que creu e se converteu, é dom que as pessoas convertidas não somente podem receber, mas têm o dever de buscar¹³⁶.

Como se viu no capítulo 2, a tradição cristã oriental é profundamente eucarística, o que implica em afirmar que é mediante a ação do Espírito na eucaristia que a Igreja se torna comunhão entre Deus e os seres humanos. Ao mesmo tempo que a eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a eucaristia e a própria Igreja se faz sacramento do Reino.

¹³⁵ TCHONANG, L'esprit saint dans l'orthodoxie et le pentecôtisme, não paginado.

¹³⁶ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*, não paginado.

É possível distinguir alguma aproximação com a prática eclesiológica da IPRB que trata a eucaristia, ou mais propriamente a “Ceia do Senhor”, como “sacramento do corpo e do sangue de Jesus instituída por Ele mesmo para ser celebrada pela igreja como lembrança do sacrifício de sua morte expiatória e vicária”¹³⁷. A aproximação se dá pela ênfase na dimensão simbólica em oposição à doutrina católica romana da transubstancialização¹³⁸, apesar do distanciamento em relação à dimensão sacramental envolvida no *metabolé* oriental.

Há diferenças da concepção oriental ao entender que a Ceia é um dos “meios de graça”, isto é, “atividades na comunhão da Igreja que Deus usa para distribuir mais graça aos cristãos”¹³⁹. Outro distanciamento está na compreensão da relação com o Reino. O sistema teológico protestante renovado não considera o Reino, a divinização humana e cósmica e a perspectiva escatológica da teologia oriental.

O chamado à desocidentalização da tradição protestante renovada é válido. Se a renovação se afasta do racionalismo e do intelectualismo do protestantismo histórico, não o faz pela contemplação apofática, pela consciência profunda do mistério trinitário e da vida cristã, mas pela experiência sensível. Aliás, o pentecostalismo e a renovação estão associados pela oralidade de sua prática devocional, pessoal, comunitária e eclesial, assim como pela glossolalia¹⁴⁰.

Se, por um lado, leva a soluções eclesiais e císticas criativas, mais próximas à demanda por sentido e significado espiritual da contemporaneidade, também se afasta da profundidade do símbolo. Não afasta o moralismo e o escapismo escatológico, nem faz reflexão sobre a perspectiva antropológica, mantendo o dualismo e distanciando-se da compreensão de Reino e da responsabilidade com o cosmos. Não possibilita a compreensão positiva da realidade e da história e a possibilidade de divinização. A postura pietista e individualista não permite a recuperação das dimensões históricas e culturais do Reino. Não há qualquer referência à ação da Igreja no Espírito tendo como missão a reparação do cosmos. O mundo e suas realidades são vistos como maculados pelo pecado e destinados à destruição.

¹³⁷ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*, não paginado.

¹³⁸ Catecismo da Doutrina Cristã. São Paulo: Editora Ave Maria, 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/405795232/Catecismo-da-Doutrina-Crista>. Acessado em 24 de junho de 2021.

¹³⁹ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*, não paginado.

¹⁴⁰ POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalidade e pentecostalismo: fatores de crescimento associados à oralidade. *Azusa* [online] v. 2, n. 1, p. 7-38, 2011. p. 9. Disponível em: <http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/8>. Acesso em: 12 ago. 2020.

Apesar do afastamento do intelectualismo e do jurisdicismo, a tradição protestante reformada renovada apresenta tendência de excesso de explicações e justificativas. A Igreja mais ensina do que consagra e santifica. A noção mistérica se desfaz, porque o (a) crente tem o conhecimento espiritual que faz transparente a ambiguidade e o mistério. Porém, diferentemente da compreensão da tradição oriental, não é a comunidade de fé que ratifica o sistema teológico. Esse é aprendido e assimilado como condição de inserção comunitária.

Se, por outro lado, a conversão garante o acesso trinitário a todos e todas, sem mediações criaturais e terrestres; assim como a participação da comunidade no culto e Ceia do Senhor e o serviço laico universal. Assim, a orientação à comunhão e a práxis comunitária não se orientam ao Reino, mas à Igreja local e à comunidade específica. A distinção entre a comunidade da Igreja e o mundo, “nós” e “eles”, é algumas vezes intransponível.

O Reino é alcançado exclusivamente pela ação evangelizadora, de conquista, que envolverá o discipulado e a inserção nas normas da comunidade para a santificação. O mundo é o lugar da batalha espiritual, marcado pelo mal e pelo maligno, indigno de apreciação, assim como as culturas, as transformações sociais, as novas formas de constituição das famílias, a relação com o trabalho, as questões de gênero e as manifestações artísticas.

A perspectiva antropológica da IPRB acompanha a vertente da tradição protestante com seu dualismo e compreensão pietista do pecado. A cristologia valoriza o sacrifício e a morte de Jesus e não a sua vida. A leitura bíblica não atualizada e literal desfaz o símbolo e se reduz à literalidade com a transposição direta das situações e atitudes para a contemporaneidade.

A pneumatologia renovada da IRPB, apesar de sua imensa riqueza experiencial de liberdade cívica e de expressão emocional, reduz a pessoa e a ação do Espírito Santo a um empoderamento pessoal para o enfrentamento do mundo e das suas vicissitudes. A compreensão de que a efusão no Espírito é antecipação da transfiguração cósmica, vontade e plano últimos da Trindade está ausente. Pode-se dizer que o acento pneumático da tradição protestante renovada não resgatou o Espírito Santo como ponto culminante da economia da salvação.

Vale destacar um elemento de aproximação e que se revela na prática eclesial e eclesiástica da IPRB: assim como a tradição oriental, há valorização de cada igreja em sua particularidade, sem perder a noção de unidade. Por óbvio, que é apenas aproximação, tendo em vista o histórico de origem cismática da IPRB. Mas a compreensão da tradição oriental da

pluralidade teológica e das práticas eclesiais que compõem a ortodoxia pode em muito ampliar a noção da diversidade eclesial e da colegialidade da tradição presbiteriana renovada.

Dois outros aspectos apresentados por Codina podem contribuir com provocações para a tradição cristã protestante renovada: uma pneumatologia “a partir de baixo” e o compromisso com a questão ecológica.

Em primeiro lugar está a reflexão postulada na afirmação codiniana de que “o Espírito do Senhor atua a partir de baixo”. Em que pese todo o aspecto da tradição que sustenta a teologia oriental, é preciso que o discernimento seja aplicado considerando o fato de que os (as) pobres se constituem lugar teológico privilegiado. Não é apenas a pobreza da ascese, da castidade física e ontológica, dos exercícios monásticos. É pobreza concreta, histórica, econômica, estrutural. Nesse lugar, “a partir de baixo”, com os (as) vulneráveis e os (as) invisíveis, luta pela vida não se reduz a questões estéticas, o martírio é realidade atual e diária. Esse é o lugar dos homens e mulheres leigas pobres, que não têm os seus rostos reconhecidos em ícones e cujos corpos violentados e eliminados não produzem relíquias. Cabe à Igreja reconhecer nesses (as) invisíveis testemunhos que inspirem iniciativas ecumênicas de luta pela igualdade e pelo direito à vida.

Em sentido contrário à intuição codiniana, o pentecostalismo, especialmente os grupos neopentecostais, que tem alcance e influência junto aos setores sociais menos favorecidos economicamente¹⁴¹, infunde a concepção de que a pobreza é condição decorrente do pecado individual e que a prosperidade pode ser alcançada por meio de votos materiais que sensibilizem o favor divino.

Apesar de várias denominações pentecostais e renovadas protagonizarem, no Brasil, iniciativas de combate à pobreza¹⁴², grande parte de tais diligências têm cunho paternalista, isto é, não fazem parte de um projeto de libertação com a construção da autonomia. Em geral são pontuais, assistencialistas e proselitistas. Praticamente não há registro de ações planejadas e coordenadas para a superação das debilidades econômicas e políticas que resultam na precariedade da vida das pessoas.

Vale a reflexão que ao considerar os (as) pobres como lugar teológico privilegiado, viabilizam-se aberturas e espaços para o debate de outras formas de exclusão que afetam as

¹⁴¹ MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Rever Revista de Estudos da Religião*, p. 68-95, dez. 2008. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

¹⁴² SILVA, Claudia Neves da. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais: motivações e dificuldades. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, p. 35–60, 2009.

tradições cristãs, espaços hoje mínimos por exemplo para enfrentar as questões raciais ou aquelas relacionadas à sexualidade e ao controle dos corpos, especialmente os femininos. A pobreza ressignifica a mesa eucarística como lugar de encontro no qual são denunciadas as injustiças, ao mesmo tempo que constrói espiritualidade de acolhimento e de escuta do (a) diferente, que também é portador (a) do Espírito e, portando, revelador (a) de Deus.

Uma eclesiologia e uma pneumatologia “a partir de baixo” implicam em superar o descaso com as histórias e espiritualidades dos povos originários e das múltiplas formas culturais que se reconhecem na contemporaneidade. Assim como implicam no reconhecimento de que o Espírito não se limita a modelos culturais e, sem descrédito à tradição, produz diversas experiências de ser e viver Igreja.

A renovação se vale dos mesmos recursos do pentecostalismo para acessar as camadas mais pobres da sociedade. A pregação de cura, diante dos graves problemas com a saúde pública e a valorização da experiência dos (as) leigos (as) frente às limitações impostas pelo cuidado excessivo com a preservação institucional das tradições históricas são alguns dos fatores que permitem o avanço significativo da renovação junto aos grupos sociais menos favorecidos. No entanto, isso nem sempre significa a valorização do universo simbólico e cultural próprio das comunidades que vivem em situações limitadas das condições básicas de vida.

Constata-se que há “espiritualidade da sobrevivência”, deslegitimada pelos valores e construtos das matrizes culturais importadas, com os quais se identificam as experiências fundantes das tradições cristãs ocidentais e orientais. A renovação, por exemplo, identifica-se com valores culturais e religiosos importados das sociedades estadunidenses, berço do pentecostalismo que se radicou no Brasil e na América Latina. Serão influentes também os valores característicos de culturas europeias, como o pietismo e a moral vitoriana, trazidos pelos movimentos avivalistas. A cosmovisão colonialista corrobora a deslegitimação da experiência nascida “desde abaixo”, no ambiente e cultura das periferias, dos (as) invisíveis e vulneráveis. Expurgam-se os valores sociais, culturais e religiosos nativos e híbridos, caracterizados pelo apego ao uso do simbolismo como forma de expressão das culturas pós-coloniais atravessadas pela globalização, por sua inferioridade frente à comprovada eficiência da mentalidade crítica e racionalista das culturas que se autodefinem como civilizadas e desenvolvidas. Exemplo disso está na composição dos cânticos litúrgicos.

Oficialmente os hinários, como são conhecidas as coletâneas de cânticos para o culto, são compostos por letras e melodias oriundas dos ambientes e culturas das matrizes europeias

e estadunidenses que enviaram os missionários. Os ritmos e compassos, os instrumentos e o conteúdo dos cânticos obedecem aos padrões exóticos e estrangeiros. Percebe-se a rejeição às melodias e letras inspiradas nas culturas locais. Tal alienação em relação às culturas locais é, também, resultado do fenômeno da globalização, que pela força mercadológica impõe critérios estéticos e de valores econômicos a qualquer produto cultural que objetive lucro. Os cânticos cílticos e a espiritualidade não escapam à lógica consumista.

Apesar das restrições de forma e conteúdo, as composições inspiradas no cotidiano das comunidades, formulam versos e estribilhos que dão voz aos sentimentos de angústia frente às inseguranças e manifestam a esperança da ação divina que assegurará a “vitória” diante da impotência. Esses cânticos são entoados durante a liturgia e em vários momentos de reunião e possuem forte carga doutrinária, constituindo-se em elementos fundamentais para autocompreensão religiosa dos (as) fiéis da IPRB.

O segundo aspecto se refere ao posicionamento diante da questão ecológica. A relação entre ecologia e pobreza transcende, sem negá-los, os aspectos estéticos e, por outro lado, não se perde em espiritualidade desconectada da realidade e da história. Pensar a santificação remete-se aos seres humanos integralmente, isto é, corporeidade e espiritualidade; às formas de relacionamentos entre esses seres humanos e à relação entre os seres humanos e o cosmos.

Não há como negar a riqueza da tradição oriental e compreender como Codina se inspira ao buscar elementos para uma eclesiologia pneumatológica que possa sustentar o ser e viver Igreja na contemporaneidade. Para a tradição protestante renovada há especialmente o chamado à desocidentalização, ao aprofundamento de sua compreensão pneumatológica, ao mistério e ao apofatismo da contemplação, ao alcance de uma antropologia mais integrada e que entenda a divinização e a reparação do cosmos. Há muito a ser aprendido e refletido.

A IPRB já se autocompreende “a partir de baixo”, ainda que não se alinhe à percepção de Codina. No entanto, é já a condição de possibilidade para que esse caminho se amplie, tornando cada mais relevante sua ação no mundo como Igreja de Cristo no poder do Espírito.

O labor reflexivo e dialogal se volta agora para as intuições codinianas inspiradas pelo Concílio Vaticano II e o processo de recepção das formulações e provocações conciliares. Continua-se seguindo os pontos principais apresentados no capítulo 2 sobre o tema, acompanhando o pensamento de Victor Codina em interação com a autocompreensão da IPRB.

3.2.3 A eclesiologia e a pneumatologia inspiradas no Vaticano II

Alinha-se, nesta pesquisa, com Codina ao afirmar que o Vaticano II se tornou marco para a tradição cristã contemporânea. Representou momento de significativa renovação da Igreja. Assim como a Reforma Protestante, testemunha o fato de a Igreja ser obra viva do Espírito e por esse motivo dever estar preparada para experimentar movimentos contínuos de renovação. Segundo Libânio¹⁴³, “o Concílio Vaticano II encerrou a longa etapa da Contrarreforma e da neocristandade, modificando profundamente o clima da Igreja”.

Cientistas da religião também reconhecem que, em face da dinâmica da religiosidade, o Vaticano II é o testemunho de que a religião se recria em todos os sentidos¹⁴⁴. Fundamental para os objetivos desta investigação é a possibilidade de diálogo e de discernimento, assim como o testemunho histórico e teológico de sustentabilidade e de resiliência que a Igreja Católica Apostólica Romana vivencia em sua recepção conciliar. Tais elementos se configuraram condição de possibilidade para o diálogo ecumênico com a tradição pentecostal renovada que aqui se propõe.

Como já anteriormente apresentado, a IPRB não participa oficialmente de iniciativas de diálogo com outras tradições cristãs, como a capitaneada pela Igreja Católica Apostólica Romana e por grupos protestantes com perspectivas ecumênicas. Também já se referiu nesta pesquisa como a ausência de diálogo leva a análises anacrônicas e superficiais em relação a outras tradições cristãs.

Por outro lado, a IPRB vivencia prática eclesial diversificada, considerando que alcança todo o território nacional, com histórico de expansão em diferentes regiões com tradições e valores culturais e religiosos característicos. Em sua trajetória de expansão, credita-se o ilhamento em relação à abertura ecumênica à influência das narrativas dos embates históricos entre católicos e protestantes na Europa; às divergências entre tradições cristãs durante o processo de colonização brasileira; e aos confrontos cotidianos da religiosidade popular brasileira, que tem grande influência do catolicismo popular e de outras religiosidades. Além disso, não como justificativa, mas compreendendo as construções

¹⁴³ LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos de Teologia Pública* [online], v. 2, n. 16, p. 1-37, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.

¹⁴⁴ SANCHIS, Pierre. No mapa das religiões há lugar para a “religiosidade”? *Revista de Ciências Humanas*, n. 30, p. 11-26, out. 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/25109>. Acesso em: 5 dez. 2019.

históricas que foram feitas, em sua expansão em cidades de pequeno e médio porte no interior do Brasil e na periferia das metrópoles, a IPRB encontrou de forma recorrente sacerdotes católicos com formação baseada nos postulados tridentinos, também pouco afeitos à ecumenicidade.

Como já discutido, sabe-se que o Vaticano II ainda hoje está em processo de assimilação pela própria Igreja Católica Apostólica Romana. Compreender as propostas do Concílio poderia facilitar o diálogo entre a IPRB e a Igreja Católica Apostólica Romana. Todo o trabalho em torno dos documentos conciliares, a participação de teólogos (as) protestantes e ortodox permitiriam a reavaliação de vários aspectos da espiritualidade da tradição protestante renovada. Isto porque, conforme observou-se nos destaques apresentados por Codina, o Vaticano II propõe um novo modo de ser Igreja, a partir da comunhão trinitária e restaurando a importância do equilíbrio entre pneumatologia e cristologia.

Na segunda metade do séc. XX, o catolicismo percebeu que a expansão das igrejas da tradição protestante do pentecostalismo e carismática-renovadas, além das dissonâncias teológicas, tornaram-se ameaça proselitista que provocou evasão de fiéis. Vale lembrar, como já debatido, que a própria RCC encontrou objeção por parte de vários setores do catolicismo, ainda que os *Documentos de Malinas* estejam em consonância com o Vaticano II e permitam a construção de interfaces para o diálogo com pentecostais e com os grupos tidos como renovados.

Entre vários elementos que poderiam ser elencados, selecionou-se dois aspectos do Vaticano II considerados por Codina que oferecem oportunidade para o amadurecimento do pensamento da IPRB. O primeiro é a oportunidade que o Concílio oferece para que a Igreja histórica reflita se está cumprindo sua missão em um mundo que segue passando por constantes transformações tecnológicas, sociais, políticas e econômicas. A postura de negação dessas transformações tem como consequência uma configuração histórica apática que não sabe estabelecer sua importância sem negar os sinais dos tempos e o valor que novas instituições têm no desenvolvimento humano.

Outro aspecto é o reconhecimento de que a Igreja é organismo vivo e consequentemente complexo. Complexidade que pode ser considerada em perspectivas antropológicas, como a corporeidade, a espiritualidade e a emocionalidade. A Igreja lida com os seres humanos em sua materialidade e corporeidade e os corpos interagem entre si nos espaços em contínuos movimentos de complementação, construindo-se e reconstruindo-se.

Interagem também com o cosmos e se integram às outras formas de vida, reconhecendo-se como parte e não como fim dos processos vitais para existência na Terra.

Em relação à espiritualidade, por mais que a Igreja não coadune com diversas formas de espiritualidades que se manifestam, não pode negar suas existências e o fato de que expressam dimensão essencial dos seres humanos¹⁴⁵. Essa perspectiva é especialmente importante para a reflexão da IPRB pela vinculação de seu sistema teológico à antropologia dualista, dicotomizando de forma incisiva a materialidade e a espiritualidade, e à escatologia escapista, em que a única expectativa plausível diante da realidade é aguardar o fim desse mundo e a continuidade em um corpo glorificado¹⁴⁶.

A Igreja tem diante de si seres humanos inquietos e muitas vezes confusos em relação aos seus sentimentos e emoções, que convivem com a alegria das novidades tecnológicas que promovem condições ampliadas da realidade. Hoje, a longevidade torna-se acessível, mas, ao mesmo tempo, convive-se com os temores diante de tecnologias de destruição em massa, desastres ambientais, pandemias e epidemias. Os grupos menos favorecidos sofrem, além dos temores comuns, das mazelas do esquecimento ou do abandono voluntário por parte do Estado e da constatação de que só têm valor se representarem significância lucrativa para os empreendimentos do mercado.

As discussões pós-conciliares sobre a Igreja na América Latina, como as *Conclusões de Medellín – Presença da Igreja na atual transformação da América Latina*, de 1968¹⁴⁷, ainda hoje estão candentes e abertas ao debate e permitem aproximação com a IPRB em função da condição eclesial de serviço junto a setores empobrecidos e periféricos da sociedade. A práxis eclesial das igrejas protestantes renovadas e da própria RCC oferecem espaço para a expressão da comunidade de suas angústias e alegrias, não se furtando à vivência das novidades tecnológicas e das ciências, ao tempo em que acolhe os sofrimentos e as dores de homens e mulheres que se defrontam com as condições desumanas de vida, sem acesso a serviços básicos sociais e aos bens de consumo mínimos para a vida digna.

O Vaticano II não deixou de escutar as vozes dos movimentos internos que resgataram aspectos da tradição católica em diálogo com as experiências contemporâneas do ser Igreja.

¹⁴⁵ HOCH, Lothar Carlos. Espiritualidade e personalidade. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, p. 154–163, 1983.

¹⁴⁶ IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*, não paginado.

¹⁴⁷ DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. 1968. Disponível em <https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>. Acesso em 1 jun. 2021.

De tais movimentos emergiram vozes de grupos interessados em resgatar e atualizar o que poderia capacitar a Igreja a manter sua catolicidade, santidade, unidade e apostolicidade.

Como se viu no capítulo 2, os movimentos bíblicos, patrísticos, litúrgicos, laicos, sociais e ecumênicos indicavam a mudança de mentalidade e adequação gradativa à modernidade em diversos campos da vida eclesial¹⁴⁸. Esses movimentos provocaram ressignificações estruturantes na Igreja Católica Apostólica Romana.

A reestruturação institucional é enfrentamento desafiador para instituições religiosas, especialmente para uma que conta com mais de dois milênios. Estruturas organizacionais religiosas são sacralizadas sob a pretensão de serem supra-históricas e supraculturais, como determinações divinas que, teoricamente, se constituem como sustentação da religião revelada. É justamente esse desafio, mantidas as proporções, que algumas reflexões, como as aqui propostas, enfrentam em tradições protestantes renovadas.

Cada uma das *Constituições* promulgadas pelo Concílio aponta para aspectos da vida eclesial aos quais se sujeitam, de maneira específica, diferentes tradições cristãs – católicos, protestantes e ortodoxos. O olhar de Codina sempre implica em compreender o que o Espírito está resgatando ou mesmo quais caminhos o Espírito está apontando para que a Igreja realize sua vocação: a Igreja é Povo de Deus.

A GS, novidade trazida pelo Concílio, declara que a Igreja não está indiferente aos problemas dos seres humanos, dos seus sofrimentos e de suas dificuldades, nem além ou aquém das realidades humanas. A Igreja é sal e luz, sinal de Deus na história e nas realidades humanas. O texto é um convite à unidade e ao reconhecimento da importância do testemunho histórico da Igreja:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história¹⁴⁹.

¹⁴⁸ LIBÂNIO, Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. p. 12-17

¹⁴⁹ GS 1.

A tradição protestante renovada experimentou a virtude de aproximar as pessoas da vida da Igreja e fazer com que a Igreja se perceba sensível em todas as dimensões da vida humana, sobretudo em seu apelo por uma mística acessível a todos e todas, não exclusiva de ascetas ou religiosos (as) de ordens ou experiências religiosas específicas. Mas corre o risco de sucumbir ao subjetivismo e ao consequente distanciamento dos problemas e dos sofrimentos que decorrem dos desequilíbrios sociais provocados pelas injustiças.

A GS torna-se referência para o desenvolvimento da tradição protestante renovada como “corrente de graça” que afeta a vida de toda a Igreja, Povo de Deus. Reflete a importante influência das leituras oferecidas pelas igrejas localizadas em países que enfrentam dificuldades crônicas com a pobreza, as injustiças e as desigualdades sociais. É o testemunho, por exemplo, da presença místico-profética de Dom Helder Câmara no Concílio e sua colaboração para a elaboração da GS, com intensa preocupação em não deixar escapar o compromisso da Igreja com os pobres ao propor e assinar o *Pacto das Catacumbas*¹⁵⁰. A renovação não pode prescindir de que é Igreja e como tal deve se reconhecer participante desses sofrimentos e dificuldades, como sinal de Deus no mundo, em todas as realidades. As *Conclusões de Medellín* organizam e concretizam essa percepção no tempo, espaço e lugar teológico denominado América Latina.

A perspectiva dominante antes do Vaticano II era de que a Igreja Católica Apostólica Romana se resumia aos padres, aos religiosos, aos bispos e ao Papa. Nesse contexto, os (as) leigos (as) eram apêndices na estrutura eclesiástica. A LG buscou resgatar a compreensão de que a Igreja é Povo de Deus, expressão do mistério trinitário, desígnio da salvação divina na história e o anúncio de Jesus sobre o Reino. A Igreja não é mera repetição do passado, expressando-se em dogmas, mas deve estar voltada aos (às) pobres, lutar contra as desigualdades, valorizar a diversidade e resgatar a colegialidade¹⁵¹. São alguns aspectos importantes para reavaliação do ser Igreja na América Latina em que a IPRB pode e deve refletir sobre sua própria prática eclesial.

Pelo fato de a Igreja ser mistério, transcende os aspectos materiais, estruturais ou jurídicos, mas não perde sua visibilidade histórica e reforça sua vocação missionária. Uma das

¹⁵⁰ LAURIER, Jean-Marie. Dom Helder Câmara e o Concílio Vaticano II. *Revista Contemplação* [online], n. 1, 2010. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/2>. Acesso em: 20 out. 2021.

¹⁵¹ JORDÃO, José Cláudio. *Estudo do Conceito “Povo de Deus” na Lumen Gentium*. 2011. 115 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/18300/1/Jose%20Claudio%20Jordao.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2020.

principais características da tradição protestante renovada é a preocupação com a dimensão da transcendência que, por meio das experiências espirituais, deve ser acessível a toda Igreja e não somente a um grupo de pessoas privilegiadas. Essa forma de popularização da experiência extática e mistérica traz o perigo dos exageros característicos do desequilíbrio entre a pneumatologia e a cristologia, além da subjetivação da fé cristã e a despreocupação com a unidade visível da Igreja. A LG fortalece o entendimento da Igreja como realidade complexa, singular e única e que, assim como Cristo, a Igreja é formada pelo elemento humano e divino¹⁵².

A SC promove a reavaliação da importância da liturgia na vida da Igreja. Pretende-se a superação do modelo litúrgico caracterizado pelo formalismo e pelo rigor estético. O Concílio propõe resgatar a participação de todo o Povo de Deus¹⁵³. Procura-se evitar qualquer tipo de acepção de pessoas¹⁵⁴. É trabalho de todos os (as) fiéis e não somente dos sacerdotes. Cada um e cada uma participam a seu modo¹⁵⁵. Preocupa-se com as tradições de cada povo que, de forma cautelosa e com devido acompanhamento, poderiam ser inseridas nas liturgias locais¹⁵⁶. Ao dedicar um capítulo especial sobre as artes sacras e em especial à música, considera sua importância e, ao mesmo tempo, a possibilidade de valorização das artes de todos os povos e das diversas regiões¹⁵⁷.

Em todos esses aspectos, a SC promove abertura que permitiu à RCC desenvolver propostas litúrgicas mais bem adaptadas às realidades culturais e sociais da Igreja Católica Apostólica Romana. Percebeu-se, por parte do Concílio, o cuidado em preservar a tradição e a estrutura, mas ao mesmo tempo criar oportunidade para expressões litúrgicas contextualizadas. Esse é aspecto que afeta semelhantemente as experiências da tradição protestante renovada em suas celebrações. Nesses contextos litúrgicos atualizados, há maior facilidade em adaptação, quer seja no uso de melodias mais próximas das culturas locais; quer seja na flexibilização das temáticas, trazendo oportunidades para tratar assuntos que afetam o cotidiano da comunidade como em campanhas específicas de oração, evangelização, ação social e outras. Os testemunhos fazem parte da celebração e ampliam significativamente a

¹⁵² LG 8.

¹⁵³ SC 21.

¹⁵⁴ SC 32.

¹⁵⁵ SC 11.

¹⁵⁶ SC 40.

¹⁵⁷ SC 128-129.

participação de homens e mulheres em todas as etapas das celebrações. A comunidade se compromete em criar espaços de acolhimento e celebração da comunhão. São comuns os banquetes comunitários.

Ao mesmo tempo que a ausência de estruturas litúrgicas rígidas permite espaços para criatividade da comunidade, ocasionam certo distanciamento das tradições e do aprendizado histórico que colabora para o fortalecimento da unidade da fé cristã. Nota-se a pulverização do conteúdo mistérico e simbólico, que, sem preocupação mistagógica, corre o risco de ficar eclipsado pelo excesso de informações e pelo fato de não ser apresentado de forma interconectada. A eucaristia ou, no contexto da IPRB, a Santa Ceia, limita-se geralmente ao seu caráter memorial e é celebrada mensalmente. Esse fato tende a transformá-la em momento distante do cotidiano da comunidade. Também faz com que a dimensão da partilha e da celebração coletiva não seja adequadamente destacada, prevalecendo o aspecto de rito subjetivo no qual fica reforçada a individualidade.

A DV trata da revelação divina, na forma como Deus se revela aos seres humanos, a partir de e em Jesus Cristo¹⁵⁸: Ensina que Deus fala aos seres humanos como amigos e amigas e convive com eles e elas¹⁵⁹. A revelação de Deus se dá plenamente em Jesus Cristo, em todos os aspectos de sua vida. A DV também acentua o valor das Escrituras e enfatiza a necessidade de fazer com que todo o Povo de Deus tenha acesso à Bíblia, considerando a possibilidade de colaboração na produção de traduções ecumênicas¹⁶⁰.

Seguindo a tradição cristã protestante, a IPRB demonstra oficialmente sua preocupação com a centralidade e relevância das Escrituras para a constituição da espiritualidade dos (as) cristãos (ãs). Assume a inspiração verbal, aproximando-se de grupos mais conservadores. Rejeita oficialmente os livros bíblicos considerados apócrifos (Tobias, Judite, Baruque, Eclesiástico, Sabedoria de Salomão, 1 e 2 Macabeus). Para a denominação, nas Escrituras “nem todas as coisas são claras em si mesmas, mas as verdades que precisam ser aprendidas e observadas são tão claras que ninguém será privado do seu conhecimento”¹⁶¹. alguns posicionamentos mais conservadores em relação às ciências são justificados na assertiva de que “Tudo o que o ser humano precisa ouvir da parte de Deus está contido neste livro. No seu conteúdo nada será mudado nem por obra do Espírito Santo e nem por ação

¹⁵⁸ DV 4.

¹⁵⁹ DV 2.

¹⁶⁰ DV 22.

¹⁶¹ IPRB. Capítulo 3 - Das Sagradas Escrituras. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado.

alguma do homem”¹⁶². Assim, além da inerrância e infalibilidade, há a compreensão de que tudo que há para ser conhecido está ali depositado.

A criação é considerada evidência que revela a sabedoria e o poder de Deus. Todo o universo foi criado em seis dias com a finalidade de revelar a glória divina. As Escrituras, em sua forma original, revelam a vontade de Deus a respeito de todas as coisas, inclusive, para a salvação. As Escrituras Sagradas são “verdades reveladas” que habilitam, por obra do Espírito, aqueles que são eleitos (as) a receberem Cristo como Salvador e Senhor¹⁶³. Ressalta-se o aspecto pneumatológico ao afirmar que “Cremos na criatividade do Espírito Santo na história da Igreja, revelando coisas novas”¹⁶⁴.

A IPRB reforça a herança protestante em relação ao posicionamento para com as Escrituras. No entanto, caracteriza vínculo mais específico com as leituras não críticas e mais conservadoras. Rechaça qualquer conexão com o liberalismo teológico.

As relações entre a cristologia e a revelação desenvolvidas pelo Concílio podem ampliar as concepções sobre temas que também são desenvolvidos pela IPRB: o constante cuidado para que as estruturas organizacionais não deixem de considerar o protagonismo das pessoas leigas em todos os aspectos da vida da Igreja; a valorização do sentido comunitário da Santa Ceia, evitando o caráter meramente formal do evento; o fortalecimento da colegialidade, em oposição às tendências de centralização na figura pastoral; a construção de estruturas permanentes para o diálogo com outras tradições religiosas; a compreensão de que a recepção de todo o material e das experiências produzidas pelo Concílio é processo contínuo que considera o protagonismo da comunidade na construção de sua espiritualidade. Dialogar com as *Constituições* do Concílio Vaticano II é oportunidade para se repensar como Igreja engajada na transformação do mundo, porque se comprehende plena do Espírito fazendo o caminho do Ressuscitado.

A seguir, resgatam-se as intuições de Codina elencadas no Capítulo 2 sobre as teologias latino-americanas, especialmente seus desafios, e se propõe o diálogo com a prática eclesial e pneumatológica da IPRB.

¹⁶² IPRB. Capítulo 3 - Das Sagradas Escrituras. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado..

¹⁶³ IPRB. Capítulo 11 – Da Fé Salvador. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado.

¹⁶⁴ IPRB. Capítulo 18 – Do Espírito Santo. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado.

3.2.4 A eclesiologia e a pneumatologia inspiradas nas teologias latino-americanas

Esta pesquisa reconhece a diversidade teológica produzida no contexto latino-americano, mas considera objetivamente refletir sobre as contribuições possíveis da TdL para experiência da renovação vivenciada pela IPRB. Para tornar possível o diálogo é necessário definir o lugar do qual se parte.

Assume-se, em relação à TdL, o terceiro caminho, a postura crítica descrita por Codina, como apontado no capítulo 2. Isto significa reconhecer e acolher, partindo da negação, o que a TdL não é: não é subproduto obsoleto do marxismo, não é discurso ideológico, não é labor teológico anacrônico. Da mesma forma, qualquer método teológico que parta da realidade não deve considerar que o neoliberalismo ofereça epistemologia ou instrumental para orientação teológica condizente com a proposta do evangelho. Por fim, a TdL, como qualquer outra produção teológica é humana, precária, temporal e histórica, sujeita a transformações estruturais em decorrência do processo dinâmico das realidades humanas.

Como se apontou no tópico anterior, ao buscar aproximação com as discussões de Medellín, a IPRB aproxima-se dos setores mais humildes da população por suas origens e percurso histórico. Apontou-se que sua prática eclesial e pastoral acolhe os anseios provocados pelas desigualdades e pelos diversos processos de exclusão econômica, cultural, digital e política a que esses setores são submetidos. Não é uma opção pelos (as) pobres intencionais, mas se faz originária, acompanhando o caminho do pentecostalismo no Brasil e da renovação, pois surge e se desenvolve entre os (as) pobres e excluídos. As congregações da IPRB reúnem os (as) pobres e é espaço e tempo em que esses e essas encontraram liberdade para vivenciar a fé cristã. Assim, afirma-se que antes de uma opção pelos pobres, a IPRB é uma opção dos (as) pobres.

Uma das consequências é a aceitação pacífica e resignada das estruturas opressivas como submissão aos desígnios divinos ou a demonização da sociedade, do mundo e da história, transformando a indignação com o vilipêndio da desigualdade, da marginalização e da exclusão em “batalha espiritual” contra forças malignas que determinam as ações dos seres humanos e contra as quais somente é possível lutar com armas igualmente espirituais.

Como se descreveu na primeira parte deste capítulo, o que caracteriza a IPRB socialmente é que a maioria das congregações é composta por comunidades pequenas, localizadas na periferia dos centros urbanos e em regiões interioranas. São espaços muitas vezes negligenciados pelas igrejas históricas, que se organizaram desde a colonização preferencialmente em espaços centrais, objetivando alcançar e servir as elites da sociedade.

Ainda hoje é possível observar a ausência dessas igrejas em comunidades periféricas e aglomerados. Resgata-se aqui a percepção de Codina de que a desigualdade socioeconômica da sociedade latino-americana em relação ao chamado mundo do Norte (Europa e Estados Unidos) se espelha também na estrutura das igrejas das tradições cristãs católica e protestante histórica.

Em direção oposta, a IPRB segue o fluxo característico das igrejas protestantes pentecostais, atuando em áreas de carência socioeconômica. Os grupos alcançados geralmente não têm condições de acesso às obras teológicas seja por serem produzidas em discurso, lógica e vocabulário rebuscados e de difícil compreensão mesmo para aqueles e aquelas que tiveram acesso ao letramento e educação formal; seja por serem oferecidos em custo elevado para o poder aquisitivo desse público. Não menos importante é que as literaturas disponíveis são escassas e a maior parte não é autóctone, mas traduzida, resultantes de elaborações com base em realidades europeias e estadunidenses. As reflexões teológicas e o amadurecimento delas estão em estreita dependência da homilia, do esforço das “escolas dominicais” e do estudo individual das Escrituras.

Elemento fundamental para o crescimento da IPRB foi a valorização dos obreiros leigos que assumem a responsabilidade de conduzir a comunidade, orientando a espiritualidade, a partir de linguagem simples e da apresentação popular dos textos bíblicos. Cumpre registrar que a estrutura eclesial institucional é ainda centrada na figura masculina. Não há ordenação de mulheres para a liderança.

Na prática, porém, as mulheres se tornaram protagonistas no desenvolvimento da IPRB por meio de organizações internas atuantes como os grupos de oração e de formação infantil. Elas se tornaram as principais responsáveis pelo desenvolvimento da identidade e da espiritualidade da renovação. Carentes de formação acadêmica teológica ou pedagógica, trazem para dentro das igrejas aspectos da vida doméstica e familiar, criando relação afetiva e não apenas institucional. Congregações pequenas são familiares e constituem as memórias que fundamentam a identidade denominacional e pessoal. No entanto, o empoderamento das mulheres na liderança é ponto inelutável a ser enfrentado pela IPRB.

Retornando à questão fundacional da teologia latino-americana, a opção pelo (a) pobre estabelece aspectos para constante reavaliação, tanto para TdL quanto para a tradição protestante pentecostal renovada. Em relação à TdL, assume-se com Codina que a categoria classe social não é suficientemente ampla para definir o (a) excluído (a). A realidade humana é complexa, o que implica que questões como gênero, poder, religião e responsabilidade pela

sustentabilidade ecológica podem e devem ampliar o entendimento da pobreza e, consequentemente, estabelecer novos protagonismos nos processos de transformações histórico-culturais e oferecer elementos para construção das espiritualidades e práticas eclesiais.

Em relação à IPRB, a provocação que a TdL faz ao estabelecer a opção pelo (a) pobre, é que o acesso que a denominação tem às parcelas menos assistidas da população pode criar duas possibilidades: a superação ou a assimilação. É necessário empreender esforço de racionalidade teológica que permita entender que se a IPRB nasce na América Latina em contexto de pobreza e desigualdade, nasce também em meio a forte crise ética e moral que permeia as instituições consideradas sustentáculos da sociedade tradicional: família, Estado e Igreja.

As instabilidades e intencionalidades governamentais e políticas afetam diretamente o cotidiano das pessoas e resultam em fragilidades na rede de proteção social, desarticulando programas e políticas que poderiam assegurar as condições mínimas de saúde, segurança e educação para o exercício da cidadania e da vida com dignidade. Os paradigmas das conformações familiares há muito não correspondem aos modelos idealizados pelas sociedades burguesas. A segurança é desafio que não alcança somente os grandes centros urbanos. As milícias, as organizações criminosas envolvidas com o tráfico de entorpecentes e outras redes de ilicitudes e corrupção envolvidas com prostituição, trabalho escravo e aliciamento do serviço público estão presentes também nas pequenas e médias cidades, assim como na região rural. A discriminação dos (as) empobrecidos (as) e destituídos (as) se faz ora pela exclusão silenciosa, pela privação dos direitos e por meio de entraves burocráticos; ora pela violência explícita por meio da violação dos corpos e da exposição indevida. É fato notório, no Brasil do início do séc. XXI, a ausência da reforma agrária, o esgotamento dos grandes centros urbanos, a irresponsabilidade da produção agrícola e industrial sem preocupação com a sustentabilidade ambiental e as gravíssimas consequências refletidas em acidentes e desastres ecológicos que comprometem direta e indiretamente toda a sociedade e, de maneira mais incisiva, as pessoas que já estão expostas a severas condições de exclusão social¹⁶⁵.

A pobreza é, pois, realidade indeclinável a ser enfrentada pelas tradições cristãs. Há várias estratégias de enfrentamento possíveis hoje praticadas pelas igrejas cristãs. Uma delas é

¹⁶⁵ JAGUARIBE, Helio. Brasil: Dilemas e Desafios. *Estudos Avançados*, v. 14, n. 38, p. 215-221, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v14n38/v14n38a10.pdf>. Acesso em 17 jan 2020.

a indiferença, assumindo postura pela qual a Igreja não se reconhece comprometida com outros aspectos da vida humana além do cuidado com a sua parte “imaterial” e orienta sua racionalidade, espiritualidade e prática eclesial e pastoral para a salvação da alma das pessoas. O que é corpóreo, material, histórico e mundano está destinado ao extermínio inevitável, dadas às condições de corrupção pelo pecado. Os problemas dos seres humanos serão resolvidos tão logo as pessoas reconheçam a salvação, tal como anunciada por algum setor específico do cristianismo e aguardem, submissas, a destruição do mundo, da história e da cultura para que fruam das realidades perfeitas.

Outro enfrentamento é possível pela construção de racionalidade, espiritualidade e prática eclesial que compreenda a transformação social como responsabilidade a ser incorporada ao projeto de ação da Igreja no mundo. Mas, para evitar qualquer aproximação ao marxismo, opta-se por postura protecionista ou paternalista. Nesse caso, são interditadas expressões como “construção da autonomia dos sujeitos” ou “pecado estrutural”, pois a “autonomia” pode significar a capacitação do sujeito para atuar como protagonista na luta contra as formas de discriminação, mas também pode culminar na negação do papel da Igreja como “sal, luz e fermento” na história. O paternalismo se justifica como forma de assegurar a ordem necessária para alcançar melhorias no estatuto social e nas condições de vida. Não há como assumir o “pecado estrutural” e incentivar à adesão à assimilação e acomodação às condições de trabalho, produção de renda e consumo do sistema capitalista neoliberal.

Essa assimilação e acomodação correspondem ao que Magalhães Filho considera como o processo de “aburguesamento”:

Mas também o aburguesamento se dá no sentido de acúmulo de riqueza e da construção de uma propriedade privada, mesmo que pequena, mas conquistada com esforço próprio. A propriedade pode ser um pequeno negócio; a casa própria em um condomínio que expresse o novo estilo de vida, semelhante ao do grupo que agora pertence; como pode ser o emprego alcançado pelo mérito. Esta perspectiva de aburguesamento coloca esta parcela da população em uma posição oposta a da maioria dos trabalhadores. O sentimento de pertencimento a um grupo social que possui bens e que consome serviços o distancia da ideia de classe, que luta por melhores condições de vida. O processo de aburguesamento, ao mesmo tempo em que insere o indivíduo em grupos específicos, estabelece uma distância deste indivíduo com as históricas lutas de classe¹⁶⁶.

¹⁶⁶ MAGALHÃES FILHO, A construção de um estilo de vida, p.139.

Nesse caso, há certa tendência na religiosidade popular católica, protestante histórica e pentecostal em compreender que a transformação do estilo de vida, adequando-se a esse aburguesamento, é o paradigma a partir do qual mensura-se o cumprimento da vontade divina na vida das pessoas. A alternativa a esse paradigma de prosperidade como categoria para se avaliar a espiritualidade e alinhamento à vontade divina, apresentada nos evangelhos e destacada pela TdL, é assumir o Reino de Deus como categoria teológica central para a espiritualidade e prática cristã.

O Reino de Deus é a categoria teológica central da TdL. Muito embora seja necessário reconhecer, como Codina o faz, que a TdL tenha dado ênfase a compreendê-lo a partir de critérios antropológicos e sociológicos, por meio de mediações instrumentais como evolução, revolução ou progresso científico. Como se discutiu no capítulo 2, acompanhando as reflexões de Victor Codina, essa ênfase está circunstanciada no fato de que a teologia moderna submeteu a categoria bíblica de Reino a um modelo de racionalidade fixa na importância do conhecimento científico. É comprehensível, mas como se apontou anteriormente, até para estabelecer diálogo com a experiência pentecostal renovada é necessária racionalidade mais simbólica.

Mantém-se, sim, a compreensão de que o Reino permanece como categoria central nos evangelhos. Mas, ao tratar sobre o Reino é preciso considerar racionalidade que seja mais simbólica, capaz de captar também sua dimensão escatológica e que corrija o desequilíbrio entre a cristologia e a pneumatologia, característico da teologia ocidental e que limitou a TdL ao desconsiderar a dimensão mística do fazer teológico.

A escatologia pré-milenarista tornou-se predominante no arcabouço teológico da IPRB. A implicação disso é a expectativa histórica de realização futura do Reino de Deus somente após eventos disruptivos na história humana. Espera-se que esse mundo seja destruído para que o “Novo Mundo” seja finalmente implantado. Predomina a concepção de juízo, a partir do qual se seguirá um estado de existência paradisíaco de perfeição para os (as) salvos (as) que, em seus corpos perfeitos, reinarão sobre esse mundo perfeito. Às pessoas consideradas injustas restará somente a condenação eterna no lago de fogo¹⁶⁷.

Desassociar o Reino da história, fixando-se nos elementos escatológicos, pode resultar, por exemplo, em apatia política, insensibilidade às questões sociais e descompromisso com as questões ecológicas. É justamente nessa condição que a IPRB se

¹⁶⁷ IPRB. Capítulo 22 a 25. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado..

autocompreende hoje e que pode ser iluminada pela abordagem teológica da TdL a respeito do Reino.

Outra dimensão destacada por Codina e característica da TdL é o martírio. A TdL ressalta a significância atual dos mártires que, no contexto latino-americano, são não somente aquelas pessoas que sofreram perseguição em razão de posicionamento religioso, mas, também, homens e mulheres que assumiram uma opção pela libertação histórica daqueles e daquelas que foram excluídas dos direitos fundamentais e da dignidade humana. Esses homens e mulheres se tornaram fonte de inspiração, sinais da presença do Espírito Santo que empodera o Povo de Deus à luz do testemunho histórico do Cristo libertador, tal como se apresenta nas Escrituras (Is 11, 1-3; 61, 1-2; Lc 4, 17-21) A ausência dessa temática nos discursos religiosos da tradição protestante pentecostal renovada é devida a dois aspectos.

O primeiro pode ser creditado ao fato de que vários mártires foram oficialmente alçados à condição de santos pela Igreja Católica Apostólica Romana. Após rigoroso processo que envolve etapas de beatificação e, posteriormente, canonização, esses e essas passam a ser considerados intercessores. Igrejas da tradição protestante histórica e, principalmente, das denominações do presbiterianismo não reconhecem tais processos, opondo-se lhes historicamente como maneira de afirmar um dos princípios fundamentais da Reforma que é “o sacerdócio universal de todos os crentes”. Essa associação entre mártires, santos e tradição católica romana é ainda mais crítica no contexto do protestantismo brasileiro, pela forte influência do movimento puritano sobre a questão da santidade. Um segundo aspecto é que, quando tratado no contexto da tradição cristã protestante, o martírio é considerado fato histórico restrito às condições específicas da Igreja Primitiva, sem redundâncias para as condições históricas da atualidade.

No entanto, neste diálogo que se empreende com as reflexões codinianas sobre o martírio no contexto da prática da teologia latino-americana no séc. XX e as possibilidades para a IPRB, considera-se que as reflexões em torno do martírio podem colaborar para reavaliações das perspectivas que a tradição protestante pentecostal renovada assume com sua própria história em particular e com os diversos segmentos do cristianismo.

Segundo Boff, o conceito de mártir deve ser ampliado a “todo aquele que sofre morte violenta por causa de Deus ou de Cristo, ou por causa de um modo de viver derivado da fé em Deus ou em Cristo, ou ainda por causa daquilo que constitui o verdadeiro conteúdo da palavra

de Deus e de Cristo: verdade e justiça”¹⁶⁸. A primeira consideração é que o martírio não se limita aos exemplos do passado, mas testemunha o compromisso permanente com a luta por condições de dignidade humana no presente e no futuro. A segunda consideração é que o martírio questiona a superficialidade da espiritualidade, superando-a, sem desconsiderar, as questões éticas e políticas. O martírio é, segundo Urbano, “a face visível da confiança do homem nas suas forças ancoradas num horizonte transcendente”¹⁶⁹.

A exemplo da reflexão proposta por Jon Sobrino, em suas teses que orientam a relação entre libertação e martírio, afirma-se a possibilidade de estabelecer a relação entre a experiência da renovação da IPRB e o martírio¹⁷⁰. É preciso levar em consideração a complexidade dessa relação, escutando as diversas vozes e testemunhos da tradição renovada. Dessa forma, fundamentam-se indagações sobre até que ponto as pessoas estariam dispostas a serem martirizadas pela experiência e convicção sobre a renovação.

O martírio expõe o caráter reacionário da espiritualidade. Isto porque explicita o fato de que não há qualquer atitude ou reflexão humanas que sejam política, cultural ou economicamente neutras, assim como a realidade não permite isenção ou imparcialidade. As diversas experiências do martírio relacionadas à vivência da teologia latino-americana revelam o aspecto historicamente multifacetado da experiência religiosa e o caráter disruptivo da fé. Mártires não são apenas aqueles que morrem por uma causa, mas aqueles que doam suas vidas. São pessoas que lutam pela causa da justiça e da verdade em confronto direto com o poder estabelecido e, por isso, são eliminadas para evitar a oposição. Há mártires passivos, que são assassinados anonimamente e de forma lenta para causar terror a qualquer iniciativa de oposição à injustiça. São mártires porque são vítimas da exclusão social em todos os seus vieses, da negação dos direitos, do silenciamento imposto não somente à voz, mas também ao corpo. São pessoas que resistem aos conteúdos e aos formuladores desses conteúdos que deturpam a realidade e projetam a ilusão de que o mercado, ávido pelo acúmulo de riquezas, será o agente humanizador e equilibrador da sociedade.

Ao assumir o martírio como realidade histórica a tradição protestante pentecostal renovada da IPRB pode resgatar a dimensão martirial explicitada no Pentecostes. São homens

¹⁶⁸ BOFF, Leonardo. Reflexión sistemática sobre el martirio. *Diakonia*, n. 27, p. 193-200, 2017. p. 200. Disponível em: repositorio.uca.edu.ni/3581/. Acesso em 18 maio 2020.

¹⁶⁹ URBANO, Carlota Miranda. Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, n. 1, p. 269-276, 2004. p. 276.

¹⁷⁰ SOBRINO, Jon. De una teología de liberación a una teología del martirio. *Revista Latinoamericana de teología*, n. 28, p. 27-48, 1993. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1201/1/RLT-1993-028-B.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2021.

e mulheres que, plenos do Espírito Santo, entregam-se totalmente ao compromisso com o Reino de Deus como realidade intramundana e como esperança escatológica.

O equilíbrio entre a pneumatologia e a cristologia é aspecto significativo na reavaliação do martírio para a tradição protestante pentecostal renovada. O martírio evoca o seguimento histórico de Jesus de Nazaré que, tal como apresentado pelos evangelhos, testemunha a plenitude do Espírito em um modo de vida que assume a transformação da realidade em todas as suas dimensões. É tanto o compromisso com o arrependimento e a conversão, como com a mística.

Destacam-se dois aspectos que caracterizam a mística a partir de Jesus de Nazaré. O primeiro pode ser considerado mística trinitária:

Seguindo esta lógica de pensamento podemos dizer que se é certo que o cristianismo em última instância radica-se na pessoa histórica de Jesus de Nazaré e, se nele manifesta-se e revela-se o Mistério Trinitário de Deus, tal mistério ocupa o lugar central e dá o verdadeiro sentido e identidade ao cristianismo como uma original experiência mística de Deus¹⁷¹.

O segundo é que a mística martirial supera a dicotomia entre a espiritualidade e a realidade histórica, entre a vida humana e o mistério divino:

Os mártires são conhecidos como homens e mulheres configurados com Cristo vivendo no Espírito, o advogado dos cristãos. Vivem a dialética da cruz e ressurreição, desafiando o império e anunciando com a própria vida o mistério divino. Sua mística nasce de uma certeza na advocacia do Espírito na comunidade e da compreensão da ressurreição¹⁷².

O martírio é um tema ausente na autocompreensão da IPRB. Por sua racionalidade simbólica que não abandona a concretude da vida humana e as consequências éticas e históricas de testemunho do Espírito e do seguimento de Jesus, o martírio torna possível o diálogo da IPRB com a teologia latino-americana. Afinal, uma teologia da renovação não pode prescindir do reconhecimento da realidade histórica do martírio, pois essa categoria

¹⁷¹ PRATES, Lisaneos. A Mística Trinitária. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 68, p. 9-36, jan./mar. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/15623>. Acesso em: 15 dez. 2020.

¹⁷² SILVA, Maria Freire da. Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária. *Revista de Cultura Teológica*, v. 13, n. 50, p. 77-100, jan./mar. 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/25053/17884>. Acesso em: 15 dez. 2020.

provoca a atualização da experiência de ser Igreja em vários níveis, seja metodológico e sistemático, seja teológico fundamental, seja de espiritualidade, seja da pastoral.

3.2.5 Reflexões finais

Como se apontou no final do capítulo 2, viabilizar a empreitada de estabelecer possibilidades para o diálogo ecumênico da IPRB com a espiritualidade inaciana, a teologia cristã oriental, o Vaticano II e a teologia latino-americana se mostrou exercício de reflexão teológica exigente. Os pressupostos da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina, assim como sua abordagem aberta e sua profunda experiência da América Latina, foram fundamentais para que pontes e conexões pudessem tomar forma.

O sistema teológico da tradição protestante pentecostal renovada não tem a consistência e materialidade dos documentos magisteriais da Igreja Católica Apostólica Romana para que se pudessem estabelecer aproximações. O que está disponível, no caso da IPRB, é a *Confissão de Fé* e documentos com resoluções internas, geralmente de natureza administrativa ou de orientação pastoral. A produção teológica e acadêmica da autocompreensão pentecostal está ainda em pleno desenvolvimento.

A racionalidade simbólica proposta por Codina e que intencionalmente, buscou-se aplicar em todo o percurso investigativo, apresentou-se como facilitadora de interpretação dos processos de autocompreensão, bem como do diálogo entre as tradições cristãs com seus distintivos. O diálogo se fez em termos de intuições, sem a pretensão sistemática ou a intencionalidade de formar um conjunto programático.

Foi possível articular entre a autocompreensão da IPRB e a proposta da espiritualidade inaciana a compreensão de que a experiência espiritual fundante com Deus é a base para a reflexão teológica. Percebeu-se a aproximação no valor que a experiência agrega de mobilização integral do humano, em sua corporeidade e emocionalidade, atravessando a vivência humana radicalmente, tornando-se ponto de inflexão inelutável. A paixão por Jesus e a mobilização para o seu seguimento fala de perto à forma como o (a) crente renovado (a) experimenta sua conversão.

O ponto de partida da vivência, como construto sapiencial integrador da existência humana, é fundamental para se avaliar a experiência com o batismo no Espírito Santo e a manifestação dos dons carismáticos. Com a espiritualidade inaciana, que tem profundas relações com a religiosidade popular, pois, dentre outros aspectos, tem a realidade como ponto de partida e busca articular a contemplação e a ação na história, com as angústias e

ambiguidades enfrentadas pelas pessoas simples e dos estratos mais pobres da população, encontrou-se associações e espaços possíveis de diálogo. A espiritualidade inaciana não desconsidera a realidade, mas opta por assumi-la como ponto de partida; assume que a experiência dos mistérios é fundamental para espiritualidade cristã e permite expressá-la de forma criativa e integrada às diferentes manifestações da cultura humana; demonstra que contemplação e ação não são antagônicas, mas congregam diferentes aspectos da espiritualidade pentecostal renovada.

O estranhamento inicial em relação à teologia cristã oriental se aprofundou com a perspectiva antropológica e cósmica da divinização, a ritualização simbólica e sua espiritualidade apofática tão distantes das práticas eclesiais e litúrgicas centradas em pregações e oralidade, da expressão oral da devoção e da escatologia escapista da IPRB. No entanto, a perspectiva pneumatológica, da pluralidade na unidade e o valor da mística se tornaram canais de aproximação. Há muitas possibilidades de iluminação da prática eclesial, da espiritualidade, da eclesiologia e da cristologia a partir dos diálogos estabelecidos.

Em relação ao Vaticano II, pode-se dizer que foi descortinado um universo de reflexões teológicas fundamentais acerca do ser e estar Igreja que podem contribuir para o amadurecimento da IPRB. Destacam-se a abertura para o diálogo ecumênico e a compreensão da recepção do Concílio como processo, que permitiu reconhecer e acolher que a história e o percurso da própria renovação estão vivenciando curso de adequação, influenciado por diversos fatores. A dinâmica desse amadurecimento não negligencia a memória coletiva construída na diversidade de experiências de fé em unidade com a tradição. Além disso, ressalta-se, a consolidação da perspectiva trinitária para o entendimento do ser e estar Igreja no mundo.

Foi, porém, na articulação dos desafios da teologia latino-americana com os desafios da IPRB na contemporaneidade que o diálogo se ampliou. A IPRB se autocompreende como uma igreja de opção dos (as) pobres, mas não como uma igreja que fez opção pelos (as) pobres. Esse ponto, associado à reavaliação da categoria Reino de Deus e à ativa e bem-vinda atuação das pessoas na vida da Igreja pelo poder do Espírito Santo, pode encontrar convergências e possibilidades de expansão interessantes. Afeta mais intensamente a realidade latino-americana a desconsideração ou a indiferença em relação ao desequilíbrio social, econômico e político que colocam a vida humana em risco constante. O diálogo é necessidade vital, sob pena de se negligenciar a vida de crianças, idosos (as), das pessoas vulneráveis, quando o enfoque recai sobre divergências doutrinárias ou teológicas. Na

perspectiva codiniana, tem-se como tese central que o Espírito do Senhor atua a partir dos (as) vulneráveis e excluídos (as) e que o fazer teológico encontra neles e nelas espaço privilegiado. Se os (as) pobres escolheram a IPRB, a IPRB também precisa fazer essa opção por eles e elas.

Credita-se, por fim, a condição de possibilidade do exercício da racionalidade simbólica deste labor teológico e dialogal a Victor Codina. Reconhece-se a manifestação graciosa da caridade em sua abertura existencial profunda ao Espírito Santo; em sua exigente e incansável fundamentação nas fontes teológicas mais caras à tradição reformada que são as Escrituras; em sua valorização da experiência espiritual fundante do (a) cristão (ã); em sua vivência, entendimento e acolhimento da América Latina, transformando-a em lugar teológico e objeto de amor; em sua abertura ecumênica e sua incondicional aceitação da diversidade. As intuições, admoestações e sonhos do velho teólogo catalão se tornaram as condições de possibilidade para o diálogo empreendido.

Encerra-se este percurso com duas reflexões que se remetem à advertência de Codina para que não se extinga o Espírito.

3.2.5.1 Mesmo sendo renovada é preciso cuidar para não extinguir o Espírito

A IPRB procura evidenciar aspectos de uma pneumatologia que busca se resguardar daquilo que considera como excessos das suas tradições de origem, presbiterianas e pentecostais. Em relação à herança presbiteriana, zela que haja alinhamento de suas práticas e sistemas teológicos e doutrinas com as Escrituras, conforme proposta daquela tradição. Ainda que se inscreva no espectro da renovação, com a característica ênfase no papel do Espírito Santo, percebe-se a preocupação em manter o destaque à coerência com a Bíblia. No contexto das igrejas da tradição protestante histórica, o lema “*Sola Scriptura*” (Somente as Escrituras) reitera a centralidade das Escrituras como regra máxima a qual se subordinam os demais elementos da fé. No entanto, a percepção bíblica, que em alguns setores protestantes é ampliada com a compreensão da inerrância verbal, não representa a compreensão de todos os ramos da tradição protestante histórica.

Segundo Klein, com a ênfase no texto sagrado, o presbiterianismo, em todas as suas vertentes, preocupa-se muito mais em se posicionar criticamente à questão da autoridade da tradição cristã católica romana. Como consequência, tem-se o esquecimento do valor das Escrituras como memória da experiência histórica da fé, e, nesse sentido, a possibilidade de serem acolhidas como produto do encontro entre os seres humanos e o Deus que se revela e está presente nas dimensões pessoais e coletivas. Os textos bíblicos se transformam em

compêndio com regras universais de fé e comportamento. Essa perspectiva de “absolutizar a Bíblia como única regra de fé e prática, tende, por sua vez, a uma espécie de “bibliolatria”¹⁷³.

Em relação à influência da leitura bíblica na perspectiva pentecostal, deve-se considerar as características dessa tradição protestante e os desafios históricos de incorporar, desde seus primórdios, significativa parte da população com limitações de acesso ao letramento básico. Embora seja extremamente inadequado associar a baixa escolaridade com leituras equivocadas dos textos bíblicos, há duas considerações nesse sentido.

A primeira é que, admitir que a baixa escolaridade influencia negativamente a leitura dos textos, justifica o pressuposto de que as leituras consideradas cultas, por serem produzidas por grupos legitimados pela qualificação acadêmica, sejam adequadas ao entendimento da fé cristã. O resultado são formulações teológicas de entendimento limitado por parte da maioria da comunidade e de baixa aplicabilidade ao cotidiano das camadas populares.

A segunda é que, no ambiente pentecostal, mesmo sem o acesso à leitura mediada pelos instrumentais exegéticos de alto nível, os segmentos mais pobres encontram a possibilidade de inclusão e participação em vários níveis de liderança. É parte da autocompreensão pentecostal renovada a convicção de que a capacitação administrativa resulte diretamente do empoderamento espiritual dado pela presença do Espírito Santo na vida do (a) cristão (ã). Se há limitações e exigências formais em outras esferas da vida em sociedade, para a prática eclesial e a vida cristã confia-se que a capacitação pelo Espírito Santo suprirá e possibilitará a superação dos limites:

Ora, se há que recorrer à iluminação do Espírito Santo como a única chave para uma leitura “adequada” dos textos, é porque a exegese não se fia na certeza de um sentido desde já dado e assegurado; se esse sentido último existe, ele é acessível somente a Deus, e não ao homem; a esse sentido primeiro e último, o homem só pode ascender por participação no divino: é o trabalho próprio do Espírito Santo, mediante a consagração da pessoa. Para o intérprete pentecostal, mesmo a revelação espiritual nunca é total: os textos comportam significados ocultos, mistérios e enigmas, abismos insondáveis como a própria mente de Deus¹⁷⁴.

¹⁷³ KLEIN, Carlos Jeremias. A Substância Católica e o Princípio Protestante no Presbiterianismo. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 67–74, 2006.

¹⁷⁴ BENATTE, Antonio Paulo. Recepção Popular e Imputação de Literalidade: Sobre a Leitura Pentecostal da Bíblia no Brasil. *Anais do V Congresso Internacional de História*. 21 a 23 de dezembro de 2011. p. 2.830-2.837. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/247.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2020.

A RCC também se caracteriza por valorizar a experiência pessoal e individual, bem como a participação do Espírito Santo para operação de leitura não mediada da Bíblia. Nesse aspecto, demonstra opção pelo conhecimento místico em detrimento do conhecimento em perspectivas intelectualizadas exclusivamente¹⁷⁵.

Repisa-se o pensamento de Codina de que é o Espírito quem inspira e habilita a Igreja para a compreensão das Escrituras. Ele é o fio condutor que possibilita que as verdades divinas sejam transmitidas, ainda que se usem categorias e construtos teológicos e filosóficos e culturais para expressá-las ao longo da história.

Em seu conjunto, o Antigo e o Novo Testamento apresentam equilíbrio entre a cristologia e a pneumatologia. No Antigo Testamento, o Espírito é a presença de Deus, criando, libertando, trazendo justiça. No Novo Testamento, é aquele que capacita Jesus para o cumprimento da vontade do Pai. Mas esse equilíbrio não justifica qualquer “monolitismo eclesiológico” com a imposição de particularismos de qualquer experiência histórica da Igreja, nem aparta a importância da liberdade e da criatividade, características da vida no Espírito.

Dos evangelhos, não se objetiva articular teologia no sentido dogmático e sistematizado do ponto de vista da racionalidade abstrata, mas a partir de uma racionalidade simbólica. Os textos são testemunhos de fé que não pretendem esgotar o mistério da revelação ou submetê-lo a complexos esquemas conceituais. A preocupação dos evangelhos é proclamar que é possível viver a fé e a esperança fundadas na experiência pessoal e coletiva com o Ressuscitado. Os textos são catequéticos e pretendem oferecer a oportunidade para que outras pessoas também façam a mesma experiência.

Para considerar alguns dos elementos significativos da vida no Espírito, tendo como referência a perspectiva codiniana, deve-se relembrar que a IPRB transita basicamente entre dois sistemas teológicos basicamente conflitantes: o presbiterianismo e o pentecostalismo. A IPRB, embora vinculada mais especificamente ao presbiterianismo, afirma que a crença na pecaminosidade universal dos seres humanos decorre da queda do primeiro casal. Mas muito embora o evento fundante tenha provocado graves consequências para toda natureza humana, os seres humanos não ficaram em total estado de incapacidade de escolhas espirituais. É

¹⁷⁵ OLIVEIRA, David Mesquati de; GONÇALVES, José Mário; MENDES, Adonai de Moura; PEREIRA, Aroldo Mira; GAMITO, José Lidites da Silva; SANTOS, Leonardo Henrique dos; JESUS, Ludson Gonçalves; SENA, Marcus Vinícius Leão Azevedo de. A leitura da Bíblia no pentecostalismo a partir da estética da recepção, *Revista Unitas*, v. 5, n. 1, p. 1–12, 2017. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/download/538/420>. Acesso em: 19 dez. 2020.

devido à natureza corrompida que todos os seres humanos são inclinados para o mal e estão submetidos à condição da mortalidade física e espiritual¹⁷⁶. Nesse aspecto se difere da *Confissão de Fé de Westminster*, que orienta a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e comprehende que, em decorrência da queda, os seres humanos estão incapacitados no que se refere à vontade relativa “a qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação”. Nesse cenário, o ser humano é incapaz de converter-se ou mesmo preparar-se para fazer com que isso aconteça¹⁷⁷. A IPRB aproxima-se da compreensão pentecostal que procura ressaltar a responsabilidade humana no que diz respeito à sua salvação. Mas em que pese o fato de que o pecado original tenha como consequência a imperfeição de todas as faculdades humanas¹⁷⁸, esses mesmos seres humanos possuem total responsabilidade no tocante à sua salvação¹⁷⁹.

Na perspectiva codiniana, é necessário que as igrejas da tradição cristã ocidental evitem o enfoque teológico somente no pecado original, tratando-o em maior consideração que o fato do novo nascimento. Este último é a obra do Espírito que permite ao humano experimentar qualidade de vida de dimensões sociais e cósmicas. Além disso, é pelo Espírito Santo que se dá a filiação, ao se tornar parte do corpo e ser feito filho e filha no Filho, capaz de discernimento espiritual.

O discernimento é uma condição fundamental para o exercício da espiritualidade cristã e aplica-se a qualquer possibilidade de diálogo com outras espiritualidades. Evita-se a negação do outro que, por se mostrar diferente ou desconhecido, pode ser considerado ameaça e não como possibilidade criativa de ampliação da espiritualidade da tradição protestante pentecostal renovada. O discernimento é basilar para desenvolver a capacidade de enfrentamento dos desafios contemporâneos que comprometem o direito à vida, à liberdade e à igualdade; e tudo mais que possibilite repensar a missão da Igreja.

Nesse sentido, vale a consideração de Brandes de que há tipos diferentes de discernimentos: discernimento de carismas, que se aplica à competência para julgar a legitimidade dos carismas junto à comunidade; discernimento espiritual, que possui vários sentidos, inclusive o da condição de cada um e cada uma de poder ou não ser mentor espiritual ou a sensibilidade no entendimento da vontade de Deus; discernimento da

¹⁷⁶ IPRB. *Confissão de fé da IPRB*, não paginado.

¹⁷⁷ A confissão de fé de Westminster. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf. Acesso em: 19 dez. 2020.

¹⁷⁸ GILBERTO, *Teologia Sistemática Pentecostal*. p. 302

¹⁷⁹ *Ibidem*.

consciência, que implica no juízo da moralidade na determinação do correto agir; discernimento ético, que implica na capacidade de superar o rigorismo ou o relativismo na busca por postura e conduta que se fundamentem na dignidade dos seres humanos, possibilitando a convivência comunitária e o desenvolvimento social; discernimento vocacional, que implica na investigação das motivações que orientam as ações pessoais conscientes ou inconscientes; discernimento comunitário, que implica na capacidade para tomar decisões a partir da compreensão da coletividade; e, finalmente, o discernimento pastoral, que implica na busca do equilíbrio entre mística e militância, evitando a centralização em um único modelo, prejudicando a pastoral coletiva¹⁸⁰.

Essas são reflexões fundamentais para a prática eclesial e pneumatológica de uma denominação como a da IPRB.

3.2.5.2 Renovação e diálogo inter-religioso: considerações a partir da pentecostalidade

O diálogo inter-religioso é desafio para todo o pentecostalismo e, de igual maneira, para os grupos renovados. Se há dificuldades em estabelecer postura dialógica com espiritualidades diferentes no contexto cristão, ainda mais interposições se colocam ao se relacionar com a diversidade histórica de expressões espirituais não cristãs da contemporaneidade. O ambiente de diversidade religiosa pode ser considerado como uma das consequências do desequilíbrio pneumatológico que afeta o cristianismo ocidental.

A tradição protestante pentecostal renovada não pode desconsiderar o fato de que o pluralismo religioso é um novo paradigma para teologia cristã. E torna-se necessário repensar a postura de que a verdade seja propriedade exclusiva do cristianismo, admitindo uma verdade plural sem assumir uma postura relativista. Segue também que o cristianismo deve reconhecer que a diversidade de caminhos que levam a Deus é um mistério que resiste às tentativas de conferir ao cristianismo e à Igreja a condição de universalidade, mas sem questionar o caráter específico da mediação de Cristo¹⁸¹. Finalmente, é necessário repensar a natureza e o sentido da missão, buscando comprehendê-la a partir da graça da salvação em

¹⁸⁰ BRANDES, Orlando. Um dom do Espírito: o discernimento. *Revista Encontros Teológicos*, v.10, n.18, p.30-33, 1995.

¹⁸¹ DECRETO Unitatis Redintegratio: sobre o ecumenismo, CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html, Acesso em: 25 jan. 2021.

Jesus Cristo e não meramente como uma mudança de religião¹⁸² ou a submissão a comportamentos cultural e historicamente determinados.

Há o reconhecimento por vários setores do pentecostalismo e da renovação de que o diálogo inter-religioso é urgente e que merece o engajamento de todos os (as) cristãos (as). Afirma-se que tanto o ecumenismo quanto diálogo inter-religioso é parte da obra que o Espírito Santo está fazendo em todo o cristianismo.

Lima destaca alguns aspectos importantes que contribuem para o desenvolvimento dessa obra do Espírito, como, por exemplo, que o pentecostalismo e, consequentemente a tradição renovada, devem revisar o lugar e a importância do dogma trinitário para a teologia pentecostal, evitando os possíveis excessos decorrente da ênfase desequilibrada apenas na pessoa do Espírito. Para ele, o diálogo inter-religioso e o ecumenismo devem ser tratados como questão educacional, inserida em todas as etapas do processo formativo da membresia e componente curricular em todos os níveis de formação de lideranças. Efetivamente, trata-se de mudança cultural, comprometida com a luta contra a violência e o preconceito religioso¹⁸³.

O esforço de aproximação com as religiões de matriz afrodescendentes deve se configurar como pauta fundamental. Historicamente, alimentou-se preconceito e discriminação em relação a essas religiosidades, consideradas genericamente no imaginário pentecostal como “ações demoníacas” que se articulam contra a vida humana. Essa generalização é responsável por violentas formas de intolerância religiosa e amplia a desigualdade social entre grupos que deveriam lutar conjuntamente pela dignidade humana¹⁸⁴. Percebe-se que há movimentação no interior da teologia pentecostal com o objetivo de superar a compreensão estritamente institucionalizada da ação do Espírito. De acordo com Lima:

Assim, a teologia pentecostal, que tem como principal característica o aspecto pneumatológico como demonstração prática do seu amor pelo Santo Espírito, deverá ser sensível à voz desse Espírito, acolher o seu convite para promover o Reino de Deus e anunciar a Cristo. Dizer sim ao Espírito é

¹⁸² GEFFRÉ, Claude. La crise de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso. *Concilium*, v. 311, p. 297-310, jun. 2005. disponível em: <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/311.pdf>, Acesso em: 10 jan. 2020.

¹⁸³ LIMA, Adriano Sousa. A teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro. *Estudos teológicos*, v. 58, n .2. p. 436-451, dez. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3122>, Acesso em: 10 jan. 2020.

¹⁸⁴ SILVA, Airton Vitorino da. *Diálogo Inter-Religioso: Um Desafio Para O Pentecostalismo Histórico*. 2017. 87 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2017. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/159>. Acesso em: 10 jan. 2020.

compreender sua presença e ação no universo, é entender que o Espírito age fora dos muros da igreja, pois sua voz e sua ação estão presentes em outras comunidades cristãs e em outras religiões¹⁸⁵.

Outro tema importante para promoção do diálogo inter-religioso, a partir da experiência pentecostal e da tradição renovada, é a questão da sustentabilidade ambiental e a preocupação ecológica. É necessário dialogar com os diversos núcleos sociais de iniciativa privada e públicos que se dedicam ao tema para difundir a importância de práticas preventivas e corretivas, além da promoção dos debates permanentes a respeito de relação entre esse tema e a espiritualidade. É o Espírito Santo quem atua na criação e na vida de cada ser humano. Pode-se pensar que a partir da conscientização do valor da criação e da responsabilidade do ser humano em respeitar limites e direitos da criação seja possível a superação da dicotomia antropológica, com abertura para a corporeidade, superando as tendências teológicas arraigadas que identificam o corpo como lugar no qual habita o pecado e que se constitui como prisão da alma. É um caminho para se pensar o Reino, como categoria teológica, e para a opção pelos (as) vulneráveis.

¹⁸⁵ LIMA, Adriano Sousa. A presença universal do Espírito de Deus e a Criação: Elementos para o diálogo inter-religioso na teologia pentecostal. *Pistis & Praxis*, v.10, n.3, p.591-610, set./dez., 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.10.003.DS06>, Acesso em: 10 mar. 2020. p.601.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa sobre o tema da eclesiologia pneumatológica de Victor Codina assume-se como prática de diálogo e integração de temas transdisciplinares a partir da Teologia, na área de concentração da Teologia Sistemática, linha de pesquisa Interpretação da Tradição Cristã no horizonte atual da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

A evidente limitação dos processos de diálogo entre as diferentes tradições cristãs e a crise generalizada que a Igreja encontra, não importa sua trajetória histórica, em se mostrar relevante ao mundo contemporâneo marca o início deste esforço de compreensão.

Este é, pois, empenho dialógico que se caracteriza por uma atitude quenótica e que implicou este pesquisador em abandonar sua zona de segurança religiosa, acadêmica e pessoal e caminhar em direção ao que lhe era inicialmente desconhecido e, por isso, ameaçador: Victor Codina e seu complexo teológico e a possibilidade do ecumenismo. Ambos exigiram deste investigador aprender maneiras diversas de ver o mundo, de discernir falas e de se abrir para caminhar junto com os diferentes de si. Ao mesmo tempo, exigiou que se repensasse a si mesmo e, em grande parte do percurso, aceitar que não é possível e nem viável caminhar sozinho.

Esta pesquisa não se propôs somente a apresentar o pensamento de Victor Codina que, pela extensão e profundidade com a qual se dedica ao labor teológico, demandaria volumes mais extensos e muitas outras abordagens. Propôs um diálogo, uma exposição e uma disposição para a ação do Espírito Santo.

Considera-se, ao final desta trajetória, que o resultado é satisfatório por constatar que Victor Codina elabora sua teologia como uma caminhada, acessível a diferentes experiências da espiritualidade cristã. O teólogo foca consistentemente em criar oportunidades para o diálogo.

Comprovou-se a intuição inicial de que as igrejas que se manifestam historicamente como formas da tradição protestante pentecostal renovada podem escutar os conselhos e seguir o testemunho do teólogo jesuíta. Nota-se o respeito, sem perder a perspectiva profética de denúncia e admoestação. A renovação é tratada por Codina como um dos sinais dos tempos e um “mover do Espírito”, mas para aceitar essa perspectiva será necessário assumir a teologia como caminho e, ao mesmo tempo, reconhecer a necessidade da racionalidade simbólica.

Em todo o seu trabalho, Codina demonstra zelo pela Igreja e aponta soluções que são fecundas reflexões fundadas na tradição bíblica, tal como anunciada por Jesus de Nazaré e discernida à luz da experiência histórica do Espírito Santo. A constatação é a de que existe uma deficiência pneumatológica que afeta o modo de ser Igreja. Para compreender a Igreja é fundamental revisitar a especificidade da missão do Espírito.

Nesse aspecto, percebeu-se que Codina não é uma voz solitária, mas é possível colher evidências que a preocupação com a missão do Espírito é tema comum entre os principais expoentes das tradições cristãs. Mas o Espírito não se faz ouvir somente na voz do clero ou dos produtores (as) de teologia, sua voz também se faz ouvida a partir do grito dos (as) excluídos (as) e nos gemidos da criação.

Por isso, o caminho percorrido não se fixou em apresentar sistematicamente o pensamento de Codina sobre a eclesiologia pneumatológica, mas, a partir do seu testemunho, produzir provocações que intencionam colaborar com a construção e amadurecimento da espiritualidade dos grupos cristãos ligados à renovação.

Este pesquisador se deslocou do seu espaço teológico tradicional e fez percurso de descobrimento da ação do Espírito a partir da espiritualidade inaciana. Aprendeu que esta espiritualidade é patrimônio cristão rico e profundo, tanto pelo tempo de caminhada, quanto pela extensão e diversidade dos lugares de acesso. A espiritualidade tem a realidade como ponto de partida e, portanto, não se limita a deduzir a fé a partir do plano conceitual ou da mística desconectada da realidade. Valoriza a experiência dos mistérios, superando o descrédito contemporâneo que, de maneira recorrente, associa a mística ao estigma de um mundo fantasioso do qual não deve mais ocupar o humano. Os critérios históricos estão no seguimento de Jesus e no seu compromisso com o Reino. A Igreja não deve constituir-se como um fim em si mesma, mas buscar a vontade de Deus igualmente na contemplação e na ação.

Nesta caminhada, foi possível a aproximação da teologia oriental. Compreendeu-se que a divisão da tradição cristã entre Ocidente e Oriente trouxe prejuízos em todas as áreas da vida das igrejas cristãs. De forma específica, o Ocidente cristão limitou o desenvolvimento de sua pneumatologia e, igualmente, o modo de ser Igreja. Constatou-se que para o tratamento do tema é preciso equilíbrio trinitário. Resgatar a importância da pessoa e da missão do Espírito não significa determinar a espiritualidade cristã apenas a partir desta perspectiva. Desde seus primórdios, a fé cristã busca esclarecer que, pela economia divina, Deus atua por meio de suas duas mãos: o Filho e o Espírito Santo.

Buscou-se considerar o fato histórico da renovação a partir da experiência da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) como momento da ação do Espírito Santo na vida da Igreja universal. Contudo não se deixa de reconhecer que também é momento da história humana, o que significa dizer que não é um fato estanque, que se limita ao passado, como acontecimento uniforme e que obedeça a convenções universais de espiritualidades. A renovação, como ação do Espírito, está em constante desenvolvimento.

Algumas etapas do próprio caminho percorrido por Codina são tomadas como referência para um caminho de amadurecimento para cristãos e cristãs que são frutos de movimentos históricos que buscam resgatar dinâmica da missão do Espírito. Estranhamente, os mesmos grupos que apregoam a liberdade e a criatividade com as quais o Espírito se revela historicamente, encontram dificuldades em ouvir com atenção aquilo que Ele está revelando de Deus em outras experiências de espiritualidades.

A eclesiologia pneumatológica proposta por Codina propõe constante reflexão a respeito das relações entre cristãos (as) e as demais religiões. É preciso assumir que, muitas vezes, a Igreja assume valores sociais e culturais da civilização ocidental como paradigmas do cristianismo e como justificativa para marginalizar e excluir outras espiritualidades. Em decorrência, reações violentas perpetuam crises humanitárias nas quais os (as) menos favorecidos (as) são os mais prejudicados (as).

Repensar a Igreja a partir da pessoa e da missão do Espírito também implica no resgate do papel das mulheres em todas as suas dimensões. A exclusão e a marginalização das mulheres não se coadunam com o testemunho do ministério de Jesus nos evangelhos e nem com a compreensão da abertura decorrente do Pentecostes, transcendendo questões de gênero, idade ou etnia.

É necessário partir da realidade, tal como assumida por Jesus, na encarnação, e plenamente dinamizada pelo Espírito, superando a tendência de tratar a vida somente do ponto de vista da ideia ou do conceito oriundos da estrutura cultural e da tradição a que se está vinculado (a). Ao desconsiderar a realidade, a Igreja corre o risco de produzir teologias vazias, com dogmas que são incapazes de expressar a fé do povo que, com criatividade, expressa sua espiritualidade em linguagens concretas, com imagens retiradas do seu dia a dia e que provocam os sentidos e reconhecem que a imaginação é também uma maneira de autorrealização humana.

As lideranças eclesiásticas, bispos (as), pastores (as), padres, religiosos (as), teólogos (as) têm papel importante na formulação, sistematização e ensino da fé cristã, mas o Espírito

também atua a partir dos leigos e leigas, excluídos (as) em muitos espectros da vida da Igreja. Suas vozes, saberes e experiências são silenciados e desacreditados pelo fato de não dominarem os símbolos de comunicação oficiais. Sua linguagem e a leitura que fazem da realidade são mais concretas. Essa religiosidade e piedade popular são lugares teológicos privilegiados (Lc 10,21; Mt 11,25; Jo 7,48) nos quais também a Igreja pode encontrar maior compreensão da fé.

Percebe-se que uma eclesiologia pneumatológica considera o discernimento como prática contínua na vida da Igreja. O discernimento permite compreender, como ação do Espírito, a escassez de pessoas vocacionadas e desânimo em relação à vida ministerial. Embora seja fato notório no contexto da Igreja Católica Apostólica Romana a redução de vocacionados, este esvaziamento é enfrentamento por todas as tradições cristãs. O que aparentemente representa condição de esterilidade é, ao mesmo tempo, um “gemido” que denuncia a ineficiência de uma Igreja que não se abre aos leigos e leigas nem à realidade e que precisa se tornar mais solidária com grupos sociais minoritários.

A partir da missão do Espírito, a Igreja pode reconsiderar sua postura frente à religiosidade popular. Abrir-se à criatividade e à simplicidade dessa religiosidade também pode ser uma forma de protesto e resistência à racionalização e à apatia em relação ao sofrimento.

A Igreja é humana e enfrenta constantemente os desafios inerentes às consequentes limitações que o pecado acarreta. Simultaneamente, é também o lugar da revelação do Deus trino. Convive com a santidade e luta contra o pecado, é santa e pecadora. Em si mesma, a Igreja revela o testemunho da maravilhosa graça que acolhe a diversidade humana, que assume lugar histórico contra os poderes anti-humanos, que comprehende a importância de permanecer sempre vigilante em face da exigência que a vida no Espírito estabelece e que a constrange a não coadunar com atitudes, conceitos, padrões e sistemas que não sejam condizentes com o testemunho de Jesus Cristo.

Pelo caráter específico da missão do Espírito, a Igreja assume o seu papel diante da criação. A questão ecológica não pode ser reputada secundária na missão da Igreja. Trata-se de uma ecologia integral pela qual são superadas as questões territoriais, haja vista que a Terra é Casa Comum de todas as criaturas. Pastoral e ecologia devem integrar-se como dimensões da vida, incluindo-se a atenção às questões econômicas, sociais, psicofísicas, ambientais e espirituais.

A questão do Reino de Deus deve orientar o modo de ser Igreja na tradição protestante pentecostal renovada, a partir de uma revisão fundamentada na experiência trinitária, de tal forma que seja resgatada, equilibradamente, toda a especificidade da ação do Espírito. Isto significa repensar a compreensão de renovação como um “mover contínuo” do Espírito e não somente um conjunto estático de memórias e saberes. A renovação é ação permanente e abrangente do Espírito. Se refere aos seres humanos e também a toda criação.

A partir do caminho percorrido nesta pesquisa, pondera-se que remanescem desafios a serem transpostos e superados por pesquisas posteriores, entre os quais destacam-se dois. Primeiro, o desenvolvimento de eclesiologias pneumatológicas considerando os desafios da construção dos espaços virtuais, o uso das redes sociais e a profusão de informações da contemporaneidade. Segundo, a partir do tratamento equilibrado das missões do Filho e do Espírito, a reavaliação de outros temas como as fontes da teologia, o caráter mais amplo da salvação, a importância da evangelização, a integralidade da natureza humana, a relação entre liberdade e libertação e o caráter específico da moral cristã.

Este caminho investigativo encerra-se, inspirado na eclesiologia pneumatológica de Victor Codina. Pela experiência e com insistência, reafirma-se que não há teologia sem oração, então: “Vem sobre nós, Espírito do Senhor, faça-nos um só povo na América Latina”.

REFERÊNCIAS

Obras de Victor Codina

- CODINA, Victor. Rumbo a una nueva pneumatología. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 100, p. 39-50, 2017.
- _____. *Una Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010. Disponível em: https://kupdf.net/download/una-iglesia-nazarena-teolog-iacute-a-desde-los-insignificantes-victor-codina-sj_58ad41fc6454a7e963b1e9dc_pdf. Acesso em: 25 maio 2020.
- _____. Desocidentalizar o cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 110, p. 9-23, 2008.
- _____. “*No extingáis el Espíritu*” (*1Ts 5,19*): Una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008.
- _____. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal Terrae, 2015. Disponível em: https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj_58742af76454a7145135c2e0_pdf. Acesso em: 19 maio 2020.
- _____. *Los caminos del oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/224074948/Caminos-Del-Oriente-Cristiano>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- _____. Prioridade teológico-pastoral da Pneumatologia hoje: “O Espírito precede a vinda de Cristo”. *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abr. 2012.
- _____. Pneumatología latinoamericana. *Studium*, v. 6, n. 10, p. 11-24, 2012.
- _____. *Creio no Espírito Santo: pneumatología narrativa*. São Paulo: Paulinas Editora, 1997.
- _____. *Para compreender a eclesiología desde a América Latina*. São Paulo: Paulinas Editora, 1993.
- _____. Antropología pneumática. *Selecciones de teología*, v. 52, n. 206, p. 89–100, 2013. Disponível em: http://www.seleccionsdeteologia.net/selecciones/llob/vol52/206/206_Codina.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.
- _____. Elementos para una antropología pneumática. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 84, p. 298-321, 2011.
- _____. *Sueños de un viejo teólogo: Una Iglesia en caminho*. [s.l.: s.n.], 2017.
- _____. O Vaticano II, um concílio em processo de recepção. *Perspectiva Teológica*, v. 37, n. 101, p. 89-104, 2005. Disponível em:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/415/792>. Acesso em: 10 maio 2019.

_____. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio/ago. 1999. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/672/1097>. Acesso em: 10 maio 2019.

_____. Líneas centrales de una pneumatología de América Latina y el Caribe. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 28, n. 84, p. 299–321, 2011. Disponível em: http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/3899/1/RLT_2015_096D.pdf. Acesso em: 10 maio 2019.

_____. A religiosidade popular nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola. *Perspectiva Teológica*, v. 19, n. 49, p. 353-365, set./dez. 1987.

_____. Raíces ignacianas del Papa Francisco. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 33, n. 97, p. 65–77, 2016.

_____. Claves para una Hermenéutica de los Ejercicios. *Apuntes Ignacianos*, v. 48, n. 1976, p. 5–37, 2015. Disponível em: <https://jesuitas.lat/uploads/claves-para-una-hermeneutica-de-los-ejercicios/2016 - JUL 5 - Victor Codina. Claves para hermenéutica de EE.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2020.

_____. *Conferência de Victor Codina: O Espírito do Senhor atua desde baixo*, 2015. Observatório da Evangelização. PUCMINAS. Disponível em: <https://observatoriodelaevangelizacao.wordpress.com/2015/10/30/o-espirito-do-senhor-atua-desde-baixo>. Acesso em: 10 jan. 2020.

_____. Os Exercícios na vida cotidiana do povo. *Perspectiva Teológica*, v. 19, n. 26, p. 213-226, maio/ago. 1994.

_____. *Teología y experiencia espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1977. (Teología y mundo actual, 43).

_____. Teología de la liberación y teología oriental: una aproximación. *Revista Latinoamericana de teología*, v. 2, n. 5, p. 147–170, 1985. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/990/1/RLT-1985-005-B.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

_____. A Igreja, símbolo profético-pascal do Reino na história. *Perspectiva Teológica*, v. 28, n. 74, p. 45-64, 1996. Disponível em: http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:x7kgT37E44sJ:scholar.google.com/+instancia+escatologica&hl=pt-BR&as_sdt=0,5&as_vis=1. Acesso em: 26 maio 2020.

_____. La fe del pueblo pobre. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 12, n. 35, p. 203-221, 1995. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10972/1216>. Acesso em: 26 maio 2020.

_____. Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 7, n. 21, p. 263–269, 1990. Disponível em:

<http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1016/1/RLT-1990-021-C.pdf>. Acesso em: 19 maio 2020.

_____. Los ejercicios en la vida ordinaria del Pueblo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 11, n. 31, p. 91–104, 1994.

_____. Eclesiologia do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, v. 45, n. 127, p. 461-472, set./dez. 2013. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2017/6000-1524768519.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2020.

_____. Entrevista. O Concílio Vaticano II na América Latina. *Nuevamerica*, n. 137, p. 6-17, jan./mar. 2013. Disponível em: <http://www.novamerica.org.br/ong/wp-content/uploads/2019/07/0137.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020

Obras consultadas

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia; CASTRO PINHEIRO, Leonardo de; SOUSA LIMA, Fabiano de; MARTINELLI, Cláudia da Costa. *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina*. Brasília, UNESCO/BID, 2002.

ADORNO, Leandro Rasera. Papa Francisco e o renovar da Renovação Carismática, *Reveleteo - Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 14, n. 26, p. 5–28, 2020. Disponível em:

https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/51181&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb&ct=res&cd=0&d=17258442638599083772&ei=c_aBYJn-FavasQK26bKoDA&scisig=AAGBfm1kTKWE3lRp5a3luRAfvs_cXL21gA. Acesso em: 10 dez. 2020.

ALBUQUERQUE, Mariana Cavalcanti. *Identidade latino-americana nas concepções de Manoel Bomfim e Octávio Paz: uma análise do pensamento decolonial*. 2017. 120 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017

ALCÂNTARA, Cláudia Sales de. Fé, expressão e cultura: por um resgate da negritude na liturgia evangélica. *Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos* (encerrada), v. 2, n. 1, p. 96–117, 2008.

ALMEIDA JUNIOR, Jair de. Um panorama do fenômeno religioso brasileiro: neopentecostalismo ou pentecostesianismo, *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 6, n. 2, p. 146-177, 2008. Disponível em: https://www.mackenzie.br/fileadmin/OLD/47/Editora/Ciencias_Religiao/artigo6-6.2.pdf. Acesso em: 1 fev. 2021.

ALVES, César Andrade. A teologia na árvore das áreas de conhecimento. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 17, n. 53, p. 1.091–1.119, 2019.

ANDERSON, Allan Anderson. Varieties, Taxonomies, and Definitions. In: ANDERSON, Allan Anderson; BERGUNDER, Michael; DROOGERS, André; van der LAAN, Cornelis. (Orgs.). *Studying global Pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p.13-29.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus Homo ¿Por Qué Dios Se Hizo Hombre?* Disponível em: https://kupdf.net/download/cur-deus-homo-iquest-por-qu-eacute-dios-se-hizo-hombre-san-anselmo-de-canterbury_58b6e5f46454a70528b1e9a8.pdf. Acesso em: 25 maio 2020.

AQUINO JUNIOR, Francisco de, La dimensión teologal de las resistencias y luchas populares. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 34, n. 102, p. 281-299, 2017. Disponível em: <http://201.131.110.78/jspui/bitstream/10972/3943/1/RLT-2017-102C.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

ARAÚJO, Gilvan Leite. A festa de shavuot – Pentecostes. *Atualidade Teológica*, v. 19, n. 50, p. 310-329, maio/ago. 2015.

ARAÚJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. São Paulo: CPAD, 2014.

ATAÍDES, Florêncio Ribeiro de. *História do Presbyterianismo no Brasil*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

BARTH, Karl. *Credo: Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2005.

BASÍLIO DE CESARÉIA. *Basílio de Cesaréia*. Homilia sobre Lucas. Homilias sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus Editora, 1998. (Patrística 4). Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/405821390/Patristica-Homilia-sobre-Lucas-Homilias-sobre-a-origem-do-homem-Tratado-sobre-o-Espirito-Santo-Vol-14>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BEAS, Patricio Merino. Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural. *Cuestiones teológicas*, v. 45, n. 104, p. 299-322, jul./dez. 2018.

BENATTE, Antonio Paulo. Recepção Popular e Imputação de Literalidade: Sobre a Leitura Pentecostal da Bíblia no Brasil. *Anais do V Congresso Internacional de História*. 21 a 23 de dezembro de 2011. p. 2.830-2.837. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/247.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2020.

BERGUNDER, Michael. The cultural turn. In: ANDERSON, Allan Anderson; BERGUNDER, Michael; DROOGERS, André; van der LAAN, Cornelis. (Orgs.). *Studying global Pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 51-73.

BINGEMER, Maria Clara L. El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu em Occidente. *Concilium*, n. 342, p. 551-564, 2011.

_____. Um Deus para ser amado. Algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, v. 36, n.98, p. 125-141, jan./abr. 2004.

_____. *Teologia latino-americana: Raízes e ramos*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2017.

BOFF, Clodovis. “*Sinais dos Tempos*”. Princípios de Leitura. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

BOFF, Leonardo. *O povo brasileiro*: um povo místico e religioso. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/03/16/o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso/>. Acesso em: 30 jan. 2021

_____. Reflexión sistemática sobre el martirio. *Diakonia*, n. 27, p. 193-200, 2017. Disponível em: repositorio.uca.edu.ni/3581/. Acesso em: 18 maio 2020.

BRANDES, Orlando. Um dom do Espírito: o discernimento. *Revista Encontros Teológicos*, v. 10, n. 18, p. 30-33, 1995.

BRIGHENTI, Agenor. Por uma Igreja com rosto amazônico. Implicações e tarefas, *Theologica Xaveriana*, v. 70, p. 1-28, 2020 Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/30475/24440>. Acesso em: 26 mar. 2021.

BROWN, Raymond E. The Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology. *Novum Testamentum*, v. 6, n. 1, p. 268, jan. 1963.

BRUNER, Frederick Dale. *Teologia do Espírito Santo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BURGESS, Stanley (ed.); van der MASS, Eduardo. *The new international Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*: Revised and Expanded Edition. Grand Rapids: Zondervan Publish House, 2010.

CALDEIRA, Ângela Cristina Germine Pinto. *A ação do Espírito Santo em Jesus Cristo*: um aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia na cristologia pós-conciliar. 2015. 2 v. 351 p. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*: debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002 [1997].

CARRANZA DAVILA, Brenda Maribel. *Renovação carismática católica*: origens, mudanças e tendências. 220 p. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

CARRARA, Sérgio P; MACHADO, José Roney de F. Antropologia transcendental: uma leitura de Karl Rahner. *Interações: Cultura e Sociedade*, v. 12, n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017.

CARVERS, Joseph. Ignatian Spirituality and Ecology: Entering into Conversation. *Promotio Iustitiae*, v. 105, p. 13–16, 2011.

CASALDÁLIGA, Pedro. Espiritualidade integral. Entrevista de Dom Pedro Casaldáliga. *Revista Encontros Teológicos*, n. 20, p. 157-160, 1996.

CASTRO, Florêncio Garcia. Dimensão carismática da igreja e identidade da vida religiosa. *Concilium*, v. 2, n. 3 e 4, p. 9-22, jan./jun. e jul./dez. 2008. Disponível em: <https://intranet.redeclaretiano.edu.br/download?caminho=/upload/cms/revista/arquivos/57.pdf&arquivo=57.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

CATÃO, Francisco. A Teologia do Espírito Santo: Novas Perspectiva. *Revista de Cultura Teológica*, v. 17, n. 66, p. 93-112, jan./mar. 2009 . Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15493/11572>. Acesso em: 12 abr. 2020.

_____. O diálogo e os cristãos. *Revista de Cultura Teológica*. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/viewFile/24188/17382>. Acesso em: 15 out. 2021.

CATECISMO DA DOUTRINA CRISTÃ. São Paulo: Editora Ave Maria, 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/405795232/Catecismo-da-Doutrina-Crista>. Acessado em 24 de junho de 2021.

CENTRO DE ESTUDOS RENOVAÇÃO NO ESPÍRITO – CERNE. *Estatutos do Serviço Internacional para Renovação Carismática Católica (Charis)*. Dicasterium Pro Laicis, Familia Et Vita. Prot. Nº: 2018/225 Data: 07/03/2018. Posição: II/20. Disponível em: <https://cernebrasil.wordpress.com/2019/05/29/estatutos-do-servico-internacional-para-a-renovacao-carismatica-catolica-charis/>. Acesso em: 12 abr. 2020.

CENTRO DE ESTUDOS RENOVAÇÃO NO ESPÍRITO – CERNE. *Não extingais o Espírito: os carismas na vida e na missão da Igreja*. Documento da Sexta Fase do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal (2011-2015). Disponível em: <https://www.cernebrasil.com/2020/05/12/nao-extingais-o-espirito-os-carismas-na-vida-e-na-missao-da-igreja/>. Acesso em: 1 fev. 2021.

CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, modernidade e democracia: limites e tensões da (s) identidade (s) evangélica (s) no Brasil contemporâneo. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, v. 1, v. 1, p. 27-53, mar. 2008.

CHAMPLIN, Norman Russel. *O novo testamento interpretado*. São Paulo: Hagnos, 2002.

BOYER, Orlando. *Pequena Encyclopédia Bíblica*. 25.ed. São Paulo: Vida, 1997.

COMBLIN, José Maria. A Missão do Espírito. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, n. 138, p. 288–325, 1975.

CONGAR, Y. La recepción como realidad eclesiológica. *Revista Concilium*, n.77, p.57-85, 1972.

_____. *Creio no Espírito Santo I: revelação e experiência do Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

_____. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONGREGACAO. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma congregação*. Disponível em: <https://www.livrebooks.com.br/livros/constituições-da-companhia-de-jesus-e-normas-complementares-loyola-tf3d94yuyjoc/baixar-ebook>. Acesso em: 11 maio 2020.

CONSTITUIÇÃO Conciliar Sacrosanctum Concilium: sobre a sagrada liturgia, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 5 nov. 2020.

CONSTITUIÇÃO Dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 24 maio 2020.

CONSTITUIÇÃO Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 25 maio 2020.

CONSTITUIÇÃO Pastoral Gaudium Et Spes: sobre a Igreja no mundo atual, In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 24 maio 2020.

COSTA, Valeriano dos Santos. Sentire cum Ecclesia no Brasil. *Revista de Cultura Teológica*, v. 23, n. 85, p. 13-32, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.19176/rct.v0i85.23772>. Acesso em: 14 maio 2020.

CRESSONI, Fábio Eduardo. A espiritualidade inaciana expressa nas Constituições da Companhia de Jesus. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, 2013, Maringá. p. 1-11. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/75_trabalho.pdf. Acesso em: 8 maio 2020.

CROMWELL, Matt. The Pneumatology of Karl Barth as Seen Through Wesleyan Eyes. Awakening Power. 2002. Disponível em: <https://www.angelfire.com/me5/dercromwellhof/works/BarthsPneumatology.PDF>. Acesso em: 9 jun. 2020.

CURADO, Pedro Rocha Fleury. *A Guerra Fria e a “cooperação ao desenvolvimento” com os países não-alinhados: um estudo de caso sobre o Egito nasserista (1955-1967)*. 2014. 246 p. Tese (Doutorado em Economia Política Interacional). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. 1968. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>. Acesso em 1 jun. 2021.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 10, 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 1 mar. 2021.

DIAS, Laércio. A Umbanda no Brasil. *Aleluia*, p. 8, 1974.

DIAS, Zwinglio Mota. O Movimento Ecumênico: História e Significado. *Numen*, v. 1, p. 127–163, 1998.

DROOGERS, André. Espiritualidade: O problema da definição. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, p. 111–128, 1983.

DUQUE, Eduardo Jorge. A identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético. *Cadernos do Noroeste*, v. 1-2, n. 21, p. 39-52, 2003.

EBO ANNAN, Stephen. “Do not Stifle the Spirit”: The Vision of Yves Congar for Charismatic Ecclesiology, *New Blackfriars*, v. 95, n. 1058, p. 443–467, jul. 2014.

EDWARDS, Jonathan. *Pecadores nas mãos de um Deus irado*. Publicações Evangélicas Selecionadas. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/184834854/Pecadores-a-mao-de-um-Deus-iradopdf>. Acesso em: 23 out. 2020.

EDWARDS, Jonathan. 70 Resoluções. *O Estandarte de Cristo* [online], 2019. Disponível em <https://oestandartedecristo.com/2019/03/21/as-70-resolucoes-de-jonathan-edwards/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

_____. *A genuína experiência espiritual*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1993.

ELLACURRÍA, Ignacio. Los pobres. Lugar teológico en América Latina. Congresso “Teología y Pobreza”. Madri, 21 a 27 de setembro de 1981. Archivo Chile. História Político Social. Movimiento Popular. CEME – Centro de Estudios Miguel Enriquez. Conferência de 26 de setembro de 1981. Disponível em; http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0017.pdf. Acesso em 12 dez. 2020.

EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental: la enseñanza patrística litúrgica y iconográfica*. São Paulo: Paulinas, 1969. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/357116220/Evdokimov-P-El-conocimiento-de-Dios-en-la-tradicón-oriental-pdf>. Acesso em: 6 maio 2020.

FARIAS, José Jacinto Ferreira de. Pneumatologia e antropologia. *Didaskalia*, v. 25, n. 1-2, p. 469–503, 1995.

FÉLIX, Élcio Rubens Mota. A controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo no século IV (d.C.). *Revista de Cultura Teológica*, v. 20, n. 80, p. 111-118, out./dez. 2018. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/14407/10506>. Acesso em: 16 jun. 2020.

FERNANDES, Rubeneide Oliveira Lima. *Movimento Pentecostal, Assembléia de Deus e o Estabelecimento da Educação Formal*. 2006. 158 p. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2006. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp021241.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

FERREIRA, Advanir Alves. *Quatro décadas de organização da Palavra de Deus*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

FILGUEIRAS, Amauri Vassão. *Presbyterianismo em mutação: o caso da chácara primavera*. 2017. 128 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/3427/5/Amauri%20Vassao.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2020.

FINNEY, Charles Grandison. *Uma vida cheia do Espírito*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 2019.

GANDRA, Valdinei Ramos. Uma análise da identidade assembleiana a partir da “Carta de Campinas”. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*, p. 19-34, 2015. Disponível em: https://www.ceeduc.edu.br/azusa_r_estudos.php. Acesso em: 19 jun. 2020.

GEFFRÉ, Claude. La crise de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso. *Concilium*, v. 311, p. 297-310, jun. 2005. Disponível em: <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/311.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

GERATY, Luke. Spirit Renewed Ecclesiology: The Contribution of Moltmann's Pneumatology for the Church. *Thinktheology.org* [online], p. 1–17, 27 jan. 2015. Disponível em: <http://thinktheology.org/wp-content/uploads/2015/01/Spirit-Renewed-Ecclesiology-The-Contribution-of-Moltmann%20%99s-Pneumatology-for-the-Church.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2021.

GILBERTO, Antonio. *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

GINI, Sérgio, Conflitos no campo protestante: o movimento carismático e o surgimento da Igreja Presbiteriana Renovada (1965-1975). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 8, 2015.

GIUDICE, Hernán Martín. Casta meretrix. Acerca de la traducción y aplicación eclesiológica frecuente de una expresión patrística. *Revista Teología*, v. 49, n. 107, p. 111-123, abr. 1972. Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7576/1/casta-meretrix-acerca-traducion-aplicacion.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.

GOFF, Jacques Le. *História e Memória*. 4.ed. Campinas: Unicamp, 1996.

GOMES, Tiago de Fraga. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação*. 2015. 140 p. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6384/2/476035%20-20Texto%20Completo.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2020.

GONÇALVES, Alonso. Reino de Deus e práxis pastoral. Uma abordagem a partir da teologia de Jon Sobrino. *Ciberteologia* [online], v. 3, n. 23, p. 32-37, maio/jun. 2009. Disponível em: https://ciberteologia.com.br/images/edicoes/pdf/edicao_20200707172930.pdf. Acesso em: 10 jun. 2020.

GONÇALVES, Carlos; KOSICKI, Karina Bellotti; SEAWRIGHT, Leandro. Protestantismos e História: a propósito dos 500 anos da Reforma Protestante. *Fronteiras: Revista de História*, v. 19, n. 34, p. 7-12, dez. 2017.

GRANDA, Valdinei Ramos. Uma análise da identidade assembleiana a partir da “Carta de Campinas”. *Azusa*, v. 3, n. 2, 2012. Disponível em: https://www.ceeduc.edu.br/azusa_r_estudos.php. Acesso em: 19 jun. 2020.

GREEN, Chris E., The crucified god and the groaning spirit: Toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 19, n. 1, p. 127–142, 2010.

GROPPE, Elizabeth Teresa. The Contribution of Yves Congar’s Theology of the Holy Spirit. *Theological Studies*, v. 62, n. 3, p. 451–478, 2001.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 2000.

HESSELINK, I. John. The Charismatic movement and the Reformed tradition. *Reformed Review*, v. 28, n. 3, p. 147-156, 1975.

HOCH, Lothar Carlos. Espiritualidade e personalidade. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, p. 154–163, 1983.

HOLLENWEGER, Walter. After twenty years’ research on Pentecostalism. *International Review of Mission*, v. 75, n. 297, p. 3-12, 1986. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1986.tb01446.x>. Acesso em: 15 mar. 2020.

HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia Sistemática*. Uma perspectiva pentecostal. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

IBGE. Censo Amostra Religião Tabela. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 20 maio 2020.

IPBR. *Crescimento Integral Sustentável*. 3 – Nova geração de pastores e vocação ministerial. Disponível em: <http://iprb.org.br/crescimento-sustentavel/03-nova-geracao-de-pastores-e-vocacao-ministerial/>. Acesso em: 23 jan. 2021.

IPRB. *Confissão de Fé da IPRB*. Disponível em: <http://iprb.org.br/legislacao/confissao-de-fe-da-iprb/>. Acesso em: 20 jun. 2020.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Denúncia e refutação da falsa gnose. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4). Disponível em: <https://catolicotrentino.files.wordpress.com/2017/11/patristica-vol-4-contra-as-heresias-irineu-de-liao.pdf>. Acesso em: 28 out. 2019.

IPRB. *Breve histórico da IPB*. Disponível em: www.iprb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

IRPB. *Sinopse da História da IPRB*. Disponível em: www.irpb.org.br. Acesso em: 7 jul. 2020.

JACOBSEN, Douglas G. *Thinking in the Spirit: the theologies of the early pentecostal movement*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

JAGUARIBE, Helio. Brasil: Dilemas e Desafios. *Estudos Avançados*, v.14, n.38, p. 215-221, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v14n38/v14n38a10.pdf>, Acesso em 17 jan. 2020.

JORDÃO, José Cláudio. *Estudo do Conceito “Povo de Deus” na Lumen Gentium*. 2011. 115 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/18300/1/Jose_Claudio_Jordao.pdf. Acesso em: 7 jul. 2020.

JORGE, Jaime. Você sabe que Jesus Cristo veio ao seu encontro? *Aleluia*, n. 4, p. 12, 1975.

JORNAL ALELUIA (editorial). Mais uma significativa adesão no Nordeste: pastor Otoniel e sua Igreja. *Aleluia*, p. 8, 1974.

JORNAL ALELUIA (editorial). Nasce a Igreja Presbiteriana Renovada. *Aleluia*, Fase Unida, p. 8, 1975.

KÄRKÄINEN, How to speak of the spirit among religions: trinitarian “rules” for a pneumatological theology of religions. *International Bulletin of Mission Research*, v. 30, n. 3, p. 121-127, 2006.

KEENER, Craig S. *A hermenêutica do Espírito : lendo as Escrituras à luz do Pentecostes*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

KLEIN, Carlos Jeremias. A Substância Católica e o Princípio Protestante no Presbyterianismo. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 67–74, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos de Teologia Pública* [online], v. 2, n. 16, p. 1-37, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.

_____. Impactos da realidade sociocultural e religiosa sobre a vida consagrada a partir da América Latina. Busca de respostas. *Perspectiva Teológica*, v. 37, n. 101, p. 55-58, jan./abr. 2005.

LIMA, Adriano Sousa. A presença universal do Espírito de Deus e a Criação: elementos para o diálogo inter-religioso na teologia pentecostal. *Pistis & Praxis*, v. 10, n. 3, p. 591-610, set./dez. 2018. Disponível em <http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.10.003.DS06>. Acesso em: 10 mar. 2020.

_____. A teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro. *Estudos teológicos*, v. 58, n. 2. p. 436-451, dez. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3122>. Acesso em: 10 jan. 2020.

LOPES, Maurício. A sinodalidade significa diminuir a concentração da responsabilidade da missão nos pastores afirma Cardeal Ramazzini: reportagem de Luis Miguel Medino sobre o seminário [virtual] Sinodalidade: resposta eclesial entre conversões e sonhos. Rede Ameríndia Continental. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604058-a-sinodalidade-significa-diminuir-a-concentracao-da-responsabilidade-da-missao-nos-pastores-afirma-cardeal-ramazzini>. Acesso em: 26 maio 2021

LÓPEZ, Eduardo Toraño, La Renovación Carismática Católica. *Revista Española de Teología*, v. 77, n. 1-2, p. 157-187, 2017. Disponível em: <https://www.rcc-es.com/recursos/ensenanzas/category/42-p-eduardo-torano?download=143:origenes-e-identidad-de-la-rcc>. Acesso em: 12 abr. 2020.

MAÇANEIRO, Marçal. “No extingáis el Espíritu” (1 Tes 5,19): La Iglesia, Los Carismas y el primado de la caridad a partir del Documento VI del diálogo católico-pentecostal. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 353-374, maio/ago. 2020.

MAGALHÃES FILHO, José Rômulo de. *A construção de um estilo de vida: família e relações de gênero na participação do projeto ético-político renovado*. 2014. 187 p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/13844>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MALVASI, Paulo Artur. ONGs, vulnerabilidade juvenil e reconhecimento cultural: Eficácia simbólica e dilemas. *Interface: Communication, Health, Education*, v. 12, n. 26, p. 605–617, 2008.

MANINHO, Carlos Matheus da Costa; OLIVEIRA, Lisiana Maria Figueiredo; SARAIVA, Matheus Andrade. Atualidade dos Dons Espirituais: um contraponto histórico ao cessacionismo. *Repas* [online], v. 7, 2020. Disponível em: <https://repas.com.br/revista/index.php/repas/issue/view/7>. Acesso em: 2 fev. 2021.

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, p. 68-95, dez. 2008. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

MARTIN, James. *A sabedoria dos jesuítas para (quase) tudo*. São Paulo: GMT, Sextante, 2013.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB*, v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/27>. Acesso em 11 maio 2020.

MELO, Wêdja Domingos de. *O princípio e fundamento da espiritualidade inaciana para subjetividade moderna em busca de sentido*: um estudo a partir do conceito da Logoterapia e Análise existencial de Viktor Frankl. 2019. 103 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

Disponível em:
http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1151/5/wedja_domingos_melo.pdf. Acesso em: 11 maio 2020.

MENDONÇA, Andrey Albuquerque. *Theósia: a mística ortodoxa russa em Paul Evdokimov*. 2011. 112 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1840>. Acesso em: 25 out. 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaj; JARDILINO José Rubens Lima (Org.) *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

MENDONÇA, Luiz Jorge V. Pessôa de. América Latina: da desigualdade social à desigualdade econômica. *Argumentum*, v. 1, n. 1, p. 78–91, 2009.

MENZIES, Robert. *Empowered for witness: the Spirit in the Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. (JPT supplement, 6).

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MILAK, Nivalda. *A teologia do Espírito Santo*. 2012. 142 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência contra crianças e adolescentes: questão social, questão de saúde. *Revista Brasileira de Saúde Materna e Infantil*, v. 1, n. 2, p. 91-102, maio/ago. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-38292001000200002&lng=en&nrm=iso&tlang=pt. Acesso em: 20 jun. 2020.

MIRANDA, Mário de França. A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica. *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 81, p. 161-181, maio/ago. 1998.

_____. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

MODINO, Luis Miguel. “*A sinodalidade significa diminuir a concentração da responsabilidade da missão nos pastores*”, afirma Cardeal Ramazzini. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604058-a-sinodalidade-significa-diminuir-a-concentracao-da-responsabilidade-da-missao-nos-pastores-afirma-cardeal-ramazzini>. Acesso em: 26 maio 2021.

MOLTMANN, Jürgen, A pentecostal theology of life. *Journal of pentecostal theology*, v. 4, n. 9, p. 3–15, 1996.

_____. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. The Scope of Renewal in the Spirit. *The Ecumenical Review*, v. 42, n.2, p. 98-106, abr.1990.

MORAES, Gerson Leite. Neopentecostalismo - um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *REVER - Revista de Estudos da Religião* [online], p. 1-19, jun. 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 26 maio 2020).

MORAIS, Edson Elias de. Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional: uma religiosidade sem limites. 2019. 193 p. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2019.

NEWMAN, Peter D. Experience: The mediated immediacy of encounter with the Spirit In VONDEY, Wolfgang (ed.). *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2020. p. 84-94. Disponível em <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429507076-11/experience-peter-neumann>. Acesso em: 11 fev. 2021.

NOGUEIRA, Thiago Vieira. As propriedades da Igreja como elemento constitutivo na busca da unidade sob a perspectiva pneumatológica. *Caminhos de Diálogo* [online], v. 6, n. 8, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/cd.a6n8p71-84>. Acesso em: 20 jul. 2020.

OBAJE, Yusufu Ameh. *The Church as a theocentric community, with special reference to certain aspects of traditional African ideas of God and man*. 1982. 342 p. Tese (Doutorado em Teologia). Faculty of Divinity of the University of Edinburgh, Edinburgh, 1982. Disponível em: <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30597>. Acesso em: 11 fev. 2021.

OLIVEIRA MARIA, Jonas José de. O movimento pentecostal nos cinco primeiros séculos da igreja: manifestações pentecostais no período pós-bíblico. *Repas*, v. 3, n. 3, 2020. Disponível em: <https://repas.com.br/revista/index.php/repas/article/download/22/22>. Acesso em: 10 out. 2020.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. Pneumatologia como característica do ser cristão: a contribuição do pentecostalismo ao conjunto do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, nº 2, v. 52, maio/ago., p.311-334, 2020

OLIVEIRA, David Mesquiati de; GONÇALVES, José Mário; MENDES, Adonai de Moura; PEREIRA, Aroldo Mira; GAMITO, José Lidites da Silva; SANTOS, Leonardo Henrique dos; JESUS, Ludson Gonçalves; SENA, Marcus Vinícius Leão Azevedo de. A leitura da Bíblia no pentecostalismo a partir da Estética da Recepção. *Revista Unitas*, v. 5, n. 1, p. 1-12, 2017. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/download/538/420>. Acesso em: 19 dez. 2020.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? *Religião & Sociedade*, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rs/v33n1/a07v33n1.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2021.

PALÁCIO, Carlos. “Ver ou Perecer”. Mística de olhos abertos. Resenha da obra de GONZALEZ BUELTA, SJ, Benjamin: Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. PUC-Rio, Loyola. 2012. *Atualidade Teológica*, v. 15, n. 42, p. 635-640, set./dez. 2012.

PAMPALONI, Massimo. Teologia Oriental: entre tradição e contextos hodiernos. *Anais do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental*. (Re) descobrindo as Igrejas Orientais, Ortodoxas e Católicas no Brasil. Simpósio Nacional de Teologia Oriental, Curitiba, v. 1, n. 1, 2013.

PENTECOSTALISMO NO BRASIL. 100 ANOS. Revista do Instituto Humanistas Unisinos (IHU online) n. 329, 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acesso em 20 maio 2020.

PINHO, José Eduardo Borges de. Eclesiologia para um mundo plural e contraditório : elementos de criteriologia e indicações prático-pastorais, *Didaskalia*, v. 37, n. 1, p. 247–280, 2007.

_____. A leitura dos sinais dos tempos e suas implicações na vida da Igreja. *Didaskalia*, v. 41, n. 1, p. 151-171, 2011.

PIO, IX, *Silabus*, (Sobre a liberdade religiosa e os excessos da modernidade). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acesso em: 24 maio 2020.

PIO, XII. *Divino Afflante Spiritu* (Sobre os estudos bíblicos). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Acesso em: 24 maio 2020.

PIO, XII. *Humani Generis* (Sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Acesso em: 24 maio 2020.

PIO, XII. *Mystici Corporis* (O Corpo Místico de Jesus Cristo e nossa união com Ele). Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Acesso em: 24 maio 2020.

POLANCO, Rodrigo. La iglesia como espacio sagrado de encuentro. *Teología y Vida*, v. 44, n. 2-3, p. 332-345, 2003. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0049-34492003000200014&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 ago. 2020.

POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalidade e pentecostalismo: fatores de crescimento associados à oralidade. *Azusa* [online] v. 2, n. 1, p. 7-38, 2011. Disponível em: <http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/8> . Acesso em: 12 ago. 2020.

PRATES, Lisaneos. A Mística Trinitária. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 68, p. 9-36, jan./mar. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/15623>. Acesso em: 15 dez. 2020.

PROSIC, Tamara. Cultural Hegemony, Sobornost, and the 1917 Russian Revolution. *Stasis Journal*, v. 3, n. 2, p. 204–225, 2015. Disponível em: <https://stasisjournal.org/index.php/journal/article/download/43/64>. Acesso em: 10 jan. 2020.

QUEVEDO, Luis, Os Exercícios Espirituais no Brasil. *Perspectiva Teológica*, v. 35, n. 96, p. 239–252, 2003.

RAHNER, Karl. Teología del Concilio. *Selecciones de Teología*, v. 1, n. 3, jul./set. 1962. Disponível em: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol1/3/003_rahner.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

RATZINGER, Joseph. *El nuevo Pueblo de Dios*: esquemas para una eclesiología. Barcelona: Herder Editorial, 1972. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Joseph-Ratzinger-El-Nuevo-Pueblo-de-Dios.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

RÍBARRI BILBAO, Gabino. La reserva escatológica: un concepto originário de Erik Peterson (1890-1860). *Estudios Eclesiásticos*, v. 78, n. 304, p. 29-105, jan./mar. 2019. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/10271/Reserva%20escatologica%20EE.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 26 maio 2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Entrar na igreja por outra porta: reflexões eclesiológicas para os dias de hoje. *Revista de Cultura Teológica* [online], v. 15, n. 61, p. 103-127, out./dez. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.19176/rct.v0i61.15639>. Acesso em: 15 out. 2020.

_____. Para onde sopram os ventos da Reforma? *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 77, n. 305, p. 8-33, 2017 (Reforma - 500 anos). Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v77i305.109>. Acesso em: 25 abr. 2020.

_____. Espiritualidades plurais da reforma. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 1, p. 63-86, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/issue/view/532>. Acesso em: 25 abr. 2020.

RICHARDS, Pablo. *A Força espiritual da igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989

RODRIGUES, Azor Etz. Os dons espirituais. *Aleluia*, n. 1, p. 8, 1974.

RODRIGUES, Gilvan. O que é renovação espiritual. *Aleluia*, n. 7, p. 8, 1974.

ROSA, André Luís da. Pentecostalismo católico: histórico e espiritualidade. *Unitas - Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* [online], v. 5, n. 1, p. 13-29, 2017. Disponível em: <http://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/548>. Acesso em: 15 out. 2020.

SACHS, John Randall. "Do not stifle the spirit": Karl Rahner, the legacy of Vatican II, and its urgency for theology today. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, v. 51, n. 1. feb. 2013. Disponível em: <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsса/article/download/4114/3680>. Acesso em: 14 jan. 2021.

SANCHIS, Pierre. No mapa das religiões há lugar para a “religiosidade”? *Revista de Ciências Humanas*, n. 30, p. 11-26, out. 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25109>. Acesso em: 5 dez. 2019.

SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. *Pentecostalismo e cultura brasileira: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura*. 2017. 304 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

SANTO INÁCIO, DE LOYOLA. *Cartas*. Editorial de A. O. Braga. Disponível em: <http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/cartas.pdf>. Acesso em: 27 maio 2020.

SANTO INÁCIO, DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>. Acesso em: 24 maio 2020.

SANTOS, Adelson Araújo dos. *O exame de si mesmo*. O autoconhecimento à luz dos exercícios espirituais. São Paulo: Loyola, 2017.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o Diabo está no meio*. O protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. 405 p. Tese. (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. Disponível em: http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Schultz_a_td48.pdf. Acesso em 20 maio 2020.

Cf. SENSUS FIDEI/SENSUS FIDELIUM. In: MERCABA. Enciclopédia Hispano-Católica Universal. Disponível em: https://www.mercaba.org/DicEC/S/sensus_fidei_sensus_fidelium.htm. Acesso em 1 jun. 2021

SESBOÜÉ, Bernard. El espíritu en el Iglesia. *Concilium*, n. 342, p. 77-86, 2011.

SILVA, Airton Vitorino da. *Diálogo Inter-Religioso: Um desafio para o pentecostalismo histórico*. 2017. 87 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2017. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/159>. Acesso em: 10 jan. 2020.

SILVA, Claudia Neves da. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais: motivações e dificuldades. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, p. 35–60, 2009.

SILVA, Denílson Mariano da. *A dinâmica da ação evangelizadora do Movimento da Boa Nova – MOBON*. Uma análise teológico-pastoral à luz da reflexão teológica de Victor Codina. Tese (Doutorado em Teologia). 2020. 384 p. Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuítica – FAJE, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, Maria Freire da. Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária. *Revista de Cultura Teológica*, v. 13, n. 50, p. 77-100, jan./mar. 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/25053/17884>. Acesso em: 15 dez. 2020.

SOBRINO, Jon. De una teología de liberación a una teología del martirio. Revista Latinoamericana de Teología, n. 28, p. 27-48, 1993. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10972/1201>, acesso em: 5 jan. 2021.

SOUSA, Ronaldo José de. Carisma e instituição: relações de poder na renovação carismática católica do brasil. 2004. 235 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/1900>. Acesso em: 12 abr. 2020.

SOUZA, José Neivaldo. O destino do homem no plano de Deus: uma análise da antropologia patrística sobre a “imagem e semelhança”. *Pistis & Praxis*, v. 1, n. 1, p. 119-145, jan./jun. 2009.

SOUZA, Marcos Vinícius Sacramento de. *Espiritualidade inaciana e reconciliação: conversão, perdão e missão*. 2018. 106 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/31304/TFM001016.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 maio 2020.

SPURGEON, Charles Haddon. *Olhe para Cristo*. Projeto Spurgeon [online]. Disponível em: https://spurgeonline.com.br/wp-content/uploads/2021/09/Olhe_para_Cristo_Vol.2-Spurgeon.pdf. Acesso em: 10 jun. 2020.

_____. *Pregando a Cristo crucificado*. Projeto Spurgeon [online]. Disponível em: <https://www.projetospurgeon.com.br/2014/02/pregando-a-cristo-crucificado/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

_____. *Sermão nº 167. O Espírito Santo e a única Igreja. O Estandarte de Cristo* [online], 2015. Disponível em: <https://oestandartedecristo.com/https://oestandartedecristo/loja/sermao-no-167-o-espirito-santo-e-a-unica-igreja-por-c-h-spurgeon/>. Acesso em: 10 jun 2019.

McDONNELL, Killian, OSB; ALDUNATE, Carlos, SJ; CARRILLO, Salvador, MSPS; MARTIN, Ralph; MONLEON, Albert de, OIP; MÜHLEN, Heribert; O'BRIEN, Veronica; RANAGHAN, Kevin. *Documento de Malinas – 1. La renovación carismática orientaciones teológicas y pastorales*. 1974 (1977). Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxyY2NsYWd1YWlyYXxneDozZDFmY2YxMjc0ZDZmMDg1>. Acesso em 26 maio 2020.

SUENENS, Cardeal Leon Joseph. *Documento de Malinas - 2: ecumenismo y renovación carismática. Orientaciones teológicas y pastorales*. 1978. Disponível em: <https://okarccbog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinas-2.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

SUENENS, Cardeal Leon J oseph; CAMARA, Dom Helder. *Documento de Malinas - 3: renovación en el espíritu e y servicio del hombre*. 1979. Disponível em: <https://okarccbog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinas-3.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

SUENENS, Cardenal Leon Joseph. *Documento de Malinas - 4: renovación y poder de las tinieblas*. 1982. Disponível em:

<https://okarccblog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinas-4.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

_____. *Documento de Malinas - 5: naturaleza y gracia , una unidad vital. culto del yo y fe cristiana.* 1985. Disponível em: <https://okarccblog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinas-5.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

_____. *Documento de Malinas - 6: un fenómeno controvertido. El descanso en el espíritu.* 1986. Disponível em: <https://okarccblog.files.wordpress.com/2012/12/documento-de-malinas-6.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevilóquio sobre escatologia e criação.* Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Os pobres como “lugar teológico”: uma questão de hermenêutica crucial de nosso tempo. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO - SOTER. *Deus é vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe.* São Paulo: Paulinas, 2008. p. 151-180.

TCHONANG, Gabriel, L'esprit saint dans l'orthodoxie et le pentecôtisme : étude comparative. *Revue des sciences religieuses* [online], v. 82, n. 3, p. 401-418, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rsr.435>. Acesso em: 10 jan. 2021.

TOLDY, Teresa. Espiritualidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Dicionário Alice* [online], 2019. Disponível em: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24280. ISBN: 978-989-8847-08-9. Acesso em: 8 maio 2020.

VATICANO. Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos: apresentação. Disponível em: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

VILLASENOR, Rafael Lopez. A possibilidade de diálogo com o mundo pentecostal. *Revista de Teologia*, v. 7, n. 12, p. 58–66, 2013.

WESLEY, John. *Romanos: notas explicativas.* São Paulo: Cedro, 2000.

WILLIAMS, J. Rodman. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal.* São Paulo: Vida, 2011.

WYCHOFF, John. O batismo no Espírito Santo. In: HORTON, Stanley H. (Ed.) *Teologia Sistemática: Uma perspectiva Pentecostal.* São Paulo: CPAD, 1994. p. 431-464

ZAÑARTU, Sergio. El espíritu y el hijo en la fe de la iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre o Filioque. *Teología y Vida*, n. 40, p. 278-311, 1999. Disponível em: <http://www.revistaapuntes.uc.cl/facteo/MaterialSergioZanartu/8HistDogmaArt/EspirHijoArt.PDF>. Acesso em: 16 jun. 2020.

ZAS FRIZ, Rossano, La "Dogmática Ignaciana" desde la "vida cristiana ignaciana": A propósito de una obra reciente. *Estudios Eclesiásticos*, v. 95, n. 372, p. 179–217, 2020.