

Carlos Alberto Motta Cunha

**HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA
DA LIBERTAÇÃO**

**ESTUDO SOBRE DOIS PROJETOS DE LEITURA BÍBLICA
NO BRASIL**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2011

Carlos Alberto Motta Cunha

**HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA
DA LIBERTAÇÃO**
**ESTUDO SOBRE DOIS PROJETOS DE LEITURA BÍBLICA
NO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição
parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.
Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã
Orientadora: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2011

Cunha, Carlos Alberto Motta
C972h Hermenêutica pentecostal e hermenêutica da libertação:
estudo sobre dois projetos de leitura bíblica no Brasil / Carlos
Alberto Motta Cunha. - Belo Horizonte, 2011.
131 p.

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Bíblia. 2. Hermenêutica bíblica. 3. Pentecostalismo. 4.
Teologia da libertação. I. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade
Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III.
Título

CDU 22.06

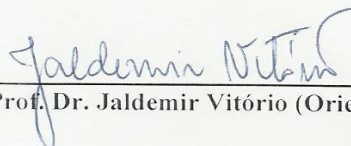
CARLOS ALBERTO MOTTA CUNHA

**“HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO –
ESTUDO SOBRE DOIS PROJETOS DE LEITURA BÍBLICA NO BRASIL”**

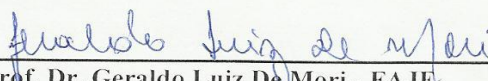
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 04 de abril de 2011.

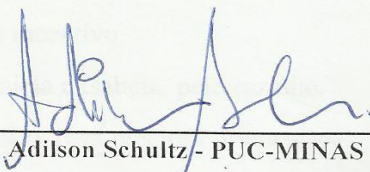
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Jaldemir Vitorio (Orientador) - FAJE



Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori - FAJE



Prof. Dr. Adilson Schultz - PUC-MINAS

Agradecimentos

A Deus, pelo seu amor incondicional.

À minha esposa, Adriane, pelo incentivo.

Às minhas filhas Gabriela, Daniela e Isabela, pelo carinho.

Ao professor Dr. Jaldemir Vitório, pela preciosa orientação.

Às amigas e aos amigos, pelo companheirismo.

À FAJE, por me ensinar a fazer Teologia com excelência.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

RESUMO

Preocupadas em atualizar o texto bíblico à luz do leitor é que a hermenêutica pentecostal, no âmbito evangélico pentecostal, e a hermenêutica da libertação, no âmbito católico, surgem como dois projetos distintos de leitura bíblica no Brasil. Cada uma, ao seu modo, visa a uma mesma realidade pela qual se constrói, suscitando pontos de convergência e divergência, motivo pelo qual, quando os dois projetos dialogam, revelam suas reais aspirações e se, de fato, são leituras promovedoras de libertação. Mais do que mera descrição crítica, busca-se estabelecer uma mútua relação entre os dois projetos de leitura, discernindo os seus grandes eixos e como promovem uma hermenêutica libertadora, assim como os seus limites. Do lado pentecostal, Gordon Fee e Douglas Stuart, do lado católico, Carlos Mesters e José Severino Croatto, com as suas respectivas obras contribuem na resposta da pergunta fundamental: A hermenêutica pentecostal (HP) e a hermenêutica da libertação (HdL) são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação? Há um “sim” e um “não” como respostas. Sim! A HP e a HdL são promovedoras de libertação quando promovem empatias, ascensão social, subjetividade, ética cristã, teologia contextualizada e renovação. Não! A HP e HdL não são libertadoras, mas opressoras quando promovem alienação, passividade, discriminação, ambiguidades teóricas e reducionismos.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica, Hermenêutica pentecostal, Hermenêutica da libertação, Pentecostalismo, Teologia da Libertação.

ABSTRACT

Concerned with understanding the biblical text in the light of the actual situation of the reader, the Pentecostal hermeneutic (in Protestant Pentecostal circles) and the Liberation hermeneutic (in Catholic circles) appear as two distinct projects of biblical reading in Brazil. Each on in its own way looks to the same reality by which it is built up, giving rise to points of convergence and divergence. Because of this, when the two projects dialogue with each other, their real aspirations are revealed as, in fact, two readings which promote liberation. This work seeks to be more than a merely critical description but also seeks to identify a mutual relationship between the two reading projects, discerning their main connections and how they promote a hermeneutic of liberation and their limits. On the Pentecostal side, Gordon Fee and Douglas Stuart and on the Catholic side Carlos Mesters and Jose Severino Croatto with their respective works contribute to a reply to the fundamental question: Are the Pentecostal hermeneutic (HP) and the hermeneutic of Liberation (HdL) in fact projects of biblical reading which promote liberation? Yes and no. Yes: HP and HdL are promoters of liberation when they promote empathies, social progress, subjectivity, Christian ethics, contextual theology and liberation. No: HP and HdL are oppressors and not liberators when they promote alienation, passivity, discrimination, theoretical ambiguities and reductionisms

Keywords: Biblical hermeneutics, Pentecostal hermeneutics, Hermeneutics of liberation, Pentecostalism, Liberation theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A PALAVRA DE DEUS NO BRASIL: O CONTEXTO HERMENÊUTICO ..	12
1.1 A presença das Igrejas cristãs no Brasil: grandes momentos	12
1.2 O uso da Bíblia pelas Igrejas cristãs no Brasil: elementos históricos	16
1.3 Grandes eixos da hermenêutica católica	19
1.4 Grandes eixos da hermenêutica pentecostal	25
2. HERMENÊUTICA PENTECOSTAL: AVALIAÇÃO BÍBLICO- TEOLÓGICA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO	31
2.1 O movimento pentecostal: história e raízes teológicas	32
2.2 Hermenêutica pentecostal: leituras bíblicas populares	42
2.3 Hermenêutica pentecostal: método	47
2.4 Hermenêutica pentecostal: legado hermenêutico	53
3. HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO: AVALIAÇÃO BÍBLICO- TEOLÓGICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	59
3.1 A Teologia da Libertação: história e raízes teológicas	60
3.2 Hermenêutica da libertação: leituras bíblicas populares	72
3.3 Hermenêutica da libertação: método	77
3.4 Hermenêutica da libertação: legado hermenêutico	84
4. HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO: DIÁLOGO POSSÍVEL E NECESSÁRIO	87
4.1 Introdução à hermenêutica moderna e contemporânea	88
4.2 Diálogo entre a hermenêutica pentecostal (HP) e a hermenêutica da libertação (HdL)	96
4.3 A hermenêutica pentecostal e a da libertação são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação?	104
CONCLUSÃO	123
BIBLIOGRAFIA	126

HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO: ESTUDO SOBRE DOIS PROJETOS DE LEITURA BÍBLICA NO BRASIL

INTRODUÇÃO

Desde o século XIX, com Friedrich Schleiermacher, a hermenêutica filosófica tem conquistado um papel importante na busca pela compreensão do real. Verificam-se os ganhos da hermenêutica filosófica no âmbito da teologia, principalmente, na área da hermenêutica bíblica que se serve de pressupostos filosóficos, tendo em vista uma leitura bíblica contextualizada. Isto é, consciente em explorar toda a potencialidade do texto bíblico na vida do leitor.

Preocupadas em atualizar o texto bíblico à luz do leitor é que a hermenêutica pentecostal, no âmbito evangélico pentecostal, e a hermenêutica da libertação, no âmbito católico, surgem como dois projetos distintos de leitura bíblica no Brasil. Cada uma, ao seu modo, visa a uma mesma realidade pela qual se constrói, suscitando pontos de convergência e divergência, motivo pelo qual, quando os dois projetos dialogam, revelam suas reais aspirações e se, de fato, são leituras promovedoras de libertação.

O objeto central da pesquisa consiste em avaliar de forma crítica dois projetos de leitura bíblica no Brasil em perspectiva microecumênica: hermenêutica pentecostal e hermenêutica da libertação. Mais do que mera descrição crítica, busca-se estabelecer uma mútua relação entre os projetos de leitura, discernindo os seus grandes eixos e como promovem uma hermenêutica libertadora, assim como os seus limites.

Tendo em vista o objeto central da pesquisa, busca-se avaliar os pressupostos teológicos que estão por trás dos projetos de leitura. Para um discernimento do perfil hermenêutico de cada projeto, o levantamento das raízes históricas, bíblicas e teológicas é de suma importância como identificador dos grandes eixos do movimento pentecostal e da teologia da libertação. Entender como estes grandes eixos foram sendo construídos no decorrer da história nos dá uma compreensão mais apurada das suas pretensões hermenêuticas e teológicas.

O desenvolvimento histórico dos projetos não só revelam as suas pretensões hermenêutico-teológicas como demonstram os seus efeitos práticos na pastoral e na sociedade. Tais projetos se constroem sobre o lugar comum, Brasil, tendo como pano de

fundo os mesmos desafios (sociais, econômicos, políticos etc.) e, no entanto, produzem efeitos distintos tanto na pastoral quanto na sociedade. O confronto entre a hermenêutica pentecostal e a hermenêutica da libertação não só promove o enriquecimento da pastoral e da responsabilidade social como contribui para a constatação e purificação de elementos que deturpam uma hermenêutica bíblica efetiva.

O Brasil é um lugar privilegiado pela diversidade cultural e pluralidade religiosa. Neste contexto, a hermenêutica pentecostal e a hermenêutica da libertação emergem como dois projetos de leitura bíblica distintos, mas que visam a explorar toda potencialidade dos textos bíblicos com o intuito de contextualizar a Palavra de Deus.

Tanto no âmbito evangélico quanto no âmbito católico, a hermenêutica bíblica é o elemento comum e, ao mesmo tempo, o instrumento revelador das motivações, propostas e desafios que perpassam os projetos de leitura bíblica. Quais são as características de cada projeto de leitura? Como cada hermenêutica lida com o texto bíblico? O que propõem? São projetos que se completam ou se anulam? São leituras feitas a partir e para a realidade brasileira ou são reformulações hermenêuticas européias e estadunidenses? São, de fato, hermenêuticas libertadoras? Estas são algumas das perguntas que ajudarão a traçar um rumo na discussão sobre a hermenêutica pentecostal e a hermenêutica da libertação em terras brasileiras.

O entendimento dos anseios do movimento pentecostal e os da teologia da libertação são o ponto crucial para avaliar corretamente as respectivas propostas hermenêuticas dentro de cada segmento religioso específico. Além do lugar comum, Brasil, e área teológica comum, hermenêutica, há a figura do pobre, outro elemento comum, como protagonista de todo o processo de interpretação bíblica. A hermenêutica do/para/com o pobre revela, na vida do fiel, suas pretensões e a condição de possibilidade num contexto repleto de desafios religiosos.

O método adotado na pesquisa é inspirado na proposta adotada pelo professor João Batista Libanio¹. Isto é, tem-se uma pergunta fundamental como premissa maior norteando toda pesquisa e “sim” e “não” como respostas, assinalando os limites e as possibilidades para novos questionamentos em torno do tema selecionado. Assim, a tendência é dar uma compreensão cada vez mais efetiva sobre o tema.

A pergunta fundamental da pesquisa é: A hermenêutica pentecostal (HP) e a hermenêutica da libertação (HdL) são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedoras

¹ Para uma maior compreensão do método proposto por João Batista Libanio. Cf. LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

de libertação? Há um “sim” e um “não” como respostas para esta pergunta. Em todo o trabalho o “sim e o não” vão se apresentando como possibilidades de respostas, mas somente no capítulo quatro é que as respostas aparecem de forma explícita a partir do paradigma libertador proposto por Paulo Freire.

Não se pode explicitar a HP e a HdL sem se tratar dos movimentos teológicos de onde se originam. Informações norteadoras sobre o movimento pentecostal e a teologia da libertação são necessárias para a compreensão das respectivas hermenêuticas. Não se propõe a tratar, aqui, da história do pentecostalismo e nem da história da teologia da libertação. O curto percurso histórico tem caráter introdutório, com o intuito de localizar suas matrizes histórico-teológicas.

De caráter introdutório também é a utilização da pedagogia de Paulo Freire como instrumento de análise para o processo de libertação. As suas contribuições na área da educação não serão tratadas neste trabalho. Os pressupostos filosóficos e a pedagogia de Freire sintetizados no conceito de “libertação” serão utilizados como suporte para maior compreensão do processo de civilização.

O primeiro capítulo versa sobre os contextos, católico e pentecostal, em que a leitura bíblica se desenvolveu no Brasil. Trata-se de uma visão panorâmica discernindo épocas e períodos com o objetivo de assinalar os grandes eixos da hermenêutica católica e da hermenêutica pentecostal.

O capítulo dois explicita a formação histórica do pentecostalismo brasileiro, suas raízes históricas e a hermenêutica bíblica que emerge daí. Identifica os pressupostos filosófico-teológicos da hermenêutica pentecostal a partir da análise de obras de exegetas pentecostais como Gordon Fee e Douglas Stuart.

O terceiro capítulo tem o âmbito católico como alvo. Explicita a formação histórica da Teologia da libertação, suas raízes históricas e a hermenêutica bíblica desenvolvida pelas comunidades marginalizadas. O objetivo de verificar os pressupostos filosófico-teológicos da hermenêutica da libertação tem como instrumento de análise obras de exegetas da teologia da libertação como Carlos Mesters e José Severino Croatto.

O quarto capítulo explicita a possibilidade de diálogo entre as duas hermenêuticas bíblicas no Brasil, hermenêutica pentecostal (HP) e hermenêutica da libertação (HdL), a partir da pergunta fundamental: A HP e a HdL são de fato projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação?

CAPITULO 1

A PALAVRA DE DEUS NO BRASIL: o contexto hermenêutico

Este capítulo explicitará, de forma panorâmica, o contexto histórico em que os grandes eixos das hermenêuticas bíblicas, católica e pentecostal, se fixaram e fomentaram a leitura bíblica na América Latina e, em especial, no Brasil. Neste longo processo, seja no âmbito católico ou pentecostal, transformações no modo de leitura bíblica foram implementadas com o objetivo de dar aos leitores da Bíblia uma boa compreensão das Sagradas Escrituras e, sobretudo, demonstrar sua relevância no contexto de pobreza e injustiça social.

O primeiro passo descreverá a presença das Igrejas cristãs, católica e protestante, na América Latina em grandes momentos, discernindo épocas e períodos. O segundo explicitará os contextos em que surgiram e se desenvolveram a leitura bíblica católica e a protestante e, nesta, a leitura bíblica pentecostal. O terceiro apontará o processo de mudança na leitura bíblica católica após o Concílio Vaticano II e a implantação dos círculos bíblicos, leitura com o povo. O quarto e último passo explicitará a influência do protestantismo de missão e como a leitura bíblica pentecostal está presa às paraeclesiásticas transnacionais na instituição da Escola Bíblica Dominical, leitura para o povo.

1.1 A presença das Igrejas cristãs na América Latina: grandes momentos

Segundo a periodização proposta pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA)², a História da Igreja na América Latina se inicia com a chegada de espanhóis e de portugueses ao Continente e com o transplante do cristianismo ibérico.

“O cristianismo hispano-lusitano chegará determinado por longa história da Cristandade, permitindo que o processo de evangelização seja a um só tempo e equivocadamente civilizatório, ou seja: processo de aniquilação cultural e política dos povos ameríndios. O Evangelho virá junto com a espada opressora,

² Para a explicitação dos grandes momentos do Cristianismo na América Latina, será adotado o método de Enrique Dussel – períodos como momentos internos das épocas – exposto amplamente no material elaborado pela CEHILA.

violenta e conquistadora. A América suportou então uma Igreja identificada com o Estado. O americano conheceu o cristianismo dentro de um ‘modelo’ de Cristandade latina e ibérica”³.

Este período está marcado pela expansão e hegemonia do capitalismo mercantil. E a cristianização na América Latina acontece no âmbito do mercado mundial feito e produzido por ouro e prata, que se expande graças ao mercantilismo. O cristianismo chega em meio a contradições. Navios que transportavam ouro, prata, especiarias, açúcar e escravos, também, transportavam missionários, fiéis, livros e canhões. Essa primeira época termina com o surgimento da revolução industrial, a expansão do domínio inglês e do anglicanismo, a expansão do Norte da Europa, o colonialismo e o luteranismo⁴.

Com a conquista da Jamaica, em 1655, o catolicismo deixa de ser hegemônico, mas se consolida com a revolução industrial inglesa e com a Ilustração a partir do século XVIII. Do ponto de vista eclesiástico, o marco final dessa primeira época é a expulsão dos jesuítas, entre 1759 e 1767. A expulsão significou, também, o fim da hegemonia ideológica do antigo regime⁵.

Povo dessa Igreja são, nos primeiros tempos, majoritariamente pessoas oprimidas: indígenas, escravos africanos, crioulos, degredados e camponeses. Nos séculos XIX e XX, são os operários. Igualmente parte do cristianismo que aqui se desenvolve são os cristãos-novos e os huguenotes perseguidos que encontram na América Latina um lugar de refúgio⁶.

A segunda época inicia-se com a invasão das tropas napoleônicas em Portugal. O conjunto do período será determinado pelo capitalismo industrial que, em razão da questão social que provoca na Europa, traz consideráveis contingentes de imigrantes, que também modificarão o rosto da Igreja. A Igreja acompanha a história neocolonial do Continente.

³ DUSSEL, Enrique. *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p.9.

⁴ Cf. LEON, Mário Rodríguez. A invasão e a evangelização na América Latina (século XVI). In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p.69-88.

⁵ GREISING, Ana Maria Bidegain. A igreja na emancipação (1750-1830). In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p.125-132.

⁶ Cf. MARZAL, Manuel. Vida quotidiana das Índias: século XVII e primeira metade do século XVIII. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p.107-121.

A terceira época começa em 1959. O ano é significativo, pois sinaliza mudanças tanto na área político-ideológica, com a revolução cubana, quanto no campo religioso, pois João XXIII determinou, em janeiro, a realização de um Concílio Ecumênico, conhecido como Vaticano II.

Já Enrique Dussel definiu os períodos como “momentos internos das épocas” cujos limites são dados pelas “mudanças dos blocos históricos no poder”⁷. Assim a primeira época vai do descobrimento até meados do século XVI, é tempo de implantação do domínio hispano-lusitano. Tal domínio será exercido por uma elite europeia. A segunda época vai desde meados do século XVI até 1620. Deste momento são as minas de ouro que se convertem no verdadeiro mediador da presença de Deus nas Índias. Com a mineração em crise, em 1620, a Igreja realiza o Concílio de Lima (1551) e funda a diocese da Bahia. É quando chegam os jesuítas (1549). A estrutura está formada. A terceira época inicia-se em 1620, estendendo-se até 1700. É o período do “cristianismo barroco”, que se estende até a crise da sucessão dinástica, quando os Habsburgos são substituídos pelos Bourbons na Espanha. Essa sucessão dá origem a um novo projeto, tendo Espanha e Portugal como Estados periféricos (1700-1750)⁸. A quarta época inicia-se com a crise da revolução industrial. Por isso, toda a sociedade colonial tem que se reorganizar. O fracasso vai levar à emancipação das colônias onde as oligarquias serão substituídas pelas crioulas. O mesmo vai acontecer na Igreja, na qual vão dominar bispos crioulos. No Brasil, o período vai apresentar um catolicismo mineiro e um Tiradentes.

Período de crise da cristandade e do primeiro colonialismo abarca os anos de 1807 e 1830. Tempo das guerras de emancipação seguidas pela organização nacional (1830-1880). A Igreja participa da organização nacional, mas, nela, fica evidente a crise do modelo da cristandade. No Brasil, a questão religiosa comprovará que, cedo ou tarde, acontecerá a separação Igreja-Estado, caso aquela queira continuar sendo Igreja.

A crise que se anuncia explode entre os anos de 1880 e 1914, quando estoura, o fenômeno do imperialismo, acompanhado pelo liberalismo, positivismo, cientificismo, expansão protestante e dependência econômica. O Estado liberal apropriar-se-á dos bens da Igreja. Os membros da Igreja perdem a base do seu sustento com sucessivas “leis da terra”. Em contrapartida, acontece, a partir da Europa, a “romanização do

⁷ Cf. DUSSEL, Enrique. Hipóteses fundamentais da história geral da Igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes. 1986. p.49-74.

⁸ *Ibidem*.

catolicismo”. O protestantismo comporta discurso semelhante ao do catolicismo romanizado. Colégios protestantes e ordens religiosas católicas instalam-se em todo Continente. O povo será acusado de ser levado por credices. Os católicos descontentes reúnem-se, por exemplo, em torno de Antônio Conselheiro em Canudos, na Bahia; os protestantes descontentes, em torno de Jacobina Mentz Maurer, em Ferrabraz, no Rio Grande do Sul.

O período abrange as duas grandes guerras, que buscaram determinar a hegemonia do capitalismo mundial. Para a América Latina foi o tempo dos populismos das burguesias nacionais. Sob o populismo, a Igreja Católica tentou reconstruir o modelo da cristandade através da Ação Católica. O protestantismo de missão considerou a América Latina continente pagão e deu início à sua penetração.

O período posterior corresponde à crise do modelo populista. A igreja, que se aliara ao populismo, busca a renovação através de três elementos: a) acompanhamento do projeto desenvolvimentista (Aliança para o Progresso) – Hélder Câmara (1955-1965); b) o choque com os Estados de Segurança Nacional (1965-1979)⁹ e c) a crise do socialismo real e o choque do neoliberalismo geram o neoconservadorismo.

Eduard Hoornaert afirma que a evangelização da América Latina ocorreu através de dois caminhos: a catequese e as devoções. A catequese esteve entregue às ordens religiosas, aos missionários. No caso dos protestantes, os missionários oriundos de Casas de Missão dedicaram-se a essa tarefa. As devoções faziam parte do imaginário religioso dos portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses que vieram para cá. Nelas havia gestos, promessas, imagens, santuários domésticos, novenas, cultos domésticos, cânticos. Quando o protestantismo se instalou na América Latina, valeu-se da tradição das devoções, apontando para a importância do culto doméstico, da leitura da Bíblia, de livros de oração e da entoação de cânticos¹⁰.

Os dois caminhos apontados por Hoornaert são importantes para a compreensão da história da Igreja na América Latina. Fruto da catequese são a construção de igrejas, conventos, catedrais, colégios, seminários. Resultado da devoção são capelas. Algumas áreas da América Latina são fruto exclusivo de devoções.

Como se viu, a história das igrejas cristãs na América Latina se deu em quatro grandes épocas: primeira, do descobrimento a meados do século XVI; segunda, dos

⁹ Com a opção pelos pobres, a Teologia da Libertação provoca uma crise. Ela aposta numa Igreja inserida no socialismo a partir dos acontecimentos relacionados com Cuba (1959) e com a Nicarágua (1979).

¹⁰ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.162-163.

meados do século XVI a 1620; terceira época, de 1620 ao século XVIII, e quarta época, de meados do século XVIII ao século XX. Épocas marcadas por períodos estruturantes na composição do cristianismo latino-americano.

Depois de explicitar, em linhas gerais, os grandes momentos da evangelização na América Latina, buscar-se-á verificar de que modo as igrejas cristãs no Brasil lidavam com a Bíblia.

1.2 O uso da Bíblia pelas Igrejas cristãs no Brasil: elementos históricos

A introdução da Bíblia no Brasil começou discretamente em 1814. Naqueles primórdios, exemplares de Novos Testamentos e Bíblias completas eram distribuídos a bordo de navios que deixavam Lisboa e em portos ingleses donde saíam navios com destino ao Brasil. Trabalho feito a partir da boa vontade e do espírito missionário de capitães de navio, comerciantes e pessoal diplomático e militar em viagem para o Brasil. Capelães britânicos radicados nos mais importantes portos do país, também, participavam desse ministério¹¹.

A partir de 1818, a distribuição de Bíblias na América Latina, com a perspectiva de lê-la ao povo, democratizá-la, passou a ser feita por meio de agentes das duas sociedades bíblicas existentes, a Britânica e a Americana. O primeiro deles foi o pastor batista escocês James Thomson (1781-1854).

Foi quem introduziu a Bíblia em quase todos os países da América Latina: Argentina, Chile, Peru, Equador, Colômbia, Porto Rico, Haiti, Cuba, México e várias ilhas das Antilhas. Não se sabe ao certo se ele esteve no Brasil, mas o certo é que ele foi responsável pela remessa de 100 Bíblias e 200 Novos Testamentos para distribuição no Brasil¹².

O segundo foi o missionário metodista americano Daniel Parish Kidder (1815-1891), correspondente da Sociedade Bíblica Americana no Brasil. Com espírito destemido e criativo, Daniel Parish Kidder propôs à Assembléia Legislativa da Imperial Província de São Paulo o uso da Bíblia nas escolas primárias de toda a Província e se comprometeu a doar 12 exemplares para cada escola, caso a proposta fosse aprovada. O

¹¹ CÉZAR, Elben Lenz. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000. p.69.

¹² *Ibidem*.

Jornal do Commercio de 12 de dezembro de 1837, por exemplo, publicou o seguinte anúncio:

Vende-se por 1\$000 (um mil réis), na rua Direita, nº 114, o Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo, traduzido pelo Rev. Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Este livro é muito recomendável a todos os mestres e diretores de aulas e colégios do Império do Brasil, para o adotarem como livro de instrução para os seus alunos, porque nele se acha o tesouro mais precioso que o homem pode exigir neste mundo. Ele é a fonte luz, a fonte de moral, a fonte de virtude, a fonte de sabedoria¹³.

Os colportores, pessoas que se ocupam da circulação da Bíblia por motivação missionária, vendiam e ofertavam, de porta em porta, não apenas a tradução de João Ferreira de Almeida, mas também a tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo (1725-1797). A diferença entre uma e outra é que a Bíblia de Almeida foi feita a partir dos textos holandeses e a versão alemã de Lutero, e a Bíblia de Figueiredo era tradução da Vulgata Latina e inclui a literatura deutero-canônica. Figueiredo, exímio latinista, gastou 18 anos na tradução. Era mais fácil vender a Bíblia de Figueiredo por causa da desconfiança católica¹⁴.

A Bíblia precedeu a implantação das primeiras igrejas protestantes no Brasil. Os primeiros exemplares das Sagradas Escrituras chegaram em 1814 e a chegada do primeiro missionário protestante foi em 1855¹⁵.

Elben Lenz César assinala a diferença da utilização da Bíblia entre católicos e protestantes:

Naquele tempo, a Igreja Católica Romana não estimulava a leitura da Bíblia e não via com bons olhos o trabalho das sociedades bíblicas. Os protestantes pensavam e agiam de maneira diferente. Embasados na *Sola Scriptura* de Lutero, cada fiel deveria possuir seu próprio exemplar da Bíblia e conhecer o seu conteúdo, na certeza de que ela é “a única regra de fé e prática”¹⁶.

Na primeira metade do século XIX, o catolicismo romano mostrou a sua preocupação com a disseminação da Bíblia feita pelos protestantes por meio de várias encíclicas. As mais importantes foram:

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, p.70.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Ubi primum, 5 de maio de 1824, promulgada pelo papa Leão XII, alerta aos católicos sobre a rejeição à Tradição e aos Pais da Igreja pela Sociedade Bíblica produzindo um “evangelho do diabo”¹⁷.

Na *Traditi humilitati*, 23 de abril de 1829, promulgada pelo papa Pio VIII, chama os protestantes de hereges e disseminadores de um livro “pestilento” – tradução de Almeida¹⁸.

Já na encíclica *Qui pluribus*, 9 de novembro de 1846, promulgada pelo papa Pio IX, exorta o fiel a ficar longe de livros “infecciosos” e a fugir de seitas e sociedades dos infiéis¹⁹.

Como se vê, as encíclicas retratam a preocupação apologética da Igreja Católica Romana em manter os fiéis longe das “leituras subjetivas” do protestantismo e do trabalho da Sociedade Bíblica. É a aplicação da recomendação tridentina de que “é expressamente estabelecido que não se permita a leitura da Bíblia em vulgar mais que às pessoas que se julgarem suficientemente avançadas em conhecimento e virtudes”. A

¹⁷ “You have noticed a society, commonly called the Bible society, boldly spreading throughout the whole world. Rejecting the traditions of the holy Fathers and infringing the well-known decree of the Council of Trent, it works by every means to have the holy Bible translated, or rather mistranslated, into the ordinary languages of every nation. There are good reasons for fear that (as has already happened in some of their commentaries and in other respects by a distorted interpretation of Christ's gospel) they will produce a gospel of men, or what is worse, a gospel of the devil!” PAPAL ENCYCLICAIS apresenta encíclicas papais. Disponível em <<http://www.papalencyclicals.net/Leo12/112ubipr.htm>>. Acesso em: 5 jan. 2011.

¹⁸ “The heretics have disseminated pestilential books everywhere, by which the teachings of the impious spread, much as a cancer. To counteract this most deadly pest, spare no labor. Be admonished by the words of Pius VII: “May they consider only that kind of food to be healthy to which the voice and authority of Peter has sent them. May they choose such food and nourish themselves with it. May they judge that food from which Peter's voice calls them away to be entirely harmful and pestiferous. May they quickly shrink away from it, and never permit themselves to be caught by its appearance and perverted by its allurements” PAPAL ENCYCLICAIS apresenta encíclicas papais. Disponível em <<http://www.papalencyclicals.net/Pius08/p8tradit.htm>>. Acesso em: 5 jan. 2011.

¹⁹ “It is an act of great piety to expose the concealments of the impious and to defeat there the devil himself, whose slaves they are. Therefore we entreat you to use every means of revealing to your faithful people the many kinds of plot, pretense, error, deceit and contrivance which our enemies use. This will turn them carefully away from infectious books. Also exhort them unceasingly to flee from the sects and societies of the impious as from the presence of a serpent, earnestly avoiding everything which is at variance with the wholeness of faith, religion and morality. Therefore, never stop preaching the Gospel, so that the Christian people may grow in the knowledge of God by being daily better versed in the most holy precepts of the Christian law; as a result, they may turn from evil, do good, and walk in the ways of the Lord. You know that you are acting as deputies for Christ, who is meek and humble, and who came not to call the just but sinners. This is the example that we should follow. When you find someone disregarding the commandments and wandering from the path of truth and justice, rebuke them in the spirit of mildness and meekness with paternal warnings; accuse, entreat and reprove them with all kindness, patience and doctrine. ‘Often benevolence towards those who are to be corrected achieves more than severity, exhortation more than threats, and love more than power’” PAPAL ENCYCLICAIS apresenta encíclicas papais. Disponível em <<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quiplu.htm>>. Acesso em: 5 jan. 2011.

Bíblia continua, no âmbito católico, sendo um “livro dos padres”, “ministros da palavra”, ao passo que os leigos são considerados apenas “ouvintes da palavra”²⁰.

Com o avanço do protestantismo, a Bíblia passa a ser vista de modo especial sob o prisma de um “perigo protestante”. A encíclica de Gregório XVI sobre as Sociedades Bíblicas teve, por isso, bastante divulgação no Brasil. Mas a condenação por meio da encíclica não foi suficiente para impedir que os jansenistas incentivassem a leitura bíblica.

Esta encíclica lamentava que “encontram-se adeptos da seita jansenista, que não duvidam em condenar esta sábia economia e reserva da Igreja (tridentina)... e pretendem ser útil e conveniente facilitar em todo o tempo e a todos a leitura da Santa Escritura”. Entre os católicos, o influxo jansenista trouxera um aspecto positivo no que concerne à Bíblia: não encarar a Bíblia como um “perigo protestante” e incentivar a sua leitura. Mas a reação ao jansenismo viria influenciar a visão bíblica. Em 1846, *A Voz da Religião*, órgão religioso do Recife, referindo-se à tradução da Bíblia de João Ferreira de Almeida, argumenta que “o seu livro não pode ser o Evangelho de Deus; mas o Evangelho do homem... Pelo que não foi o Espírito de Deus quem presidiu ao seu trabalho e o animou em sua tradução; mas o espírito do erro e mentira”. E isso porque ele seguiu as Bíblias holandeses e a versão alemã de Lutero e não a Vulgata Latina como manda a tradição católica²¹.

Em todo caso, a resposta da Igreja diante da difusão da Bíblia pelos protestantes não se restringiu apenas à condenação. Nota-se, também, neste período, um começo de reação positiva da parte católica: “Não encarar a Bíblia como um ‘perigo protestante’ e incentivar a sua leitura”²².

A seguir, abordaremos o processo de desenvolvimento da leitura bíblica no Brasil nos contextos católico e protestante. Uma leitura que gradativamente vai se deslocando do ambiente erudito para um lugar popular.

1.3 Grandes eixos da hermenêutica católica

A leitura bíblica católica pré-Vaticano II, ou pré-moderna como afirma João Batista Libanio, era restrita às homilias moralizantes a respeito dos textos selecionados pela liturgia. Como eram lidos em latim e os fiéis, em sua maioria, não dispunham de

²⁰ HAUCK, João Fagundes (Org.). *História da Igreja no Brasil: história da Igreja no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, Petrópolis: Vozes, 1980, v.2, p.210-211.

²¹ *Idem*, p.211.

²² *Ibidem*.

missais dominicais, a pouca compreensão escriturística passava pelas explicações dos pregadores. Estes, por sua vez, ignoravam os avanços exegéticos e repetiam o óbvio em suas homilias²³.

Enquanto no âmbito protestante o sujeito moderno despontava num estilo de leitura bíblica pessoal e livre, o âmbito católico retinha em seu interior o sujeito pré-moderno, preso a uma leitura da Bíblia dependente dos dogmas e sob a vigilância da autoridade eclesiástica. “Pesava sobre a cultura católica bíblica uma vigilância conservadora a fim de que não se infiltrasse nenhum germe protestante do livre exame”²⁴.

Para que o fiel católico, afastado do contato direto com os livros bíblicos, não ficasse privado de seus ensinamentos, recorreu-se ao estratagema das “histórias sagradas”. Desconsiderando os gêneros literários e a concepção de historicidade da Escritura, narrava-se a história da salvação desde a criação do mundo até seu final no Apocalipse. As escolas católicas e as catequeses empregaram tal recurso didático²⁵.

A formação teológica favorecia a leitura apologética da Escritura, beirando as raias do fundamentalismo. Aprendiam-se as passagens bíblicas como instrumentos de defesa da fé católica e da preservação da moral e dos bons costumes transmitidos pela tradição. Fundava-se naturalmente numa concepção quase mecanicista da inspiração bíblica, como se as palavras tivessem sido ditadas pelo próprio Espírito Santo. Este tipo de inspiração mecânica, inerrante e infalível levou os intérpretes a malabarismos impressionantes para salvar a literalidade do livro sagrado. As prédicas se apoiavam diretamente nas passagens bíblicas que eram lidas e expostas com o objetivo de extrair as conseqüências desejadas e anteriormente pensadas.

O fato mesmo de submeter a Palavra de Deus a análises literárias, a métodos científicos, soava como se fora blasfêmia. Decretos e respostas da Pontifícia Comissão Bíblica (1906) intervieram para bloquear o caminho novo que se abria.

Nesse contexto de sujeito pré-moderno, sob influência protestante, iniciava-se na Igreja católica um movimento bíblico moderno.

A modernidade entrou no mundo bíblico católico transformando-o em profundidade. Ela gestou aí um sujeito tipicamente moderno. E ele se construiu ao longo de quase um século pela influência de três fatores principais: o

²³ LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.22.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

contato com a ciência, a compreensão histórica e a influência da subjetividade²⁶.

A partir daí, documentos gerados pelo Vaticano II, em seu bojo, expressam esta novidade. Veja o que diz a *Dei Verbum* sobre a interpretação das Escrituras:

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que Ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras.

Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem ser tidos também em conta, entre outras coisas, os “gêneros literários”. Com efeito, a verdade é proposta e expressa de modos diversos, segundo se trata de gêneros históricos, proféticos, poéticos ou outros. Importa, além disso, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, pretendeu exprimir e de facto exprimiu servindo-se dos gêneros literários então usados. Com efeito, para entender rectamente o que autor sagrado quis afirmar, deve atender-se convenientemente, quer aos modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que costumavam empregar-se frequentemente nas relações entre os homens de então.

Mas, como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita, não menos atenção se deve dar, na investigação do recto sentido dos textos sagrados, ao contexto e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé. Cabe aos exegetas trabalhar, de harmonia com estas regras, por entender e expor mais profundamente o sentido da Escritura, para que, mercê deste estudo de algum modo preparatório, amadureça o juízo da Igreja. Com efeito, tudo quanto diz respeito à interpretação da Escritura, está sujeito ao juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e o ministério de guardar e interpretar a palavra de Deus²⁷.

A mentalidade moderna, crítica, permeia a mentalidade da nova exegese católica pós-Vaticano II. Esse novo espírito se faz presente, de forma abrangente, no documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”, elaborado pela Pontifícia Comissão Bíblica. No discurso do Papa João Paulo II sobre a encíclica *Divino afflante Spiritu*, ele comenta:

Nenhum aspecto humano da linguagem pode ser negligenciado. Os progressos recentes das investigações lingüísticas, literárias e hermenêuticas levaram a exegese bíblica a juntar, ao estudo dos gêneros literários, muitos outros pontos de vista (retórica, narrativa, estruturalismo); outras ciências humanas, como a psicologia e a sociologia foram igualmente utilizadas. A tudo isto pode-se aplicar as recomendações dadas aos membros da Comissão Bíblica por Leão

²⁶ *Idem*, p.23.

²⁷ O sítio do Vaticano apresenta os documentos eclesiásticos. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 6 jan. 2011.

XIII: “Que eles não considerem alheio ao seu campo nada do que a investigação industriosa dos modernos tiver encontrado de novo; ao contrário, que eles tenham o espírito alerta para adotar sem demora o que cada momento traz de útil à exegese bíblica” (*Vigilantiae: E.B.*,140). O estudo dos condicionamentos humanos da palavra de Deus deve prosseguir com interesse incessantemente renovado.

Com essa nova visão bíblica, a Igreja Católica passava por transformações de uma ponta a outra. O descontentamento do fiel com relação às homilias pobres e descontextualizadas e o constante interesse pela leitura e estudo pessoal da Bíblia comprovam como o sujeito moderno penetrava na Igreja Católica. Além do mais, foram se desenvolvendo traduções cada vez melhores, mais científicas, acompanhadas de excelentes notas.

Destarte, o movimento bíblico mexia por dentro com as pessoas, modificando-lhes a atitude fundamental de dependência para a liberdade e a autonomia modernas. A Igreja do Brasil já vinha se interessando pela renovação bíblica. Depois da I Semana Bíblica Nacional, em 1947, fundou-se a Liga de Estudos Bíblicos (LEB), e mais tarde, em 1956, saiu o primeiro número da Revista de Cultura Bíblica, órgão oficial da LEB²⁸.

O Concílio Vaticano II assumiu as riquezas do movimento bíblico ao atribuir à Palavra de Deus um caráter central na vida da Igreja e do fiel. Evitou os extremos entre a leitura ingênua e fundamentalista da Escritura e a leitura seca proveniente da teologia liberal. Mesmo considerando o método histórico-crítico, a igreja católica não desconsiderou o papel do Espírito numa leitura bíblica efetiva e o valor da atualização do texto sagrado na vida da Igreja e do fiel. Manteve a relação entre letra e Espírito, entre exegese e atualização para a vida da Igreja e dos seus membros²⁹.

No Brasil, o primado da Palavra presente no Vaticano II teve ampla recepção. Em 1979, foi fundado o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), associação ecumênica sem fins lucrativos, formada por mulheres e homens de diversas denominações cristãs, reunidos pelo propósito de captar e fortalecer esse jeito popular e militante de ler a Bíblia.

²⁸ LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.25.

²⁹ *Idem*, p.92.

Uma das grandes referências da CEBI é frei Carlos Mesters, que desenvolveu um método popular de leitura da Escritura com o famoso triângulo: texto, pré-texto e contexto:

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o pré-texto da realidade, o con-texto da comunidade e o texto da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz da Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (con-texto). O pré-texto e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto³⁰.

Incorporando a exegese moderna, o método de leitura bíblica inaugurado por Mesters se afasta do fundamentalismo bíblico. No estudo do texto bíblico, conciliam-se as regras da exegese moderna com o contexto da comunidade de fé que o lê, na perspectiva do pré-texto sociopolítico dessa comunidade, em busca de sentido que leve os participantes ao compromisso social. Trata-se de leitura eclesial, popular, militante, feita pelas e nas CEBs e que conduz ao compromisso social. A partir de pequenos relatos da vida das pessoas, interpreta-se a Palavra de Deus.

Exatamente por descrever a realidade do fiel, a Bíblia começará a ter verdadeira autoridade. Não autoridade imposta de cima para baixo sob vigilância e regulada por decretos, mas autoridade emergida do valor oferecido e do serviço prestado; autoridade de quem participa de perto da realidade humana e conhece profundamente a problemática da existência humana. Assim a Bíblia será introduzida na convivência de homens e mulheres, liberando pouco a pouco a mensagem que tem a comunicar sobre o sentido da vida humana³¹.

Após o Vaticano II, pouco a pouco, a Bíblia vai sendo devolvida ao seu verdadeiro dono, o povo, especialmente o pobre. Com um esforço imenso, feito primordialmente pelas associações bíblicas protestantes, milhões de exemplares da Bíblia foram divulgados ou vendidos no Brasil.

A hierarquia católica estimulava esta divulgação e convidava os exegetas para que distribuíssem algo do seu saber ao povo e o ajudasse na compreensão da mensagem bíblica. Não basta distribuir bíblias, é preciso ensinar o povo a lê-la. É nesse sentido que alerta Eugene Peterson:

³⁰ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.42.

³¹ *Idem*, p.200.

Portanto, caveat lector – acautele-se leitor. Leia, mas leia corretamente. O advérbio corretamente nesse contexto não somente significa com exatidão; significa com coração certo, e também com mente certa, o que, na linguagem dos escritores bíblicos, significa: com retidão. Leia as Escrituras, não para aprender alguma coisa que lhe dará vantagem sobre o seu vizinho que não lê, nem para receber uma exaltação emocional, mas a fim de viver para a glória de Deus³².

Surgiram, assim, em todo Brasil, os cursos bíblicos, as semanas bíblicas e o começo dos Círculos Bíblicos. Uma nova literatura de divulgação, fácil e acessível, troca em miúdos as novas descobertas científicas em torno do sentido literal e histórico da Bíblia. O objetivo de tudo isso era informar formando o povo; fazer com que chegasse a conhecer melhor o conteúdo da Bíblia.

Embora a literatura exegética tenha produzido uma visão nova da Bíblia, na prática não foi capaz de atualizar efetivamente a mensagem das Sagradas Escrituras. Fez da Bíblia um livro antigo, pois jogou este livro no passado. Isto é, no contexto histórico e literário em que nasceu. A interpretação científica, por si só, não tem a força de trazer a Bíblia e o povo novamente de volta para o presente, de onde tinham sido desviados pela pesquisa histórica.

A realidade da leitura bíblica nos Círculos Bíblicos era diferente. Carlos Mesters explicita a redescoberta da leitura subjetiva do povo que foi, muitas vezes, desvalorizada pela exegese moderna.

O povo, uma vez na posse da Bíblia e bastante avesso a discussões exegéticas, começa a ler a Bíblia com novo critério: leitura bíblica iluminada pela realidade da vida. Aliás, é o único critério disponível! E esta leitura simples e despreziosa, sem muito valor “científico”, levou-o a descobrir nova dimensão na Bíblia: dimensão da subjetividade, muitas vezes esquecida e desvalorizada pela exegese moderna. O povo começa a se ver no espelho do texto bíblico. Não só o relato de uma história do passado, mas também o espelho da história que hoje se passa com ele³³.

³² PETERSON, Eugene et al. *Ouvindo a Deus: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica*. São Paulo: SHEDD, 2001. p.9.

³³ Cf. MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.133-135.

Esta redescoberta da Bíblia como “espelho da vida” faz aflorar no povo a identidade de povo de Deus. “É olhando no espelho da Bíblia que o povo vai descobrindo a sua própria cara de gente e a sua missão no mundo”³⁴.

Agora, já não é um livro só da hierarquia, “Livro da Igreja”, mas de todos os que fazem parte do Povo de Deus e que reconhecem a Bíblia como sendo o seu livro. Fonte de inspiração para uma nova visão da vida e da caminhada cristã!

E no ambiente do protestantismo popular? Quais são os entraves e as contribuições da leitura bíblica nos círculos pentecostais brasileiros?

1.4 Grandes eixos da hermenêutica pentecostal

Ao contrário da tradição católica, que concilia a diversidade com a vigorosa unidade, o protestantismo, que surgiu da Reforma do século XVI, foi longe na variedade de tendências e instituições que gerou, e desde cedo revelou-se incapaz de conservar-se unido. Assim, é mais apropriado falar em “protestantismos” que em “protestantismo brasileiro”.

Daí a enorme complexidade em torno do termo quando se propõe a tratar do protestantismo brasileiro. Ao emigrarem para a América do Norte, os protestantismos europeus passaram por um sem número de transformações institucionais, teológicas e culturais que fizeram deles um fenômeno religioso virtualmente distinto de suas origens históricas mais próximas³⁵.

Depois de duas tentativas fracassadas, de protestantes franceses (1555 e 1560) e protestantes holandeses (1630 e 1654), a tradição protestante finalmente inseriu-se no Brasil de forma permanente no começo do século XIX. Seu primeiro impulso foi basicamente de natureza imigratória e decorreu da abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês (1810) e do incentivo governamental à imigração européia. Para o Brasil vieram os anglicanos, episcopais e, principalmente, os luteranos. Mas o povo brasileiro só foi diretamente afetado pela presença dos protestantes quando começaram a chegar ao Brasil, por volta de 1850, os primeiros missionários protestantes, com a finalidade explícita de propagar sua fé. Esse segundo impulso responde pela inserção no

³⁴ *Idem*, p.135.

³⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.11-59.

país do protestantismo de missão – congregacionais, batistas, presbiterianos, metodistas e episcopais³⁶.

O protestantismo brasileiro de missão é uma projeção do protestantismo norte-americano. As Igrejas brasileiras se alimentam do ideário da religião civil estadunidense. Como nem sempre as Igrejas norte-americanas são fiéis ao antigo ideário dos fundadores da sua nação, consubstanciado na religião civil, há choques e atritos que se propagam como que em ondas até as Igrejas brasileiras. Fato importante para se compreender o comportamento das Igrejas protestantes brasileiras em relação à sociedade civil. Elas acompanham as ondas de conservadorismo das Igrejas norte-americanas criando visível descompasso com a sociedade, descompasso historicamente explicável.

O protestantismo de missão no Brasil veio dos Estados Unidos, cujo protestantismo tinha raízes na Reforma inglesa.

Talvez seja por isso que o protestantismo que chegou ao Brasil tenha tido intenções fortemente pragmáticas: pretendia ser elemento transformador da sociedade através da transformação dos indivíduos. Esse pragmatismo da religião civil norte-americana, em que a eficácia das ações era validada pela prática religiosa, é que levou Léonard, ao comparar o protestantismo brasileiro com o europeu, a dizer “este adora, enquanto que aquele trabalha”. O culto protestante no Brasil é “trabalho”, e os seus agentes, clérigos ou leigos, são “obreiros”. Nos Estados Unidos, os puritanos “trabalharam” para construir uma nação segundo o modelo que tinham; no Brasil, os protestantes têm “trabalhado” para “transformar” a sociedade³⁷.

O protestantismo de missão que veio para o Brasil teve as organizações paraeclesiais³⁸ como mediadoras do processo de evangelização. Elas injetaram nas igrejas evangélicas brasileiras ideário o messiânico norte-americano que tem provocado um efeito paralisante.

Ao mesmo tempo em que reforçam suas linhas demarcatórias em relação à sociedade brasileira, uma vez que os padrões injetados pertencem a outro universo, impedem-nas de reformular seu pensamento e prática bem como de

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Idem*, p.17.

³⁸ Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho definem “organizações paraeclesiais” como: “organizações missionárias diferentes das tradicionais. Elas não se ligam às juntas ou comitês das grandes Igrejas norte-americanas, mas se organizam independentemente delas com contribuições em dinheiro de membros das diversas Igrejas que assumem compromissos individuais de sustentação de missões ou missionários [...] As paraeclesiais agem de três diferentes níveis: evangelização de massa, acampamentos para juventude e literatura. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 55-58.

avançar, aos poucos, na direção dos valores da sociedade brasileira. O efeito paralisante produz dois efeitos: primeiro, contorna o perigo de as Igrejas caminharem para uma teologia mais autônoma que as capacite e as libere para as lutas sociais; segundo, limita a migração dos protestantes tradicionais de origem missionária para as Igrejas pentecostais, Igrejas que, embora portadoras de uma teologia muito conservadora e fundamentalista, situam-se fora de qualquer forma de controle externo³⁹.

As paraeclesiásticas enfraquecem as Igrejas de dois modos: primeiro, pela paralisação a que induzem pela teologia de corte fundamentalista difundida entre as massas e, segundo, pelo conformismo das Igrejas que delegam às paraeclesiásticas projetos que deveriam empreender.

Do ponto de vista teológico, o movimento pentecostal tem origem no movimento de “santidade”. O movimento de “*Holiness*”, como é conhecido, deve muito ao ideário wesleyano de perfeição cristã como segunda obra da graça, distinta da justificação. O ponto alto do movimento foi a elaboração do instituto de estudos bíblicos chamado: Escola Bíblica de Topeka, nos Estados Unidos.

Charles Pahrman, um dos professores da Escola de Topeka, defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o batismo do Espírito Santo. Esse movimento se alastrou por Los Angeles e veio para o Brasil por meio de missionários que experimentaram o “segundo batismo” nas igrejas batista, presbiteriana e metodista. Começa a surgir o movimento pentecostal!⁴⁰

A expansão pentecostal aconteceu com um mínimo de auxílios externos, tanto financeiros quanto pessoais. Encontram maior receptividade entre os crentes mais simples de denominações protestantes tradicionais que não podiam integrar-se plenamente no cristianismo racional dos missionários protestantes. As doutrinas confessionais eram complexas demais para serem compreendidas. O pentecostalismo, ao contrário, com linguagem simples e liturgia cativante, possibilitava espontaneidade, revelação direta e calor em suas reuniões. Além disso, cada crente via na igreja pentecostal a chance de conseguir *status* religioso; podia tornar-se pastor, ensinar e curar⁴¹.

³⁹ *Idem*, p.24.

⁴⁰ *Idem*, p.46-48

⁴¹ DREHER, Martin Norberto. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. v.4. p.232,233.

O avanço do pentecostalismo no Brasil coincidiu com as transformações sociais do país: êxodo urbano, crescimento dos grupos marginalizados e processo de favelização.

O impressionante crescimento do pentecostalismo coincide com as mudanças sociais pelas quais passava o Brasil. A industrialização, a alteração da estrutura agrária e a migração interna fizeram aumentar a população da periferia. Aqui, criaram-se grandes contingentes marginais. Para esses grupos que viviam em insegurança social é que o pentecostalismo trazia sua mensagem⁴².

O pentecostalismo oferecia salvação aos marginalizados. As comunidades eram auto-suficientes e cresciam através da pregação dos fiéis. Os pontos de pregação logo se transformaram em pequenas comunidades autônomas, que, por sua vez, difundiam a fé entre os pobres. A pregação não era conduzida por especialistas teológicos, mas por leigos. Povo pregando para o povo. Os marginalizados readquiriam segurança e *status* religioso. A doutrina era simples. Havia promessa de cura divina em um mundo em que havia carência de tratamento.

A leitura bíblica pentecostal era realizada nos encontros dominicais matutinos. A cada domingo, o professor, leigo com vontade de ensinar, discorria sobre os textos bíblicos em momento de devoção. Nada muito rebuscado. Lia-se a Bíblia e logo se fazia a exposição de caráter prático para a vida do fiel.

A Escola Bíblica Dominical surgiu, no Brasil, em 1855, com o casal de missionários escoceses, Robert e Sarah Kalley, da Igreja Congregacional. A Escola Dominical, como era conhecida, operava de forma independente das igrejas, alfabetizando e ensinando Bíblia às crianças carentes. Seu objetivo principal não era ensinar a Bíblia, mas alfabetizar os alunos e ministrar aulas de religião com o propósito de reformar a sociedade. O objetivo último era modificar-lhes o caráter usando os ensinamentos bíblicos⁴³.

No começo do movimento, ensinava-se as crianças a ler e a escrever, e então a Bíblia lhes era ensinada com proveito. Essa função foi sendo abandonada, à medida que as escolas públicas se foram ocupando da alfabetização. Assim, a Bíblia tornou-se,

⁴² *Idem*, p. 233.

⁴³ LEMOS, Ruth Doris. *A minúscula semente de mostarda que se transformou numa grande árvore: a história da Escola Dominical*. Disponível em <<http://www.cpad.com.br/escoladominical/historia.php>>. Acesso em: 14 fev. 2011.

virtualmente, o único material exposto na Escola Dominical dando origem a um novo nome: Escola Bíblica Dominical (EBD)⁴⁴.

Mais tarde, a EBD vai se tornar o principal lugar de estudo e leitura bíblica entre os pentecostais. Constituída de dois momentos: leitura do texto bíblico e explanação a partir da realidade, mas sempre mediada por comentários bíblicos elaborados por estadunidenses. A EBD vai assumindo, numa linguagem da Teologia da Libertação, o “círculo bíblico” dos crentes.

O surgimento de escolas bíblicas dominicais deu lugar a grande produção de literatura a ser usada pelos grupos de estudo. Livros e revistas editadas e distribuídas por editoras protestantes no século XIX, destinavam-se às crianças, pré-escolares e escolares, jovens, moças e rapazes, mulheres e homens com o propósito evangelístico⁴⁵.

Se, por um lado, o pentecostalismo traz certa contribuição no processo de libertação social, por outro, não consegue se libertar do jugo das agências paraeclesiásticas. Influenciadas pelos estudos bíblicos literalistas e pietistas, as paraeclesiásticas transmitem a partir de suas matrizes teológicas fundamentalistas diretrizes para a leitura e o estudo bíblico das EBDs. Assim, a um solo fortemente conservador herdado dos primeiros missionários, aliou-se o bloqueio da reflexão teológica crítica. A exegese crítica, moderna, não tem lugar na EBD. Neste ambiente, não se vê com bons olhos o teólogo. Assim que se explicam os sucessivos expurgos, em nome da ortodoxia, de pastores e estudantes de teologia com espírito crítico, que há décadas vêm ocorrendo nas Igrejas brasileiras⁴⁶.

Há séculos, nossa sociedade só delega a letrados e a doutores as funções de ensinar e de curar. O pentecostalismo rompeu esse esquema. Ao lado do movimento dos cultos afro-brasileiros, ele é a grande explosão religiosa do país. Aparentemente, essa explosão está ligada ao modelo político-social que segrega e degreda o povo brasileiro na periferia física, social e espiritual. Dentro desse modelo, o pentecostalismo assumiu uma função social.

Em resumo, neste primeiro capítulo, vimos, embora de forma panorâmica, a complexidade dos grandes momentos das Igrejas cristãs na América Latina.

⁴⁴ WIKIPÉDIA apresenta informações gerais sobre a Escola Bíblica Dominical. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_Dominical>. Acesso em: 14 fev. 2011.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.184,185.

Discernimos épocas e períodos em que se deu a evangelização cristã em solo latinoamericano e, em especial, no Brasil.

Associadas ao desenvolvimento histórico das Igrejas cristãs católicas e protestantes emergem as propostas de leitura bíblica. No âmbito católico, o Concílio Vaticano II inaugura uma nova tendência: de uma leitura bíblica marcada por forte erudição e recluso às instâncias superiores para uma leitura bíblica com o povo na acolhida dos círculos bíblicos. Estes são os grandes eixos da hermenêutica católica. Já no âmbito protestante e dele o pentecostalismo, os grandes eixos da sua hermenêutica transparecem na leitura bíblica marcada pela teologia conservadora das paraeclesiásticas e ensinada nas Escolas Bíblicas Dominicais e seminários livres.

O contexto brasileiro e o pobre são elementos em comum das hermenêuticas da libertação e pentecostal. Enquanto esta faz uma leitura para o pobre, aquela o faz com o pobre.

O que se pretende nos dois próximos capítulos é verificar até que ponto esta premissa é verdadeira. Será que a hermenêutica da libertação de fato assume “com” o pobre a caminhada cristã? E na hermenêutica pentecostal, o pobre, realmente, é passivo no processo de leitura bíblica?

Começemos pela hermenêutica pentecostal.

CAPÍTULO 2

A HERMENÊUTICA PENTECOSTAL: avaliação bíblico-teológica do pentecostalismo brasileiro

A proposta deste capítulo consiste em avaliar, criticamente, a história, as raízes teológicas e a hermenêutica pentecostal. Busca-se mostrar a íntima relação entre a maneira de interpretar os textos bíblicos no universo pentecostal com a sua história embrionária e suas matrizes teológicas.

Busca-se também identificar os pressupostos da hermenêutica pentecostal em face à sua complexidade e demandas sociais, identificando os elementos hermenêuticos propostos por Gordon Fee e Douglas Stuart no livro “Entendes o que lês?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica”⁴⁷. A escolha deste livro não foi por acaso. Verifica-se nos seminários pentecostais brasileiros e nas Escolas Bíblicas Dominicais (EBD) uma grande aceitação do método hermenêutico proposto pelos autores. A aceitação é devida à aproximação do método com o legado histórico-gramatical proveniente de Martinho Lutero e João Calvino, primeira e segunda geração da Reforma Protestante.

Mas Gordon Fee e Douglas Stuart não estão sozinhos na elaboração da hermenêutica pentecostal. Há, também, contribuições de autores como: Henry Virkler, Roy B. Zuck, D.A. Carson, Louis Berkhof, Norman Geisler e William Nix⁴⁸. Todos eles, de alguma forma, cooperam para a formação da hermenêutica pentecostal brasileira. Quando não adotam o livro na íntegra, os professores seminarísticos ou da EBD extraem das obras referidas o material utilizado nas apostilas dos cursos bíblicos.

O itinerário deste capítulo consiste em: primeiro, explicitar o movimento pentecostal, sua história e raízes teológicas. Identificar as matrizes estadunidenses por trás da formação do pentecostalismo brasileiro; segundo, verificar a hermenêutica pentecostal que emerge das leituras bíblicas feitas pelo laicato pentecostal seja na EBD

⁴⁷ FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lês? um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

⁴⁸ Cf. VIRKLER, Henry. *Hermenêutica: princípios de processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1987. ZUCK, Roy B. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. CARSON, D.A. *A exegese e suas falácias: perigos na interpretação da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1992. BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000. GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.

ou nos seminários teológicos livres; terceiro, analisar o método hermenêutico proposto por Gordon Fee e Douglas Stuart no livro “Entendes o que lês”; quarto, explicitar o legado para a interpretação bíblica brasileira da hermenêutica pentecostal.

2.1 O movimento pentecostal: história e raízes teológicas

Há esforços e divergências para explicar o surgimento e o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil. O movimento da *Azuza Street*⁴⁹, igrejas de mediação e pequenas seitas que se formam no vácuo da expansão das igrejas históricas são algumas das opções para se falar sobre a origem do pentecostalismo no Brasil. Mesmo diante da complexidade do movimento, percebem-se suas raízes teológicas oriundas em eventos como o do montanismo, dos anabatistas, dos Quakers e do metodismo, que deram ao pentecostalismo brasileiro características próprias: independência, doutrinas peculiares, hermenêutica própria, ênfase na pneumatologia e nos dons, evangelização agressiva e fundamentalismo teológico. Além disso, vale a pena ressaltar a opção que as populações marginalizadas no Brasil parecem fazer pelo pentecostalismo.

Com forte presença nos países em vias de desenvolvimento, ou “Terceiro Mundo”, o pentecostalismo ganhou força ímpar na América Latina. Segundo estatísticas⁵⁰, os dois países da América Latina com maior índice de presença pentecostal são o Brasil e o Chile.

No Brasil, o pentecostalismo tem vários começos a partir de sua chegada no início do século XX. Por aqui se inculturou, construindo fases, linhagens e denominações. O número atual de adeptos pentecostais agrega, de fato, enorme variedade de orientações que nascem das antigas denominações aqui implantadas, bem como das práticas geradas nos últimos tempos, sobretudo nos Estados Unidos da América, e pelo espírito religioso autônomo dos fundadores locais⁵¹.

⁴⁹ “O movimento da *Azuza Street*” é o nome da reforma carismática evangélica que tem como característica o dom de falar em outras línguas – glossolalia. Localizada no centro de Los Angeles, a Igreja episcopal metodista africana da Rua Azuza foi palco do início do pentecostalismo, em 1906 e 1909. Cf. SYNAN. Pentecostalismo. In: ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.3, p.131-135.

⁵⁰ GONDIM, Ricardo. *O movimento pentecostal: história e raízes teológicas*. São Paulo: Paulinas, 1996. p.1.

⁵¹ PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53

Ricardo Mariano⁵² diz que não há consenso entre os historiadores quanto à tentativa de explicar a história do pentecostalismo no Brasil. Muitos adotam a expressão única “pentecostalismo” para designar todo segmento cristão originado do movimento da *Azuza Street* e que se desdobrou em inúmeras denominações no Brasil⁵³. Alguns falam em duas fases, marcadas por dois tipos de igrejas, classificadas como “pentecostalismo clássico e autônomo”⁵⁴ ou como “pentecostalismo clássico e de cura divina”⁵⁵, ou, ainda, como “igrejas de mediação e pequenas seitas”⁵⁶. Há ainda quem, como Paul Freston, que divide a história do pentecostalismo em três fases distintas, marcadas por contextos históricos específicos, dos quais decorrem formações religiosas diferentes.

Paul Freston utiliza o termo “onda” para designar essas fases: primeira onda, que vai da fundação da Igreja Assembleia de Deus, em 1910, à década de 1950 e que é representada pelas igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil; segunda onda, da década de 1950 à década de 70, com inúmeras denominações, sendo as mais expressivas a do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor; e a terceira onda, da década de 1970 aos dias de hoje, cujos representantes são Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Renascer em Cristo e Sara nossa Terra⁵⁷.

O movimento pentecostal é identificado por seu elemento mais distintivo: a glossolalia, o que pode não ser apenas reducionista, mas, também, simplista. Nesse viés, o movimento pentecostal representa, muito mais, a confluência de elementos teológicos exuberantes, próprios do final do século XIX, tais como: o movimento de cura divina, a teologia escatológica apocalíptica, o movimento de oposição às escolas alemãs de teologia liberal, denominado pietismo, e ao movimento de santidade, denominado puritanismo ou *Holiness*.

⁵² MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p.23-48.

⁵³ ROLIM; WALDO CÉSAR apud PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53.

⁵⁴ BITTENCOURT apud PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53.

⁵⁵ MENDONÇA apud PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53.

⁵⁶ BRANDÃO apud PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53.

⁵⁷ Cf. FRESTON, Paul et al. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p.70,71.

Ora, o fenômeno da glossolalia antecede o pentecostalismo e, historicamente, não se restringe a ele. Os Montanistas do século II, por exemplo, falavam em línguas. Da mesma maneira houve, inúmeras manifestações espirituais até o século IV, que ressurgiram no século XVI, na experiência dos Anabatistas. Os Quakers também passaram por semelhante experiência espiritual e, em épocas mais recentes, experiências semelhantes entre os *shakers*⁵⁸. Na Inglaterra, no começo do século XIX, um pastor protestante, Eduardo Irving, organizou um movimento que se distinguia por experiências estáticas e glossolalia, no qual se pode identificar manifestação moderna do movimento carismático. Os Pentecostais teriam resgatado essa visão marcada pelas experiências estáticas e pela glossolalia⁵⁹.

O metodismo foi levado da Inglaterra para os Estados Unidos, com forte impulso evangelístico, pregando a santidade cristã. A partir daí surgiu, após a Guerra Civil dos Estados Unidos, e na última parte do século XIX, a cruzada conhecida como Movimento de Santidade, que preparou o terreno para o surgimento do movimento pentecostal norte-americano. Tal linha de relação entre o Movimento de Santidade e o pentecostalismo não significa que o comportamento teológico dos dois grupos seja idêntico. De fato, cada um desses movimentos adequou e reformulou a teologia herdada. Carmelo Álvarez afirma que o processo histórico seria: “Do metodismo até o avivamento norte-americano, passando pelo Movimento de Santidade até o movimento pentecostal é a linha correta para entender este campo tão complexo”⁶⁰.

Poder-se-ia dizer que foi Charles Finney quem estabilizou e direcionou as experiências de avivamento no Movimento de Santidade, por meio de retiros de santidade, incentivando os crentes a procurarem novas experiências espirituais. Resultou daí certa síntese do fundamentalismo, em que aparece o pessimismo escapista em relação à história, a moralidade puritana e a visão aperfeiçoada da salvação dos variados grupos após a Reforma Protestante. Charles Finney desenvolve a doutrina de

⁵⁸ O nome “*Shakers*” está relacionado ao comportamento físico dos fieis que participavam dos cultos carismáticos sob o ministério do presbiteriano Edward Irving em Londres, em 1830, de Mãe Ann Lee e entre os seguidores mórmons de Joseph Smith em Nova Iorque, Missouri e Utah. Cf. SYNAN. Pentecostalismo. In: ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.3, p.131-135.

⁵⁹ Cf. GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.58-62. 2004.

⁶⁰ Tradução livre: “Del metodismo hacia el avivamiento norteamericano y de allí al movimiento de santidad hasta el movimiento pentecostal es la línea correcta para entender esta campo tan complejo”. Cf. ÁLVAREZ apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.59. 2004.

santidade como aspiração à perfeição por meio da reforma moral, chegando a certo grau de ativismo social. Tal posicionamento angariou-lhe o título de “teólogo da libertação”, no qual o arminianismo⁶¹, com a doutrina da santificação⁶² perfeita, a partir do batismo no Espírito Santo, era o agente catalítico. Desse modo, Finney constitui expressão do pensamento social cristão radical do século XIX. O movimento pentecostal se constituiu em separado do Movimento de Santidade, ao se caracterizar pelo falar em línguas como sinal da segunda bênção: o batismo do Espírito Santo. Charles Fox Parham e William Joseph Seymour são duas figuras importantes no começo do movimento pentecostal moderno (oriundos do movimento da *Azuza Street*).

Martin Dreher faz uma leitura interessante a respeito dos acontecimentos de *Azuza Street*, em Los Angeles, Estados Unidos da América sob a direção do líder negro, William J. Seymour, filho de ex-escravos e nascido em Centerville, Louisiana:

Autodidata no tocante a ler e a escrever, freqüentou, por certo tempo, a escola bíblica de *Charles Fox Parham* (1873-1929), localizada em Topeka, no Kansas. Parham simpatizava com a Ku-Klux-Klan e, por isso, excluiu Seymour de suas aulas. Seymour só pôde assistir as aulas através da porta entreaberta. Apesar dessa exclusão, o negro aceitou os ensinamentos do branco que falava do batismo com o Espírito Santo e passou a pregá-lo numa igreja de santificação em Los Angeles. O sofrimento de Seymour e de seus irmãos negros era muito grande. 3.436 negros foram linchados durante sua vida adulta. As brutalidades eram incontáveis. E é necessário lembrar que, em boa medida, eram cristãos os que matavam e violentavam cristãos. Mesmo assim, Seymour pôde desenvolver uma espiritualidade que provocou reavivamento na cidade de Los Angeles de 1906⁶³.

A força mais importante do movimento pentecostal, no seu início norte-americano negro, foi seu espírito espontâneo e a agressividade evangelizadora e

⁶¹ O arminianismo foi o sistema teológico baseado no pensamento de Jacó Armínio e desenvolvido, sobretudo, em reação às visões luterana e, principalmente, calvinista a respeito da doutrina da predestinação. Ao contrário dos calvinistas e dos luteranos, para quem a predestinação é um ato incondicional de Deus ao eleger indivíduos para a salvação, Armínio ensinava que a predestinação tinha por base a presciência de Deus, o qual sabia se um indivíduo aceitaria ou rejeitaria livremente a Cristo. Cf. GRENZ, Stanley; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith. *Dicionário de teologia*: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa. São Paulo: Vida, 2000. p.15

⁶² Ideia originária dos termos hebraico e grego que significam “separar” do uso comum, “tornar santo”. A natureza da santificação tem dois aspectos, uma vez que o cristão se torna santo por meio de Cristo e é chamado para continuar a crescer e a buscar a santificação em cooperação com o Espírito Santo, que habita nele, até que alcance a completa conformidade com Cristo. Cf. GRENZ, Stanley; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith. *Dicionário de teologia*: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa. São Paulo: Vida, 2000. p.121.

⁶³ DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, v.4, p.186.

missionária. Difundiu a evangelização, a partir dos Estados Unidos até a Europa, bem como para a América Latina.

Assim, para entender o que se denomina movimento pentecostal do século XIX, é necessário tornar claro o seguinte: trata-se de movimento missionário de caráter mundial, com dinâmica própria, com traços teológicos distintivos dos Movimentos de Santidade da Inglaterra e dos Estados Unidos, particularmente do Metodismo. É, hoje, um movimento que cresce e se expande rapidamente, com diversidade de manifestações. Carmelo Álvarez diz que:

Em cada continente possui suas formas eclesiais e doutrinárias próprias e peculiares, com ênfase comum na experiência e vida no Espírito Santo. Além disso, a grande maioria das igrejas pentecostais surgiu das igrejas históricas herdeiras da Reforma Protestante do século XVI. Nesse sentido, as igrejas pentecostais são filhas e netas das igrejas da Reforma⁶⁴.

Essa realidade pode ser observada nas igrejas pentecostais brasileiras: formas eclesiais próprias, independentes; doutrinas peculiares, reformulações de doutrinas de igrejas históricas e interpretações próprias e forte ênfase na doutrina do Espírito Santo e nos dons. Entende-se, assim, pentecostalismo como continuidade do protestantismo, acrescentando o conceito de santificação wesleyano no processo conversão e santificação. Antonio Gouvêa Mendonça arrisca conceituar o pentecostalismo:

Como um movimento histórico dentro das igrejas cristãs em busca de uma alternativa religiosa que desloque o centro e poder nas mãos dos letrados para as mãos dos que ficaram tradicionalmente à margem dos centros de decisão, que são os leigos⁶⁵.

A experiência carismática e o testemunho deram impulso sem precedentes na história da Igreja ao pentecostalismo. As minorias oprimidas encontraram lugar de reconhecimento que as identificava, embora também as isolasse de suas lutas. O movimento pentecostal ofereceu escape diante da hostilidade do mundo, um refúgio para as massas pobres e marginais perante a realidade da sociedade sem consciência.

⁶⁴ ÁLVAREZ apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UEMESP, ano XVIII, n. 27, p.61. 2004.

⁶⁵ *Idem*, p.60.

Esses últimos aspectos são discutíveis, já que as origens do pentecostalismo norte-americano ligam-se ao movimento negro de libertação, conhecido pela expressão *Black Power*. Neste mesmo sentido, Martin Dreher afirma que, cada vez mais, os historiadores situam no avivamento de Los Angeles, de 1906, o berço do pentecostalismo. Porém, propõe que se deve perguntar pelas raízes da espiritualidade de Seymour.

Elas têm origem africana. Essas origens estão documentadas no fato de ele introduzir música africana e *negro spirituals* em sua liturgia. O fato merece destaque em uma época em que tal tipo de música era considerado impróprio para o culto cristão. Em sua atuação, além disso, Seymour expôs sua compreensão de pentecostes: Amor em meio ao ódio. Sua pregação é uma opção diferente da do *american way of life*⁶⁶.

Os cânticos conhecidos como *negro spirituals* traduziam protestos contra a injustiça social, o racismo e outras formas de marginalização. Na opinião de James H. Cone, articulador da Teologia Negra da Libertação nos Estados Unidos da América, os *spirituals* eram cantos de libertação que expressavam a não-conformidade com o racismo e a escravidão⁶⁷. Na América Latina, o pentecostalismo também associa, alimenta e canaliza modos de ser de movimentos indígenas e contingentes de imigrantes na busca de construir a sua identidade.

Para Alexandre Carneiro de Souza, as raízes teológicas do pentecostalismo são fundamentalmente éticas⁶⁸. A ética pentecostal se constrói levando em consideração três aspectos: primeiro, a noção de sagrado construída pelo pentecostalismo é devida à função do tipo de relação que o fiel pentecostal mantém com Deus. Esta relação transcende os limites da adoração e o pentecostal se vê, não só como adorador suplicante, mas como alguém que tem à disposição a grandeza do poder de Deus, e por isso, em vez de suplicar a intervenção da divindade, dá ordens e, em nome de Deus, combate forças sobrenaturais de procedência maligna.

O segundo aspecto é o de uma ética pragmática, cuja experiência antecipa-se à racionalização. O adepto pentecostal exige mais de Deus. O fiel não se interessa por

⁶⁶ DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, v.4, p.187.

⁶⁷ Cf. CAMPOS apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.61. 2004.

⁶⁸ Cf. SOUZA, Alexandre Carneiro. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004. p.26-32.

buscar uma compreensão do que Deus é, antes, aprende acerca do que Deus faz. Este pragmatismo é associado ao enfoque teológico da Teologia da Prosperidade⁶⁹, mediante a qual a fé no poder de Deus, unida ao trabalho, conduz ao sucesso pleno em todas as áreas da vida.

O terceiro aspecto é o vácuo religioso ocupado pelo pentecostalismo relacionado à atribuição de um sentido mágico para a vida, isto é, segundo o fiel pentecostal, uma vida regida sob o controle do Espírito Santo. “Essa leitura espiritualista do mundo segundo a visão pentecostal se insere num corpo de doutrinas mágicas que realizaram o reencantamento do mundo”⁷⁰. O pentecostal se percebe possuído por Deus continuamente, numa postura de não-ruptura com o mundo material; a despeito de ser uma vida inspirada no além, deve ser vivida no mundo e não fora dele.

A noção de quem é Deus e da sacralidade do mundo, a concepção da atividade divina e a concepção de sentido da vida são elementos fundantes e balizadores para a hermenêutica pentecostal.

O movimento pentecostal é caracterizado como movimento religioso conversionista, na qual a emoção ocupa lugar central. É movimento complexo, com inovações endógenas, regulado pela mediação do carisma e que busca responder sócio-religiosamente aos dilemas e demandas do crente pentecostal em face à modernidade.

Segundo Jean-Pierre Bastian⁷¹, o pentecostalismo é um movimento religioso “conversionista”, no qual a emoção ocupa o lugar central. Como se viu, a América Latina, juntamente com a África e a Ásia, são campos privilegiados de expansão desse tipo de expressão religiosa.

Vimos no primeiro capítulo que o pentecostalismo foi muitas vezes interpretado, na América Latina, como instrumento de penetração ideológica norte-americana ou de aculturação aos valores americanos⁷². Esse movimento é mais complexo que parece à

⁶⁹ Ricardo Gondim define Teologia da Prosperidade como movimento surgido nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 70. Um movimento que parecia uma renovação pentecostal prometendo saúde perfeita, prosperidade e triunfo, a princípio indicava uma retomada na direção do verdadeiro Evangelho. Evangelistas desta doutrina de fé e prosperidade tornaram-se imediatamente famosos. Nomes como: Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Benny Hinn, David Robertson, Oral Robertson, Fred Price e Paul Crouch significavam não somente fé, mas também riqueza, fama e sucesso. Cf. GONDIM, Ricardo. *O evangelho da nova era: uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade*. 4.ed. São Paulo: Abba Press, 1995. p.5.

⁷⁰ SOUZA, Alexandre Carneiro. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004. p.30.

⁷¹ BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMEP, ano XXIII, n. 27, p. 26, dez. 2004.

⁷² *Idem*, p.28.

primeira vista. Vai além da filiação protestante. Esta foi determinante para a gênese do movimento, mas atualmente, cerca de um século após o começo, as igrejas de origem norte-americana transformaram-se em poderosas igrejas nacionais, por exemplo, “Brasil para Cristo”, que manifestam apenas relações tênues com o universo norte-americano. Isso tornou-se possível, porque o crescimento por meio de cismas e divisões é característico do pentecostalismo. O que segundo Bastian, deixa espaço para inovações endógenas⁷³.

O pentecostalismo inspirou numerosos movimentos religiosos autóctones, milenarismos endógenos que misturam a tradição cristã entusiasta, o culto do herói fundador e o universo das crenças populares⁷⁴. Além disso, o pentecostalismo tem, no seu bojo, características apocalípticas amalgamadas a uma liturgia dinâmica com perspectivas messiânicas, fruto das crenças populares que lhe dão características próprias. O pentecostalismo, na sua pluralidade organizacional e confessional, revela-se meio de afirmação cultural endógena. Isto faz do pentecostalismo um marcador identitário e a sua expansão no seio das massas latino-americanas só pode ser entendida nesse sentido, isto é, pela capacidade de oferecer ritos e crenças em afinidade eletiva com o *ethos* cultural e as mentalidades latino-americanas.

O pentecostalismo na América Latina é um “dizer” e um “fazer” que se elabora em torno de três práticas ou ritos fundamentais: o exorcismo, a glossolalia e a cura. Nas três, o corpo é o instrumento próprio da experiência religiosa. Pode-se dizer que o pentecostalismo coloca, no centro da experiência religiosa, uma problemática do corpo.

Ao contrário da Teologia da Libertação, que construiu o pobre “conscientizado”, como aponta Leonardo Boff⁷⁵, ou do protestantismo histórico, que pretendia formar atores autônomos e críticos, segundo René Padilla⁷⁶, o pentecostalismo constrói a categoria de pobre, não no plano cognitivo, mas no plano existencial, por meio de um discurso lenitivo e uma prática terapêutica, pelos quais afirma-se a veracidade do discurso religioso enquanto louvor. No louvor, o pobre insere-se na auréola luminosa da glória de Deus e aí, diante de tamanha glória, as desigualdades parecem tão pequenas. É um meio de infirmar e libertar-se da pobreza, centralizando a salvação não no social, mas no indivíduo e no seu corpo sofrido, num espaço comunitário:

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cf. BOFF, Leonardo (Org.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p.36-40.

⁷⁶ Cf. PADILLA, René. *Missão integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. 2.ed. Londrina: Descoberta, 2005. p.95-119.

Procura-se uma libertação e um discurso sobre o sofrimento para aqueles que sabem que dificilmente poderiam escapar dele. No coração dessas práticas, encontra-se o corpo, lugar da emoção e da verdade sentida e experimentada por meio de tríplice prática do exorcismo, da glossolalia e da taumaturgia⁷⁷.

Jean-Pierre Bastian⁷⁸ oferece caminho interessante ao definir o pentecostalismo como movimento religioso de expressão e tradição orais, fortemente ritualizadas, e reguladas pelo dirigente detentor do carisma, a despeito da impressão de espontaneidade que deixa transparecer. Esse tipo de prática e a oralidade predominante rompem com a modalidade clássica de expressão do protestantismo oriundo da Reforma, que estabelece, antes de tudo, uma relação cognitiva com o texto bíblico, determinando uma conduta hermenêutica regulada pelo teólogo, portador de uma autoridade funcional. Tal mudança acarreta conseqüências positivas no plano cultural, ao levar as populações periféricas à prática da leitura bíblica e, por esse caminho, suscita a erradicação do analfabetismo.

Por outro lado, o pentecostalismo na América Latina parece não ter qualquer preocupação com a educação. Ao ser uma religiosidade da emoção, visa, em primeiro lugar, à reestruturação comunitária do sujeito na fusão do louvor. Inscreve-se numa tradição cristã, contudo flexível e integradora de elementos das tradições religiosas preexistentes, em particular, pelo exorcismo e pelas práticas taumatúrgicas.

Compreender a diferença entre religião regulada pela mediação do carisma e religião regulada pelo exercício do discurso racional do hermeneuta-teólogo permite apreender a distância que separa o pentecostalismo do protestantismo clássico. O pentecostalismo na América Latina é expressão religiosa popular que transpõe, para o nível das massas, a dimensão mística e emocional, que faz sentir e não apenas pensar, ao contrário da religião “fria”, racional, a exemplo da europeia.

Contra a centralidade da imagem do catolicismo barroco, herdada da época colonial, o pentecostalismo, segundo Bastian:

Colocou a imagem, não numa relação hedonista, mas numa afirmação do sujeito coletivo capaz de procurar, pela mediação do carisma, uma saída fora

⁷⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XXIII, n. 27, p. 29, dez. 2004.

⁷⁸ Cf. *Idem*, p.33.

do universo do sofrimento [...] é a religiosidade igualmente popular de um “extremo ocidente”, que sublima o sofrimento no transe e na emoção, ao tentar superar os constrangimentos próprios do mundo do sangue, sem por isso assumir a lógica do mundo da palavra. Faz isso ao articular o arcaísmo dos ritos que o constituem com a hiper-modernidade comunicacional, da qual apoderou-se com êxito. Os cultos transformaram-se em espetáculos e o universo do show televisivo de um toque de modernidade a uma das funções primeiras do religioso, que consiste em resolver no plano simbólico as vicissitudes da existência e tentar assim governá-las⁷⁹.

Nesse sentido o culto pentecostal, mediado pelo carisma, sublima o sofrimento e dá ao sujeito o escape necessário diante das adversidades que o afligem e, sobretudo, a oportunidade de ascensão social.

José Miguel e Stella de Angulo⁸⁰ fazem avaliação das causas do rápido crescimento do pentecostalismo. Do ponto de vista sócio-religioso, Miguel e Stella afirmam que o contexto em que se inicia o pentecostalismo na América Latina apresenta em geral as seguintes características: pobreza, injustiça, migração urbana, despersonalização, religiosidade popular, catolicismo nominal e ampla gama de denominações ou grupos protestantes que não têm nenhuma integração. A sociedade se mostra caótica, desestruturada e com mínimas oportunidades ou possibilidades para a troca e, ao mesmo tempo, as pessoas experimentam profunda sede de Deus.

O pentecostalismo surge como resposta sócio-religiosa às demandas da Modernidade: êxodo rural, crise de identidade, falta de dignidade, deísmo religioso, individualismo, injustiça social e exclusão social.

No movimento pentecostal, o crente tem a oportunidade de recriar seu grupo social fragmentado com o abandono do campo e a migração para a cidade. Além disso, desenvolve nova identidade e novo sentido de dignidade. Deus se faz conhecido, próximo e acessível criando a percepção de intervenção direta de Deus como novo paradigma e a troca de sistema existente. A pressão de se definir como parte do grupo ou renunciar a ele se faz presente em seus espaços de espontaneidade e liberdade, com expressões de compaixão e serviço aos necessitados.

A utilização de metodologias de educação popular, que facilitam a incorporação de novas ideias, atitudes e comportamentos oferecem resposta à exclusão social e inserem o crente em um universo de dignidade e pertença. É neste espaço de educação

⁷⁹ *Idem*, p.34.

⁸⁰ Cf. MIGUEL, José; ANGULO, Stella. O movimento pentecostal na América Latina. *Boletim Teológico*, São Paulo, FTLA, ano 9, n. 26, p. 24-30, abr.1995.

popular que a hermenêutica, como disciplina teológica, encontra o seu lugar como auxílio ao entendimento da Bíblia em função das comunidades pentecostais.

2.2 Hermenêutica pentecostal: leituras bíblicas populares

Diferente da opção paulina assumida pelo protestantismo clássico, o pentecostalismo tem hermenêutica própria, a partir da óptica lucana descrita em Atos dos apóstolos, que se constrói na dialética entre a experiência e a Bíblia, mediada pelo Espírito Santo.

Norman Geisler e William Nix demonstram como a hermenêutica pentecostal é idealista, que vê a Bíblia, Palavra de Deus, inspirada, infalível e inerrante, como a única “propriedade” legítima do pentecostal para questões normativas absolutas. E o pastor pentecostal como aquele capaz de decodificar os segredos do texto bíblico por meio de “ecos” de interpretações difundidas nas comunidades.

Tratando da hermenêutica pentecostal, Benjamin Gutiérrez relaciona a pneumatologia ao método teológico:

O mundo tem testemunhado, particularmente neste século, o aparecimento e difusão de movimentos que enfatizam o Espírito Santo e os dons do Espírito (carismáticos), ou, como eles preferem dizer, o “batismo no Espírito” ou “ser cheio do Espírito”. Embora não sejam todos do mesmo tipo, são chamados de movimentos carismáticos e movimentos pentecostais e, na África, de igrejas africanas instituídas. À medida que tais movimentos insistem nos carismas do Espírito, descritos no Novo Testamento, e representam redescobertas do ministério de cura, constituem-se em expressões válidas da vida cristã⁸¹.

Estes aspectos, ainda hoje, continuam a ser centrais, pois dão identidade ao movimento pentecostal em geral, e ao pentecostalismo brasileiro em particular. É preciso enfatizar que o pentecostalismo, segundo Paulo Siepierski⁸², é muito mais e, na realidade, algo distinto do que apenas falar em línguas. Siepierski destaca, pelo menos, quatro elementos comuns – salvação, cura, batismo no Espírito Santo e segunda vinda

⁸¹ GUTIÉRREZ apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.65. 2004.

⁸² Cf. SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, n. 1, vol.37, p. 28-46, 1997.

de Cristo. Ele consegue evidenciar que estes quatro elementos, juntos, formam um todo que tem sua própria lógica interna sintetizada em quatro afirmações cristológicas, as raízes teológicas comuns a toda igreja denominada pentecostal: Jesus Cristo como salvador, batizador com o Espírito Santo, médico e rei que voltará.

Ainda sobre relacionar o pentecostalismo somente à *glossolalia* ou o falar em línguas, Daniel Godoy e Cecília Castilho Nanjari⁸³ citando Donald Dayton, dizem que a *glossolalia* não consegue descrever o movimento adequadamente, no sentido de distingui-lo com clareza em face a outros movimentos religiosos. Acrescentam ainda que se concentrar somente na *glossolalia*, por parte de intérpretes do pentecostalismo, impede a adequada compreensão do movimento, já que estimula as pretensões a-históricas que sustentam ter o pentecostalismo surgido “do nada”, por volta de 1900.

Segundo Dayton, as igrejas e movimentos pentecostais se dividem em três grupos, em concordância com seus temas teológicos característicos:

1) Os que ensinam uma doutrina de santificação na tradição wesleyana da santidade (as “três obras da graça”). São os pentecostais que afirmam que a experiência cristã normalmente se expressa em um padrão de conversão, seguida da “santificação completa”, entendida como experiência posterior, e do batismo no Espírito Santo, que capacita o crente para testemunhar e servir que se evidencia pelo falar em línguas; 2) Os que reduzem esse padrão a “duas obras da graça”, unindo as duas primeiras em uma “obra consumada”, que vai sendo complementada por um processo gradual de santificação (o que significa um enfoque centrado na conversão), e batismo posterior no Espírito Santo, conforme já definido; 3) Os que sustentam uma visão da divindade como “unidade”, ou “só Jesus” (proclamando um “unitarismo evangélico” da Segunda Pessoa da Trindade). Ainda que nesse terceiro grupo seja novidade a tipologia, por outro lado, trata-se de um subgrupo do segundo tipo, surgido de problema secundário, ou seja, o movimento “Só Jesus” deriva, tanto teológica, como historicamente, da segunda ramificação pentecostal, “das duas obras da graça”⁸⁴.

Assim, segundo Dayton, o universo pentecostal gira em torno de um referencial teológico que enfatiza, concomitantemente: conversão, glossolalia e santificação, como obras permanentes do Espírito Santo na pessoa do crente.

O pentecostalismo se diferencia do protestantismo magisterial, já que, este último, tende a ler o Novo Testamento segundo o apóstolo Paulo, e o pentecostalismo o

⁸³ GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.62. 2004.

⁸⁴ DAYTON apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.62-63. 2004.

lê pela óptica de Lucas, especialmente a partir da visão do Livro de Atos. Esse padrão está baseado numa hermenêutica própria, que é o estilo claramente pentecostal de se apropriar das Escrituras⁸⁵.

A forma peculiar que o movimento tem para ler as Escrituras leva a concluir que, da mesma forma que acontecia na igreja primitiva, o crente moderno se converte num discípulo de Jesus e recebe a plenitude do batismo do Espírito Santo. A Bíblia é a única “propriedade” que os pentecostais têm, dando-lhes o direito de serem eles mesmos. A visão de mundo pentecostal está influenciada pela visão de mundo bíblica: seu mundo e suas imagens correspondem ao mundo e às imagens da Bíblia.

A Bíblia pertence às classes populares que a lêem com seus próprios olhos no contexto da sua realidade. Nessa ideia, a Bíblia lida e interpretada pelo pastores e estudiosos na tradição protestante, agora é lida e interpretada sem mediações externas. É a inspiração do Espírito Santo que capacita para a leitura e interpretação da Palavra de Deus todas e todos os crentes. A relação entre a experiência do Espírito Santo e a Bíblia é dialética. A apreensão pentecostal do Espírito descansa sobre o testemunho dos Atos dos Apóstolos. Segundo Antonio Mendonça, no pentecostalismo, a experiência de pentecostes é um fato que se repete quando necessário, “sendo os dons distribuídos e sinalizados através de manifestações extáticas e glossolálicas. É um movimento impulsionado pela dinâmica do Espírito que sopra onde quer”⁸⁶.

É a Bíblia que normatiza toda a revelação do Espírito na vida do crente. Toda profecia pentecostal está subordinada à revelação bíblica. Mas, por outro lado, só o Espírito Santo é capaz de guiar o povo à interpretação da Bíblia. No pentecostalismo opera-se a popularização do “magistério”, já que dentro da comunidade, a leitura da Bíblia está mediada pela tradição derivada, na maioria dos casos, do pastor fundador da denominação. O pentecostalismo situa-se na linha de continuidade com o protestantismo histórico ao considerar, no centro de sua experiência, a Bíblia Palavra de Deus, particularmente, no centro de sua liturgia. A Bíblia, no pentecostalismo, é símbolo que identifica o convertido e lhe oferece segurança especial. A leitura da Bíblia inclina-se para uma leitura idealista, já que o pentecostal tende a tirar e isolar as palavras do contexto histórico específico que lhes deu origem e a transformar a palavra bíblica em algo absoluto.

⁸⁵ *Idem*, p.66.

⁸⁶ MENDONÇA apud GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMEESP, ano XVIII, n. 27, p.68. 2004.

Norman Geisler e William Nix sintetizam a hermenêutica pentecostal quando afirmam que a Bíblia é a palavra de Deus e a sua inspiração é verbal, plena e com autoridade final. Segundo Geisler e Nix, a própria Bíblia reivindica para si a inspiração verbal⁸⁷. O texto de 2 Tm 3.16 – “Toda a Escritura é inspirada por Deus” – declara que os textos são inspirados. “Moisés escreveu todas as palavras do Senhor” (Ex 24.4). O Senhor ordenou a Isaías que escrevesse num livro a mensagem eterna de Deus: “Vai, pois, escreve isso numa tabuinha perante ele” (Is 30.8). Davi confessou: “O Espírito do Senhor fala por mim, e a sua palavra está na minha boca” (2 Sm 23.2). Era a palavra do Senhor que chegava aos profetas nos tempos do Antigo Testamento. Jeremias recebeu esta ordem: “Não te esqueças de nenhuma palavra” (Jr 26.2).

Geisler e Nix continuam afirmando que, no Novo Testamento, Jesus e seus apóstolos ressaltaram a revelação registrada ao usar repetidamente a expressão “está escrito” (Mt 4.4,7,10). O apóstolo Paulo testemunhou: “Falamos não com palavras de sabedoria humana, mas com as que o Espírito Santo ensina.” (1 Co 2.13). No sermão do monte, Jesus declarou que não só as palavras, mas até mesmo os pequeninos sinais diacríticos de uma palavra hebraica, vieram de Deus: “Em verdade vos digo que até que a terra e o céu passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei, sem que tudo seja cumprido” (Mt 5.18). Portanto, o que quer que se diga como teoria a respeito da inspiração das Escrituras, a própria Bíblia reivindica para si mesma toda a autoridade verbal ou escrita.

Para Geisler e Nix a inspiração divina da Bíblia é plena, isto é, a Bíblia reivindica a inspiração divina de todas as suas partes⁸⁸. É inspiração plena, total e absoluta: “Toda Escritura é divinamente inspirada” (2 Tm 3.16). Nenhuma parte das Escrituras deixou de receber total autoridade doutrinária. A Escritura toda, escreveu Paulo “é divinamente inspirada e proveitosa para ensinar, para repreender, para corrigir, para instruir em justiça” (2 Tm 3.16). E foi além, ao escrever: “Tudo o que outrora foi escrito, para o nosso ensino foi escrito” (Rm 15.4). Todo trecho das Sagradas Escrituras reivindica, portanto, total e completa autoridade.

Fica, pois, saliente para Geisler e Nix o fato de que a inspiração concede autoridade indiscutível ao texto ou documento escrito⁸⁹. Disse Jesus: “A Escritura não pode ser anulada” (Jo 10.35). Em numerosas ocasiões, Jesus recorreu à Palavra de Deus

⁸⁷ GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997. p.20.

⁸⁸ *Idem*, p.20,21.

⁸⁹ Cf. *Idem*, p.21.

escrita, que ele considerava árbitro definitivo em questões de fé e prática. Jesus recorreu às Escrituras como autoridade para purificar o templo (Mc 11.17) e para pôr em cheque a tradição dos fariseus (Mt 22.29). Até mesmo satanás foi repreendido por Cristo mediante a autoridade da Palavra escrita de Deus (Mt 4.4,7,10). A Palavra de Deus não pode ser anulada. Provém de Deus e está envolta na autoridade divina que o próprio Deus lhe concedeu.

Na concepção pentecostal, a Bíblia não é só inspirada; é também, por causa de sua inspiração, inerrante, isto é, não contém erros. Tudo quanto Deus declara é verdade isenta de erro. Para Geisler e Nix, nada do que a Bíblia ensina contém erro, visto que a inerrância é consequência lógica da inspiração divina:

Deus não pode mentir (Hb 6.18); sua Palavra é a verdade (Jo 17.17). Por isso, seja qual for o assunto sobre o qual a Bíblia diga alguma coisa, ela só dirá a verdade. Não existem erros históricos nem científicos nos ensinamentos das Escrituras. Tudo quanto a Bíblia ensina vem de Deus e, por isso, não tem a mácula do erro⁹⁰.

Ao contrário da leitura fundamentalista proposta por Norman Geisler e William Nix, a leitura bíblica moderna afirma que a Bíblia contém erros, mas não está errada.

“A letra mata, o espírito é que faz viver”. Assim exprime o apóstolo Paulo, na esteira de certa tradução judaica, o princípio da leitura bíblica (2Co 3,6). A letra é o sentido “epidérmico, do texto, o espírito é seu significado profundo, que se atualiza para quem sabe ler a atualidade à luz da palavra bíblica – ou seja, para quem sabe interpretar a Bíblia como testemunho de uma vivência e visão que não se expressa diretamente em todas as letras do texto⁹¹”.

A Bíblia não contém erros para aquilo que se propõe. Ela é a palavra de Deus, mas não a estrutura lingüística que a sustenta. Esta apresenta erros. Johan Konings esclarece:

A seta do sinal na estrada pode estar cheia de erros, grafando “Brazília” com z, mas se indica certo o caminho, está certa. Pois sua verdade não é da ordem ortográfica, mas geográfica. Deus como autor principal da Bíblia, escreve certo por linhas tortas. Os elementos separados que constituem a Bíblia não

⁹⁰ *Idem*, p.24.

⁹¹ KONINGS, Johan. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.220.

escapam da imperfeição humana, tanto em matéria de ciência como de expressão religiosa⁹².

Como lembra Konings a respeito do aspecto teândrico das Escrituras: “A teologia cristã exprime isso dizendo que na Sagrada Escritura a palavra de Deus assume a carne da fraqueza humana”⁹³.

Que tipo de hermenêutica bíblica há nas igrejas pentecostais? Qual é o seu método? Quais são os pressupostos filosóficos e teológicos por trás da hermenêutica pentecostal? Quem são os teólogos assumidos e popularizados na hermenêutica pentecostal? Estas são algumas das perguntas que nortearão a próxima etapa.

2.3 Hermenêutica pentecostal: método

A hermenêutica pentecostal (HP) tem os teólogos estadunidenses como referência teológica para o trabalho de interpretação das Escrituras. Henry Virkler, Roy B. Zuck, D.A. Carson, Louis Berkhof, Norman Geisler e William Nix, são alguns dos autores adotados pelos pastores e líderes pentecostais no Brasil. As propostas hermenêuticas apresentadas por eles consistem basicamente no mesmo.

Dentre os autores citados, Gordon Fee⁹⁴ e Douglas Stuart⁹⁵ sintetizaram a hermenêutica bíblica num guia simples e prático – “Entendes o que lê” –, voltado para o público pentecostal. O motivo da escolha destes autores é justificado pelo fato de serem amplamente estudados em escolas bíblicas dominicais, institutos bíblicos e seminários de linha pentecostal⁹⁶. Assim esta etapa terá a obra “Entendes o que lê”

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Idem*, p.220.

⁹⁴ Gordon Donald Fee nasceu, em 1934, nos Estados Unidos. Biblista e estudioso do Novo Testamento. Fee foi professor no Wheaton College e Gordon-Conwell Theological Seminary. Atualmente, é professor emérito no Regent College. Tem muitos livros publicados em língua inglesa sobre hermenêutica, exegese e Novo Testamento. WIKIPÉDIA apresenta a biografia de Gordon Fee. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Gordon_Fee>. Acesso em: 12 jan. 2011.

⁹⁵ Douglas K. Stuart nasceu, em 1943, nos Estados Unidos. Biblista e estudioso no Antigo Testamento. Doutor em literatura e línguas do Oriente Médio (hebraico). Professor do Gordon-Conwell Theological Seminary. Stuart tem uma formação arminiana, mas ensina em uma instituição calvinista. Pastor sênior da Igreja Linebrook (Massachusetts), Stuart tem artigos publicados nas revistas Christianity Today e Time, e já participou de programas na TV como a série Mistérios da Bíblia. WIKIPÉDIA apresenta a biografia de Douglas Stuart. Disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Douglas_Stuart>. Acesso em: 12 jan. 2011.

⁹⁶ Apesar de não se ter efetuado pesquisa de campo para fundamentar esta afirmação funda-se na experiência do pesquisador como professor no Seminário Cristo Para as Nações (CPN) e também no Instituto Teológico Quadrangular (ITQ), Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus

como referência para o estudo da HP e breves citações dos outros autores para referendar o método adotado pela HP.

É comum entre as obras dos citados autores a definição que dão à palavra “hermenêutica” e a sua relação de proximidade com a exegese. Gordon Fee e Douglas Stuart, por exemplo, definem exegese, enquanto primeira tarefa da interpretação, como “o estudo cuidadoso e sistemático da Escritura para descobrir o significado original que foi pretendido; descobrir qual era a intenção original das palavras da Bíblia”⁹⁷, e a hermenêutica como segunda tarefa que abrange o campo inteiro da interpretação, inclusive a exegese, cujo sentido se faz em procurar a relevância contemporânea dos textos bíblicos⁹⁸. Roy Zuck define hermenêutica como “ciência (princípios) e arte (tarefa) de apurar o sentido do texto bíblico”⁹⁹ e sua correlação com a exegese como a “verificação do sentido do texto bíblico dentro dos seus contextos históricos e literários”¹⁰⁰. Henry Virkler também define “hermenêutica” como ciência e arte e justifica:

Considera-se a hermenêutica como ciência porque ela tem normas, ou regras, e essas podem ser classificadas num sistema ordenado. É considerada como arte porque a comunicação é flexível, e portanto uma aplicação mecânica e rígida das regras às vezes distorcerá o verdadeiro sentido de uma comunicação. Exige-se do bom intérprete que ele aprenda as regras da hermenêutica bem como a arte de aplicá-las¹⁰¹.

Percebe-se a relação entre exegese e hermenêutica, com reforço da leitura individual e pastoral, rejeição dos chamados métodos histórico-críticos e ênfase no método histórico-gramatical.

Outro aspecto em comum entre essas obras está na tarefa da hermenêutica como instrumento necessário para suprir os distanciamentos entre o texto e o atual leitor.

(EETAD), Escola Bíblica Central do Brasil (EBCB) e Faculdade de Teologia de Minas Gerais (FATEMG). Além disso, o contato com colegas professores e seminaristas de instituições de ensino teológico em Belo Horizonte, como Seminário Teológico Batista (STEB) e Seminário Batista Mineiro (SEBEMGE) também respaldaram o que a experiência como professor havia constatado. No entanto, apesar dessa constatação, a alegação ainda se constitui uma intuição a ser referendada ou não por uma pesquisa de campo adequada.

⁹⁷ FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?* um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 1984. p.19.

⁹⁸ *Idem*, p.25.

⁹⁹ ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p.22.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ VIRKLER, Henry. *Hermenêutica: princípios de processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1987. p.9.

Virkler afirma: “A hermenêutica é necessária por causa das lacunas históricas, culturais, lingüísticas e filosóficas que obstruem a compreensão espontânea e exata da Palavra de Deus”¹⁰². Zuck não chama de “lacunas” como Virkler, mas sim de “abismos”, que precisam ser transpostos no processo de interpretação: abismos cronológico, geográfico, cultural, lingüístico, literário e sobrenatural¹⁰³. E, justifica a transposição:

Um dos maiores motivos por que a Bíblia é um livro difícil de entender é o fato de ser antigo. Os cinco primeiros livros do Antigo Testamento foram escritos por Moisés em 1400 a.C., aproximadamente. Apocalipse – o último livro da Bíblia – foi escrito pelo apóstolo João por volta de 90 d.C. Portanto, alguns dos livros foram escritos há mais ou menos 3400 anos, sendo que o último deles há cerca de 1900 anos. Isto mostra que, na hermenêutica, precisamos tentar transpor vários abismos que se apresentam pelo fato de termos em mãos um livro tão antigo¹⁰⁴.

Nota-se, na justificativa de Zuck, a desconsideração em relação aos avanços alcançados pelos métodos histórico-críticos com relação à datação, fontes e autoria.

Já Fee e Stuart legitimam a hermenêutica pela sua função de aliviar a “tensão” entre a relevância eterna e particularidade histórica da Bíblia. Isto é, o caráter teândrico das Escrituras.

Porque a Bíblia é a *Palavra de Deus*, tem *relevância eterna*; fala para toda a humanidade em todas as eras e em todas as culturas. Porque é a Palavra de Deus, devemos escutar – e obedecer. Mas porque Deus escolheu falar Sua Palavra através das *palavras humanas na história*, todo livro na Bíblia também tem *particularidade histórica*; cada documento é condicionado pela linguagem, pela sua época, e pela cultura em que originalmente foi escrito (e nalguns casos também pela história oral que teve antes de ser escrito). A interpretação da Bíblia é exigida pela “tensão” que existe entre sua *relevância eterna* e sua *particularidade histórica*¹⁰⁵.

Outro ponto comum está no levantamento da história da interpretação como pêndulo entre os pólos de uma interpretação alegórica e uma interpretação literal. O intuito é rechaçar, apologeticamente, a suspeita ideológica e histórica. Por exemplo, Zuck faz uma “viagem no tempo” desde a interpretação judaica até o estruturalismo da

¹⁰² *Idem*, p.13.

¹⁰³ Cf. ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p.16-20.

¹⁰⁴ *Idem*, p.16,17.

¹⁰⁵ FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes? um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p.17.

era moderna, identificando os prós e os contras do exercício da hermenêutica, tendo já em mente uma opção pelo método histórico-gramatical.

Essa breve retrospectiva da história da hermenêutica mostra a importância de os evangélicos continuarem a enfatizar a interpretação histórica, gramatical e literária da Bíblia. Somente esta, como será tratada neste livro, capacita os cristãos a entenderem a Palavra de Deus corretamente, como fundamento que é de uma vida piedosa¹⁰⁶.

Virkler faz um panorama histórico muito parecido com o trajeto feito por Zuck, e termina, também, indicando o método de interpretação histórico-gramatical.

Este método declara que o significado de um texto é aquele que o autor tinha em mente, e que a intenção do autor pode ser derivada com o máximo de exatidão observando-se os fatos da história e as regras de gramática aplicáveis ao texto sob estudo¹⁰⁷.

Já Fee e Stuart relatam a história da interpretação com o intuito de refutarem o método histórico-crítico e, ao final, propõem o “método indutivo” como “um método muito usado no estudo bíblico comunitário, e que pode dar à pessoa ‘comum’ um bom grau de precisão na interpretação bíblica”¹⁰⁸.

Para Fee e Stuart, o método histórico-crítico, devido à sua complexidade, é um apelo a um novo “papismo” e só os “altamente capacitados” conseguem interpretar os textos bíblicos. Usá-lo é tirar a Bíblia das mãos do leitor comum¹⁰⁹.

Uma outra característica ainda a ser acentuada é o oferecimento de ferramentas selecionadas para a exegese: regras históricas, gramaticais e literárias. Para Fee e Stuart, as regras hermenêuticas estão vinculadas aos gêneros literários. Isto é, cada gênero literário da Bíblia pede regras específicas de interpretação. Veja-se, por exemplo, regras de interpretação para o gênero proverbial:

1. Os provérbios são freqüentemente parabólicos, i.é, figurados, e apontam para além de si mesmos.
2. Os provérbios são intensamente práticos, não teoricamente teológicos.

¹⁰⁶ *Idem*, p.67.

¹⁰⁷ VIRKLER, Henry. *Hermenêutica: princípios de processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1987. p.54.

¹⁰⁸ FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes? um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p.281.

¹⁰⁹ Cf. *Idem*, p.271.

3. Os provérbios têm uma redação memorável, mas não tecnicamente precisa.
4. Os provérbios não objetivam apoiar o comportamento egoísta – muito pelo contrário.
5. Os provérbios que refletem fortemente a cultura antiga podem precisar de uma “tradução” sensata, para não perder sua relevância.
6. Os provérbios não são garantias da parte de Deus, mas, sim, diretrizes poéticas para o bom comportamento.
7. Os provérbios podem empregar linguagem altamente específica, exagero, ou qualquer uma variedade de técnicas literárias para transmitir sua mensagem.
8. Os provérbios dão bons conselhos para abordagens sábias de certos aspectos da vida, mas não são exaustivos naquilo que abrangem.
9. Empregados erroneamente, os provérbios poderiam justificar um estilo de vida crasso e materialista. Corretamente usados, os provérbios fornecerão conselhos práticos para o viver de todos os dias¹¹⁰.

Fee e Stuart oferecem nove regras para a interpretação dos Provérbios. Ao delimitar tais regras e possibilidade de interpretação de Provérbios, enclausuram o texto e a crítica de “papismo” em relação ao método histórico-crítico se torna infundada.

Zuck também propõe ferramentas hermenêuticas condicionadas pelos gêneros literários. A partir de dois axiomas – a Bíblia é um livro divino e a Bíblia é um livro humano – Zuch propõe corolários como princípios básicos de interpretação¹¹¹. Citando Moses Stuart, ele se justifica dizendo que:

Os princípios de interpretação, no tocante a (sic) seus elementos básicos, essenciais, não são invenção (sic) do homem nem fruto de seu esforço ou de suas habilidades; mais ainda, mal se pode dizer com razão que foram descobertos por ele. São tão antigos quanto nossa natureza. Desde que o homem foi criado e dotado de fala, desde que foi feito um ser comunicativo, social, ele tem tido oportunidade de praticar os princípios de interpretação, e realmente assim tem feito. Desde a primeira vez que um ser humano dirigiu-se a outro mediante a fala até os dias de hoje, as leis básicas de interpretação adquiriram e continuam a ter um caráter prático¹¹².

Mais uma vez, o condicionamento na interpretação é proposto. E com um agravante: a sugestão feita por Moses Stuart e Zuck com relação à inspiração divina de tais regras de interpretação.

¹¹⁰ *Idem*, p.215,216.

¹¹¹ Cf. ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p.69.

¹¹² STUART apud ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p.70.

Virkler também faz opção por regras de interpretação e, como exemplo, aponta sete regras necessárias para a análise léxico-sintática¹¹³. Primeiro, apontar a forma literária geral que o autor usa; segundo, investigar o desenvolvimento do tema do autor e mostrar como a passagem em consideração se encaixa no contexto; terceiro, apontar as divisões naturais do texto; quarto, identificar os conectivos dentro dos parágrafos e sentenças; quinto, determinar o significado isolado das palavras; sexto, analisar a sintaxe e, sétimo, “colocar os resultados de sua análise léxico-sintática em palavras que não tenham conteúdo técnico, fáceis de ser entendidas, que transmitam claramente o significado que o autor tinha em mente”¹¹⁴.

Além das regras de interpretação propostas por Virkler, Zuck, Fee e Stuart, há em comum o apelo prático da hermenêutica em forma de aplicação contextual, isto é, aplicação da mensagem bíblica no universo do crente e da igreja, hoje. Virkler faz opção por transmissão transcultural de mandamentos bíblicos e propõe os seguintes passos:

Discernir, tão precisamente quanto possível o princípio que está por trás do mandamento.

Discernir, mediante exame do motivo dado para o princípio, se este é transcultural ou cultural.

Se um princípio é transcultural, determinar se a mesma aplicação comportamental expressa ou não o princípio tão adequada e precisamente quanto o princípio bíblico.

Se a expressão comportamental de um princípio deve ser mudada, proponha um equivalente cultural que expresse o princípio de origem divina por trás do mandamento.

Se, depois de cuidadoso estudo, a natureza do princípio bíblico e o mandamento que o acompanha permanecem em dúvida, aplique o preceito bíblico da humildade¹¹⁵.

Zuck não vai além de Virkler e também propõe passos para a aplicação da “Palavra de Deus” hoje. Primeiro, fundamentar a aplicação na interpretação; segundo, descobrir a atitude que se esperava do público original; terceiro, basear as aplicações em elementos que sejam comuns entre os leitores de hoje e o público original; quarto, entender que a atuação divina varia ao longo das eras; quinto, descobrir o que se aplica aos dias de hoje; sexto, identificar o princípio contido no texto; sétimo, pensar no

¹¹³ Cf. VIRKLER, Henry. *Hermenêutica: princípios de processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1987. p.73.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Idem*, p.177.

princípio como uma consequência do texto e uma ponte para a aplicação; oitavo, anotar as atitudes específicas que precisam tomar; nono, contar com o Espírito Santo¹¹⁶.

Já Fee e Stuart não separam a aplicação contextual das regras de interpretação. À medida que trabalham os gêneros literários da Bíblia, oferecem, por meio de exemplos, aplicações da mensagem bíblica. Por exemplo, ao analisarem o gênero literário epistolar, Fee e Stuart apontam:

Estas, pois, são algumas das nossas sugestões hermenêuticas para ler e interpretar as Epístolas. Nosso alvo imediato é obter mais exatidão e consistência; nosso alvo maior é conclamar todos nós a sermos mais obedientes às coisas que realmente escutamos e entendemos¹¹⁷.

A aplicação pastoral do exercício hermenêutico é fundamental para a teologia pentecostal. Mais do que elucubrações teológicas, o fiel pentecostal busca interpretações bíblicas que respaldem as ações do dia a dia.

Então, qual é o legado da hermenêutica pentecostal no contexto brasileiro?

2.4 Hermenêutica pentecostal: o legado hermenêutico

Em síntese, a hermenêutica pentecostal brasileira vem, no decorrer dos anos, apresentando uma proposta de interpretação bíblica que consiste na: 1) definição de hermenêutica como ciência e arte da interpretação; 2) hermenêutica como instrumento necessário, capaz de suprir as lacunas existentes entre texto e leitor; 3) história da interpretação como pêndulo entre os pólos de interpretação alegórica e interpretação literal; e, 4) uso de regras de interpretação.

Estes temas foram tratados no tópico anterior quando se explicitou o método adotado pela hermenêutica pentecostal. Agora, explicitaremos o legado da HP na sua dinâmica entre o texto e o leitor. Para isto, trataremos da: 1) hermenêutica intuitiva que desconsidera os aspectos culturais envolvidos no texto; 2) chaves hermenêuticas com base no ideário doutrinário conservador; 3) hermenêutica como instrumento de contextualização da mensagem bíblica; 4) proposta de círculo hermenêutico começando

¹¹⁶ Cf. ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p.326-339.

¹¹⁷ FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes? um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p.62.

pelo Bíblia; 5) função mediadora do Espírito Santo no processo de interpretação; 6) aplicação homilética do texto; e, 7) hermenêutica comunitária mediada pelo pastor. Vejamos, de forma pormenorizada, como isso se dá.

Nota-se, no ambiente pentecostal, o exercício da “hermenêutica intuitiva”, nas palavras de E. Mueller¹¹⁸. A comunicação entre autor e leitor é algo direto, isto é, aquele fala lá e este entende aqui. Supõe-se que o leitor possa assimilar a mensagem de forma íntegra e completa. Gordon Fee e Douglas Stuart falam sobre como esta comunicação pode se tornar efetiva:

Para interpretar corretamente o “lá e então” dos textos bíblicos, não somente se deve saber algumas regras gerais que se aplicam a todas as palavras da Bíblia, como também se deve aprender as regras especiais que se aplicam a cada uma das formas literárias (gêneros). E a maneira de Deus comunicarnos Sua Palavra no “aqui e agora” freqüentemente diferirá de uma forma para outra¹¹⁹.

Como vimos, para Fee e Stuart, a interpretação da Bíblia é exigida pela “tensão” que existe entre sua relevância eterna e sua particularidade histórica. Cabe ao leitor perceber que a Bíblia, como palavra de Deus, tem relevância eterna; “fala para toda a humanidade em todas as eras e em todas as culturas”. Mas, porque Deus escolheu falar sua Palavra através das palavras humanas na história, a Bíblia tem particularidade histórica; cada documento está condicionado pela linguagem, pela época, e pela cultura em que originalmente foi escrito¹²⁰. Uma hermenêutica intuitiva é largamente praticada, trazendo no seu bojo, maior ou menor desconsideração com os aspectos culturais envolvidos.

Em suma, a proposta hermenêutica orientada pelo pentecostalismo considera que: Primeiro, deve ser levada em conta a autocompreensão dos escritos bíblicos. Para o hermeneuta pentecostal, a crítica bíblica, muitas vezes, tem falhado nisso e as Escrituras se apresentam como palavra de Deus revelada aos seres humanos. Até que haja provas em contrário, devem ser tratadas da forma como elas mesmas pedem para ser tratadas¹²¹. Então, para o pentecostal, a Bíblia deve ser lida com isso em mente, e se presume, desde o início, autoridade para falar de todas as coisas ligadas à religião e ao

¹¹⁸ *Idem*, p.11.

¹¹⁹ *Idem*, p.19.

¹²⁰ *Idem*, p.17.

¹²¹ Cf. MUELLER, Enio. Evangelização e hermenêutica. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, FTLA, ano 1, n. 3, p.17, maio.1984.

fazer humanos, e especificamente, a relação do ser humano com Deus e vice-versa. Presume-se ser inspirada por um Deus soberano, que tem seus próprios critérios e as suas próprias motivações, e que criou e governa o universo todo.

Segundo, tem-se a questão da “chave hermenêutica”. Lêem a Bíblia a partir de determinadas chaves, como por exemplo a convicção de que Deus fala pela Palavra e falará para o leitor hoje, orientando-o sobre como se deve viver dentro da sua vontade. Absolutizar uma chave hermenêutica determinada representa um reducionismo que deve ser evitado. Contudo, deve-se analisar as chaves com que se lê a Bíblia para não correr o risco de obrigá-la a dizer só o que se quer que ela diga. A perspectiva do Reino de Deus e do seu cumprimento é central para a autocompreensão bíblica, sendo uma chave para se ver os textos à luz do todo, e a relação entre os diversos textos. A consciência desse aspecto pode ajudar o leitor/intérprete no autoquestionamento e autocontrole, bem como gerar criatividade e novas luzes à leitura bíblica.

Terceiro, a questão cultural. Tanto a mensagem bíblica como seus intérpretes têm o seu entorno cultural. A contextualização da mensagem é um desafio para a comunidade local, uma vez que foi influenciada por missionários transculturais, que muitas vezes não se aperceberam do problema cultural, pregando uma mensagem travestida de sua própria cultura de origem, criando vários tipos de problemas na aceitação da mensagem bíblica pelo nativo. Por exemplo, na liturgia e nos usos e costumes.

Quarto, percebe-se com tudo isso, que se estabelece no processo de interpretação das Escrituras o que se chama de “círculo hermenêutico”. Sobre isso Mueller pondera:

O processo todo é compreendido como um intercâmbio em mão dupla entre os dois horizontes que dele participam, o bíblico e o contemporâneo. Diversos fatores entram no círculo de ambos os lados, mediados ainda pela história da interpretação, que se faz lembrar o esforço dos antigos e contemporâneos em estudar a Bíblia. Ocorre então uma espécie de diálogo permanente entre os dois pólos, ora partindo de cá, ora de lá, o homem de hoje se expondo ao texto, o texto sendo focalizado pelos problemas do homem de hoje e a eles respondendo¹²².

Para Mueller, a absolutização de determinada abordagem só gera empobrecimento e afunilamento na percepção da riqueza dos textos bíblicos, e uma

¹²² *Idem*, p.18,19.

imposição externa que certamente lhe é opressiva. A medida em que a interação entre Palavra e ouvinte vai se dando, vai acontecendo a fusão de horizontes¹²³.

Quinto, enfatiza-se o papel do Espírito Santo no processo hermenêutico. Pode-se dizer que o Espírito atua como catalisador no processo de interpretação, um “facilitador no processo de fusão de horizontes”¹²⁴. O Espírito é o elemento comum, tanto na Palavra como no intérprete, possibilitando comunicação em um nível único. Essa é a razão pela qual uma pessoa simples, mas com vivência espiritual, capta melhor o sentido de um texto bíblico do que um exegeta profissional não afeito às realidades do Espírito. A moderna crítica bíblica tem, muitas vezes, perdido de vista esse elemento que, dentro da autocompreensão bíblica pentecostal, é de vital importância para a hermenêutica.

O referencial da hermenêutica pentecostal é a mediação do Espírito Santo na fusão de horizontes. Para o hermenêuta pentecostal, é o Espírito aquele que perscruta todas as coisas, inclusive o autor, o responsável por conduzir a leitura do intérprete e atualizar, à luz do contexto, a mensagem da Escritura.

Sexto, na hermenêutica pentecostal nenhum método de estudo bíblico é sagrado, e a absolutização de qualquer deles é desvantajoso. Insiste-se, porém, num método que tome a sério as questões levantadas aqui, que valorize tanto o horizonte do texto como do intérprete, e que permita ao texto uma expressão pertinente e coerente dentro do contexto atual.

Mueller vê no método indutivo uma opção para uma hermenêutica contextual¹²⁵. Uma forma simples dele é a divisão em três partes: observação, interpretação e aplicação. Na observação, o leitor é monitorado pela pergunta: “O que diz o texto?” Este é interrogado de todos os ângulos possíveis, visando-se a esclarecer seu significado básico. A interpretação pergunta: “O que quer dizer o texto?”, ou o que ele quis dizer para o seu próprio tempo. Procura-se aí o âmago da mensagem, “sentido original”, tentando compreender o que o autor queria comunicar aos seus ouvintes. O terceiro passo seria a aplicação, com a pergunta: “O que quer dizer o texto para hoje?” Estão incluídas, aí, a meditação sobre a compreensão atual do assunto que o texto aborda, e quais são as diferenças entre a compreensão do assunto no horizonte bíblico e no do leitor atual.

¹²³ *Idem*, p.19.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Idem*, p.21.

Nessa reflexão, a compreensão bíblica desafia o leitor a mudanças. Segue-se uma aplicação “homilética” do texto. Para os pentecostais, a homilética é a “coroa da pregação ministerial”, porque para ela convergem todas as matérias teológicas, a fim de originar, vivificar, caracterizar, renovar e perpetuar o cristianismo¹²⁶, tendo-se sempre em vista três grandezas às quais a Palavra quer falar: o indivíduo, a igreja e a sociedade. O resultado de todo estudo bíblico tem que ser sempre transformações concretas motivadas pelo impacto da Palavra dentro de nossa realidade.

E, sétimo, a hermenêutica pentecostal valoriza a interpretação comunitária e propõe que se leia a Bíblia à luz da tradição cristã:

Urge que se aprenda a ler novamente a Bíblia como comunidade cristã, comunidade do Reino. A Palavra de Deus surgiu no seio do seu povo, e a sua história muitas vezes se funde com a experiência da sua apreensão por parte desse mesmo povo. Isso significa, por um lado, que devemos ler a Bíblia com os olhos voltados para a história do povo que a tem lido por todos esses séculos, apropriando-se dessa herança e entrando em diálogo com aqueles que hoje estão fazendo o mesmo¹²⁷.

Para o pentecostal, a leitura da Palavra deve ser sempre experiência individual e comunitária. A leitura, que valoriza a alegoria, os tipos e imagens, pode ser checada e enriquecida pelo diálogo fraterno, mediado pelo pastor, e pela busca comum da iluminação e da sabedoria do Espírito de Deus, pela disposição comum de deixar a Palavra renovar a vida do leitor e da comunidade.

Neste segundo capítulo, explicitamos o pano de fundo histórico e teológico do movimento pentecostal. Movimento que começou de forma tímida nos Estados Unidos e logo ganhou o mundo, inclusive o Brasil. Aqui, recebeu acolhida entre os mais pobres e cresceu. Neste processo, agregaram, às suas matrizes teológicas, elementos da religiosidade popular fazendo do movimento um fenômeno religioso nunca, antes, visto em terras brasileiras.

De teologia peculiar, o movimento pentecostal acolheu ferramentas hermenêuticas provenientes de teólogos estadunidenses, a maioria com formação fundamentalista, que vieram para o Brasil por meio de agências missionárias com objetivo de plantar igrejas e abrir seminários. É o protestantismo de missão.

¹²⁶ Cf. REIFLER, Hans Ulrich. *Pregação ao alcance de todos*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p.19.

¹²⁷ MUELLER, Enio. Evangelização e hermenêutica. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, FTLA, ano 1, n. 3, p.22, maio.1984.

A medida que o trabalho missionário ganhava terras brasileiras, Escolas Bíblicas Dominicais e seminários evangélicos iam sendo abertos e fazendo a cabeça e o coração de pastores e obreiros pentecostais. Estas instituições tinham a Bíblia como material primário na leitura devocional, mas sempre apoiada pela visão teológico-hermenêutica dos seus fundadores.

Assim, o livro “Entendes o que lê” dos estadunidenses Gordon Fee e Douglas Stuart é uma referência, graças à grande aceitação entre os pentecostais do ideário hermenêutico pentecostal brasileiro. Fee e Stuart sintetizam o modo como o fiel pentecostal lida com os textos bíblicos e faz deles luz para a caminhada cristã.

É na relação dialética entre teologia fundamentalista estadunidense e leitura bíblica popular que a hermenêutica pentecostal brasileira se constrói. Não dada a especulações filosóficas, de uma leitura bíblica simples, conduzida pelo pastor, orientada pelo Espírito Santo e com aplicações práticas, a hermenêutica pentecostal deixa o seu legado.

Depois de explicitar a hermenêutica pentecostal, o próximo passo abordará outra hermenêutica existente no contexto brasileiro, de tradição católica, que tem o pobre como referência teológica: a hermenêutica da libertação.

CAPITULO 3

A HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO: avaliação bíblico-teológica da Teologia da Libertação

O objetivo deste capítulo consiste em explicitar, criticamente, a hermenêutica bíblica que emerge da teologia da libertação (TdL) no contexto brasileiro. Como a TdL se desenvolveu na América Latina? Como cresceu em solo brasileiro? Quais são as suas propostas filosóficas e teológicas? Como o leigo é visto pela TdL e qual é a sua importância na construção dos Círculos Bíblicos? Qual é o lugar do pobre na TdL? Estas são algumas das perguntas secundárias que nortearão este capítulo para, finalmente, lançar luz sobre as perguntas primárias: No contexto da TdL, que tipo de hermenêutica bíblica se desenvolveu no Brasil? Quais são as matrizes filosófico-teológicas da hermenêutica da libertação?

Para o estudo da hermenêutica da libertação no contexto brasileiro, dois teólogos da libertação foram selecionados como referências: Carlos Mesters e José Severino Croatto. O estudo das obras *Flor sem defesa*, *Êxodo: uma hermenêutica da libertação* e *Hermenêutica bíblica* foram determinantes para o aprofundamento e entendimento do tipo de hermenêutica bíblica desenvolvida pela TdL. Da parte de Croatto, encontramos a fundamentação epistemológica da hermenêutica da libertação e o seu labor exegético. Já da parte de Mesters, temos a popularização da hermenêutica bíblica feita nos Círculos Bíblicos no contexto da pastoral. Ambos, juntos, dão respaldo para a análise da hermenêutica da libertação.

O itinerário deste capítulo visa a responder as perguntas elencadas acima. Para isso: primeiro, far-se-á um breve levantamento histórico da TdL na América Latina e no Brasil identificando as características do movimento; segundo, demonstrar-se-á como se dá a leitura bíblica popular nas Comunidades Eclesiais de Base; terceiro, explicitar-se-á, com o apoio de Croatto e Mesters, o método utilizado pela hermenêutica da libertação e os seus pressupostos filosóficos; quarto, apontar-se-á os princípios de interpretação bíblica da TdL com o seu legado hermenêutico.

3.1 A Teologia da Libertação: história e raízes teológicas

A teologia da libertação é uma das teologias da América Latina¹²⁸. Ela é filha da teologia européia, mas é diferente; é outra. Segundo Henrique Dussel, é um caminho diverso da mesma tradição porque surge num mundo “periférico”, dentro da época moderna primeiramente mercantil e depois imperial e monopolística¹²⁹. A teologia de um mundo colonial ou neocolonial reflete a teologia do “centro”, mas, nos momentos criativos, produz nova teologia, fazendo oposição à grande teologia tradicionalmente constituída. É neste movimento de criatividade que chega à realidade distinta de nosso mundo latino-americano. Teologia contextualizada com a cara do nosso continente. A sua práxis brota a partir das carências existenciais, sejam de ordem filosófica ou teológica, da América Latina.

A teologia da libertação tem uma história recente. Ela surge na soma dos movimentos juvenis da Ação Católica especializada (JUC, JEC, JOC) da última época da “nova cristandade” que descobre a responsabilidade do leigo como tal e sua exigência de compromissos políticos. Associado aos movimentos juvenis, há setores médios – de pequena e média burguesia em sua maioria ou de operários e camponeses dirigentes –, na década de 50 que se radicalizaram por não aceitarem mais a aliança com a burguesia industrial e a oligarquia latifundiária.

Muitos deles são estudantes que suportam com “má consciência” por não pertencerem às classes oprimidas. Por isso repudiam sua classe, passam do formalismo à revolução, frequentemente adotam não um anticomunismo de direita, mas de extrema-esquerda, e caem também às vezes num romantismo por falta de realismo político¹³⁰.

¹²⁸ Na América Latina também há a Teologia da Missão Integral (TMI). A TMI é um movimento de caráter evangélico que eclodiu na década de 70 liderado principalmente por teólogos e missiologistas latino-americanos protestantes. Reagindo à deformação do evangelho pelo condicionamento ideológico capitalista e a sua restrição a uma esfera “espiritual” sem compromisso com a situação do mundo, que acometia o fundamentalismo evangélico tradicional, esses pensadores propuseram um compromisso com o evangelho em todo o seu alcance, e com o homem como um ser integral. Seu lema era: “o evangelho todo, para o homem todo, pelo mundo todo”. Entre as figuras mais importantes do movimento, estavam René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana, Valdir Steuernagel e muitos outros. Cf. ZWETSCH, Roberto. *Missão como com-paixão*: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p.146-206.

¹²⁹ DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, v.2, 1984. p.114.

¹³⁰ *Idem*, p.115.

A teologia da libertação não é o grito libertário oriundo de grupos guerrilheiros ou de extrema esquerda. Pelo contrário, significa uma reflexão e contestação fundamentada numa realidade mais profunda e que por isso gera perseguições e martírios de centenas de cristãos. Homens e mulheres de Deus que dão a vida por sua fé, em situação política concreta, assassinados por forças repressoras: polícias, exércitos ou grupos vinculados com a CIA e seus sequazes¹³¹.

A teoria desenvolvimentista apóia-se no processo mítico do “desenvolvimento” dos povos subdesenvolvidos, graças à ajuda técnica e ao capital das potências do “centro”. A sua expressão máxima foi a “Aliança para o progresso” do ex-presidente estadunidense John Kennedy. A teoria desenvolvimentista oriunda daí é o reflexo de uma fé com uma lógica de mercado que propõe reformas sociais parciais e uma espiritualidade “funcionalista”. De uma ética weberiana, a “graça de estado” ajuda a cumprir o dever e a dar “bom exemplo”; está a par das últimas novidades européias; procura “encarnar-se” no mundo. Acontece que o “mundo” é o do burguês e não se vê o conflito porque o cristão foi educado na cultura burguesa eclesial¹³².

Desde o final da segunda grande guerra, grupos de jovens seminaristas ou teólogos estudaram na França e depois na Áustria e na Alemanha; alguns nos Estados Unidos. No começo só “repetiam” o aprendido. Pouco a pouco, e graças a certos organismos¹³³, começa-se a descrever a realidade.

Os teólogos latino-americanos perceberam com o tempo que uma teologia descontextualizada gerava uma teologia artificial e superficial por não retratar efetivamente a nossa realidade.

Tendo que falar na realidade de outros, ficariam sempre artificiais e, portanto, superficiais. Fariam uma teologia de epígonos e nunca uma teologia original. Não lhes compete elaborar respostas a perguntas feitas por outros a partir de outras situações [...] é um debate alheio à América Latina [...] Não é possível que as Igrejas do centro e as da periferia estejam afetadas pelos mesmos problemas¹³⁴.

¹³¹ *Idem*, p.114-131.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Dentre eles, pode-se citar a FERES – Federação Internacional de Estudos de Sociologia Religiosa, ou DESAL – Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina, ILADES – Instituto Latino-Americano de Doutrinas e Estudos Sociais, ICLA – Instituto de Catequese Latino-Americana, OSLAN Organização de Seminários da América Latina e o IPLA – Instituto Pastoral da América Latina.

¹³⁴ COMBLIN, José. *Teologia da libertação, Teologia neoconservadora e Teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985. p.10-11.

O contato com a realidade latino-americana juntamente com a exigência de expor teologia para leigos de todos os países latino-americanos permitiu aos teólogos não “repetir” simplesmente o aprendido na Europa, mas ampliar seu discurso para alcançar a realidade latino-americana e assumir a problemática angustiosa da pobreza e da injustiça que sofria o Continente.

Um longo processo estava em gestação na América Latina. Em 1959, um grupo de guerrilheiros derrota Batista em Cuba. Fidel Castro aparece junto a “Che” Guevara como símbolo mundial e latino-americano do processo de libertação contra o imperialismo norte-americano. A partir deste momento organizam-se movimentos de libertação em toda a parte. Os movimentos de “base” são cada vez mais numerosos. Os grupos sacerdotais crescem em quase todos os países. Os universitários comprometem-se, politicamente, numa linha socialista.

É a partir desta realidade que se dá, desde 1964, uma ruptura epistemológica: a teoria sócio-econômica do desenvolvimento transforma-se em teoria da libertação pela mediação do diagnóstico que propõe a “teoria da dependência”¹³⁵.

É impossível desenvolver os países subdesenvolvidos, pois o subdesenvolvimento deve-se ao fato de serem espoliados sistematicamente pelos países de “centro”. O desequilíbrio é crescente e estrutural. Eduardo Galeano afirma:

Para os que concebem a História como uma disputa, o atraso e a miséria da América Latina são o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Contudo, aqueles que ganharam foi graças ao que nós perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já se disse a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória alheia, nossa riqueza gerou sempre a nossa pobreza para alimentar a prosperidade dos outros: os impérios e seus agentes nativos. Na alquimia colonial e neocolonial, o ouro se transforma em sucata e os alimentos se convertem em veneno¹³⁶.

Não é de se estranhar, portanto, que, em 1968, a teologia assuma a experiência e o anseio das “bases” e as hipóteses das ciências humanas. Nasce assim a “teologia da libertação”!

No âmbito da Igreja Católica Romana, Gustavo Gutierrez, assessor de movimentos estudantis no Peru, lança a pergunta: Teologia do desenvolvimento ou

¹³⁵ DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984, v.2, p.118.

¹³⁶ GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 45.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p.18-19.

teologia da libertação? A teologia da libertação surge com a tomada de consciência da dependência. Agora o modelo já não é a imitação do centro, mas a proposta de um ser humano novo, a partir da compreensão da estrutura do sistema mundial. Uma teologia muito mais radical e mundial, muito mais englobante, e não apenas um aspecto novo, mas transformação total da reflexão teológica¹³⁷.

Um pouco antes, no âmbito do protestantismo, os pastores presbiterianos Richard Shaull e Rubem Alves tinham se proposto o mesmo em nível ecumênico. Rubem Alves na sua tese de doutorado no Seminário Teológico de Princeton lança, de forma germinal, os fundamentos para a TdL no livro *A theology of human hope*¹³⁸.

A partir das práxis de libertação, faz-se a crítica das teologias da revolução, da “morte de Deus” e da secularização. Com Hugo Assmann, mostram-se as diferenças com a teologia política de Johann Baptist Metz e a teologia da esperança de Jürgen Moltmann, e o movimento adquire consistência aproximadamente desde 1970-1971. É nesta época que começa também o apoio histórico e filosófico à nascente teologia latino-americana da libertação. Rosino Gibellini coloca este momento histórico da seguinte forma:

“Se a primeira metade dos anos 60 caracterizava-se, no âmbito da teologia católica, pela temática eclesiológica discutida no Concílio Vaticano II (1962-1965) e, no âmbito da teologia evangélica, pela configuração de um novo *front* com a teologia de orientação histórica de W. Pannenberg (1961) e com a teologia da esperança de J. Moltmann (1964), a segunda metade dos anos 60 registra, tanto no âmbito católico como no protestante, a reviravolta política da teologia com o nascimento da teologia política na Europa (1965-1968) e da teologia da libertação na América Latina (1968-1972)”¹³⁹.

A TdL é reflexão teológica, que pensa o compromisso político concreto do cristão, em sua situação geopolítica de “periferia” e em sua posição social de “intelectual orgânico” das classes oprimidas ou de participante pleno dos riscos da libertação dessas classes.

Inspirada nas gestas positivas de libertação, a TdL descobre, em face à dura realidade da práxis, os temas do “cativo” e do “exílio”.

¹³⁷ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975. p.75-88.

¹³⁸ ORTIZ, Leopoldo Cervantes. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005. p.61.

¹³⁹ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.301.

Não é difícil compreender por que este tema é proposto pelos teólogos brasileiros. Assim aparece a figura de Leonardo Boff, entre outros. O Cristo libertador é o “servo sofredor”. A sombra da repressão, a dominação imperial cobre praticamente todo o continente. Os grupos redefinem-se diante da perseguição de fora (a do estado policial) e de dentro (a da própria igreja), e a teologia da libertação começa sua maturação na cruz¹⁴⁰.

Dois fenômenos essenciais alimentaram a TdL: o movimento e a organização crescente do povo latino-americano e a Igreja popular que cresce juntamente com este povo. Por isso, os temas da teologia foram principalmente o entroncamento com a realidade popular latino-americana. Por isso a eclesiologia deste povo é a questão fundamental.

Fazendo oposição entre dois modelos eclesiásticos, petrinismo e paulinismo, Leonardo Boff propõe uma eclesiogênese como comunidades eclesiais de base (CEBs) que dão legitimação às propostas da TdL.

Petrinismo e paulinismo se pertencem mutuamente. Nos últimos séculos predominou o petrinismo na forma de organização e propagação do cristianismo. Tal ênfase deu origem a uma política eclesiástica centralista, fundamentalmente conservadora e resistente à assunção do novo, seja vindo do interior da própria Igreja, seja vindo da sociedade. Necessitamos recuperar o equilíbrio eclesiológico entre o petrinismo e o paulinismo. As CEBs nos recordam a importância do paulinismo, da necessidade de toda a Igreja ouvir o clamor universal dos oprimidos, de ela se mostrar capaz de renovação em suas estruturas, em sua linguagem e em suas celebrações, não por modismos novidadeiros, mas por esforço de resguardar permanentemente o caráter de boa-nova da prática e da palavra de Jesus¹⁴¹.

Além do tema eclesiológico, o cristológico também avançou nestes anos. Em relação a ambos, eclesiológico e cristológico, o tema do pobre continuou ocupando o centro de todas as disputas teológicas. A questão é situar a pobreza como realidade espiritual, mas num nível material. O pobre pode ser “de espírito” quando é oprimido ou se comprometeu historicamente com os pobres.

Para Clodovis Boff e Jorge Pixley, os pobres são resultado de um processo conflitivo.

Os pobres constituem um fenômeno social produzido e não um fato natural. Eles são reduzidos à pobreza (em-pobre-cidos) ou nela mantidos pelas forças

¹⁴⁰ DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984, v.2, p.120-121.

¹⁴¹ BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p.96.

de um sistema de dominação. Os pobres aparecem assim como classes dominadas. Os pobres são pobres porque são explorados ou então rejeitados por uma organização econômica perversa, como é em nosso caso o capitalismo. Este é um sistema explorador e excludente. Por isso mesmo o pobre é um oprimido e um sofredor. Ele é mantido debaixo do sistema ou fora dele. Tal é a explicação verdadeira da pobreza dos pobres¹⁴².

Mas quem são os pobres? Para Boff e Pixley são os marginalizados – excluídos do sistema econômico; os desempregados e subempregados; os trabalhadores da economia submersa; os miseráveis, mendigos, menores abandonados, marginais, viciados, prostitutas etc, –, e os explorados, isto é, os injustiçados do sistema sócio-econômico¹⁴³.

A história da teologia latino-americana tem três tempos fortes de criação teológica:

O primeiro momento criativo foi o “movimento teológico profético” exemplificado por Bartolomeu de las Casas no tempo da conquista e da evangelização. O segundo momento foi o tempo da “emancipação nacional”, de libertação diante das metrópoles européias. Foi também uma teologia política de libertação. O terceiro momento é o atual, depois da crise do desenvolvimentismo, a partir de 1965, e se trata da primeira “teologia explícita da libertação” como libertação¹⁴⁴.

Assim pode-se denominar teologia da libertação aquela teologia que pode ser marginal ou oficial, explícita ou implícita, erudita ou espontânea, certamente popular, que se articula com os interesses das classes subalternas dos países oprimidos. Por isso, que em países como o Brasil, a TdL encontrou lugar ideal para o seu desenvolvimento pois “desvela a dimensão libertadora objetiva da prática, da mensagem e da utopia de Jesus”¹⁴⁵.

Segundo Leonrado Boff, a TdL dá os primeiros passos para a fase de “enamoramento”¹⁴⁶, no Brasil, quando Kubitschek deixa de governar em 1961 e Jânio da Silva Quadros é eleito. Este renuncia subitamente e, então, tem início o governo

¹⁴² PIXLEY, Jorge, BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p.21.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984 v.2, p.129.

¹⁴⁵ BOFF, Leonardo (Org.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p.13.

¹⁴⁶ Cf. BOFF, Leonardo. As bodas de prata da Igreja com os pobres: a teologia da libertação. In: _____. (Org.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p.9-16.

Goulart. A igreja no Brasil já tinha organizado muitos movimentos sociais. O mais interessante deles está em Natal, no Nordeste do Brasil. O movimento de Natal, ou o que se concretiza no que se chama de SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). Começa também no Brasil o MEB (Movimento de Educação de Base), com o método de Paulo Freire. A Igreja vai avançando em sua presença na sociedade brasileira. A debilidade e a ineficácia de Goulart permite o golpe militar de 31 de março de 1964. Surge uma nova força e um novo momento histórico.

O golpe de estado consolidou-se com o Ato Institucional número 5 (AI-5), de 13 de dezembro de 1968. O chamado “milagre brasileiro”, com quase 10% de crescimento anual, durou de 1964 até fins de 1973, crise de “estagflação”¹⁴⁷ do capitalismo, e no Brasil muito especialmente por falta de petróleo.

Diante do caos da “estagflação” a Igreja Católica se movimenta rumo ao pobre. Henrique Dussel explicita:

O conflito que foi se criando entre a cúpula eclesiástica, que não aceitava ser aniquilada pelo estado de segurança nacional, por mais conservadora que fosse, e a cúpula do governo, permitiu que a Igreja se aproximasse lentamente do povo de base. A passagem do modelo de “nova cristandade” para o de “igreja popular” realiza-se, no Brasil, desde a queda de Vargas, em 1954, até a subida de Ernesto Geisel, em 1974.

A repressão a leigos, sacerdotes e até bispos foi tamanha, que parte da Igreja Católica faz uma opção pela resistência e instaura-se uma série de perseguições. Muitos religiosos se negam a transformarem-se numa dócil legitimação do sistema dominador; preferem resistir e pagam caro por isso. É o que atesta Frei Tito, brutalmente violentado pelo regime militar:

Muitas vezes somos arrastados para onde não queremos ir. Temo que isso venha a acontecer com o conjunto da Igreja do Brasil. Se vier, e se for como consequência de uma fidelidade e de uma responsabilidade mais profundas ao Evangelho, que seja bem-vinda esta hora.

Na cadeia, tenho descoberto o Evangelho de S. Mateus. O troço tem que ser ou pão ou pedra. Noutras palavras, acho que ele nos convida a sermos simplesmente homens. É impressionante como tantos não-cristãos aqui vivem isso até as últimas consequências. Outro dia dizia-me um jovem: “Não falei nada porque fiz a opção, e diante dela morrer ou não é secundário”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Neologismo citado por Henrique Dussel. Cf. DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984, v.2, p.101.

¹⁴⁸ BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. 14.ed. amp.rev. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. p.367. Não poderia deixar de mencionar, também, o comovente livro “Diário de Fernando: nos cárceres da ditadura militar brasileira” como importante documento histórico escrito por Frei Betto.

A Igreja vai aos poucos estabelecendo uma firme aliança com a classe trabalhadora, com os camponeses, os indígenas e marginalizados. Descobre-se aí a importância da comunidade concreta à qual se liga efetivamente a fé de cada cristão. Alia-se também com a pequena burguesia e burguesia nacional em crise diante do estado militarista e a hegemonia do capital e tecnologia transnacional.

Para João Batista Libanio, o termo “libertação” vingou, no Brasil, porque o país, assim como toda América Latina, vivia uma onda de libertação. Segundo Libanio:

Duas correntes alimentavam-se: uma popular e outra vanguardista. De um lado, essas imensas massas pobres, empobrecidas, exploradas, geradas pela radicalização da forma selvagem de capitalismo em curso, moviam-se organizadamente e, de outro, grupos mais intelectualizados faziam ressoar mais alto esses profundos anseios de tantos milhões de habitantes, despertando a Igreja e levando-a à reflexão e à mudança de práticas. Estava possibilitada a emergência de uma teologia que levasse ao “conceito” o que a nação vivia no nível da experiência e da prática¹⁴⁹.

De maneira clara, os bispos latino-americanos formularam essa percepção na Conferência Geral de Medellín (1968) ao afirmar a necessidade de uma “teologia complacente” na América Latina¹⁵⁰.

O “espírito de Medellín” constituiu-se em verdadeira bandeira de libertação, alimentando a teologia de mesma inspiração. Muitos religiosos deslocam-se para áreas pobres, a fim de viver mais próximos dos pobres. Inicia-se um êxodo em direção aos

¹⁴⁹ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p.61.

¹⁵⁰ “Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insostenibles de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia en camino hacia la hermandad y la paz”. MULTIMEDIOS apresenta os documentos da Conferência Geral de Medellín. Disponível em <<http://multimedios.org/docs/d000273/p000005.htm#4-p0.1.1.4>>. Acesso em: 18 jan. 2011.

pobres das periferias das grandes cidades e das regiões rurais. É verdadeira onda de evangelismo. A TdL surge como uma teologia a partir da ótica do pobre¹⁵¹.

Na Igreja brasileira, uma fração significativa do episcopado demonstrava sensibilidade diante da condição do pobre e captava não só o novo clima eclesial de abertura social e mística do pobre, mas também o momento brasileiro nas suas tensões fundamentais – opressão e libertação –, permitindo assim o surgimento de uma prática pastoral libertadora, solo eclesiológico da TdL¹⁵².

Dom Hélder era um símbolo deste pequeno grupo do episcopado brasileiro engajado na busca por libertação:

“Sou um nativo do Nordeste que fala a outros nativos do Nordeste, com os olhos postos no Brasil, na América Latina e no mundo. Uma criatura humana que se considera irmã, na fraqueza e no pecado, de todos os homens, de todas as raças e todas as nações do mundo. Um cristão que se dirige a cristãos, mas com o coração aberto ecumenicamente a todos os homens de todos os povos e de todas as ideologias. Um bispo da igreja católica que, à imitação de Cristo, não vem para ser servido, mas para servir. Católicos e não católicos, crentes e não crentes, escutem todos minha saudação fraterna. Louvado seja Jesus Cristo”¹⁵³

Em relação à teologia moderna, a TdL pretende ser uma superação dialética. Ela situa-se diante da teologia que a antecede no duplo movimento de assumir-lhe as conquistas, os elementos válidos, as positivities e de negar-lhes os limites, as carências, as negatividades.

A TdL tem muitas conexões com a teologia liberal e neoconservadora da Europa e da América do Norte. Existem entre elas não somente contatos pessoais numerosos, mas também ligações na origem do pensamento e afinidades nos temas tratados¹⁵⁴.

Na dialética entre a TdL e a teologia liberal, pode-se destacar as seguintes semelhanças:

Primeiro: O interesse comum pelo mundo, pela história, e a vontade de encarnar o cristianismo no mundo de hoje, aceitando os desafios deste mundo de hoje. A diferença estará na maneira de encarar esse mundo. Ambas as teologias recorrem ao

¹⁵¹ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p.68.

¹⁵² *Idem*, p.69.

¹⁵³ DUSSEL, Henrique. *Caminhos de libertação latino-americana*: história, colonialismo e libertação. São Paulo: Paulinas, v.2, 1984. p.85.

¹⁵⁴ Cf. COMBLIN, José. *Teologia da libertação, Teologia neoconservadora e Teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.

pensamento moderno, à crítica social e inclusive às ciências sociais, ainda que esperem delas coisas diferentes.

Segundo: Como a teologia liberal, a TdL é crítica da Igreja estabelecida como herança cultural, social e política na antiga cristandade, embora o objeto da crítica não seja exatamente o mesmo.

Terceiro: Ambas querem separar a Igreja do Estado atual e das forças políticas dominantes, embora os liberais queiram a separação por princípio e os teólogos da libertação queiram a separação deste Estado dominador agora dominante, mas não de um Estado popular que assegure e apoie as lutas populares pela libertação.

Quarto: Ambas concedem a primazia à mensagem ética de Cristo na cristologia e na soteriologia, e confiam na história para restituir o significado do cristianismo.

Contudo existem entre a teologia liberal e a TdL diferenças sensíveis:

Primeiro: A teologia liberal não se interessa pela religião popular, que considera superada e sem importância para o futuro. Ao invés, a TdL, que se apóia na práxis do povo, valoriza a religião popular, a religião das massas.

Segundo: Se a teologia liberal aparece como força contestadora do magistério eclesiástico e como uma entidade que busca o diálogo, mas afirma a especificidade da missão dos teólogos, os teólogos da libertação estão mais conscientes do papel histórico do Papa e dos bispos. Sabem que, entre os bispos e os teólogos, o povo escolhe os bispos. Somente os bispos podem dar peso social a uma ação de libertação, ainda que não tenham que entrar nas fases técnicas da ação.

Terceiro: A teologia liberal é crítica do Estado e da política e, antes de mais nada, sensível aos abusos do poder. A TdL é, sobretudo, sensível à necessidade do poder, e, por conseguinte, aos caminhos para conquistá-lo, assim como aos meios para exercê-lo.

Quarto: A teologia liberal é mais sensível aos problemas das elites. A TdL é, frequentemente, ortodoxa em matéria dogmática, assim como o é o povo. Ela é também rigorosa e não crítica em matéria bíblica assim como o é o povo em geral. A TdL teme uma modernidade preconizada por elites frequentemente sem contato com as massas populares, e que essas massas rejeitam.

Já na dialética entre a TdL e a teologia neoconservadora da Europa pode-se elencar as seguintes semelhanças:

Primeiro: ambas as teologias valorizam as massas mais do que as elites da sociedade moderna.

Segundo: ambas valorizam as instituições e as tradições eclesiásticas.

Terceiro: ambas desconfiam das elites secularizadas, desconfiando que a secularização da vida esteja ligada ao caráter elitista.

Quarto: ambas partem de uma leitura não crítica da Bíblia, nem se submetem a uma alta tecnicidade, nem aceitam o domínio das ciências histórico-literárias. Isto é, não acolhem, no estudo bíblico, o rigor de cientificidade proposto pelo método histórico-crítico.

Contudo não se pode esconder que as perspectivas são notavelmente diferentes.

Primeiro: os conservadores sempre valorizam as massas populares, mas não se interessam pela sua promoção. Idealizam-nas, mas de modo unilateral. Não dão atenção aos defeitos profundos e às deformações que resultam da sua situação de oprimidos. Deixam as massas populares na sua condição tradicional. Por isso, facilitam, antes, a conservação do que a libertação: tratam a religião popular como fato a preservar mais do que força a mobilizar.

Segundo: o movimento neoconservador, como todos os conservadores, rejeita a modernidade como um todo. Não procura nenhum diálogo com nenhuma forma de elite. A TdL está consciente de que uma libertação popular precisa de elites com formação burguesa, de elites intelectuais e dos instrumentos intelectuais elaborados na modernidade.

Terceiro: a teologia neoconservadora defende o passado da Igreja como ligado à ortodoxia. A TdL busca apoio no passado para reunir uma força histórica. Ela procura no passado e na herança da Igreja os sinais de mobilização do povo, e não os sinais de uma identidade inerte na história.

Quarto: A TdL recorre à tradição para reativar a força transformadora que ela manifestou em diversas etapas da sua história. Os neoconservadores procuram nela um apoio e sinais para afirmarem a distinção entre o cristianismo e a modernidade.

Para Libanio, a TdL se deixa ser criticada pela modernidade:

A TdL se afasta de um dogmatismo fixista, para deixar-se criticar pelas conquistas da razão. Vai mais longe. Aproveita os avanços da razão científica nos campos das ciências sociais, adotando mediações sócio-analíticas, como um momento interno da sua própria reflexão. O caráter crítico da razão iluminista alarga seu campo de ação, desalienando as expressões da fé e da prática pastoral. Quer ser crítica até a respeito dos próprios pressupostos de seu

pensar no referente aos interesses ideológicos. Nesse sentido, aproxima-se mais da razão da teoria crítica da sociedade¹⁵⁵.

A TdL coloca-se na mesma linha da teologia da história ao afirmar a unidade como dado fundamental de sua reflexão. A unidade da história deve ser interpretada a partir dos pobres, já que Deus se revela partidário de sua libertação, identifica-se com eles e os fez lugar da história da salvação, como atesta o Antigo Testamento a partir da narrativa do Êxodo. Nos Evangelhos, a prática de Jesus confirma esta unidade¹⁵⁶.

A TdL assume, portanto, de um lado a unidade da história das outras teologias e supera-as, dando-lhe um critério hermenêutico de interpretação: o pobre, sujeito marginalizado da história dos vencedores e dos poderosos, mas escolhido e predileto de Deus¹⁵⁷. Esse é o ponto alto que caracteriza a TdL em comparação com as teologias europeias e estadunidenses. Ela assume o pobre como lugar a partir do qual faz a crítica.

Supera assim o aspecto demasiado formal, idealista e abstrato da crítica da teologia política, onde se atribui demasiado poder às ideias. Adquire maior densidade crítica por causa da opção pelos pobres e do uso das mediações sócio-analíticas, que dão outro significado e valorização ao político. A TdL, diferentemente da teologia política, questiona os próprios pressupostos da sociedade moderna capitalista, do mundo secularizado e privatizado ocidental¹⁵⁸.

Ao valorizar a religiosidade popular, a TdL desmascara certos aspectos ideológicos do fenômeno da secularização que privilegia interesses de minorias ricas em detrimento das maiorias pobres que não usufruem das benesses da modernidade.

As indagações da TdL nascem da práxis e dos compromissos assumidos por cristãos que interpretam criticamente a realidade da América Latina. Tematiza a fé a partir de compromissos concretos com a libertação do ser humano marginalizado. Reage contra o idealismo de certos discursos teológicos. A TdL orienta-se pela práxis numa relação dinâmica entre interpretação e transformação da realidade com o objetivo concreto de libertação.

¹⁵⁵ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p.97.

¹⁵⁶ Alguns textos do AT que fazem alusão à opção pelos pobres: Ex 3,16; Dt 7,7-8; 10,17-18; 2Sm 12,1-6; Sl 72; Pv 22,22-23; Am 8,5-6; Mq 3,9-12; Is 11,1-4; Jr 22,1-5 e etc. Textos do NT que fazem a mesma alusão: At 2,42-47; 2Co 8,9; Fl 2,5-11; Jo 1,46; Lc 4,18; 6,20; Tg 2,5-7 e etc.

¹⁵⁷ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p.98.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

Ela avança em relação à teologia da esperança europeia, no sentido de articular melhor as promessas de Deus já feitas com a necessidade de realizações históricas no presente através da práxis histórica pela libertação do homem. Nesse sentido, valoriza a ação do homem, criador da história, e não o faz simplesmente agir atraído em função do futuro prometido. Aponta para a gravidade dos conflitos do presente, sem deixar-se absorver por uma visão demasiado reconciliadora do futuro esperado¹⁵⁹.

Por isso, as críticas da TdL superam um mero reformismo que não atinge as estruturas básicas do mundo injusto atual. A TdL não trabalha a esperança de modo abstrato e genérico. Diferente da teologia da esperança, a teologia latino-americana, a partir da práxis libertadora, nas suas articulações históricas, trabalha com realizações concretas como um processo já presente e ainda não totalmente realizado.

Depois de explicitar a história e as raízes históricas da TdL, passaremos, a discernir que tipo de hermenêutica emerge das leituras bíblicas populares.

3.2 Hermenêutica da libertação: leituras bíblicas populares

Entende-se hermenêutica da libertação o processo de interpretação bíblica que emerge da TdL. Croatto ajuda a definir:

Essas reflexões sobre os “sinais dos tempos” têm uma intenção, no marco de nosso intento de fazer uma “hermenêutica da libertação”, qual seja a de advertir que os movimentos de libertação latino-americanos – com toda a carga de novidade e de ambigüidade que possuem – podem ser “lidos” através de um enfoque cristão, que os integra como manifestações de um novo e ineludível compromisso da fé¹⁶⁰.

Que tipo de hermenêutica bíblica está presente nas leituras bíblicas populares, nos círculos bíblicos?

O compromisso com a mudança da sociedade a partir da fé libertadora ajudou a desenvolver toda uma espiritualidade de compromisso com os pobres e contra a sua pobreza-opressão; auxiliou na descoberta do Cristo sofredor nas coletividades marginalizadas, na releitura do Evangelho como mensagem de libertação integral e do

¹⁵⁹ *Idem*, p.99.

¹⁶⁰ CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981. p.30.

Reino em sua dimensão histórica e escatológica, começando com a instauração da justiça e da paz e culminando com a comunhão íntima com Deus.

Além da espiritualidade, a TdL favoreceu a reapropriação das comunidades eclesiais da leitura da Bíblia a partir de sua própria situação de miséria. Toda a Bíblia é assumida como Palavra de Deus dirigida a Seu povo. Mas quando confrontada com a situação de morte que as comunidades eclesiais viviam e ainda vivem, emergiram ênfases e acentos que falavam diretamente para o hoje da história.

Assim a temática do Êxodo, as denúncias dos profetas, o código da aliança, a prática libertária de Jesus, o significado de seus sinais, a morte como consequência de seu compromisso com o projeto do Pai e com os pobres que sempre defendeu, a ressurreição como confirmação do acerto da causa de Jesus e vitória da vida, agora plenamente realizada. E se sublinharam outros temas que mais diretamente se referiam à libertação e à condenação a todo tipo de dominação e espoliação dos outros, particularmente dos pobres¹⁶¹.

Há uma conaturalidade de mentalidade de fé entre o fiel, membro da comunidade de base, e os personagens bíblicos. Ele se sente como continuador do povo de Deus bíblico. O povo de ontem e o povo de hoje padecem as mesmas mazelas, conhecem os mesmos mecanismos de subjugação, alimentam as mesmas esperanças, crêem no mesmo Deus que escuta o grito do oprimido e que decide libertá-lo.

O método de leitura é aquele consagrado pela patrística: lê-se a inteira Escritura à luz da vida, e se submete a inteira vida à luz da Escritura. O texto da vida ajuda a entender o texto da Escritura; o texto da Escritura auxilia a entender o texto da vida, porque, antes de ser texto escrito, a Escritura foi experiência de fé e de encontro com o Deus que se revela.

A leitura comunitária da Bíblia feita nos milhares de círculos bíblicos e no próprio seio das CEBs fez com que o povo tomasse consciência de sua pobreza; descobriu também que Deus é contra essa pobreza e opressão; identificou igualmente o projeto de Deus na história, que é o povo vivendo em justiça, em fraternidade e em comunhão de bens.

Nessa articulação Palavra-vida e vida-Palavra surgiu uma espiritualidade de compromisso com a transformação da sociedade. A motivação subjacente é religiosa, nasce da fé inserida na contradição e na opressão. O resultado somente poderia ser uma espiritualidade de libertação da vida e da luta para garantir e consolidar a vida de todos.

¹⁶¹ BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p.98.

A crítica à ordem capitalista como iníqua para as grandes maiorias e a leitura da Bíblia a partir da opressão se conjugaram e propiciaram um novo perfil de cristão e um novo modelo de igreja. Não mais um cristão apático com uma postura passiva diante das injustiças, mas um fiel que enxerga nos textos bíblicos a sua história de libertação possibilitando um engajamento político-social em prol de justiça

A Igreja-comunidade é vista pelos pobres como sua aliada; melhor, é majoritariamente constituída de pobres e de todos os que optaram pelos pobres (sua causa e suas lutas). Surgiu uma nova evangelização de tipo libertador, como antes era do tipo acomodador à ordem vigente; viver o evangelho implica promover a vida, pois Deus é o Deus da vida e o projeto de Jesus consiste em produzir abundância de vida; concretamente essa afirmação religiosa se desdobra em crítica aos mecanismos de morte e aos empecilhos à vida, configurados na ordem capitalista. O sentido religioso e evangélico do povo, alimentado nas CEBs, naturalmente se opõe ao sistema que produz morte ou encurtamento da vida das maiorias. O evangelho é político por ele mesmo, pois sua proposta critica o status quo e demanda uma superação na linha da participação e da criação de condições de vida para todos¹⁶².

Essa espiritualidade, assimilada pelos cristãos das CEBs, trouxe ao conjunto da Igreja uma notável renovação pastoral, teológica e espiritual.

A Bíblia se tornou a grande mestra das comunidades populares; dela provém a simbologia para a libertação. O que caracteriza esta releitura junto ao povo?

Primeiro, ela não provem da academia. Não que a academia fosse descartável. Mas, não foram os exegetas que a elaboraram em sua prática acadêmica e seu meticuloso labor. Não que a pesquisa não fosse um auxílio. Mas, não foi a pesquisa que a fomentou.

Segundo, ela não foi concebida dentro de determinadas cosmovisões. Não nasceu estruturalista ou materialista ou historicista, se bem que estas e outras propostas possam ajudar a canalizar a avaliação do novo fenômeno.

A nova leitura bíblica germinou na pastoral dos pequenos grupos eclesiais. Provém da prática da fé, resistência e organização dos empobrecidos.

Os agentes de pastoral, sensibilizados pela questão social, percebiam o descompasso entre a realidade dos empobrecidos e o discurso da Igreja. Eles estavam cada vez mais distantes dela. A escuta do jeito hermenêutico dos empobrecidos propiciou uma leitura bíblica a partir de um novo *Sitz im Leben*. Essa é sua matriz constante. A comunidade popular é a fonte da nova leitura bíblica. Isso faz com que não

¹⁶² *Idem*, p.100.

seja propriamente nova e nem mesmo uma re-leitura. De fato, é outra leitura. É a leitura dos empobrecidos.

Nessa leitura, o povo descobre seu rosto. As pessoas não são expectadoras de ritos, mas ensaiam a fé em formas de organização.

Na atuação em grupos eclesiais, as pessoas dignificam sua palavra. Passam a afinar a percepção de seus olhos, a filtrar as informações. Exercitam a ação sobre o mundo circundante. Aprendem nas práticas sociais. Fincam pé em suas decisões. Ensaia a resistência¹⁶³.

Esta experiência comunitária e pessoal, de ter o rosto e de ser alguém, propiciada pela leitura bíblica popular pastoral, alcança pessoas que doutra maneira dificilmente chegariam a aderir ao processo libertador.

Milton Schwantes, como agente de pastoral, mostra como a leitura bíblica nas CEBs contribuem para a descoberta do fiel como agente libertador:

Um camponês, ao ir percebendo que seu Deus criou as “primeiras” pessoas justamente como lavradores, resiste, de maneira ainda mais tenaz, em sua posse. Uma mulher, que escuta sobre Débora, crescerá em sua disposição para enfrentar as autoridades. Os empobrecidos, no campo e na cidade, juntam forças ao se darem conta que seu Deus atuou por meio de hebreus explorados e do movimento camponês do Nazareno, pobre a ponto de não ter onde reclinar-se¹⁶⁴.

Portanto, “teologia bíblica junto ao povo” considera como algo elementar que o uso popular da Bíblia dá rosto e dignidade. A experiência bíblica é traduzível em experiência de cidadania. Ao se reapropriar da Escritura, as comunidades dos empobrecidos se reapropriam de seu direito à vida.

A leitura bíblica mais usual em círculos eclesiais compreende-a como leitura espiritual. Invoca o Espírito, com temor e tremor. De uma leitura intensa, a espiritualidade incorpora nas práticas da igreja, explicitamente, o concreto da vida. Portanto, uma teologia bíblica junto ao povo será eminentemente espiritual, mas o será de um modo muito encarnado e histórico. “A mediação da espiritualidade bíblica é antes

¹⁶³ SCHWANTES, Milton. Teologia bíblica junto ao povo. In: Teologia do povo. *Revista Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 1, n. 3, p.48, mai.1984.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

a mão – sua realidade de um trabalho alienado e sua utopia do trabalho livre – do que coração ou religião”¹⁶⁵.

A Bíblia é presença nas lutas da vida. Na atuação junto ao povo, os conteúdos bíblicos aparecem como algo presente. Os personagens bíblicos assumem contornos hodiernos. As experiências de organização que vamos fazendo, com seus avanços e recuos, são re-encontráveis nos textos. Nas atuais lutas pela terra, reaparece o cenário bíblico. A Escritura é uma presença que ilumina os conflitos.

As comunidades populares sintonizam os conteúdos escriturísticos desde uma perspectiva concreta e material e desde uma prática de luta e conflito. Neste nível, a Bíblia é um livro presente.

Essa experiência da presença da Bíblia é um dos mais fortes impactos que a pastoral junto aos movimentos populares causa em quem vem da academia pura.

Portanto, uma teologia bíblica junto ao povo dá primazia à experiência da proximidade da Bíblia. A Escritura é presença nos conflitos que levam à libertação.

A leitura popular é leitura profética; destaca, na Bíblia, denúncia e anúncio. “As comunidades populares vêem a Bíblia simultaneamente denunciando a pobreza como injustiça e anunciando que na solidariedade dos empobrecidos e com eles nasce nova esperança”¹⁶⁶.

Para Schwantes, a releitura bíblica começou, em nosso Continente, com a denúncia. Ele explica:

A miséria secular a que nossos povos são submetidos é um grito de denúncia que se pode tentar encobrir com explicações simplistas que justificam a miséria com a natureza latina ou a tornam transcendente ao atribuírem sua superação ao milagre do desenvolvimento ou a suprimem pela violência das armas do Estado. Contudo, fome, desemprego, expulsão da terra, genocídios gritam seu grito incessante. Ninguém pode deixar de reagir a este grito. Neste contexto, os conteúdos bíblicos engrossam as fileiras dos que denunciam a miséria como fruto do enriquecimento. Ampliaram o grito dos empobrecidos. Nas comunidades populares, a Bíblia é experimentada como articuladora e amplificação da denúncia profética¹⁶⁷.

Uma teologia bíblica junto ao povo destacará a Escritura como denúncia incansável contra a pauperização e como anúncio inesgotável da partilha social. Uma hermenêutica que não trilhar tal projeto não será nem popular e, muito menos, bíblica.

¹⁶⁵ *Idem*, p.49.

¹⁶⁶ *Idem*, p.50.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Um ponto importante: o povo é o agente da interpretação. Mulheres sofridas e homens espoliados se apropriam, em comunidade, do sentido da Escritura. Sintonizam seus conteúdos. Fazem-no como peritos. Vão direto ao que importa. Não são dados a devaneios.

Portanto, uma teologia bíblica junto ao povo reconhece nas comunidades populares, os intérpretes, os agentes hermenêuticos prediletos. As comunidades de gente pobre assumem, pois, papel de agente hermenêutico qualificado. É assim que José Severino Croatto expressa de forma precisa: “Los pobres y oprimidos possum la ‘pertenencia’ y la ‘pertinencia’ más adecuado para releer el querigma de la Biblia”¹⁶⁸.

A esta altura, surgem algumas perguntas: que metodologia é adotada pela hermenêutica da libertação tendo as comunidades populares como agentes hermenêuticos prediletos? Que pensamento filosófico-teológico está por detrás da hermenêutica da libertação? Quem são os teólogos responsáveis por sua popularização? Vamos às respostas.

3.3 Hermenêutica da libertação: método

A metodologia dos círculos bíblicos, desenvolvida sobretudo por frei Carlos Mesters¹⁶⁹, desempenhou e ainda desempenha papel fundamental na educação das CEBs em vista da articulação entre fé e vida, Palavra de Deus e compromisso social. Inserido na corrente da TdL, Mesters é um grande incentivador da leitura popular da Bíblia através dos Círculos Bíblicos e das Comunidades Eclesiais de Base. É membro fundador do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), que tem como objetivo difundir a leitura da Bíblia nos meios populares, através do método criado por ele, conhecido

¹⁶⁸ CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*: para uma teoria da leitura como produção de significado. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986. p.69.

¹⁶⁹ Carlos Mesters nasceu em Limburgo, Holanda, em 1931. Está no Brasil desde 1949 como missionário da ordem dos carmelitas. Sacerdote desde 1957, é um dos principais exegetas bíblicos do método histórico-crítico no Brasil. Vive no Convento do Carmo de São Paulo. Carlos Mesters foi para o Brasil juntamente com um grupo de oito estudantes seminaristas carmelitas aos 17 anos. Em janeiro de 1951 recebe o hábito carmelita com o nome de Frei Carlos. Depois do noviciado fez a profissão dos votos religiosos em 22 de janeiro de 1952. Foi ordenado presbítero no dia 07 de julho de 1957. Ao chegar ao Brasil, Carlos Mesters residiu na cidade de São Paulo, onde cursou Filosofia. Estudou Teologia em Roma, no Colégio Internacional Santo Alberto. Formou-se em teologia no "Angelicum" (Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino) e em Ciências Bíblicas no Institutum Biblicum, em Roma e na École Biblique de Jerusalém. Cf. WIKIPÉDIA apresenta a biografia sobre Carlos Mesters. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carlos_Mesters>. Acesso em: 11 fev. 2011.

como triângulo hermenêutico, com três vértices em permanente interação: a realidade da pessoa, a realidade da comunidade e a realidade do texto.

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o *pré-texto* da realidade, o *con-texto* da comunidade e o *texto* da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (con-texto). O pré-texto e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto¹⁷⁰.

A TdL parte da compreensão de que o momento teológico é fruto do triângulo hermenêutico: texto, con-texto e pré-texto. O sentido não resulta de um único lado do triângulo, mas da combinação dos três. Assim a exegese científica é totalmente assumida, não para decidir o sentido, mas para clarear o lado do texto. Ela ajuda a entender melhor a estrutura significativa do texto em questão, que, assumido num contexto eclesial concreto e numa situação sócio-política determinada, permite a produção do sentido.

Na TdL, as Escrituras são lidas como narrativa de libertação. Uma ênfase especial é posta sobre a questão da libertação de Israel da escravidão no Egito, sobre as denúncias feitas pelos profetas acerca da opressão e a proclamação do evangelho por Jesus aos pobres e marginalizados. As Escrituras não são lidas a partir de uma perspectiva baseada na disposição de compreender o evangelho, mas a partir de um interesse em aplicar suas revelações libertadoras à situação da América Latina. Sobre isto, José Severino Croatto afirma:

A história bíblica é manifestadora de um “sentido” mais que reprodução de fatos contingentes. O relato da libertação contido no Êxodo 1-15 está cheio de imagens simbólicas e de feitos míticos (as pragas, a travessia fabulosa do mar, os diálogos de Deus com Moisés, o afogamento do faraó com suas hostes, a coluna de fumaça ou de fogo, etc.). Repetimos aos iniciados no estudo da linguagem religiosa: não se trata de uma distorção, mas de uma exploração do “sentido” das coisas dos fatos¹⁷¹.

Evidentemente a TdL distancia-se radicalmente de todo fundamentalismo bíblico pré-moderno, pré-científico, transformando a Escritura em arsenal de textos para

¹⁷⁰ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.42.

¹⁷¹ CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981. p.64-65.

provar teses já de antemão estabelecidas. Nesse caso, ela sucumbiria à pior ideologia e renunciaria a seu estatuto teológico. Por outro lado, também, não aceita que a exegese científica seja a única a decidir sobre o sentido das Escrituras, da Palavra de Deus.

Carlos Mesters populariza a hermenêutica da libertação, mas o seu estatuto teórico é explorado por José Severino Croatto¹⁷². No livro *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*, Croatto oferece orientações preliminares oriundas da hermenêutica filosófica e teológica como pressupostos para leitura dos eventos de libertação nos episódios bíblicos da Criação (Gn), Êxodo (Ex), Profetismo, Evento Cristo e no ministério do apóstolo Paulo (Rm)¹⁷³.

Croatto faz uma opção pela hermenêutica ricoeuriana que, por sua vez, se solidificou através de conceitos do filósofo alemão Martin Heidegger e do filósofo Hans Georg Gadamer. Assim, para compreender a hermenêutica da libertação proposta por Croatto, convém, de forma sintética, apreciar a hermenêutica desses três filósofos que influenciaram o pensamento de Croatto.

Com Heidegger nova perspectiva de compreensão foi aberta com a fenomenologia hermenêutica. Para Heidegger, o entender e o compreender, como destino do explicar, são operações derivadas, que remetem à compreensão originária que constitui o ser humano. A compreensão é o modo de ser do humano, portanto, a raiz de todo conhecimento. “O Ser-aí, enquanto compreensão, projeta seu ser em possibilidade”¹⁷⁴. Da compreensão deriva a interpretação, que é desenvolvimento da compreensão e consiste na elaboração das possibilidades derivadas.

Nesse caso, a pré-compreensão, que se manifesta pela coisa da qual se trata no texto é a compreensão de si, a compreensão que se tem da existência. Sem essa pré-compreensão e as perguntas que ela suscita, os textos continuam mudos. Não é possível eliminar a pré-compreensão; é preciso, pelo contrário, tornar-se consciente dela, colocá-

¹⁷² José Severino Croatto nasceu em 1930 e morreu em 26 de abril de 2004. Foi professor emérito de hebraico e fenomenologia da Religião no Instituto Universitário ISEDET em Buenos Aires, Argentina.. Esteve envolvido com investigações arqueológicas. Em 1953, se tornou sacerdote católico dedicado ao ensino. Em 1972, casou-se e deixou o sacerdócio. Participou como membro na associação Sacerdotes para o Terceiro Mundo. Envolveu-se com a TdL. Foi voz profética durante o regime militar na Argentina (1976-1983). Na universidade ensinou hermenêutica, exegese, hebraico e cosmovisão cristã. Também participou de “educação popular” – movimentos de leitura da Bíblia. Publicou artigos na RIBLA. Escreveu 20 livros e mais de 200 artigos. Cf. WITNESS MAGAZINE apresenta a biografia de José Severino Croatto. Disponível em <<http://www.thewitness.org/article.php?id=479>>. Acesso em 11 fev. 2011.

¹⁷³ Cf. CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981. p.11-16.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 249.

la criticamente à prova na leitura do texto, questioná-la. Em suma: interrogando o texto, é preciso deixar-se interrogar pelo texto, acolher suas instâncias¹⁷⁵.

O que importa no labor hermenêutico é compreender o discurso sobre Deus e alcançar o seu sentido para o humano em sua experiência de Deus e com Deus. O sentido dos textos questiona a pré-compreensão e situa o humano ante novas e insuspeitáveis possibilidades de existência e, finalmente, permite formular novo projeto de existência, ou seja, interpela, transforma, impulsiona.

As novas perspectivas abertas pelo segundo Heidegger, com suas análises da linguagem, influenciaram o curso das teorias hermenêuticas, sobretudo a hermenêutica filosófica de Hans Georg Gadamer e a teológica de Ernst Fuchs e de Gerhard Ebeling.

Gadamer, discípulo de Heidegger, elabora as linhas de uma ontologia hermenêutica, isto é, o compreender torna-se o caráter ontológico originário da vida humana. O termo hermenêutica indica o movimento fundamental da existência, que constitui a existência em sua finitude e historicidade e abraça, assim, todo o conjunto da experiência humana no mundo. Nesse sentido, pode-se afirmar que não é exagero sistemático dizer que o movimento de compreensão é algo universal e constitutivo¹⁷⁶.

A compreensão interpretante de Gadamer introduz o conceito de fusão de horizontes, entre o horizonte presente do intérprete e o horizonte do passado a ser interpretado. Compreender não significa transportar-se para a personalidade de outra pessoa ou com ela identificar-se, como acreditavam Schleiermacher e Dilthey, e, sim, inserir-se, conscientemente, em um processo de tradição histórica.

Já para o filósofo francês Paul Ricoeur, a quem Croatto confessa explicitamente a sua inspiração, tem escrito e pensado, desde os anos 1960, a relação do texto com a realidade, e o lugar, ou as possibilidades, da hermenêutica bíblica. Ele nunca negou a sua fé e articulou o pensamento filosófico com e a partir dos textos fundantes do Cristianismo, as Escrituras enquanto Revelação¹⁷⁷.

Ricoeur define a hermenêutica não como a tarefa que visa a provocar decisão no leitor, como entende Gadamer, mas o esforço de mostrar o mundo da Nova Aliança, razão de ser do texto bíblico. Por isso, a compreensão não é contemporaneidade do leitor com o autor, mas distanciamento concreto, compreensão na distância, hiato

¹⁷⁵ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p.287-304.

¹⁷⁶ Cf. GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 636-662.

¹⁷⁷ CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. *Didaskalia*, São Paulo, ano XXXIV, n. 34, p. 37, 2004.

pessoal e temporal. Tal compreensão corrige a tendência de imediatidade, perceptível na busca exegética da intenção do autor, que funde o “lá” do autor com o “aqui” do leitor, sem pudores¹⁷⁸.

A tarefa da exegese bíblica é, pois, fornecer certas informações complementares sobre os gêneros literários, as instituições, dados sociológicos e culturais, lingüísticos e lexicais, entre outros, ou seja, labutar na arqueologia do texto. Com esse auxílio, o leitor hermeneuta estará mais bem equipado para perguntar sobre a relação entre o sinal e o intérprete, ou seja, perguntar por que é que está dito assim, por quem, com que objetivo, e por que agem os personagens de certa maneira, que motivos presidem a intriga, a narrativa. Na busca das respostas as estas questões de interpretação, que não partem da intenção autoral num primeiro momento, e que se encontra o mundo ali inscrito¹⁷⁹.

As Sagradas Escrituras, para Ricoeur, são vistas como conjunto de “auscultações epistolares” do Deus de Israel ao seu povo, construídas em longo período de tempo. A beleza da carta aberta que é a Sagrada Escritura está em que continua a conseguir criar nos seus leitores o desejo e a presença de Deus. Não explicam ou esgotam a realidade, aliás, como nenhuma linguagem humana o consegue, pois a realidade é maior do que as palavras, ainda que a realidade necessite aceder sempre à palavra, à linguagem, à escritura, ao texto. Assim, o texto bíblico não é conjunto de respostas sobre Deus, o humano ou o mundo. É palavra de Deus ao humano e ao mundo, o que é totalmente diferente, e como qualquer palavra digna desse nome é para ser lida, porque nela se encontra o sentido, desafia o leitor e incita-o a novo modo de ser. Por isso, sua antiguidade é apenas aparente. O texto bíblico lê Deus, o humano e o mundo, pois os contempla Nele e o leitor recolhe-se na contemplação do mistério. Logo não é uma leitura qualquer, pois narra, mais não pode fazer do que se colocar diante do leitor. Em face a este mistério, o leitor e o mundo são desafiados à possibilidade de um novo modo de ser, uma nova forma de olhar as coisas¹⁸⁰.

Segundo José Carlos Carvalho, na terminologia de Ricoeur:

Palavra e escritura compartilham a estrutura originária de distanciamento do sentido com base na diferença entre o dito, enunciado portador de sentido, e o dizer, a enunciação portadora da sua referencialidade. O simples fato de colocar por escrito marca uma distância à temporalidade, à palavra, ao dizer. Fixa a intenção significante do locutor, mas não a esgota¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Idem*, p.40.

¹⁷⁹ *Idem*, p.40,41.

¹⁸⁰ *Idem*, p.42.

¹⁸¹ *Idem*, p.43,44.

A diversidade da linguagem bíblica reproduz a pluralidade da vida humana na sua diversidade contextual e actancial, na polifonia do texto e do mundo bíblicos. Daí, as diversas nomeações de Deus, a realidade plural da experiência bíblica, ou seja, a humana, com as respectivas contradições e aporias.

Para Claude Geffré¹⁸², o “mundo do texto” de Ricoeur está no fato de que a proposição do mundo do qual se apropria, não está “atrás” do texto, como o estaria uma intenção oculta, mas “diante” dele. Desde então, compreender é compreender-se diante do texto.

Roberlei Panasiewicz comentando a hermenêutica de Geffré afirma:

Para Geffré, a hermenêutica teológica, mais do que a hermenêutica filosófica, não procura ser unicamente uma hermenêutica do sentido, ou seja somente interpretação dos textos. Ela se preocupa com transformar o agir dos homens e das mulheres. Ele compreende a razão prática não no sentido kantiano, como obrigação moral, mas “no sentido da prudência aristotélica (a *phronésis*), ou ainda, do julgamento prático ao sentido de Paul Ricoeur, isto é, aquilo que está no ponto de encontro entre a liberdade individual e das instituições. A hermenêutica dos sentidos ou dos textos conduz a uma nova prática eclesial, social e política, pois propicia um certo fazer. Para ele, a TdL é um bom exemplo de hermenêutica prática. Nela há uma reinterpretação da salvação cristã a partir da situação de opressão, e a mensagem dos textos bíblicos é interpretada a partir desse contexto. O lugar teológico de fazer hermenêutica, para a TdL, é a história compreendida como história dos oprimidos e dos empobrecidos. “A prática é uma matriz de sentido. Ela é, no fundo, um lugar teológico e propicia sempre novas interpretações¹⁸³”.

Na perspectiva ricoeuriana, há diferença fundamental entre exegese e hermenêutica¹⁸⁴. A primeira estuda o que é que o texto diz e como o diz, a segunda interpreta para dizer novamente o texto. No caso bíblico, o leitor que faz opção pela exegese, não atinge o objetivo do texto e seus autores, a saber, continuar o processo já inscrito na Sagrada Escritura mesma de atualizar o “rio da Tradição” e, assim, mediar a relação do leitor com o mundo. Essa é a missão da hermenêutica que, para além de buscar o que está dito, visa ao sentido do que está dito, quer dizer ao contexto contemporâneo do leitor ou eventual autor de mais textos, o que no caso particular do

¹⁸² Cf. RICOEUR apud GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.52.

¹⁸³ PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.88.

¹⁸⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. *Didaskalia*, São Paulo, ano XXXIV, n. 34, p.46, 2004.

texto bíblico não se dá mais ao nível da extensão no contexto da conclusão do cânone bíblico.

José Carlos Carvalho exemplifica:

[...] os próprios escritores do Novo Testamento não se interessaram muito com um sentido objetivo, histórico e positivo do texto canônico veterotestamentário. O importante não é o que esses textos precedentes dizem em si, mas o que dizem à nova comunidade crente do N.T. Isto é hermenêutica, interpretar. O texto bíblico é ele mesmo uma hermenêutica¹⁸⁵.

O texto bíblico é inesgotável e possível de releituras em todos os tempos e em todos os lugares. Isto só é possível devido ao próprio caráter analógico da linguagem, representativa da realidade, em que a realidade se faz na busca de sentido a caminho de uma referência de significação, entre uma arqueologia sobre o texto e uma teleologia que esse inaugura.

Como se pode perceber a TdL exige uma renovada utilização da mediação hermenêutica, quer dizer, interpreta a Escritura e as fontes da tradição cristã não de forma abstrata, mas a partir de uma situação política e social determinada, lida com a mediação socioanalítica. É com a mediação hermenêutica que a leitura da realidade social se transforma em leitura teológica da mesma realidade: O processo de articulação teológica consiste nisto: mediante o conceito propriamente teológico de “salvação”, transformar o conceito sociológico de “libertação”, de maneira que se produz uma proposição teológica com “libertação e salvação”. É este o esquema, de acordo com o qual se dá a articulação da mediação hermenêutica e da mediação analítica.

Para Juan Luis Segundo, na teologia acadêmica não funcionaria o círculo hermenêutico. A teologia acadêmica extrai as respostas perenes a partir do conteúdo da revelação, considerado de um ponto de vista intemporal, e as aplica à situação do ser humano. A TdL, ao invés, volta a acionar o círculo hermenêutico: parte-se de uma situação concreta da qual surgem interrogações atuais, e com essas interrogações é que se dirige à revelação. Da revelação, assim interrogada, vem uma resposta que ilumina a situação individual e social daquele que interroga. Assim é que teria nascido a TdL: da reutilização do círculo hermenêutico, que liberta a teologia do falso universalismo. A

¹⁸⁵ *Idem*, p.46.

TdL realizaria, assim, como diz o título da obra do teólogo uruguaio, também uma “libertação da teologia”¹⁸⁶.

Depois de explicitar a metodologia utilizada pela hermenêutica da libertação de inspiração em Heidegger, Gadamer e Ricoeur e popularizada por Croatto e Mesters, cabe agora tratar sobre o seu legado. Isto é, os seus princípios.

3.4 Hermenêutica da libertação: legado hermenêutico

Teólogos da libertação lêem o texto a partir das necessidades da sociedade contemporânea em que vivem. Uma leitura dessa perspectiva destaca os textos que tratam da libertação dos oprimidos. Um bom exemplo é a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (RIBLA), editada pela Editora Vozes e produzida por estudiosos da teologia da libertação com espírito ecumênico. A revista parte do pressuposto que as dores e utopias dos pobres são uma mediação hermenêutica decisiva para a leitura da Bíblia em nossas terras.

A TdL surgiu como produto da hermenêutica *reader-response*. Esse tipo de hermenêutica surgiu no final da década de 60 e tornou-se proeminente durante a década de 70. Ela enfatiza a relação recíproca entre o leitor e o texto, como uma reação à nova crítica literária e ao estruturalismo, que ensinaram a autonomia do texto. Como vimos, o seu suporte filosófico vem das obras do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer.

As ideias de Gadamer produziram diversos tipos de abordagens dentro dos estudos bíblicos acadêmicos. Entre elas, as hermenêuticas libertacionistas lêem o texto a partir de uma agenda definida, política ou ideológica.

A hermenêutica da libertação apresenta os seguintes traços: primeiro, o conceito de fusão de horizontes. "Horizontes" são os mundos vivos do autor e do intérprete que se fundem quando os dois se encontram no texto. O leitor expande o horizonte do texto ao apropriar-se dele em nova situação histórica. O texto, em troca, move o leitor a expandir as estruturas e pressuposições que trouxe ao texto. Nesse processo surge a fusão dos horizontes.

Segundo, rejeição da intenção autoral. O sentido de um texto não é encontrado na pesquisa diacrônica, em busca do sentido original e histórico, mas através do diálogo

¹⁸⁶ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p.9-12.

com o texto no presente. Portanto, a intenção do autor não é decisiva para se estabelecer o sentido de um texto para um determinado leitor.

Terceiro, a importância das pressuposições do leitor. Ao contrário da perspectiva negativa que o racionalismo tinha sobre as pressuposições do leitor na interpretação, a hermenêutica da libertação tem uma abordagem bem apreciativa e até afirma que as pressuposições são a chave para a compreensão de um dado texto.

Quarto, a utilização da *práxis* como chave hermenêutica. Croatto, por exemplo, sustenta que entre os diversos eixos semânticos da Bíblia há o tema da liberdade, que se constitui num horizonte de compreensão para uma releitura do Êxodo como conteúdo liberador pelas comunidades eclesiais de base¹⁸⁷.

Numa postura típica de teólogos libertacionistas, Croatto adere a um conceito de cânon onde a inspiração é entendida como um fenômeno textual apenas, resultado da tentativa da igreja cristã de "fechar" o sentido¹⁸⁸, e o conceito de revelação é reinterpretado para significar toda manifestação de Deus na história. "A Bíblia é a leitura da fé dos eventos paradigmáticos da história salvífica, a leitura paradigmática de uma história de salvação que ainda não terminou," afirma Croatto¹⁸⁹.

A tese principal da hermenêutica da libertação é a de que a Bíblia não deve ser vista como um depósito fixo que já disse tudo — o que realmente importa não é o que ela disse, mas o que ela *diz*. No ato de escrever sua mensagem, os autores bíblicos desapareceram. Sua morte, entretanto, traz riqueza semântica. A tentativa que fizeram de enclausurar o sentido acaba por abrir a possibilidade de novos sentidos. Croatto afirma que a tarefa do intérprete não é fazer *exegese* — a tarefa de descobrir o sentido primário do texto — mas *eisegese*, isto é, entrar no texto com novas questões que produzirão, por sua vez, novos sentidos¹⁹⁰.

Vimos como a TdL se desenvolve na América Latina, inclusive no Brasil, como resposta ao momento político-sócio-econômico de crise. Diferente da teologia europeia, a TdL faz uma opção preferencial pelos pobres. Movida pelo avanço teológico do Concílio Vaticano II e depois pela Conferência Geral de Medellín, a TdL encontra no pobre o *húmus* para o seu labor teológico. A partir daí, o laicato vai conquistando

¹⁸⁷ CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986. p.39.

¹⁸⁸ *Idem*, p.41ss.

¹⁸⁹ *Idem*, p.65,66.

¹⁹⁰ *Idem*, p.59-61.

espaço na Igreja Católica e dando uma contribuição importante para o desenvolvimento da leitura bíblica junto ao povo.

Com os Círculos Bíblicos, a leitura bíblica, mediada pelo leigo, vai tomando forma em uma espécie de hermenêutica da libertação. A figura do pobre, o tema da libertação como chave de leitura bíblica, o contexto de opressão da América Latina, o engajamento por parte do episcopado católico em prol dos oprimidos e a popularização dos instrumentos hermenêuticos são alguns dos fatores que contribuíram para a elaboração da hermenêutica da libertação.

Vimos a importância do trabalho de Carlos Mesters e de José Severino Croatto em dar fundamentação teórica e relevância prática à hermenêutica da libertação. Decodificaram para o contexto brasileiro os ganhos filosóficos e teológicos modernos dando às comunidades populares instrumentos teóricos balizadores de uma leitura bíblica efetiva.

Como legado de todo esse esforço, a hermenêutica da libertação se caracteriza do seguinte modo: primeiro, a fusão de horizontes existenciais entre leitor e texto. Isto é, o leitor lê a Bíblia, mas a Bíblia também “lê” o leitor. O leitor se sente interpelado pelo texto quando este o convida a expandir o seu horizonte de vida. Segundo, a pesquisa diacrônica do texto bíblico tem valor em função da contemporaneidade – sincronismo. O “lá e então” do texto serve para clarear o “aqui e agora” da interpretação bíblica. Terceiro, a práxis, a ação cristã refletida em busca de libertação, como chave de leitura bíblica fundamental.

Depois de explicitar a hermenêutica pentecostal, capítulo 2, e a hermenêutica da libertação, capítulo 3, o próximo capítulo abordará a possibilidade de diálogo entre as hermenêuticas.

CAPÍTULO 4

HERMENÊUTICA PENTECOSTAL E HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO: diálogo possível e necessário

A hermenêutica pentecostal (HP) e a hermenêutica da libertação (HdL) são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedores de libertação? Esta é a pergunta fundamental que norteará este capítulo. Nos capítulos anteriores explicitou-se o contexto hermenêutico pentecostal e católico, no Brasil, com o intuito de identificar os grandes eixos teológicos em que a hermenêutica bíblica vem se configurando junto às comunidades cristãs da Igreja Católica e das Igrejas pentecostais.

Observa-se que o “pobre” é o elemento comum deste processo de interpretação bíblica popular. Ele é visto como protagonista no processo libertador em busca de uma vida mais justa, solidária e fraterna. Mas será que tais hermenêuticas bíblicas favorecem esse processo de libertação? Que tipo de libertação se busca? Quais são os limites da HP e quais são as suas contribuições? Quais são os limites da HdL e quais são as suas contribuições? É possível um diálogo entre a HP e a HdL com o objetivo de enriquecer a leitura bíblica popular no Brasil? Estas são perguntas auxiliares que contribuirão na busca pela resposta da pergunta fundamental.

Para responder as perguntas supracitadas, primeiro, faremos uma breve introdução à hermenêutica moderna e contemporânea ressaltando a mudança ocorrida no processo conceitual devido aos avanços da ciência e ao impacto do espírito crítico no ambiente católico e pentecostal. No segundo momento, promoveremos o diálogo entre a HP e HdL e o enriquecimento mútuo a partir da constatação dos limites e das contribuições de cada método de leitura bíblica. O terceiro e último momento do capítulo consiste em responder diretamente à pergunta fundamental. Não se trata de uma resposta definitiva, mas o início de uma busca por respostas diante do impacto libertador promovido pelas HP e HdL. Para isto, a contribuição do pensamento de Paulo Freire em torno do termo “libertação” será de suma importância. Este será o paradigma segundo o qual se verificará o caráter libertador das hermenêuticas bíblicas populares no Brasil.

4.1 Introdução à hermenêutica moderna e contemporânea

A tarefa deste tópico consiste em fazer breve síntese da trajetória da hermenêutica moderna e contemporânea, assinalar as mudanças ocorridas na área da interpretação bíblica e o impacto de tais mudanças na hermenêutica pentecostal (HP) e na hermenêutica da libertação (HdL).

Desde Friedrich Schleiermacher a Paul Ricoeur, a hermenêutica vem se atualizando e se redefinindo, não como ciência autônoma, de regras “infalíveis”, que habilitam o hermeneuta a manusear o texto bíblico como melhor lhe convém. Ao contrário, mostra-se como disciplina teológica dinâmica, em que o leitor-intérprete se deixa conduzir pelo texto. Interpretar é teologar! É tráfegar por via de mão dupla, em que leitor e texto trocam experiências num processo constante de leituras recíprocas.

A hermenêutica científica não é vista como universal, perene, igualmente válida em todos os lugares e em todos os tempos. Mas como disciplina que se funde à teologia, com o propósito de propiciar, ao leitor-intérprete, a habilidade de ler e interpretar o seu tempo em conexão com a hermenêutica dos textos bíblicos¹⁹¹.

A hermenêutica bíblica se desenvolve na tradição judaico-cristã e, a partir do século XIX, alcança o estatuto de palavra-chave. A hermenêutica bíblica, no vocabulário técnico da interpretação dos textos bíblicos, passa por uma série de atualizações na busca de compreender o texto e o leitor, lúcida, dinâmica e eficazmente.

O que se propõe, neste item, é caminhar por vários autores. Para Friedrich Schleiermacher, a hermenêutica é a arte de compreender, em geral ultrapassando, o texto e alcançar o autor baseado na congenialidade. Já, Wilhelm Dilthey busca a própria experiência espiritual do autor percebida nas expressões da vida deixadas “por escrito”. Para Martin Heidegger, em sua fenomenologia hermenêutica, o compreender se faz no modo de ser do humano a raiz de todo conhecimento. Por seu turno, Rudolf Bultmann apela para a demitologização como processo para a compreensão de si, existencial. Hans Georg Gadamer inova ao propor a fusão de horizontes para a compreensão que se insere conscientemente em processo de tradição histórica. A discussão continua com Ernst Fuchs, para quem compreender é fazer parte do círculo hermenêutico formado pelo intérprete e pelo texto. Gerhard Ebeling avança e mostra que a hermenêutica é tarefa de toda a teologia em que o evento da Palavra se conserva aberto em toda a sua

¹⁹¹ Claude Geffré desenvolve a temática da fusão entre a teologia e a hermenêutica. Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 29-63.

potência hermenêutica. Paul Tillich, estabelece que o compreender está vinculado à “situação cultural” dos destinatários da mensagem que respondem às perguntas implícitas da existência. Inserindo novamente a temática da história, Wolfhart Pannenberg entende interpretar a história como o compreender da existência presente, aberta ao futuro e aberta à realização definitiva. Finalmente, para Paul Ricoeur, o texto chama o leitor a se compreender diante do mundo do texto que se descortina, como fruto da hermenêutica restauradora de sentido, que, analogamente, faz integração da análise estrutural da linguagem dentro do discurso. Esse é o percurso que se propõe em grandes linhas, e é um esforço de apreender as discussões e caminhos da Hermenêutica na Modernidade e na contemporaneidade.

A palavra “hermenêutica” vem do grego *hermeneutikós*, que significa “interpretação”. A história da formação da hermenêutica, enquanto técnica de interpretação dos textos, começa com o esforço dos gregos para preservar e compreender os seus poetas e desenvolve-se na tradição judaico-cristã de exegese das Sagradas Escrituras.

Klaus Berger¹⁹² define “hermenêutica” como a tentativa de descrever os dois modos de acesso do texto, a exegese e a aplicação, cada um para si e em sua relação mútua. Exegese é o acesso científico-descritivo ao texto composto pelos critérios dos métodos filológicos e históricos e a verificabilidade intersubjetiva ligada a eles. A aplicação, como o acesso à adaptação do texto ao respectivo presente (situação), a transmissão da mensagem e outras coisas mais.

A partir de Friedrich Schleiermacher, a hermenêutica alçou novos voos à base das ciências histórico-filológicas, fundamento geral das ciências humanas, contra a pretensão hegemônica da metodologia positivista das ciências naturais experimentais. Mas, o termo é extremamente cambiante e Heinz-Günther Stobbe fala sobre este processo de transformação:

O seu aspecto semântico atinge desde um cânon de normas técnicas de interpretação (Aristóteles), passando pela fundamentação teórica da linguagem e do conhecimento próprios da metodologia hermenêutica (Schleiermacher), até a uma análise ontológica da existência tendo como critério “o método da linguagem” (Gadamer)¹⁹³.

¹⁹² BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo, 1999. p.91.

¹⁹³ STOBBE, Heinz-Günther. *Hermenêutica*. In: EICHER, Peter. (Org.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p.333.

A pluralidade de sentidos, descrita por Stobbe, evidencia “um pendor que, através do prisma cronológico e sob o objetivo, manifesta movimento de pensar cada vez mais radicalizante, que quer do texto como ‘objeto’ chegar ao ser do texto”¹⁹⁴. É um esforço na busca de captar e explicitar, reflexivamente, o “evento da palavra”¹⁹⁵ que se passa entre a “Palavra nas palavras”¹⁹⁶ da Escritura e a fé, enquanto resposta adequada à Palavra-proposta de Deus.

Assim, não se pode entender hermenêutica bíblica como um conjunto de regras ‘infalíveis’ na busca do sentido pleno das Escrituras. Assim como a Bíblia é o conjunto de textos dinâmicos, vivo e interpelante, a hermenêutica necessita ser vista também como disciplina teológica dinâmica, aberta à polissemia dos textos bíblicos. Sobre esse dinamismo, Milton Schwantes aponta que:

[...] mas permanece o fundamental: a leitura da Bíblia em conexão com a vida, na expressão de Carlos Mesters, a leitura bíblica em relação às experiências de vida e de comunidade das leitoras e dos leitores da Bíblia. A circularidade de práticas tornou-se essencial para esta tarefa. Ela não encontra uma resposta só, mas esta necessita ser elaborada de modo continuamente novo. Poder-se-ia até dizer que o movimento bíblico não se centra em um assunto ou tema bíblico, mas num método para entender a vida, associado à Bíblia¹⁹⁷.

Os textos bíblicos são passíveis de leituras, releituras e aplicações diversas, dependendo do contexto em que o leitor está inserido e por aquilo que busca na Bíblia. Não há como negar a capacidade de ler o mesmo texto em contextos distintos, e daí extrair possibilidades de sentido aplicáveis ao meio em que se vive.

Apesar de seu caráter teórico, a hermenêutica não procede de modo dedutivo, mas, na medida do possível, de modo indutivo e fenomenológico¹⁹⁸. A hermenêutica não é a execução da própria aplicação, nem apenas sua descrição científica (exegese). Assim, atribui-se à exegese e à aplicação seus respectivos lugares.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ EBELING apud GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.71

¹⁹⁶ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003. p.18.

¹⁹⁷ SCHWANTES, Milton. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuição ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. p.32.

¹⁹⁸ Klaus Berger define o termo “fenomenológico” como “descrição com o auxílio da linguagem do dia-a-dia. Não significa: adesão aos caminhos em parte a-históricos e abstrativos da fenomenologia e história da religião mais antiga”. Cf. BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo, 1999. p.91.

A hermenêutica sacra desempenha função relevante na história da humanidade porque, a partir da interpretação dos textos sagrados, nos diferentes universos religiosos, permitiu obter critérios para transitar pela vida e orientações que possibilitavam a passagem do texto e seu mundo ao mundo da Igreja, do leitor e da piedade. O comentário exegético alcança seu ponto culminante na mediação pela anagogia, isto é, da interpretação mística dos símbolos e das alegorias da Bíblia. A anagogia, literalmente “caminho para cima” (*aná agéi*), permite que o ser humano perceba que a Palavra da Escritura, que promove fé e amor, e descubra, ao seu tempo, os conteúdos que alimentam sua esperança¹⁹⁹.

Para Schleiermacher, a hermenêutica não deve ser apenas disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas deve-se constituir como “arte de compreender em geral”. Sem compreender, não é possível interpretar nem explicar. Quem compreende e, compreendendo, interpreta e explica, ultrapassa o texto, as objetivações lingüísticas do pensamento do autor e alcança o próprio pensamento do autor. O que torna tal passagem possível é a identificação do intérprete com o pensamento do autor, baseada em uma congenialidade, que quer dizer, na comum participação do autor e do intérprete na razão universal²⁰⁰.

Assim como a hermenêutica é dinâmica e ativa, a teologia também o é. Não são regras rígidas e de ciências autônomas, e, sim, de relação que se esforça por atualizar o sentido da Palavra para hoje. Compreender teologia como hermenêutica é tomar a sério a historicidade da verdade e o ser humano como sujeito interpretante. Teologia é interpretação atualizante do próprio conteúdo da fé; a hermenêutica é o caminho.

Segundo Lluís Duch²⁰¹, os textos que são objeto da reflexão teológica, além disso, possuem um momento histórico, que deve incluir, no presente, as origens e a meta da comunidade: protologia e escatologia não são um “antes” e um “depois” desvinculados, seja sublinhando a nostalgia (passado), seja incidindo no sonho (futuro), mas memória e antecipação são evocadas e atualizadas nas tarefas do presente.

A teologia, como ação que interpreta, conduzida pelos sinais dos tempos, também deve levar em conta o momento social inerente a qualquer hermenêutica

¹⁹⁹ DUCH, Lluís. *Hermenêutica*. In: SAMANES, Cassiano Floristán; ACOSTA, Juan-José Tamayo. (Org.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p.326.

²⁰⁰ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 4.ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p.67-90.

²⁰¹ Para Lluís Duch, ser humano equivale a ser intérprete. Cf. DUCH, Lluís. *Hermenêutica*. In: SAMANES, Cassiano Floristán; ACOSTA, Juan-José Tamayo. (Org.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p.326.

criadora. Não são sujeitos, individualmente, que lêem e interpretam os textos bíblicos e teológicos: são as comunidades. Isso significa que uma comunidade cristã existe se há comunhão real entre seus membros. O momento social, ao qual se alude, pode se concretizar também, mediante a noção de diálogo. Uma hermenêutica, em compasso com os “sinais dos tempos”²⁰², institui diálogo, cuja característica mais relevante é o consenso na verdade. Não o consenso baseado em prática estratégica da compensação, mas aquele consenso que se origina no reconhecimento do direito a ser diferente, no inevitável caráter construtivista da realidade e da norma.

Para Duch²⁰³, a norma se faz e se desfaz, no tempo e no único imperativo categórico da comunidade cristã. Por isso, Paulo pode exortar a “alegrar-se com os que se alegram, chorar com os que choram” (Rm 12.15).

Falar acerca de Deus é ação cultural e histórica, porque se encontra sempre no seio de determinada tradição, que se transmite de forma oral e escrita. Isso significa que nunca se tem acesso imediato à palavra de Deus. No melhor dos sentidos, a palavra de Deus é circunstancial. São as circunstâncias que, em cada momento, podem desvelar as dimensões da palavra de Deus e de suas exigências. Assim, a revelação é magnitude histórica. Isso significa que, necessariamente, precisa de interpretação, ou seja, de adequação espaço-temporal. O potencial de sentido dos textos bíblicos e teológicos descobre sua eficácia histórica em processo de incessante problematização. A problematização permite a passagem do geral e do abstrato ao concreto e imediato: a palavra de Deus se encarna e adquire vigência em um aqui e agora com fisionomia própria²⁰⁴.

A hermenêutica não se relaciona só com os textos. Deve ser levada muito em consideração na constituição polifônica do ser humano. A realidade de Deus, do humano e do mundo, em cada momento histórico, expressam-se polifonicamente no meio da complementariedade das dicções e expressões.

Para o humano, existe o que é capaz de se expressar. Por isto, a hermenêutica não se limita aos processos interpretativos, mas, previamente, tem muito a ver com as aprendizagens que propiciam a transmissão de ciência e sapiência. A hermenêutica, tradicionalmente, referiu-se a um movimento baseado na “compreensão”, a hermética, a um movimento baseado no “ser”. Essa distinção pode ser exemplificada mediante duas

²⁰² Cf. *Idem*, p.329.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.329.

figuras: no Ocidente, o “professor” (hermenêutica) e no Oriente, o “mestre” (hermética). O “professor”, mediante a docência possibilita que seus discípulos adquiram alguns “saberes” (ciência); o “mestre”, através de sua vivência pessoal, “transforma” seus discípulos, que adquirem um novo ser (sapiência)²⁰⁵.

Para Alonso Schökel²⁰⁶, a exegese tem, sobretudo, a ver com a ciência, enquanto a hermenêutica tem eminentemente que ver com a sabedoria, pois para além da teoria da interpretação ou dos princípios que a constituam, sobrevive em grande parte no leitor intérprete para nele aumentar a sabedoria.

A proposta é conseguir uma hermenêutica aplicável ao Cristianismo que seja, ao mesmo tempo, pensamento crítico, ação eficaz e experiência espiritual. Uma hermenêutica, que torne possível o restabelecimento criativo, ecológico, pacífico e poético da relação entre mística e política. O crer, o fazer e o experimentar devem se reinventar, a cada dia, já que são atividades humanas. Interpretar é destruir e construir, morrer e renascer, como o aponta o Eclesiastes (Ec 12:1-14).

Segundo Claude Geffré, compreender teologia como hermenêutica é tomar a sério a historicidade da verdade, inclusive da verdade revelada, e também tomar a sério o humano, como sujeito interpretante. A teologia é atividade hermenêutica, uma vez que ela é “interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento”²⁰⁷.

Tal compreensão, teologia como hermenêutica, pode ser aferida a partir do entendimento de “revelação”, que, para Geffré, esclarece-se por meio de três observações:

Em primeiro lugar, a Palavra de Deus não se identifica nem com a letra da Escritura, nem com a letra dos enunciados dogmáticos. Dogma e Escritura são testemunhos parciais da plenitude do Evangelho, que é de ordem escatológica.

Em segundo lugar, a revelação não é comunicação, a partir do alto, de um saber fixado uma vez por todas. Ela designa, ao mesmo tempo, a ação de Deus na história e a experiência de fé do Povo de Deus, que se traduz em expressão interpretativa dessa ação. Em outras palavras, o que chamamos Escritura já é interpretação. E a resposta da fé pertence ao próprio conteúdo da revelação.

Em terceiro lugar, a revelação atinge sua plenitude, seu sentido e sua atualidade somente na fé que a acolhe. Por isso a revelação, enquanto

²⁰⁵ *Idem*, p.330.

²⁰⁶ SHÖKEL, Luis Alonso. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992. p.53.

²⁰⁷ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.18.

Palavra de Deus numa palavra humana ou vestígio de Deus na história, não se sujeita ao método científico, histórico-crítico. A fé, em seu aspecto cognitivo, é sempre conhecimento interpretativo marcado pelas condições históricas de uma época²⁰⁸.

A teologia, enquanto discurso interpretativo, não é somente a expressão diferente de um conteúdo de fé sempre idêntico, que escaparia à historicidade. Ela é também a interpretação atualizante do próprio conteúdo da fé.

O deslocamento da teologia operado pela passagem do saber para a interpretação está ligado à história recente do problema hermenêutico como se pode observar nas propostas de Schleiermacher, Dilthey e Gadamer.

A introdução dos métodos históricos, num primeiro momento, foi libertadora em relação a uma escolástica desligada das fontes históricas da fé. Num segundo momento, a exegese científica “cavou um poço” entre a verdade dos exegetas e a verdade dos teólogos, entre a história e o dogma.

A exegese científica é obrigatória para se chegar à verdade, que é identificada com o conteúdo do texto e que pode ser reconstituída por métodos científicos. Segue-se, disso, certo desconhecimento da experiência atual de comunidade cristã e a atenuação de um questionamento propriamente teológico sobre o sentido desses textos para hoje.

Com a hermenêutica filosófica, constatou-se que não pode haver reconstituição do passado sem interpretação viva condicionada pela minha situação do presente. Desde Karl Barth e também com Rudolf Bultmann, a teologia é hermenêutica que se esforça por trazer a Palavra de Deus para hoje. Eles reagem contra a concepção positivista da história, que pretendia chegar ao conhecimento exato do passado à maneira das ciências exatas. Para Barth e Bultmann, o conhecimento existencial, isto é, um conhecimento interpretativo inseparável da auto-interpretação do sujeito, é o único conhecimento histórico autêntico, à diferença do conhecimento objetivo do historicismo proposto pelo método histórico-crítico.

Com os trabalhos de Hans Georg Gadamer e Wolfhart Pannenberg, sabe-se que a própria contestação do historicismo pela hermenêutica existencial torna-se prisioneira da problemática kantiana, que separa a ordem dos fatos da ordem do sentido ou do valor (experiência, ética e metafísica). A teologia protestante, para escapar dos desvios do historicismo, encareceu a autoridade sobrenatural da Palavra de Deus, sem recorrer ao

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

critério da história. Chega-se, assim, a uma distinção complexa entre a tarefa do exegeta-historiador e do hermenêuta-teólogo. O primeiro procura o sentido do evento a partir de seu contexto histórico. O segundo se esforça por atualizar o sentido do evento passando para o hoje²⁰⁹.

A teologia, para Ricoeur, não pode se reduzir à teologia da palavra ou de evento-palavra, como na visão de Barth e Ebeling, baseada numa psicologia da hermenêutica do *kerygma*, mas terá que superar a dicotomia saussuriana entre *langue* e *parole*²¹⁰. Não pode ficar apenas do lado da “palavra”, para conseguir superar a necessidade de uma empatia vital, demasiado próxima e direta entre texto e leitor, tal como defende a teologia da palavra. Daí, o seu interesse pela *langue* e respectivas estruturas. Tal não impede a crítica à visão estritamente estruturalista que, levada ao extremo, “mata” o discurso, em um conjunto fechado de estruturas. Ricoeur denuncia o enclausuramento da análise estruturalista na medida em que suprime ou suspende a referência ostensiva do texto à realidade, transformando o mundo do autor e o texto em autor sem texto e em texto sem mundo.

Feita a trajetória da hermenêutica moderna com as suas múltiplas definições e atualizações, e o processo de fusão entre hermenêutica e teologia, cabe pontuar, agora, a linha hermenêutica assumida pela HP e a HdL.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a HP é pré-moderna, portanto, não-científica e que a HdL é moderna, científica. Mas a linha demarcatória entre as duas hermenêuticas não é tão clara assim. Por exemplo, a HP é pré-científica quando não assume as conquistas da pesquisa exegética moderna, alto e baixa crítica, e permanece cristalizada no método histórico-gramatical de Lutero e Calvino. Mas é moderna, quando dá ao leitor autonomia no processo hermenêutico. Isto é, permite que o leitor se aproprie do texto bíblico para responder suas crises existenciais.

Já a HdL é científica porque adota os pressupostos de todo o processo hermenêutico iniciado com Schleiermacher. Assume as descobertas da arqueologia moderna, da filologia, da paleografia, das ciências humanas, e as utiliza com o objetivo de explorar toda a potencialidade do texto bíblico. Mas deixa de ser moderna, quando

²⁰⁹ Cf. *Idem*, p.20.

²¹⁰ Maria Cecília e Ingedore Villaça definem *langue* (língua) como um sistema de valores que se opõem uns aos outros e um conjunto de convenções necessárias adotadas por uma comunidade lingüística para se comunicar, e *parole* (fala) como a realização, por parte do indivíduo, das possibilidades que lhe são oferecidas pela língua. É, portanto, um ato individual e momentâneo em que interferem muitos fatores extralingüísticos e no qual se fazem sentir a vontade e liberdade individuais. Cf. SILVA, Maria Cecília; KOCH, Ingedore. *Lingüística aplicada ao português: morfologia*. São Paulo: Cortez, 1983. p.8.

não propicia, efetivamente, a leitura popular da Bíblia. Na Idade Média, os fieis eram impedidos de ler a Bíblia devido ao seu condicionamento ao dogma. Depois o texto bíblico foi amarrado ao Magistério. E hoje está amarrado ao seletivo grupo de exegetas.

Tanto a HP quanto a HdL adotam a subjetividade moderna como um elemento norteador na leitura da Bíblia. O mundo do leitor é refletido no espelho do texto bíblico na busca por respostas às crises existenciais da modernidade.

Mesmo que a HP aparente certo anacronismo numa leitura infantilizada de certos trechos da Bíblia, não o é quando a leitura é uma busca por respostas a situações concretas da vida. A HdL também pode apresentar anacronismos. Quando a sua leitura bíblica não corresponde ao dia-a-dia do fiel. Faz perguntas e apresenta respostas que nada tem a ver com a realidade do povo.

Mesmo percebendo a fragilidade da linha demarcatória, a HP e a HdL apresentam características próprias, legítimas sob o ponto de vista de cada tradição.

Para uma leitura bíblica brasileira, a HP e a HdL podem se enriquecer mutuamente quando se estabelece um diálogo respeitoso. Este assunto é o tema do próximo tópico.

4.2 Diálogo entre a hermenêutica pentecostal (HP) e hermenêutica da libertação (HdL)

No cristianismo tradicional, apologético, a HP e a HdL eram colocadas em posições antagônicas sem nenhuma forma de relação. Acentuavam-se as características de uma em detrimento da outra. Sempre com o intuito de exaltar a veracidade de uma proposta e a falácia da outra. Não é esta a nossa proposta aqui.

Com o ecumenismo em ascendência, o diálogo inter-religioso ou nas palavras de Claude Geffré, “ecumenismo planetário”, busca-se ampliar a apreensão da verdade. Não é uma busca por unidade, mas um encontro entre tradições religiosas distintas com o intuito de manifestar todas as suas riquezas identitárias.

Essa condição só é possível quando as tradições em diálogo se colocam em uma profunda atitude de tolerância religiosa. Livre de preconceitos históricos e posturas apologéticas! Ser tolerante significa estar aberto ao outro. Deixar o outro se manifestar do seu modo. Como afirma Paulo Menezes:

Afirmar o direito sagrado de divergir é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências. É proclamar o dever que têm os Estados e os grupos sociais de respeitar a alteridade, de não perseguir a ninguém por causa de suas opiniões, e de modo mais amplo, de não discriminar ninguém por causa de diferença de religião, de sexo, de idade etc. Então a amplitude da tolerância é limitada: pois é o reverso da proclamação da “igual dignidade dos seres humanos”²¹¹.

Quanto maior a nossa abertura ao outro, maior será a nossa apreensão da verdade. Ao estabelecer um diálogo entre a HP e a HdL não se deve perguntar quem está com a verdade. Se a apreensão da verdade for de forma absoluta, um irá impor a sua compreensão sobre o outro de forma arbitrária. Se a apreensão acontecer de forma relativa, dissolvem-se os contatos e cada um fica com a sua percepção. Agora, se a apreensão da verdade for relacional, quanto mais as tradições dialogarem entre si sobre a maneira como cada uma experimentou a interpretação bíblica na sua tradição, maior será a compreensão que todos terão da hermenêutica praticada no Brasil.

É esse diálogo de forma relacional que se pretende estabelecer a partir das hermenêuticas pentecostal e da libertação.

A partir do diálogo relacional, quais são os limites e as contribuições de cada projeto hermenêutico? Como a HP me ajuda a identificar os limites e contribuições da HdL? Como a HdL me ajuda a identificar os limites e contribuições da HP?

Estabelecer um diálogo entre a HP e a HdL é confrontar dois métodos de leitura bíblica distintos: fundamentalista²¹² e os métodos estruturalistas (numa abordagem contextual). No pensamento de Edgar Morin, “método” é a atitude intelectual que busca a integração das múltiplas ciências e de seus procedimentos cognitivos heterogêneos, tendo em vista o ideal de um conhecimento eclético e complexo²¹³. Assim a leitura fundamentalista, de onde emerge a HP, não pode ser considerada um método. Pois não há integração das ciências, nem a busca por um conhecimento eclético.

²¹¹ MENEZES, Paulo. Filosofia e tolerância. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v.23, n.72, p.6, 1996.

²¹² O *fundamentalismo* surgiu nos Estados Unidos após a primeira guerra mundial com o objetivo de salvaguardar a herança protestante ortodoxa contra a postura crítica e cética da teologia liberal. O nome “fundamentalismo” deriva de um documento publicado em 1895 pelo Congresso Bíblico Americano. Nele, protestantes conservadores, reagindo contra o darwinismo, o progresso científico na biologia e na geologia, e a interpretação liberal da Bíblia no século XIX, formulam uma declaração de cinco pontos doutrinários fundamentais: 1) inerrância verbal da Escritura; 2) divindade de Cristo; 3) seu nascimento virginal; 4) doutrina da expiação vicária e a 5) ressurreição corporal quando da segunda vinda de Cristo. Cf. MCINTIR. Fundamentalismo. In: ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.2, p.187-190.

²¹³ Cf. MORIN, Edgar. *O método: a natureza da natureza*. 2.ed. Publicações Europa-América, v.1, p.13-27.

Joseph Fitzmyer entende o fundamentalismo como uma:

Leitura fundamentalista da Bíblia, que considera sua forma final como a expressão *verbatim* da Palavra de Deus e a vê como clara, simples e sem ambigüidade. Desconsidera qualquer tipo de método, não leva em conta as origens históricas da Bíblia, nem o desenvolvimento de seu texto e suas diversas formas literárias²¹⁴.

Um dos pontos defendidos pelo movimento fundamentalista é a inerrância verbal da Escritura. Fitzmyer alerta para a importância da doutrina, mas salienta como foi deturpada pela observância extremada:

A leitura fundamentalista da Bíblia está certa ao insistir na inspiração da Bíblia, na inerrância da Palavra de Deus e outras verdades bíblicas dos “cinco pontos”. Mas seu jeito de apresentar essas verdades fundamenta-se em uma ideologia que não é bíblica, apesar das alegações de seus representantes, pois exige adesão firme a rígidas atitudes doutrinárias e uma leitura sem questionamento ou críticas da Bíblia como única fonte de ensinamento sobre a vida cristã e a salvação. Seu apelo é ao “senso comum”, porque o livro de Deus não pode conter erros, portanto nenhum erro histórico. De maneira intolerante, exerce uma influência nas pessoas que é quase a de um “culto” ou “seita” extremista²¹⁵.

Ao não levar em conta o caráter histórico da revelação bíblica, a leitura fundamentalista não admite o caráter teândrico da Palavra de Deus. Para o fundamentalista o texto bíblico foi ditado palavra por palavra pelo Espírito; o autor humano é considerado mero copista que registrou a mensagem divina.

Ligada à leitura literalista está a não compreensão de um dos princípios da Reforma protestante: *sola Scriptura*. Enquanto os reformadores protestantes insistiram no valioso, porém arriscado, princípio do “livre exame das Escrituras”, ou seja, de que todo cristão tem o direito e o dever de ler e estudar por si mesmo a Palavra de Deus, o pentecostalismo viu nisso uma licença para a livre interpretação das Escrituras, o que nunca esteve na mente dos líderes da Reforma. Eles lutaram contra uma abordagem individualista e tendenciosa das Escrituras, insistindo na adoção de princípios equilibrados de interpretação que levavam em conta o sentido histórico-gramatical.

A HP tem como referência fundamental a Sagrada Escritura. Recorre-se a ela para fundamentar aprioristicamente suas doutrinas. Não faz exegese, mas eisegese: faz

²¹⁴ FITZMYER, Joseph. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p.66.

²¹⁵ *Idem*, p.66-67.

dizer a certos textos o que se quer que digam. Não se admite que tenha havido evolução, aprofundamento, adaptação da Palavra de Deus. Isto é, não se admite a tradição como processo de interpretação e de atualização da vida. Passa-se diretamente de Deus ao texto e deste ao presente, como se tivesse sido escrito aqui e agora.

Assim, a posição fundamentalista tende a desprezar a Tradição genuína da Bíblia que se desenvolveu guiada pelo Espírito Santo dentro da comunidade de fé cristã. Em resultado, os fundamentalistas são antieclesiais, duvidando até mesmo dos credos antigos e das primeiras decisões conciliares²¹⁶.

Embora a HP afirme, insistentemente, que o único fundamento é a Bíblia, ela, na realidade, não parte da Bíblia. Assim, Eduardo Arens afirma:

De fato, parte de uma ideia que tem a respeito da Bíblia: a ideia de que a Bíblia é o que foi “ditada” por Deus, portanto, livre de todo erro possível, e de que é a Palavra de Deus dirigida a ele e que é inevitavelmente válida tal qual está escrita, para todos os séculos²¹⁷.

O fundamentalismo com a sua HP não se baseia na Bíblia, mas em sua ideia a respeito dela e sobretudo nas mediações hermenêuticas do líder. Para o fundamentalista, conhecer a Bíblia equivale a conhecer de memória o maior número de textos e a interpretação dada por seu líder. Esse tipo de leitura bíblica é suficiente para o seu crescimento espiritual e sua prática cristã.

Mas a relação entre o texto bíblico, a vida do leitor e o seu contexto é muito mais complexa e não deve se submeter a simples regras de contextualização generalizadas. Além disso, a Bíblia é dinâmica e aberta à polissemia indispensável no contexto atual do leitor.

Envolvidos no processo hermenêutico está o que, na linguagem mais técnica, se designa por “dois horizontes”, ou seja, o universo daquele que falou ou escreveu e o universo daquele que ouve ou lê. Os “dois horizontes” são separados entre si, e são realidades distintas. A distância entre eles pode ser maior ou menor, dependendo de

²¹⁶ *Idem*, p.68-69.

²¹⁷ ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007. p.383.

uma variedade de fatores como: distanciamentos temporal, contextual, cultural, lingüístico, aural, natural, espiritual e moral²¹⁸.

Enio Mueller fala em “horizontes” para evidenciar que não são duas entidades desencarnadas as que entram em interação, mas duas pessoas, autor e leitor, localizadas dentro de universos que não podem ser abstraídos do processo. O processo hermenêutico compreende, então, a comunicação inteligível entre as duas pessoas ou realidades²¹⁹.

Uma contribuição importante da HP é o papel do Espírito Santo no processo hermenêutico. O Espírito Santo atua como catalisador no processo de interpretação, um “facilitador no processo de fusão de horizontes”²²⁰. O Espírito é o elemento comum, tanto na Palavra como no intérprete, possibilitando comunicação em um nível único. Essa é a razão pela qual uma pessoa simples, mas com vivência espiritual, capta melhor o sentido de um texto bíblico do que um exegeta profissional não afeito às realidades do Espírito. A moderna crítica bíblica tem, muitas vezes, perdido de vista esse elemento que, dentro da autocompreensão bíblica pentecostal, é de vital importância para a hermenêutica.

O referencial da hermenêutica pentecostal é a mediação do Espírito Santo na fusão de horizontes. Para o hermeneuta pentecostal, é o Espírito, aquele que perscruta todas as coisas, inclusive o autor, o responsável por conduzir a leitura do intérprete e atualizar, à luz do contexto, a mensagem da Escritura.

Já a HdL traz no seu bojo todo o aparato dos métodos estruturalistas²²¹. Com o Concílio Vaticano II encerra-se a época da preocupação quase exclusiva em torno do sentido do texto-em-si e abre-se para o sentido que o texto tem para a vida do ser humano. Isso só é possível numa abordagem contextual da Bíblia.

A abordagem contextual é um dos métodos estruturalistas cuja interpretação de um texto é sempre dependente da mentalidade e das preocupações de seus leitores. Estes

²¹⁸ Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p.24-27.

²¹⁹ Cf. MUELLER, Enio. Evangelização e hermenêutica. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, FTLA, ano 1, n. 3, p.11, mai.1984.

²²⁰ *Idem*, p.19.

²²¹ O estruturalismo é um método sincrônico (não leva em conta o processo evolutivo) com vários tipos de análise estrutural que tem em comum o fato de verem o texto como estrutura e organização que produz sentido para além da intenção de seu autor. Dedicam-se ao texto em si, levando em conta o fato de que o texto tem uma identidade própria e uma autonomia, apesar da história. O método estruturalista, na verdade, é amplo e complexo. São muitas abordagens que podem ser definidas da seguinte maneira: novos métodos de análise literária, abordagens baseadas na Tradição, abordagens através das ciências humanas e abordagens contextuais – aqui se encontra a TdL. Cf. FITZMYER, Joseph. *A bíblia na igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p.37-63.

últimos dão uma atenção privilegiada a certos aspectos e, sem mesmo pensar, negligenciam outros. Segundo Fitzmyer, esta abordagem da Bíblia tem sido chamada, às vezes, de “exegese advocatícia”, porque é uma interpretação da Bíblia usada para apoiar mudanças nas condições sociais ou religiosas existentes; é interpretação em apoio de uma ideologia moderna”²²².

São diversos os modos de ler a Bíblia associados a HdL. Não apresentam uma metodologia definida. Aproximam-se do texto bíblico a partir da situação sociocultural e política e ocupam-se de um tipo de leitura orientada para as necessidades do povo que busca na Escritura respostas para uma situação de opressão, luta e libertação.

A HdL não se interessa por uma interpretação do texto bíblico em si, mas em uma leitura extraída da situação vivida pelo povo. A realidade do povo ilumina a leitura da Bíblia fazendo brotar forças mobilizadoras para transformar a sociedade com justiça e amor. “Portanto, a interpretação da Bíblia não pode ser neutra; precisa deixar surgir o entendimento que só se descobre quando seu texto é lido em solidariedade com a comunidade dos pobres e oprimidos”²²³.

Uma outra característica da HdL é a utilização da *praxis* como chave hermenêutica. Entre os diversos eixos semânticos da Bíblia há o tema da liberdade, que se constitui num horizonte de compreensão para uma releitura do texto bíblico como conteúdo libertador pelas comunidades eclesiais de base²²⁴. A reserva-de-sentido proposta pela HdL pressupõe haver uma pluralidade de possíveis leituras e interpretações de qualquer texto bíblico. Entretanto, a HdL privilegia uma leitura feita a partir da situação do pobre, da perspectiva do oprimido. Segundo a HdL, uma leitura apropriada das Escrituras só é possível a partir da situação do oprimido. Mas e a quem não for pobre, a mensagem da Bíblia é acessível? Não seria a Bíblia um depositário de mensagens para qualquer ideologia?

Diferentemente da HP, a HdL mostra que a Bíblia não deve ser vista como um depósito fixo que já disse tudo. No ato de escrever sua mensagem, os autores bíblicos desapareceram. Sua morte, entretanto, traz riqueza semântica. A tentativa que fizeram de enclausurar o sentido acaba por abrir a possibilidade de novos sentidos. Esta possibilidade realça um tipo de leitura que se aproxima com a HP: a tarefa do intérprete

²²² *Idem*, p.61.

²²³ *Idem*, p.62.

²²⁴ Cf. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986. p.47ss

não é fazer exegese – a tarefa de descobrir o sentido primário do texto – mas eisegese, isto é, entrar no texto com novas questões que produzirão, por sua vez, novos sentidos.

A diferença entre a eisegese da HP e a da HdL consiste no nível de profundidade de engajamento social. Explico: a HP propicia uma leitura conversionista, individualista, onde as forças libertadoras são canalizadas em processos terapêuticos. Já a HdL desemboca em leitura profética que denuncia a injustiça e fomenta movimentos de transformação social. Enquanto uma privilegia a individualidade, a outra visa à coletividade.

A HdL apresenta valores indiscutíveis – percepção da presença do Deus salvador, dimensão comunitária da fé, necessidade de amor e justiça social, Bíblia como fonte de inspiração para a práxis e mudança social –, e riscos inerentes na sua extrapolação. Fitzmyer aponta pelo menos cinco riscos:

1) A abordagem da libertação centraliza-se em passagens bíblicas narrativas e proféticas que realçam situações de opressão e clamam por mudança social. Aqui, o risco está no fato de que, embora não haja exegese sem pressuposições, este modo de ler a Bíblia é seletivo, limitado e torna-se unilateral; não dá atenção suficiente a textos bíblicos que possam ter outras mensagens; 2) a tarefa direta do intérprete da Bíblia não é ação social e política. Tal ação emana de uma ideologia, que pode invocar ensinamentos bíblicos para motivação mas não pode suplantar nem ser igualada com a função do exegeta bíblico; 3) alguns ideólogos da libertação levaram a sua interpretação da Bíblia uma análise inspirada por doutrinas materialistas e, em especial, pelo princípio marxista de luta de classes; 4) o jeito de ler a Bíblia adotado pela abordagem da libertação enfatiza o que nela podem ser respostas para os problemas sociais modernos nesta terra, mas não divulga as dimensões transcendentais da escatologia bíblica; 5) as mudanças sociais e políticas recentes requerem que a ideologia da libertação redefina suas direções, o que, por sua vez, exige o esclarecimento de suas pressuposições hermenêuticas²²⁵.

Os riscos mencionados por Fitzmyer, repito, são provenientes do abuso do método em prol da defesa, exclusivamente, de uma ideologia. Mesmo considerando o alerta de Fitzmyer um pouco excessivo, não deixa de ter sentido quando a HdL é utilizada de forma desmedida.

Já Carlos Mesters assinala outra limitação da HdL: a sua relação com o pobre. Embora reconheça os notáveis resultados do método, esse caminho apresenta falhas na compreensão do texto bíblico por parte dos fieis das CEBs. Não sem motivos, Mesters assinala o problema da renovação exegética provocado pela assimilação da abordagem contextual por parte da Igreja Católica Romana:

²²⁵ FITZMYER, Joseph. *A bíblia na igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p.62-63.

Antes, a interpretação da Bíblia, tal como era ensinada nos seminários, estava a serviço do sistema doutrinário vigente. Fazia parte da distribuição do “saber” ao povo “ignorante”. Dizer “Bíblia, Livro da Igreja” era sinônimo de “Bíblia, Livro da Hierarquia”. A renovação exegética de alto nível dos últimos 200 anos não chegou a questionar este sistema. Em certo sentido, ela o fortaleceu, transferindo o papel do magistério para os exegetas, que se tornaram, de fato, os donos do saber em torno da Bíblia. Chegaram a criar um complexo de inferioridade e de ignorância não só no povo, mas até nos padres e bispos. Muitos destes perderam a coragem de falar sobre a Bíblia²²⁶.

A teologia da libertação, que vê o pobre, marginalizado, como o principal interlocutor da sua prática teológica, ficou à mercê da leitura bíblica especializada dos exegetas. O pobre ficou renegado à motivação e ao resultado do labor teológico.

Existe hoje um esforço de se explicar a Bíblia a partir dos pobres e para os pobres. Mas o processo em si da interpretação ainda não é dos pobres. É de gente estudada. Os pobres dificilmente terão acesso a ele. Por ora, a opção pelos pobres está presente na motivação e nos resultados. Ainda não penetrou no coração e na estrutura do próprio processo interpretativo. É possível chegar a isto? É necessário? Como deveria ser a interpretação, se levássemos a sério a opção pelos pobres e deixássemos que ela entrasse como elemento constitutivo do próprio processo da interpretação?²²⁷

Como se vê, a realidade humana como tal, vivida pelo povo, não entra como quadro de referência na determinação de sentido dos textos bíblicos.

Depois desse apanhado dos limites e contribuições das hermenêuticas pentecostal e da libertação, podemos esquematizar o diálogo da seguinte maneira:

Hermenêutica Pentecostal (HP)	
Aspectos positivos	Aspectos negativos
<ol style="list-style-type: none"> 1. Seriedade com que encara a revelação de Deus através de sua Palavra. 2. Responsabilidade e compromisso que exige frente à sua mensagem. 3. Insistência de que um livro de fé precisa ser interpretado pelo Espírito que rege esta mesma fé. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Enfatiza a autoridade humana e apresenta pouca sensibilidade para a condição humana de seus autores. 2. Perigo da “bibliolatria” – idolatria à letra dos textos. 3. Desprezo pela avaliação crítica dos textos.

²²⁶ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.134.

²²⁷ *Idem*, p.197.

Hermenêutica da Libertação (HdL)	
Aspectos positivos	Aspectos negativos
<ol style="list-style-type: none"> 1. Valida novas releituras e interpretações. 2. Educa para o que realmente está escrito. 3. Produz um dinamismo entre leitor e texto. 4. Percepção das oposições no texto como elementos determinantes dos eixos das narrativas. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Método demasiado aberto e diversificado. 2. Alto grau de complexidade – trabalho de especialistas. 3. Desinteresse pela gênese e evolução histórica dos textos. 4. O método pode se tornar reducionista, quando apresenta como chave de leitura uma ideologia.

Como se pôde verificar o diálogo entra a HP e a HdL é possível e fecundo quando os métodos reconhecem os seus limites e assumem uma postura de escuta com o intuito de enriquecimento da sua própria tradição num espírito realmente ecumênico.

4.3 A hermenêutica pentecostal e a da libertação são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação?

A HP e a HdL são, de fato, leituras bíblicas promovedoras de libertação. Que tipo de libertação estas interpretações bíblicas propiciam aos fieis? Como entendem o termo “libertação”? O objetivo deste tópico é avaliar o termo “libertação” dentro de cada tradição, assinalar a sua limitação e propor uma hermenêutica da libertação a partir da proposta conceitual de “libertação” de Paulo Freire.

Na teologia pentecostal, o termo “libertação” é conhecido como “libertação espiritual”. Desde 1980, grande parte das igrejas pentecostais passou a ser fascinada pela batalha espiritual²²⁸. Vários ministérios centrados na batalha espiritual, na cura interior e na libertação foram eclodindo em diferentes lugares e denominações no Brasil.

Dentro deste movimento, o termo “libertação” invoca a justificação passada por aquilo que Jesus Cristo fez, a santificação presente na libertação do mal sendo realizada

²²⁸ Batalha espiritual é um dos movimentos internos da Confissão Positiva que dá ao fiel “poder” de repreender e derrotar as hostes do mal. Cf. ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p.113-116.

por Jesus e a ressurreição futura que seria a libertação final, escatológica, prometida por Jesus.

Há inúmeros estudos pentecostais sobre libertação. Desde apostilas a sítios evangélicos, o tema é ensinado e fundamentado a partir de uma seleção de versículos bíblicos lidos de forma descontextualizada.

O sítio Monte Sião dá uma prova da definição do termo “libertação”:

A palavra “libertação” vem do grego “sotero” e significa “livramento, salvação”. Em João 10:10, a palavra do Senhor diz que: “ O ladrão (diabo) veio para matar, roubar e destruir”, mas Jesus, o Rei dos Reis, o Senhor dos Senhores, o Alfa, o Omega, o Todo Poderoso, o Majestoso, o Cordeiro de Deus, o Príncipe da Paz, veio para salvar, libertar e restaurar.

As obras de Jesus e do Diabo são obras antagônicas. Jesus veio salvar, libertar e restaurar. O diabo veio matar roubar e destruir.

O objetivo de satanás na terra é o de matar, roubar e destruir as pessoas. Ele é perspicaz, inteligente, conhecedor da Palavra de Deus, usa e usará de todas as estratégias malignas para impedir que as pessoas sejam salvas, libertas e restauradas.

No livro “A Batalha Final” o autor Rick Joyner relata de uma maneira clara e ao mesmo tempo assustadora, sobre a revelação que ele recebeu sobre como o exército de satanás e suas hostes malignas atuam, principalmente sobre o povo de Deus, e não há como contestar a seguinte realidade: orgulho, retidão própria, ambição pessoal, julgamento injusto, inveja, traição, acusação, fofoca, calúnia, crítica, rejeição, amargura, impaciência, falta de perdão, cobiça, depressão, etc. São bandeiras levantadas pelas hordas do inferno e não levantadas por Deus²²⁹.

A renovação carismática católica também ajuda na elucidação do termo. Veja a entrevista cedida pelo Márcio Mendes, missionário da Comunidade Canção Nova:

Fala-se muito em cura e libertação, mas você sabe realmente o que essas duas palavras significam?

Para Márcio Mendes, missionário da Comunidade Canção Nova, a cura e a libertação estão intimamente ligadas entre si porque fazem parte de um mesmo carisma.

“Se uma pessoa tem cirrose hepática ou algum tipo de complicação, como um câncer que foi desenvolvido pela ingestão de álcool, não adianta simplesmente curá-la se ela não for libertada do vício ou da enfermidade, que é o alcoolismo. As duas coisas estão intimamente ligadas. Não adianta suprimir os sintomas se a raiz do mal continua ali presente, porque ele [alcoolismo] vai voltar”, explica. Mendes diz ainda que o mesmo acontece com relação à libertação espiritual. Às vezes, o que originava uma manifestação de opressão em uma pessoa – e requeria da parte de Deus uma libertação para ela – era um ódio profundo dentro do coração, originário de uma mágoa causada numa determinada etapa da vida dela. Outras vezes, as pessoas trazem algumas doenças que são manifestações daquilo que elas vivem no seu interior, na sua alma, no seu coração, e nisso, nós podemos ter, como exemplo prático, a falta de perdão. Quando uma pessoa nutre dentro de si a falta de perdão e cultiva o rancor, a mágoa e o ressentimento, ela acaba somatizando e isso se transforma em

²²⁹ MONTE SIÃO apresenta um estudo sobre o termo “libertação” no imaginário pentecostal. Disponível em <<http://www.montesiao.pro.br/estudos/libertacao/oquelibertacao.html>>. Acesso em: 13 dez. 2010.

verdadeiras enfermidades, como úlceras, dores de estômago, dores de cabeça, pesadelos e alucinações. De forma que cura e libertação são duas facetas de um mesmo carisma”, conclui o consagrado²³⁰.

Percebe-se que o termo “libertação” não tem uma dimensão social. É sempre um apelo a uma espiritualidade individualizada. O fiel assume junto a Jesus Cristo o papel de batalhar contra o diabo e os seus anjos numa guerra constante que se findará na grande batalha final – a do Armagedom. Outras vezes, o termo recebe o *status* de libertação em processos terapêuticos de cura de doenças psicossomáticas.

Já na teologia da libertação, o termo “libertação” tem um significado totalmente diferente. A TdL assume o termo dentro da teoria da dependência e libertação. Esta teoria encabeçada por Fernando H. Cardoso e E. Faletto, fez oposição à teoria do desenvolvimento que, na década de 60, almejava o crescimento econômico de um país a qualquer preço²³¹.

Portanto, o termo “libertação” na TdL tem um corte político-econômico. O teólogo da libertação Gustavo Gutiérrez traça uma definição do termo a partir da oposição à política desenvolvimentista que, segundo Gutiérrez, falseia a realidade trágica e conflituosa que coloca o pobre à margem da sociedade.

O termo “libertação” é definido por G. Gutiérrez como:

[...] em primeiro lugar, as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que se opõe às classes opressoras e aos povos opulentos. Em face disso, o termo desenvolvimento e sobretudo a política chamada desenvolvimentista parecem algo inócuos e portanto falseadores de uma realidade trágica e conflituosa. A questão do desenvolvimento encontra, com efeito, seu verdadeiro lugar na perspectiva mais global, profunda e radical, da libertação; só nesse marco, o desenvolvimento adquire seu verdadeiro sentido e acha possibilidades de plasmação.

Mais profundamente, conceber a história como um processo de libertação do homem, em que este vai assumindo conscientemente seu próprio destino, é colocar em contexto dinâmico e alargar o horizonte das mudanças sociais desejadas. Nesta perspectiva a libertação aparece como exigência do desdobramento de todas as dimensões do homem. De um homem que se vai fazendo ao longo de sua existência e da história. A conquista paulatina de uma liberdade real e criadora leva a uma permanente revolução cultural, à construção de um homem novo, a uma sociedade qualitativamente diferente. Esta visão permite, pois, melhor compreensão do que de fato está em jogo em nossa época.

²³⁰ O portal da CANÇÃO NOVA apresenta a definição do termo “libertação” pelo missionário Márcio Mendes. Disponível em <<http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos/cobertura>>. Acesso em: 13 dez. 2010.

²³¹ LIBANIO, João Batista. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.163.

Finalmente, o termo desenvolvimento limita e ofusca um pouco a problemática teológica que está presente no processo assim designado. Pelo contrário, falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos leva às fontes bíblicas que inspiram a presença e a atuação do homem na história. Na Bíblia, Cristo nos é apresentado como portador da libertação. Cristo salvador liberta o homem do pecado, raiz última de toda ruptura de amizade, de toda injustiça e opressão, tornando-o autenticamente livre, isto é, livre para viver em comunhão com Ele, fundamento de toda fraternidade humana²³².

Como se vê, o termo “libertação” na TdL tem uma ênfase social. Diferente da teologia pentecostal, a teologia da libertação visa à libertação do jugo de opressão imposto aos pobres pelos mais abastados.

É interessante observar como o termo “libertação” possibilita, neste caso, uma espécie de caleidoscópio conceitual. O mesmo termo e uma compreensão distinta marcada pela ótica de cada tradição teológica. Se na teologia pentecostal libertação tem um colorido cósmico, na teologia da libertação o colorido é outro, é político-econômico.

O diálogo entre as teologias possibilita o enriquecimento do conceito do termo e, ao mesmo tempo, assinala as suas limitações. É sobre isto que trataremos a seguir logo depois da definição de “libertação” por Paulo Freire²³³.

A definição que Paulo Freire dá ao termo “libertação” será o paradigma para avaliar se a HP e HdL são realmente projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação.

Por que ter o conceito de Paulo Freire como referência?

Quem melhor poderia oferecer, no contexto brasileiro, um arcabouço teórico tendo a libertação como chave de leitura para pôr a prova a HP e a HdL? Não há no Brasil um educador com a envergadura intelectual e trabalho tão intenso com os pobres como Paulo Freire. Ana Maria Araújo Freire, viúva do educador, afirma:

Considero desnecessário falar quem foi Paulo, e que ele comungava desses ideais e posturas libertárias de Myles, pois, muitos de nós brasileiros conhecemos muito bem a práxis ético-político-educativa desse nordestino, desse não menos incrível homem do Recife, a favor dos oprimidos e oprimidas e contra as condições e as relações que geram e reproduzem as opressões de

²³² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975. p.44.

²³³ Paulo Regius Neves Freire (1921-1997), educador e filósofo brasileiro, é considerado um dos pensadores mais notáveis na história da pedagogia mundial. De uma família pobre do Recife, Paulo Freire teve uma carreira acadêmica bem sucedida. Pesquisador, escritor, Freire chegou a ser secretário de Educação da cidade de São Paulo (1988) na gestão de Luiza Erundina. Entre os vários projetos pedagógicos de alfabetização e conscientização política desenvolvidos com os pobres, pode-se destacar o MEB – Movimento de Educação de Base e o MOVA – Movimento de Alfabetização. Cf. WIKIPÉDIA apresenta a biografia de Paulo Freire. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire>. Acesso em: 15 fev. 2011.

toda natureza. Paulo é, sem dúvida alguma, a expressão maior do pensamento educacional mundial do século XX, que vem alongando-se, talvez com mais força ainda, neste século que se inicia²³⁴.

São muitas as contribuições de Paulo Freire na área da educação. Mas o que interessa aqui é o conceito de libertação desenvolvido na sua pedagogia libertadora. Ao examiná-la, percebem-se elementos do processo de conscientização diluídos em todo o trabalho de articulação entre fé e política.

O que segue é uma série de fragmentos extraídos da *Pedagogia do Oprimido* – uma das obras mais importantes de Paulo Freire e a que mais explora o conceito de libertação no pensamento do autor.

Primeiro fragmento: sobre a práxis libertadora ao alcance do pobre.

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela²³⁵.

Segundo fragmento: sobre a consciência da necessidade de libertação.

Não basta saberem-se numa relação dialética com o opressor – seu contrário antagônico – descobrindo, por exemplo, que sem eles o opressor não existiria (Hegel), para estarem de fato libertados. É preciso, enfatizarmos, que se entreguem à práxis libertadora²³⁶.

Terceiro fragmento: sobre o processo permanente de libertação.

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação²³⁷.

²³⁴ BELL, Brenda, GAVENTA, John, PETERS, John (Orgs.). *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social* / Myles Horton, Paulo Freire. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p.8.

²³⁵ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p.34.

²³⁶ *Idem*, p.39.

²³⁷ *Idem*, p.46.

Quarto fragmento: sobre o método da libertação.

“O método é, na verdade (diz o professor Álvaro Vieira Pinto), a forma exterior e materializada em atos, que assume a propriedade fundamental da consciência: a sua intencionalidade. O próprio da consciência é estar com o mundo e este procedimento é permanente e irrecusável. Portanto, a consciência é, em sua essência, um ‘caminho para’ algo que não é ela, que está fora dela, que a circunda e que ela apreende por sua capacidade ideativa. Por definição, a consciência é, pois, método, entendido este no seu sentido de máxima generalidade. Tal é a raiz do método, assim como tal é a essência da consciência, que só existe enquanto faculdade abstrata e metódica²³⁸.”

Quinto fragmento: sobre a libertação autêntica.

O que nos parece indiscutível é que, se pretendemos a libertação dos homens não podemos começar por aliená-los ou mantê-los alienados. A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo²³⁹.

Como se pode observar pelos fragmentos, para Paulo Freire, as questões e problemas principais da educação não são questões pedagógicas, ao contrário, são questões políticas.

O sistema educacional pode ter um papel de destaque numa revolução cultural. Para Paulo Freire, “revolução” é a consciente participação do povo. Logo, a pedagogia crítica, como uma constante, contribui para revelar a ideologia esquecida na consciência das pessoas.

A proposta de Freire é a noção de consciência crítica como conhecimento e prática de classe. É uma pedagogia da consciência produtora de libertação.

A palavra conscientização, ou seja, consciência crítica, adquire força nos programas político-culturais. Assim Freire define pedagogia como uma ação cultural, diferenciando duas ações culturais centrais: educação bancária e educação problematizadora.

²³⁸ *Idem*, p.63.

²³⁹ *Idem*, p.77.

É nesse arcabouço teórico que o tema da libertação emerge como processo de humanização que tem na práxis o *ethos* da ação e reflexão do ser humano integral sobre o mundo para transformá-lo.

Compreendido o termo “libertação” na perspectiva de Paulo Freire, cabe agora buscar uma resposta para a pergunta fundamental: A hermenêutica pentecostal e a da libertação são de fato projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação?

Como dizia o precursor da escolástica, Pedro Abelardo, *sic et non*. Há um sim e um não como respostas para a pergunta fundamental. Tanto a HP quanto a HdL são e não são projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação. Vejamos:

A HP é promovedora de libertação quando, primeiro, ela é mediadora de uma leitura bíblica que provoque empatia entre o texto e o leitor. Constantemente se vê no meio pentecostal testemunho de fiéis que encontram na leitura devocional um alento para a sua difícil situação de vida. Não se pode esquecer que o pentecostalismo é composto na sua maioria pela camada mais pobre da sociedade. Não é uma opção pelos pobres. “O pentecostalismo não nasceu para conquistar legitimidade entre os pobres; pelo contrário, já nasceu legítimo porque nasceu pobre”²⁴⁰. Este é um ponto importante uma vez que nenhum pesquisador que tenha trabalhado com o pentecostalismo deixou de tratar da identificação de sua fé com o imaginário popular, atribuindo expressivo relevo à situação econômica. A pobreza constitui um elemento na caracterização dessa prática religiosa. O pastor e sociólogo Alexandre Carneiro afirma:

[...] o espaço do pobre coincide com o espaço natural onde nasceu o pentecostalismo; não se tratando, nesse particular, de um espaço do outro, mas do lugar próprio dos pregadores pentecostais e da multidão dos fiéis que aflora no meio da pobreza, na periferia urbana²⁴¹.

Por isso existe a empatia. Tamanha a sua identificação entre os pobres. Quando o fiel abre o texto bíblico e o expõe em sermão, ele fala do que é próprio. A alma do pobre está refletida no rito, na linguagem, na teologia, na concepção de Deus e na aplicação da mensagem do Evangelho no dia a dia.

Em segundo lugar, a HP é promovedora da libertação quando emerge da leitura bíblica proferida pelo pastor – exemplo da possibilidade de ascensão social. Há todo um

²⁴⁰ SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004. p.24.

²⁴¹ *Ibidem*.

rito rumo ao pastorado. De obreiro, diácono, pastor auxiliar, até pastor titular, o fiel enxerga neste processo uma motivação para querer ser mais. Só o fato do pastor vestir terno e gravata já mexe com o imaginário do fiel.

É o pastor quem dá legitimidade à HP. A HP não teria o impacto na vida do fiel se não recebesse do pastor, líder máximo da comunidade pentecostal, o seu aval. Assim o pastor assume uma postura intermediária entre o texto bíblico e a vida da igreja. O pastor é uma figura muito importante no pentecostalismo.

A HP é libertadora quando faz da figura do pastor o representante ideal de todo um processo libertador. O sujeito que nasceu e foi criado num ambiente desprovido de recursos, passa por um processo de conversão, cresce na hierarquia da igreja e se torna modelo de vida para as multidões de fieis. É o “ungido” de Deus. Segundo Alexandre Carneiro o pentecostal se vê como:

[...] possuído por Deus continuamente. Acredita possuir uma consagração interior não transitória, transcendente quanto ao tipo de espaço e à modalidade de ação; alega viver permanentemente o tempo sagrado, mesmo quando exerce papéis sociais no espaço profano. O término do culto não rompe com a atitude de adoração; ela se prolonga através da vida, pois a vida é um culto prestado continuamente a Deus. Anteriormente, essa postura religiosa fomentou a acomodação. Hoje, essa perspectiva é utilizada como receita para o sucesso²⁴².

Essa vida sob o domínio do Espírito dá ao líder pentecostal o revestimento necessário para fazer da sua leitura bíblica aquela leitura pretendida por Deus e, conseqüentemente, aceita pelo fiel como HP ideal para a sua vida.

Uma outra contribuição, a terceira, da HP como promotora da libertação está associada à pneumatologia.

O pentecostalismo desenvolveu um padrão distinto de religiosidade evangélica, rompendo com o sistema eclesial evangelístico-litúrgico-teológico do protestantismo histórico. O elemento principal desta ruptura está no fato de que o movimento resgata a experiência dos dons espirituais do Espírito vivida pela igreja primitiva, e esquecida pelo catolicismo e pela Reforma.

No âmbito pentecostal, a HP só é possível debaixo da ação do Espírito. É Ele que conduz o fiel na leitura bíblica e dá a revelação necessária para a compreensão do texto bíblico. Não há no rito da leitura bíblica pentecostal uma HP que não emergja de um momento de devoção e invocação do Espírito.

²⁴² *Idem*, p.31.

O Espírito Santo é o responsável em dar habilidades ao crente e conduzi-lo no manejo correto das Escrituras. Lund e Nelson, no livro *Hermenêutica*, tratam sobre disposições necessárias para o estudo proveitoso das Escrituras.

Podem-se resumir todas estas disposições naquele traço característico manifestado pelos discípulos de Jesus nos momentos em que não compreenderam suas palavras: Perguntaram-lhe pelo significado, pediram explicação. E lemos: “Tudo, porém, explicava em particular aos seus próprios discípulos” (Marcos 4:34). “Então lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras” (Lucas 24:45). Seu exemplo, neste caso, além de indicar as condições necessárias para o estudo proveitoso das Escrituras, oferece-nos a regra fundamental que se deve observar neste trabalho: a oração, a súplica. Nunca se deve empreender o estudo sem haver pedido ao Mestre que abra o entendimento e esclare sua Palavra²⁴³.

A ação do Espírito de Deus como agente no processo da HP propiciou ao pentecostal a libertação de instâncias especializadas na exegese bíblica. Abriu-se uma nova compreensão do princípio *sola Scriptura* da Reforma. Além do acesso ao texto bíblico, o povo pode ser livre para interpretá-lo também.

Uma última contribuição da HP como processo libertador se encontra no campo da moralidade. O labor da HP desemboca numa ética pragmática que norteia o crente pentecostal diante os desafios da vida moderna. Carneiro diz que:

O crente pentecostal, antes de buscar uma compreensão do que Deus é, aprende acerca do que Deus faz. A experiência antecipa-se à racionalização, através de uma ética do labor permanente anunciada e exigida dos adeptos. Essa dimensão pragmática da fé cristã praticada no pentecostalismo é herdeira tanto da “missão de serviço” que caracterizou a igreja cristã primitiva, quanto da vocação sagrada do trabalho engravada nos postulados da Reforma²⁴⁴.

A HP visa a um estilo de vida pautado pelas diretrizes morais oferecidas na Bíblia. Impacto desse tipo de hermenêutica é percebido em todas as esferas da vida do crente. Da maneira de se vestir ao engajamento político, a ética pentecostal é oriunda de uma hermenêutica bíblica que convida o fiel a ser “santo”, separado para Deus. Isto é, ele se vê como instrumento de Deus numa sociedade perversa.

²⁴³ NELSON, P.C., LUND, E. *Hermenêutica: regras de interpretação das Sagradas Escrituras*. São Paulo: Vida, 1996. p.17.

²⁴⁴ SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004. p.28.

O crente pentecostal, fiel a sua tradição, tem uma vida moderada, não dada a excessos de qualquer natureza. Busca “agradar ao Senhor” em tudo o que fala e faz.

Depois de analisar o aspecto positivo da HP, avaliaremos agora os seu lado negativo. Quando a HP não propicia a libertação?

Primeiro, quando a empatia produzida entre o texto bíblico e o leitor serve de pretexto para a alienação. A HP chega a ser opressora quando faz da aproximação do leitor com a Bíblia um instrumento de exclusão social. Isto é possível devido à literalidade desmedida na maneira de ler os textos bíblicos.

A HP literalista possui traços de fundamentalismo. Eduardo Arens comenta o perfil doutrinário e não-crítico de uma interpretação fundamentalista:

Está seguro de compreender a Bíblia corretamente e de possuir a verdade, que é incapaz de escutar ou de ler estudos críticos sobre a Bíblia (a menos que o líder o aprove), desqualificando-os como ímpios, racionalistas, prejudiciais para a fé. Qualquer questionamento é imediatamente rejeitado com a acusação de que está negando que a Bíblia é Palavra de Deus, e para apoiá-lo saem a brandir, em poucos segundos, três ou quatro textos bíblicos – desencarnados de todos os seus contextos (literário, situacional, cultural) – que supostamente fundamentam suas doutrinas²⁴⁵.

Percebe-se o caráter não libertador da HP quando esta não permite ser criticada e se fecha no ostracismo social. O maior exemplo desta postura pode ser observado na escatologia pentecostal. De uma escatologia dispensacionalista²⁴⁶ e pessimista, o crente pentecostal se utiliza dos livros de Daniel e Apocalipse dando a eles uma interpretação literal e apocalíptica. Tem o milênio como meta da caminhada cristã desvinculada das realidades do aqui e agora.

Este tipo de leitura bíblica conduz o fiel a um estilo de vida que o impede de se envolver com os problemas desta vida. Para ele, tudo aqui é passageiro. O que perdura é “um novo céu e uma nova terra”. Isso é alienante e opressor.

²⁴⁵ ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. 3.ed. rev. aum. São Paulo: Paulus, 2007.p.384.

²⁴⁶ O dispensacionalismo – espécie de filosofia cristã da história – sustenta a existência de sete dispensações, isto é, sete sistemas diferentes e sucessivos da relação de Deus com a humanidade, todos devidamente referidos na Bíblia, que configuram uma teologia da história com marcos irreversíveis diante dos quais o ser humano é inteiramente impotente. Cabe ao homem somente a responsabilidade de ler, nos eventos históricos, os sinais que configuram o superar das dispensações no sentido da sua própria preparação para o fim. Cf. RYRIE. Dispensacionalismo. In: ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v.1, p.479-480.

Segundo, HP é opressora quando faz do pobre um interlocutor passivo. Isto é, a interpretação da Bíblia não surge a partir da realidade do pobre, mas tem uma agenda teológica pré-fixada por alguma entidade missionária estadunidense ou/e europeia.

Esse modelo paternalista foi e continua sendo instrumento de castração intelectual para o pastor pentecostal que busca conhecimento teológico nos seminários de teologia no Brasil. Antonio Mendonça expõe este problema da seguinte maneira:

As paraeclesiásticas transnacionais têm, em acréscimo, contribuído, generosamente, para bloquear a reflexão teológica crítica ao inocularem nas Igrejas, seja pelos canais diretos de sua influência nas formas de culto, seja pelas suas instituições de ensino teológico, um vigoroso bloqueio à reflexão teológica, exercido largamente pelos estudos bíblicos ao mesmo tempo literalistas e pietistas que as transnacionais transmitem a partir de suas matrizes teológicas fundamentalistas. Assim, a um solo fortemente conservador herdado dos primórdios missionários aliou-se o bloqueio da reflexão teológica crítica. É assim que se explicam os sucessivos expurgos, em nome da ortodoxia, de pastores e estudantes de teologia com espírito crítico, que há décadas vêm ocorrendo nas Igrejas brasileiras²⁴⁷.

O pentecostalismo reproduz no interior de suas comunidades os traços de uma religião importada, o que contribui para aprofundar o vazio existente entre ele e a sociedade. Na medida em que o pentecostalismo reforça sua auto-identificação com as paraeclesiásticas, torna-se pouco atraente para as camadas populares por defender valores burgueses de colorido estranho ao *spectrum* cultural brasileiro²⁴⁸.

Terceiro, a HP é opressora quando se utiliza da pneumatologia e a contemporaneidade aos dons para fomentar a discriminação. No linguajar pentecostal, a expressão “nascer de novo” é sinônimo de conversão. Todo fiel que “nasce de novo” recebe o dom da glossolalia. No pentecostalismo, este é o batismo do Espírito Santo.

Basta uma pequena busca na internet para verificar a veracidade do que foi dito. Na citação a seguir, constata-se o tipo de interpretação utilizado para legitimar a relação entre o “nascer de novo” e a glossolalia:

Marcos 16:17 - *"E estes sinais seguirão aos que crêrem: Em meu nome expulsarão os demônios; falarão novas línguas; Estas são as palavras do próprio Jesus: "Estes sinais seguirão aos que crêrem: em meu nome (em Nome de Jesus)... falarão novas Línguas."*

²⁴⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.185.

²⁴⁸ *Idem*, p.55.

O que é falar em línguas, ou falar novas línguas? É um fenômeno sobrenatural de Deus e o resultado de um cristão (nascido de novo) ser batizado no Espírito Santo. A palavra "Baptizar" significa sepultar, mergulhar ou revestir.

Ao sermos batizados no Espírito Santo somos mergulhados n'Ele e ficamos revestidos com o Poder do Alto:

Actos 1:8 - "*Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo ...* " (Tradução da Bíblia de acordo com os melhores textos em hebraico e grego).

Note, no entanto, que todo o cristão que tenha recebido Jesus como Seu Senhor e Salvador, é salvo e já tem uma porção do Espírito Santo. É no batismo no Espírito Santo que o crente é cheio da Sua plenitude²⁴⁹.

Esta postura doutrinária produz discriminação dentro das comunidades pentecostais. O fiel que não fala em "outras línguas" se sente menosprezado e tem a sua fé questionada por uma liderança irredutível das suas convicções religiosas. Por fim, ele acaba saindo da comunidade.

Quarto e último aspecto, a linha demarcatória entre a tradição pentecostal e o tradicionalismo é tênue. A HP que legitima um estilo de vida cristã sem vícios e recatado pode facilmente cair numa postura farisaica.

A vida simples proveniente de uma interpretação pentecostal chega às raias da intolerância quando o foco recai na observância tradicionalista por si mesmo. A hermenêutica mumificada é devida à não contextualização da mensagem bíblica. O tradicionalismo impede que o leitor explore toda a potencialidade do texto bíblico lançando-o num estilo de vida anacrônico.

Feita a análise do sim e não da HP, agora passaremos para o sim e o não da HdL. Quando a HdL promove a libertação?

Primeiro, quando a HdL faz uma leitura bíblica com o pobre. Não é para o pobre como as paraeclesiásticas evangélicas. Mas uma hermenêutica que faz do pobre a chave de interpretação por excelência.

A HdL assume o pobre como sujeito ativo no processo de leitura bíblica. Ler a Bíblia com ele é muito diferente de ler a Bíblia para ele. "Ler com ele" é ser um com ele no processo de libertação. É conscientizá-lo plenamente de sua situação como ser humano integral. O pobre é protagonista no programa da HdL. Assim, Leonardo Boff explicita:

²⁴⁹ No sítio IGREJA MANÁ apresenta estudo sobre a glossolalia. Disponível em <http://www.igrejamana.com/estudos/mensagens/lingua_1.html>. Acesso em: 15 jan. 2011.

As comunidades cristãs de base aprenderam que a melhor maneira de interpretar a página da Escritura é confrontá-la com a página da vida. Neste confronto aparece uma verdade que atravessa as Escrituras cristãs de ponta a ponta: a íntima conexão que existe entre Deus os pobres e a libertação. Deus é testemunhado como o Deus vivo e doador de toda a vida. Ele não é como os ídolos, que são mortos e exigem sacrifícios. Esse Deus, por sua própria natureza vital, sente-se atraído por aqueles que gritam porque se lhes está tirando a vida pela opressão. Ele faz sua luta de resistência e de libertação dos oprimidos²⁵⁰.

É no processo dialético interpretativo entre a Bíblia e a realidade que emerge a busca por justiça social e a libertação das classes marginalizadas.

Segundo, a HdL não importa um método de análise da realidade. Ela própria desenvolve a sua metodologia por meio das mediações analíticas. O tripé Ver-Julgar-Agir dá a HdL a possibilidade de se apropriar do mundo do leitor de forma efetiva.

Para Clodovis Boff, a construção teológica passa por três momentos: (1) O momento positivo, que corresponde à escuta da fé (hermenêutica), (2) o momento especulativo, que consiste na explicação da fé (teoria) e (3) o momento prático, que busca atualizar ou projetar a fé na vida (prática)²⁵¹.

Carlos Mesters dá um exemplo dos três momentos na leitura bíblica das CEBs:

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o pré-texto da realidade, o con-texto da comunidade e o texto da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (con-texto). O pré-texto e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto.

A realidade (pré-texto): o Encontro começou com reuniões em grupo cada um contava aos outros a realidade da vida da sua comunidade e narrava, bem no miúdo, o sofrimento do seu povo [...] Do Norte ao Sul, do Oeste ao Leste, o que mais chamava a atenção era a exploração que unia a todos no mesmo sofrimento. Exploração dos pequenos pelos grandes: no campo, nas fábricas, no comércio, na política. Um verdadeiro “cativeiro”, mantido pelos grandes que não querem perder a fonte de sua renda, que é da força do trabalho dos pequenos.

Em seguida, cada um contava o que estava fazendo para se libertar deste “cativeiro” [...] Em todos (estes) casos, a motivação para a luta não vem de cima, não vem de uma religião imposta, não vem dos padres nem dos bispos, mas vem de baixo, da própria situação insustentável em que o povo vive [...] Todos lutam enquanto gente, querendo ser tratados como gente!

A vivência da fé na comunidade (con-texto): mas o fato de eles serem cristãos não os distancia dos outros, pelo contrário. Compromete-os ainda mais nesta mesma luta pela libertação do povo. Em certo sentido, o fato de ser cristão faz o índio ser mais índio, faz o agricultor ser mais solidário com os agricultores e faz o operário sentir-se mais comprometido com a sua classe.

²⁵⁰ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. p.99.

²⁵¹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes. 1998. p.53.

Durante as discussões do Encontro, pouco se falou em Bíblia, mas em várias ocasiões a Palavra de Deus aparecia como sendo o motor escondido de tudo, e ficava evidente como a fé em Cristo aprofundava o compromisso deles com o povo oprimido, e como fé e vida estavam misturadas numa unidade, estando a fé a serviço da vida [...]

Tudo isso que acabamos de dizer sobre o “pré-texto” e o “con-texto” é o “lugar” de onde o povo, presente no Encontro, lia e interpretava a Bíblia (texto). Este “lugar” tem as seguintes características: 1. Situação de “cativeiro”; 2. Caminhada e luta de libertação; 3. Vida e fé misturadas numa unidade; 4. Fé a serviço da vida que se liberta; 5. A Bíblia lida para alimentar esta fé que é serviço. Ora quando o povo, vivendo neste “lugar”, começa a interpretar a Bíblia (texto), ele a explica com um novo olhar que vem do “cativeiro” em que vive e da luta que sustenta. Na sua interpretação, a Bíblia mudou de lugar e ficou do lado dos oprimidos²⁵².

O tripé da HdL permite fazer da teologia, que daí surge, algo singular. A HdL confirma a premissa de que toda teologia se faz a partir de uma perspectiva, dentro de uma situação histórica. Nenhuma teologia é totalmente universal e perene, igualmente válida em todos os lugares e todos os tempos. Toda teologia é contextual.

Para Libanio e Murad toda boa reflexão teológica apresenta simultaneamente traços de universalidade e particularidade:

“A universalidade reside no fato de fundar-se na única revelação divina, destinada a toda humanidade, e inserir-se na tradição cristã, memória coletivo-seletiva da comunidade eclesial. A particularidade provém do necessário caráter situado de todo pensar humano. A teologia, enquanto ato de homens e mulheres concretos, sofre os condicionamentos de diversos contextos socioculturais em que é gestada. Participa da condição de finitude de toda atividade que utiliza a linguagem e trabalha sobre esquemas mentais superáveis. Enquanto ato iluminado pelo Espírito de Jesus reatualiza o mistério da encarnação, com sua necessária particularização num contexto. Em suma: a teologia é hermenêutica situada (particular) da única e mesma fé (universal)”²⁵³.

Neste sentido, a HdL tem a habilidade de ler o seu tempo e oferecer respostas bíblicas aos dilemas da humanidade. Ele faz a hermenêutica do contexto em conexão com a hermenêutica do texto bíblico. Hermenêutica e teologia se fundem como uma única proposta de libertação.

Terceiro, a HdL tem um caráter libertador quando convida o povo a fazer teologia, “teologia junto ao povo”. Esta é uma realidade nova para a Igreja Católica, que

²⁵² MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.42-45.

²⁵³ LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.245,246.

durante anos foi indiferente às angústias populares. Esta Igreja, pós-Vaticano II, se abre, mesmo com todas as dificuldades, para acolher a realidade organizada dos empobrecidos. Ela se insere nos movimentos populares e daí elabora a sua teologia.

A Bíblia não é mais um livro somente de padres e bispos. Ela está nas mãos do povo também. Ela foi popularizada e a sua mensagem propicia esperança a quem tanto necessita: os marginalizados. Milton Schwantes afirma:

A nova leitura bíblica latino-americana está sediada neste processo, em que igrejas e cristãos são solidários com operários e camponeses em sua luta pela libertação, e em que o próprio povo empobrecido assume a igreja. Para nós, uma “teologia junto ao povo”, por um lado, é solidária com o clamor do povo latino-americano, secularmente explorado e alijado do poder que é exercido contra ele; por outro lado, é solidária com as experiências libertadoras que evidenciam ser possível a derrota dos poderes da extorsão, como o puseram à luz do dia as revoluções latino-americanas. Neste sentido, uma “teologia pelo povo” necessita clarear suas mediações históricas [...] Para nós, “teologia junto ao povo” tem um contexto específico que age sobre nosso teologizar e em relação ao qual teologizamos. Tal interação, pelo visto, não descarta a teologia e a Escritura. Localiza-as!²⁵⁴.

Neste contexto, a Bíblia é experimentada como articuladora e amplificação da denúncia profética. Não uma denúncia isolada, cansada, mas uma denúncia incansável contra a pauperização e como anúncio inesgotável da partilha social. Esta é a força popular e bíblica da HdL.

Quarto, a HdL propiciou renovação na eclesiologia católica. Com a sua abertura ao pobre, a Igreja Católica precisou se reinventar. Para ser suscetível ao movimento popular, foi necessária uma eclesiogênese.

Leonardo Boff em *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja* explicita a possibilidade de mudança da Igreja Católica de um modelo político eclesiástico centralista, conservador e resistente à assunção do novo (Petrismo) para um modelo aberto ao clamor universal dos oprimidos, capaz de renovação em suas estruturas, linguagem e em suas celebrações (Paulinismo).

Nas palavras de Boff, a mudança se dá entre a igreja-sociedade e a igreja-comunidade:

Toda a evangelização da América Latina se deu dentro da colaboração e cumplicidade dos dois poderes: religioso e político. Ambos tinham o mesmo

²⁵⁴ SCHWANTES, Milton. Teologia bíblica junto ao povo. In: Teologia do povo. *Revista Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 1, n. 3, p.47, mai.1984.

projeto: as potências coloniais submetiam os corpos e as autoridades eclesiais conquistavam as almas. No modelo Igreja-sociedade a base social da Igreja é constituída pelos grupos dominantes. Na aliança com os poderes deste mundo a hierarquia se inseria no conjunto da sociedade e atingia os pobres. Nesse projeto organizou-se uma imensa rede de assistência para os pobres; eles eram beneficiados pela benevolência do poder religioso combinado com o poder político. Os pobres eram objeto, e não sujeito dessa assistência [...] O que está surgindo é o modelo de Igreja-comunidade. O valor central não reside no poder religioso, mas na comunidade de pessoas, de serviços e de ministérios. Os valores da comunidade não residem tanto na hierarquia dos pobres, mas na participação o mais igualitária e globalizante possível, na criação de laços de fraternidade e na valorização das diferenças. Esse modelo nasceu do seio Igreja-sociedade a partir de pessoas evangélicas que se inseriram em pequenos grupos e aí foram vivenciando seu ser-igreja. A inserção se deu nos meios mais pobres e marginalizados da sociedade. Por isso essa Igreja-comunidade se chama com razão histórica e teológica de Igreja dos pobres²⁵⁵.

O impacto dessa mudança ecoa na hermenêutica bíblica da Igreja Católica. Enquanto a Igreja-sociedade se apoia na teologia dogmática, fechada na autoridade do magistério, que lhe indica a interpretação correta dos textos da Escritura; a Igreja-comunidade se apóia na teologia hermenêutica, aberta ao risco da interpretação, tornando-se dinâmica e criativa na maneira de interpretar os textos sagrados, significando-os para a atualidade.

Não poderia deixar de citar também o ressurgimento do leigo no processo da HdL. Associada à renovação eclesial da Igreja Católica, o leigo e a leiga se descobrem como protagonistas do novo modelo de ser Igreja. O leigo encontra na Igreja-comunidade o espaço ideal para o desenvolvimento dos seus carismas e passa a ter voz na configuração das Comunidades Eclesiais de Base.

Vimos os aspectos positivos da HdL. Isto é, aspectos que fazem da HdL um projeto de leitura bíblica libertadora. Agora, faremos o contraponto. Quando a HdL não promove a libertação?

Primeiro, a HdL por mais que se esforçasse na busca pelo pobre, ainda não conseguiu mergulhar com profundidade na realidade estruturante do próprio processo. Carlos Mesters explica:

Existe hoje um esforço de se explicar a Bíblia a partir dos pobres e para os pobres. Mas o processo em si da interpretação ainda não é dos pobres. É de gente estudada. Os pobres dificilmente terão acesso a ele. Por ora, a opção pelos pobres está presente na motivação e nos resultados. Ainda não penetrou no coração e na estrutura do próprio processo interpretativo. É possível chegar

²⁵⁵ BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p.87,88.

a isto? É necessário? Como deveria ser a interpretação, se levássemos a sério a opção pelos pobres e deixássemos que ela entrasse como elemento constitutivo do próprio processo da interpretação?²⁵⁶

Além de não conseguir penetrar no coração e na estrutura do próprio processo interpretativo, a HdL, proveniente da renovação exegética de alto nível, criou um complexo de inferioridade e de ignorância no povo e até nos padres e bispos.

A renovação exegética fortaleceu o antigo modelo “Bíblia, Livro da Hierarquia”. Agora “Bíblia, Livro dos Exegetas” transferiu do magistério para os exegetas a incumbência de serem os donos do saber em torno da Bíblia.

Segundo, a HdL não é um projeto promovedor de libertação quando na sua caminhada com o pobre cai na ambigüidade epistemológica colocando o pobre em lugar de Cristo. O impacto desta ambigüidade reflete na pastoral de forma negativa: redução da fé em ideologia.

Clodovis Boff faz uma crítica contundente ao processo epistemológico da TdL:

Se por “estatuto epistemológico” se entende o assento firme e o quadro seguro que conferem a uma disciplina científica a ordem de seu discurso (o étimo “st” de e-st-atuo e de epi-st-emologia o indica), devemos dizer que justamente isso parece faltar hoje à TdL.

E é de se temer que o uso, nesta teologia, da linguagem analógica (libertação: social e espiritual; pobre: econômico e existencial; Reino: de justiça e de graça etc.), em vez de resolver, complique ainda mais a falta de definição teórica, pelo fato de favorecer o caráter resvalado do discurso, permitindo que o teólogo, acossado num plano semântico, escorregue de modo sub-reptício para o outro. Aqui, a analogia, de indispensável instrumento de articulação teológica, torna-se o “subterfúgio da indecisão”.

Podemos, pois, dizer que a TdL vive o seguinte “drama teórico”: o que é decisivo permanece nela indeciso. Daí sua falta de consistência epistemológica. Mas sem consistência epistemológica, como pode uma teologia ser teoricamente consistente? E sem uma teologia consistente, como pode ser consistente a pastoral que nela se apóia?²⁵⁷

Percebe-se que a inconsistência epistemológica da TdL é também uma inconsistência teórica da HdL. Assim a leitura bíblica feita com o pobre acaba por: (1) perder a sua fecundidade teórica porque cai na mesmice de variações do mesmo tema;

²⁵⁶ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p.197.

²⁵⁷ BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n.268, out. p.1003. 2007.

(2) produzir uma comunidade culturalmente míope e historicamente anacrônica e (3) redução da fé cristã a uma ideologia mobilizadora²⁵⁸.

Terceiro, a HdL se torna um projeto opressor quando não se deixa ser interpelada pela pós-modernidade. É anacrônico o discurso pastoral dualista capitalista-socialista, quando o mundo atual não se vê mais assim. Enrijecida pela utopia política da década de 1960-70, a HdL necessita reformular e ampliar as suas mediações analíticas.

Sobre isto, João Batista Libanio adverte:

Percebeu que tem de ampliar a gama de oprimidos para além da pobreza material incluindo a etnia, o gênero, a ecologia, a religião. Para tal, exige-se uma reformulação das mediações socioanalíticas, ao inserir nelas a antropologia, a etnologia, a psicologia nas suas diversas formas²⁵⁹.

Há novas demandas sociais, políticas, ecológicas que a HdL precisa considerar no seu triângulo hermenêutico – pré-texto, con-texto e texto. A interação entre os vertentes do triângulo dependem da nova realidade interpelativa do pré-texto.

Quarto, a HdL é opressora quando se prende à dimensão socioeconômica somente. Aí ela é reducionista. Não é capaz de transitar por outras esferas da vida. A dimensão da subjetividade humana é um exemplo, como esclarece Libanio:

Reconhece sua carência no campo da pneumatologia, tanto na sua articulação com a pessoa histórica de Jesus, quanto com a eclesiologia. A dimensão da subjetividade e da espiritualidade fora negligenciada. Por distanciar-se do culturalismo e por prender-se demasiado às estruturas socioeconômicas esposara uma visão estreita da cultura. Percebe a necessidade de desenvolver uma confrontação com a cultura, a ética e a religião. Descobre a possibilidade de alianças com movimentos sociais alternativos, regionais e mundiais, em torno desses três campos, valorizando uma presença na sociedade civil em vez de fechar-se exclusivamente numa luta no espaço da sociedade política, do Estado²⁶⁰.

A visão estreita da cultura impede que a HdL legitime uma espiritualidade mais dinâmica, que dê vigor à eclesiologia. Não é capaz de dar liberdade de culto e nem liberdade ao leigo na sua função de co-participante da comunidade. Além do que,

²⁵⁸ *Idem*, p.1007.

²⁵⁹ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*. Disponível em <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=71>>. Acesso em: 15 fev. 2011.

²⁶⁰ *Ibidem*.

bloqueia o cultivo de uma teologia do cotidiano dos pobres, onde há espaço para sua humanização e pequenas libertações.

Tanto a HP quanto a HdL tem como sim e não como resposta para a pergunta se são de fato são projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação.

A HP é um projeto libertador quando: (1) É mediadora de uma leitura bíblica que provoque empatia entre o texto e o leitor; (2) quando emerge da leitura bíblica proferida pelo pastor – exemplo da possibilidade de ascensão social; (3) quando se abre para a subjetividade e (4) desemboca numa ética pragmática diante os desafios da vida moderna.

Por outro lado, a HP é opressora quando: (1) A empatia produzida entre o texto bíblico e o leitor serve de pretexto para a alienação; (2) faz do pobre um interlocutor passivo; (3) se utiliza da pneumatologia e da contemporaneidade dos dons para fomentar a discriminação e (4) sucumbe ao tradicionalismo.

Já a HdL é um projeto libertador quando: (1) Faz uma leitura bíblica com o pobre; (2) desenvolve o seu próprio método teológico; (3) convida o povo a fazer teologia e (4) propicia renovação da eclesiologia.

Por outro lado, a HdL é opressora quanto: (1) Não mergulha com profundidade na realidade estruturante do pobre; (2) cai na ambiguidade epistemológica; (3) não se deixa ser interpelada pela pós-modernidade e (4) se prende à dimensão socioeconômica e se torna reducionista.

Diante do exposto, o diálogo entre a HP e a HdL se faz necessário uma vez que o pobre é o lugar comum entre os dois projetos de leitura bíblica no contexto brasileiro. O diálogo fecundo e recíproco permite que cada proposta hermenêutica identifique os seus limites e avance rumo a um projeto de leitura bíblica junto ao pobre cada vez mais efetivo.

Não é preciso abandonar a tradição a qual pertence. Não é esta a proposta. Pelo contrário, busca-se a valorização de cada identidade cristã e o senso de pertença. Mas em estado de escuta permanente na valorização da alteridade como *locus* de aprendizado e de crescimento.

CONCLUSÃO

O ponto inicial da nossa caminhada consiste em explicitar os contextos, católico e pentecostal, em que a leitura bíblica se desenvolveu no Brasil. Foi um passeio panorâmico com o objetivo de identificar a leitura bíblica que perpassa os grandes eixos da hermenêutica católica e os da hermenêutica pentecostal.

Logo após o apanhado histórico geral, explicitamos a formação histórica e as raízes teológicas do pentecostalismo, bem como a hermenêutica que emerge daí. Usamos como parâmetro a hermenêutica de Gordon Fee e Douglas Stuart para definir os pressupostos da hermenêutica pentecostal.

O mesmo caminho foi tomado em relação ao catolicismo. Tratamos da história e dos pressupostos da teologia da libertação com o intuito de verificar a sua hermenêutica bíblica. Carlos Mesters e José Severino Croatto foram os autores selecionados como protótipos da hermenêutica da libertação.

O capítulo quatro foi o ponto alto da nossa caminhada. Depois de explicitar a hermenêutica pentecostal e a hermenêutica da libertação, propusemos um diálogo fecundo e criativo com a finalidade de responder a pergunta fundamental do trabalho: A hermenêutica pentecostal (HP) e a hermenêutica da libertação (HdL) são, de fato, projetos de leitura bíblica promovedoras de libertação?

Vimos “o sim e o não” como possibilidades de respostas. Sim! A HP e HdL são promovedoras de libertação quando promovem empatias, ascensão social, subjetividade, ética cristã, teologia contextualizada e renovação. Não! A HP e HdL não são libertadoras, mas opressoras quando promovem alienação, passividade, discriminação, ambiguidades teóricas e reducionismos.

Agora, depois de toda essa caminhada, surge a pergunta: Qual é a aplicabilidade prática desse estudo? Qual a sua utilidade no âmbito cristão? A sua proposta tem pertinência? De que modo?

Ciente de que tanto a hermenêutica pentecostal quanto a hermenêutica da libertação são projetos de libertação quando fomentam a fé, a esperança e o amor e são projetos de opressão quando servem de pretexto para a alienação, a injustiça e a discriminação, o nosso estudo pode ser um instrumento útil em algumas áreas da teologia cristã.

Na teologia: a aproximação microecumênica entre a teologia pentecostal e a teologia da libertação pode servir de inspiração para um diálogo criativo entre as tradições pentecostal e católica.

A busca por verdades teológicas não provem somente do simples pensar (ortodoxia) e nem só do fazer (ortopraxia), e sim do jeito que se anda (ortopodia). Aí é que se definem as verdades teológicas. Refletir teologicamente à luz do caminhar com o outro é uma necessidade. Não basta apenas apontar as falhas de uma ou de outra teologia. É preciso propor, a partir do diálogo, uma teologia brasileira adequada aos novos tempos.

Vimos que tanto a teologia da libertação católica quanto a teologia evangélica pentecostal sustentam aspectos importantes para a hermenêutica teológica no contexto brasileiro. Cada uma ao seu modo contribui, substancialmente, para o desenvolvimento da teologia.

Nenhuma teologia é auto-suficiente, autônoma. Na condição de teólogo brasileiro, vejo o diálogo entre as teologias como um elemento enriquecedor do labor teológico.

Na pastoral: a história testemunha uma relação conflitante entre católicos e pentecostais. Ao propor um diálogo sobre a maneira de ler e interpretar a Bíblia entre católicos e pentecostais, busca-se, também, uma relação fraterna entre as tradições cristãs.

O espírito fraterno precisa permear a relação entre as tradições. Num mundo em constante conflito, a Igreja precisa acolher dentro de si um espírito de respeito e de acolhida. Como testemunho profético, a Igreja Católica e as igrejas pentecostais são conclamadas a testemunharem o valor da unidade na diversidade cristã. Não se testemunha Jesus Cristo por meio do ódio, de inveja e das contendas. Pelo contrário, o testemunho de fraternidade é o querigma de um cristianismo autêntico, independente da tradição.

Na leitura bíblica: vimos quantos benefícios a hermenêutica da libertação e a hermenêutica pentecostal agregam à leitura popular da Bíblia. Reúnem importantes instrumentos hermenêuticos como facilitadores para a compreensão bíblica por parte dos mais pobres.

A comunhão entre as hermenêuticas pode enriquecer o método de leitura bíblica no contexto brasileiro e servir de inspiração para os países da América Latina e para outros lugares no mundo que tenham um contexto social parecido com o nosso.

A leitura bíblica popular, feita de forma equilibrada, oferece preciosas contribuições para a espiritualidade do fiel. Deixar que o povo leia e estude a Bíblia é contribuir para a sua maturidade cristã. É abrir mão do paternalismo religioso e assumir o direito do próximo de examinar as Escrituras.

No âmbito social: vimos como a pedagogia de Paulo Freire foi útil na apreensão da realidade brasileira em torno do termo “libertação”. O pobre é protagonista das hermenêuticas da libertação e pentecostal. Tanto uma quanto a outra almejam a sua libertação. Libertação efetiva!

A relação entre as hermenêuticas em torno da figura do pobre contribui para a função social da Igreja. A tomada de consciência do pobre sobre si mesmo faz dele um ser que se projeta com o *status* de referência no reino de Deus.

Elaborar um estudo sobre dois projetos de leitura bíblica no Brasil me ajudou a perceber o valor da libertação promovida por uma leitura bíblica com os pés no chão. Quão edificante é a leitura bíblica popular consciente da sua realidade e disposta a elaborações teológicas autóctones!

BIBLIOGRAFIA

1. Edições das Sagradas Escrituras

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 2ª impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

2. Bibliografia de referência

EICHER, Peter. (Org.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ELWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

GRENZ, Stanley; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith. *Dicionário de teologia: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa*. São Paulo: Vida, 2000.

SAMANES, Cassiano Floristán; ACOSTA, Juan-José Tamayo. (Org.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

3. Bibliografia básica

BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lês? um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da bíblia a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

VIRKLER, Henry. *Hermenêutica: princípios de processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1987.

ZUCK, Roy. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

4. Bibliografia complementar

ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. 3.ed. rev. aum. São Paulo: Paulus, 2007.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UESP, ano XXIII, n. 27, p. 26, dez. 2004.

BELL, Brenda, GAVENTA, John, PETERS, John (Orgs.). *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social* / Myles Horton, Paulo Freire. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo, 1999.

BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n.268, out. p.1003, 2007.

_____. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes. 1998.

BOFF, Leonardo. (Org.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CARSON, D.A. *A exegese e suas falácias: perigos na interpretação da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. *Didaskalia*, São Paulo, ano XXXIV, n. 34, p. 37-46, 2004.

CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes. 1986.

CÉZAR, Elben Lenz. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000.

COMBLIN, José. *Teologia da libertação, Teologia neoconservadora e Teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.

DREHER, Martin Norberto. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, v.4, 1999.

DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, v.2, 1984.

FITZMYER, Joseph. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FRESTON, Paul et al. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 45.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano XVIII, n. 27, p.58-62. 2004.

GONDIM, Ricardo. *O evangelho da nova era: uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade*. 4.ed. São Paulo: Abba Press, 1995.

_____. *O movimento pentecostal: história e raízes teológicas*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HAUCK, João Fagundes. (Org.). *História da Igreja no Brasil: história da Igreja no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, Petrópolis: Vozes, v.2. 1980.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

KONINGS, Johan. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENEZES, Paulo. Filosofia e tolerância. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v.23, n.72, p.6, 1996.

MIGUEL, José; ANGULO, Stella. O movimento pentecostal na América Latina. *Boletim Teológico*, São Paulo, FTLA, ano 9, n. 26, p. 24-30, abr.1995.

MORIN, Edgar. *O método: a natureza da natureza*. 2.ed. Publicações Europa-América, v.1.

MUELLER, Enio. Evangelização e hermenêutica. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, FTLA, ano 1, n. 3, p.17, maio.1984.

NELSON, P.C., LUND, E. *Hermenêutica: regras de interpretação das Sagradas Escrituras*. São Paulo: Vida, 1996.

ORTIZ, Leopoldo Cervantes. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papyrus, 2005.

PADILLA, René. *Missão integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. 2.ed. Londrina: Descoberta, 2005.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PETERSON, Eugene et al. *Ouvindo a Deus: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica*. São Paulo: SHEDD, 2001.

PIXLEY, Jorge, BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

REIFLER, Hans Ulrich. *Pregação ao alcance de todos*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuição ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 4.ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

SCHWANTES, Milton. Teologia bíblica junto ao povo. In: Teologia do povo. *Revista Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 1, n. 3, p.47-48, mai.1984.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SHÖKEL, Luis Alonso. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, n. 1, vol.37, p. 28-46, 1997.

SILVA, Maria Cecília; KOCH, Ingedore. *Linguística aplicada ao português: morfologia*. São Paulo: Cortez, 1983.

SOUZA, Alexandre Carneiro. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004.

ZWETSCH, Roberto. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

5. Sítios na web

http://en.wikipedia.org/wiki/Douglas_Stuart

<http://multimedios.org/docs/d000273/p000005.htm#4-p0.1.1.4>

http://pt.wikipedia.org/wiki/Carlos_Mesters

http://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_Dominical

http://pt.wikipedia.org/wiki/Gordon_Fee

http://pt.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire

<http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos/cobertura>

<http://www.cpad.com.br/escoladominical/historia.php>

http://www.igrejamana.com/estudos/mensagens/lingua_1.html

<http://www.jbllibanio.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=71>

<http://www.montesiao.pro.br/estudos/libertacao/oquelibertacao.html>
<http://www.papalencyclicals.net/Leo12/112ubipr.htm>
<http://www.papalencyclicals.net/Pius08/p8tradit.htm>
<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quiplu.htm>
<http://www.thewitness.org/article.php?id=479>
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html