

POR QUE A TEOLOGIA PENTECOSTAL NÃO PODE SER SISTEMATIZADA?

Why can't Pentecostal Theology be systematized?

César Moisés Carvalho¹

Resumo: A experiência místico-carismática dos pentecostais, mantida com o anti-intelectualismo inicial e um agressivo ativismo conversionista, preservou por um bom tempo o caráter de movimento do grupo. Porém, como qualquer grupo que se institucionaliza, os pentecostais brasileiros chegaram ao seu estágio escolástico e agora enfrentam o desafio de “sistematizar sua teologia”, ao custo de extinguir a experiência, ou criar um método teológico apofático preservando não só a dimensão mística, mas também sua identidade de movimento, fazendo da experiência o *locus* para sua produção teológica. Como isso é possível? Heidegger, filósofo existencialista, e Lewi Pethrus, líder pentecostal sueco, são colocados em diálogo e ambos convergem ao defender a não sistematização da teologia. O alemão, através do exercício do filosofar, e o sueco, através da experiência. Em comum os dois propõem a impermanência e a tensão do existir. “Lugar” apresentado como um caminho possível para os pentecostais trilharem e assim manter suas características ao mesmo em que podem fazer teologia pentecostal com o caráter de provisoriedade inerente a essa tradição, ou expressão, da fé cristã.

152

Palavras-chave: Teologia, Sistematização, Filosofia, Pentecostal.

Abstract: The Pentecostals' mystical-charismatic experience, initially maintained with anti-intellectualism and aggressive conversionist activism, preserved the movement character for a long time. However, like any group that becomes institutionalized, Brazilian pentecostals have reached their scholastic stage and now face the challenge of "systematizing their theology", at the cost of extinguishing the experience, or creating an apophatic theological method preserving not only the mystical dimension, but also their movement identity, making experience the locus for their theological production. How is this possible? Heidegger, an existentialist philosopher, and Lewi Pethrus, a Swedish pentecostal leader, are placed in dialogue and both converge in defending the non-systematization of theology. The German by the exercise of philosophizing and the Swede through experience. In common, both propose the impermanence and tension of existence, a "place" presented here as a possible path for pentecostals to follow while maintain their characteristics, while at the same time being able to do pentecostal theology with the character of provisionality inherent in this tradition, or expression, of the Christian faith.

Keywords: Theology, Systematization, Philosophy, Pentecostal.

¹ Licenciado em Pedagogia pela UNESPAR (Universidade Estadual do Paraná); especialista em Teologia pela PUC-Rio e mestre em História pela UFRRJ (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro).

Introdução

De início é oportuno observar que falar da impossibilidade de se sistematizar *uma* teologia pentecostal se deve ao reconhecimento da existência de uma pluralidade de grupos representados pela tradição pentecostal-carismática. Ela não é como o catolicismo apostólico romano, cujas crenças e práticas oficiais pelo mundo são realmente determinados pelo magistério. Por exemplo, a *Declaração de Fé das Assembleias de Deus* sequer é conhecida por todas as lideranças ou membros pertencentes a essa denominação — tanto os que são liderados pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), quanto os que fazem parte dos ministérios de Madureira e outros independentes, que existem no país sob o mesmo nome. Se a própria configuração demográfica de uma única denominação impossibilita tal uniformidade e padronização doutrinária e teológica, que dirá o movimento pentecostal, o pentecostalismo e, agora, a tradição pentecostal-carismática, que reúne uma constelação de igrejas.

A teologização protestante

Toda tradição ou expressão de fé cristã nasce da espontaneidade primordial de um movimento. Neste aspecto, a prática de fé é derivada da crença de que há uma continuidade entre a “experiência fontal”, encontrada nos evangelhos e em Atos, sendo primeiramente transformada em “doutrina” (dogma) e só depois, muito posteriormente, “teologizada”. Tal “teologização” ocorre em determinado momento histórico, havendo ao menos duas posturas que evidenciam sua relação com o respectivo período: reação e acomodação. A primeira procura salvaguardar a “experiência fontal” de sua total desconstrução, enquanto a segunda busca demonstrar a pertinência, e até coerência, do que se crê em relação à filosofia do momento.

Como uma expressão de fé que emergiu de movimentos de renovação ocorridos no interior de denominações, ou tradições cristãs protestantes, cuja

orientação teológica é proveniente de um período, ou momento histórico, em que a razão, e somente ela, era a regra não apenas da ciência, mas de todos os outros segmentos e instituições sociais, a teologia protestante buscando não apenas ressonância com tal período, mas também legitimação, nasceu praticamente escolástica. Prevalencia o racionalismo e o empirismo. As duas principais filosofias acentuadamente pretensiosas, mas também ingênuas, eram emblemáticas da modernidade, sendo corrosivas a tudo que não se submetesse ao seu crivo. A teologização protestante tanto reagiu quanto se acomodou a tais filosofias. Como para ambas o critério de legitimação de qualquer coisa residia em sua explicação e coerência racional, de acordo com o que se entendia como “racional” naquele momento histórico, a nascente teologia protestante, se quisesse manter alguma conexão com as pessoas à sua volta, não tinha outro caminho a não ser reagir e acomodar-se.

Nesse sentido, a despeito de Lutero e, em certa medida, até Calvino não serem escolásticos tradicionais — o monge agostiniano chegou a condenar o uso de Aristóteles pelo magistério —, as teologias construídas por seus sucessores, mas ainda com mais rigor a reformada, são não só altamente filosóficas, mas ostensivamente racionalistas, tanto em sua vertente “conservadora” (cessacionismo) quanto na “crítica” (liberalismo). Apesar do lapso de ao menos um século e meio entre ambas, a ordem cronológica é exatamente esta, o que faz com que elas compartilhem da dificuldade e em alguns casos até da aversão, no que diz respeito à realidade do sobrenatural, ou de algo que pode não ser explicável.

Como toda expressão de fé, o que hoje se chama Tradição Pentecostal-Carismática, nasceu de uma prática que certamente não estava prevista no código doutrinário das confissões de fé e, muito menos, nas teologias sistemáticas dos séculos 18 e 19. E, por romper com o que constava nesses manuais, foi anatematizada e condenada por múltiplas razões, sobretudo por promover a possibilidade do encontro direto com Deus através do Espírito

Santo — experiência conhecida há muitos séculos como “união mística” e devidamente praticada e mantida viva em pequenos grupamentos, principalmente em mosteiros. Até era concebível que tal prática existisse dessa forma, supervisionada e restrita a esses espaços, mas a partir do momento que tais experiências tornam-se “populares”, no sentido mais amplo da expressão, transformam-se em um perigoso concorrente da hegemonia do *mainstream* teológico.

O percurso da teologização

Alheios a tudo isso, os adeptos dos movimentos de renovação que emergiram pelo mundo todo seguiram praticando o que interpretaram como uma espécie de restauracionismo do movimento do primeiro século, conforme relatado no livro de Atos. Em razão dessa consciência, foram perseguidos e acusados de não saberem interpretar a Bíblia. Acusação que só faz sentido à luz da absolutização de uma forma de ler que exclui todas as demais, restando a pergunta: Existe um método infalível de interpretação do texto bíblico? Caso a resposta seja positiva, isso significa que ele foi elaborado por pessoas igualmente infalíveis, ou seja, perfeitas.

Contudo, tal ideia contraria frontalmente uma das doutrinas mais caras do protestantismo: a depravação total. Essa doutrina é o exemplo perfeito para a distinção entre “o-que-é” e o “como-é” que Heidegger utiliza para falar da teologia enquanto “ciência da fé”. O filósofo questiona de forma retórica: “Enquanto ciência, a teologia está sob a exigência de demonstração e de adequação de seus conceitos ao ente que ela assumiu como tarefa interpretar”, porém, “o ente que deve ser interpretado nos conceitos teológicos não é desvelado precisa e somente pela fé, para a fé e na fé?”. Essa pergunta é completada com outro questionamento retórico: o “que aqui deve ser apreendido conceitualmente, o que é essencialmente inapreensível, não se vê impedido, com isto, de ser sondado em seu conteúdo objetivo por uma via

puramente racional e, assim, não se vê impossibilitado de ser fundamentado em seu direito?” (HEIDDEGGER, 2008, p. 72). Isso coincide precisamente com a forma apofática de se fazer teologia, que mesmo sendo desconhecida dos teólogos pentecostais em geral, revela que foi assim que eles praticavam algo que não coadunava com os manuais doutrinários protestantes. Em termos diretos:

A questão é que ele pode muito bem ser algo inconcebível e jamais passível de ser desvelado primariamente pela razão e, mesmo assim, não ter necessidade de excluir de si uma apreensão conceitual. Ao contrário: se a inapreensibilidade como tal quiser ser desvelada justamente de modo correto, então isto só acontece no caminho de uma interpretação conceitual adequada, o que significa, igualmente, dentro de uma interpretação que se choca com seus limites. Do contrário, a inapreensibilidade permanece de certo modo muda. Todavia, esta interpretação da existência crente é uma questão da teologia. Para que, então, se precisa ainda da filosofia? O único problema é que cada ente não se desvela senão por sobre o fundamento de uma compreensão prévia pré-conceitual, embora não ciente, daquilo que esse ente respectivo é e como ele é. Toda interpretação ôntica move-se no solo de uma ontologia, solo esse de imediato e na maioria das vezes oculto (HEIDDEGGER, 2008, p. 72).

Sim, “oculto” porque se por um lado pode-se constatar a “culpa” pela filosofia, pela antropologia e pela psicologia, o mesmo não se pode dizer dos conceitos fundamentais da fé, daí os questionamentos retóricos do autor: “Será, porém, que se pode compreender algo assim como cruz, pecado etc., o que seguramente pertence ao contexto ontológico da cristicidade, em seu o-que-é e como-é de outro modo que na fé?” ou, continua ele, “Como deve ser desvelado ontologicamente esse o-que-é e como-é destes conceitos fundamentais constitutivos para a cristicidade: será que a fé deverá tornar-se, então, o padrão de medida gnoseológico de uma explicação filosófico-ontológica?”, mas “Não são justamente os conceitos fundamentais da teologia que estão totalmente subtraídos a uma reflexão ontológico-filosófica?” (HEIDDEGGER, 2008, p. 73).

Tal questão é autoevidente, mas paradoxal, posto que a experiência precisa ser minimamente inteligível e adequada ao “horizonte teórico” — ainda que este seja precário e nada acadêmico — do fiel para que ele a experimente ou perceba. Isto é, a experiência jamais poderia ser vivenciada se não houvesse qualquer noção prévia de sua apresentação como algo possível. Então, é certo que ao acontecer, sem que haja tal noção prévia, um vocabulário é criado a fim de contá-la. Tal vocabulário será correspondente ao horizonte teórico de quem narra a experiência, isto é, não há necessidade alguma de que as expressões sejam denotativas ou guardem qualquer relação pretensiosamente intrínseca ao fenômeno descrito (a ideia de o enunciado corresponder à coisa), ao modo cartesiano, importando apenas que a terminologia seja proveniente do universo vocabular de quem sofreu a experiência e os que vão ouvi-la, posto que compartilham do mesmo contexto vivencial e assim podem compreender o que for narrado.

157

Todavia, há algo essencial aqui que não pode ser deixado sem consideração a explicitação de conceitos fundamentais realiza-se precisamente, na medida em que é postada de modo correto, e jamais no sentido de explicitar e definir isoladamente conceitos para si, para depois serem atribuídos como fichas de jogo aqui e acolá. Toda explicitação conceitual fundamental tem a preocupação de voltar-se na direção de ganhar em sua mirada o nexu ontológico primário e fechado, em sua totalidade originária, para onde remetem todos os conceitos fundamentais, e mantê-lo constantemente sob seu olhar. Mas o que significa isto para a explicitação dos conceitos teológicos fundamentais? (HEIDDEGGER, 2008, p. 73).

Essa é a questão. A explicitação conceitual teológica da Tradição Pentecostal-Carismática é de ordem distinta da explicitação conceitual da Teologia Tradicional Protestante, sem que isso signifique qualquer ruptura com as doutrinas mestras da fé cristã definidas nos primeiros quatro Concílios ecumênicos da Igreja — Niceia, Constantinopla, Éfeso e Calcedônia —, época que sequer existia a tradição protestante. É fato que até então tem havido uma dependência da teologia protestante tradicional, o que leva alguns a não compreender o porquê da necessidade de abandonar tal albergue. Neste

sentido, é preciso entender o que Alister McGrath, de certa forma convergindo com Heidegger, afirma com o resgate da importância da narrativa, que sempre foi uma forma legítima de ensinar até antes dos movimentos reformistas, enquanto o filósofo alemão defende o resgate de uma forma de “mundo encantado”, isto é, uma forma pré-protestante de relação com o sagrado. O caminho encetado pelo protestantismo eliminou tais aspectos caros à fé cristã, estabelecendo uma única e exclusiva via de acesso a tal conhecimento: A Bíblia. Mas não a Bíblia como o pentecostal mediano a lê. A Bíblia cognoscibilizada, ou “domesticada”, isto é, lida e interpretada de forma a coadunar com as doutrinas e a teologização escolástica protestante. Em termos diretos, a Bíblia torna-se “nota de rodapé” das Confissões de Fé e dos Tratados de Teologia Sistemática (textos-prova), não podendo jamais falar por si mesma. Não apenas isso. O idealismo racionalista de ampla coerência “eliminou”, artificialmente, os inúmeros paradoxos da Bíblia, oferecendo a impressão enganosa de que (a despeito de ela não ser um livro único e sim uma “biblioteca” que reúne uma diversidade de autores e gêneros literários) ela é um repositório de proposições que deveria apenas ser sistematizado, a fim de separar os textos propositivos/prescritivos dos meramente narrativos. Mas isso, como diz Greg Clark, significa que:

Os protestantes não romperam com Roma tanto quanto as polêmicas dos dois lados levariam a acreditar. O escolasticismo protestante, depois de Lutero, desenvolveu as tradições e doutrinas que se fundamentavam tanto na Escritura quanto qualquer tópico do catolicismo também se baseava na Bíblia. Os protestantes, por sua vez, se opunham a algumas das tradições e doutrinas católico-romanas, e não à tradição e à doutrina *per se*. Além disso, a autoridade funcional da igreja, e não só a Escritura, sustentava essas tradições e doutrinas protestantes que, por sua vez, sustentavam a autoridade das igrejas protestantes. Da perspectiva do Iluminismo, o título “Reforma protestante” designa um projeto incompleto. Quando situamos a Reforma protestante no contexto político da época, percebemos que seu verdadeiro sentido e que a relevância de sua hermenêutica não era reformar a igreja à luz do evangelho, mas, antes, procuravam instituir uma democracia liberal. Ou seja, a Reforma, nessa interpretação, interrompeu o domínio político da igreja romana, estabeleceu a religião como uma arena privada da consciência separada da política, elevou o valor do indivíduo,

instituiu o princípio da liberdade de associação e assim por diante. No entanto, os reformadores ficaram aquém de seu verdadeiro objetivo. Eles usaram as instituições estatais para alcançar um pouco de liberdade em relação ao poder de Roma, mas não instituíram de maneira alguma uma política de liberdade. A hermenêutica bíblica protestante estava em falta. Os governantes sob o protestantismo continuaram a usar a Bíblia para justificar as iniquidades sociais e econômicas, o domínio doméstico e a hostilidade e guerra entre os países. Os sacerdotes continuaram a ostentar suas próprias opiniões como ordens de Deus. Conforme Spinoza reclamou em sua obra *Tractatus*: “Essas pessoas nunca demonstram menos escrúpulo ou mais zelo do que quando interpretam a Escritura” (1.7.1). Eles, nos dois casos, jogavam com as esperanças e os medos das pessoas e as conduziam para os preconceitos e as superstições que forneciam o mecanismo para o domínio político” (CLARK, 2018, p. 115).

Sob a desculpa de uma “leitura pura da Bíblia”, elegeu-se a razão como critério normativo e garantia de que a interpretação seria a mesma para todos, havendo, óbvio, apenas a necessidade de um conhecimento especializado. A questão é que o referido “treinamento especializado” acabou exigindo que a “leitura da Bíblia fosse tirada das mãos dos leigos, e seus métodos de treinamento especializado foram usados para libertar os políticos europeus das intermináveis discórdias religiosas — tudo em nome da necessidade de completar a Reforma protestante” (CLARK, 2018, p. 117). Ademais, a pretensão racionalista, chamada de ontologia cartesiana, deu “origem a uma epistemologia carregada com métodos de desenvolvimento que [supostamente] garantem o conhecimento objetivo ao purificá-lo dos elementos subjetivos”, diz Clark, todavia, “a ameaça de incoerência, como acontece com o historicismo, sempre atormenta essa ontologia”, pois o seu “problema real não eram as distorções subjetivas do objeto, mas o dualismo fundamental do sujeito e do objeto”, visto que: “Como podem duas coisas serem definidas como independentes uma da outra, na verdade em oposição uma à outra, se unirem para explicar o conhecimento?”, a conclusão é óbvia: “O dualismo leva ao ceticismo” (CLARK, 2018, p. 120). Numa palavra:

Na prática, os filósofos, historiadores e estudiosos da Bíblia trapacearam. Eles precisavam de contextos capazes de preencher a

lacuna resultante das diferenças históricas. Esses contextos, por definição, não são completamente articulados no texto. O contexto “apropriado” para um texto não é determinado pelo modo como o indivíduo analisa uma sentença em grego. Mas a hermenêutica também não oferece orientação sobre como determinar o contexto apropriado de um texto. A hermenêutica não consegue resolver as discórdias entre as leituras católicas, luteranas, deístas e historicistas da Escritura declarando que um desses contextos é o apropriado. Os contextos desenvolvidos pelos estudiosos recorriam ao texto em busca de justificação, mas eles também carregavam a marca do estudioso ou comunidade acadêmica que os produzira, eles, por precisarem preencher algumas lacunas resultantes das diferenças históricas, alegavam às vezes que transcendiam todas as diferenças históricas. Ou seja, a fim de ter conhecimento, algumas coisas devem permanecer as mesmas, sabemos o que aconteceu no passado apenas se conseguirmos assumir que o passado, de modos x, y e z, foi essencialmente igual ao presente. A razão, a natureza humana, as leis da história, o espírito absoluto, a vida universal a história universal e assim por diante — todos alegam transcender as diferenças históricas dessa maneira. Essa situação era inaceitável para o historicista, além de criar exceções às declarações centrais dos historicistas de que todos os sentidos estão enraizados na história e não têm nenhuma forma objetiva de determinar o contexto histórico apropriado de qualquer texto ou evento. Como resultado disso, as conclusões deles pareciam subjetivas e as provas circulares” (CLARK, 2018, pp. 120-121).

É óbvio que a pretensa objetividade tão decantada pela modernidade não passa de uma noção subjetiva construída artificialmente. É algo construído, como tudo que existe na cultura humana. Neste sentido, é possível obter uma clareza da questão através de Martin Heidegger, pois ele “viu que a raiz do problema era ontológica, não epistemológica”, e que “o ato do entendimento não é um ato psicológico, mas um ato ontológico”, por isso, “em *Ser e tempo* (1927), desenvolveu uma ontologia hermenêutica em que o ato da existência não é a substância, mas o ato do entendimento” (CLARK, 2018, pp. 120-121).

Ou seja, para Heidegger, o círculo hermenêutico não é um método para produzir objetividade nas ciências humanas; o círculo hermenêutico descreve a estrutura da existência humana (*Dasein*). *Dasein* não é um objeto que permanece o que é em um presente sempre recorrente nem um sujeito mental que tem de lutar para encontrar maneiras lógicas de preencher as lacunas para um mundo externo. *Dasein* existe como um “projeto lançado”. *Dasein*, por ser “lançado”, é finito. Já herdou sempre um mundo que vem

carregado de história, estruturas e orientações que não foram criados por *Dasein*. Esse mundo tradicional no qual *Dasein* se encontra também fornece as possibilidades para seu futuro. *Dasein* “ex-iste” ao destacar-se de seu presente e projetar-se em seu futuro. *Dasein*, como estando no mundo, já está sempre lidando com ferramentas, as quais têm seus próprios horizontes e, por isso, podem ser mais ou menos bem usadas. As ferramentas se tornam objetos quando, por exemplo, se quebram e as tiramos de seu contexto funcional. Mas isso não significa que elas não são completamente ferramentas ou que são de fato objetos. Ao contrário, o significado é, de um lado, o produto de *Dasein* e de suas possibilidades e, de outro lado, o objeto e seu horizonte. Para descobrir o significado daquilo que nos confronta, não precisamos sair de todos os contextos para um absoluto nem reduzir a ferramenta a uma descrição quantitativa. Antes, o verdadeiro sentido só está acessível para *Dasein* historicamente situada e orientada para o futuro. “O que é determinante”, diz Heidegger, “não é sair do círculo, mas entrar nele da forma correta” (CLARK, 2018, p. 121).

Não é possível o afastamento do objeto cognoscente por parte do sujeito cognoscitivo, pelo simples fato de que o interesse por pesquisar determinado fenômeno, ou coisa, é o que constitui algo em objeto, e tal “transformação” só acontece por conta do olhar interessado e, portanto, artificial e “tendencioso”, do sujeito. Estar ciente desse aspecto é fundamental para manter a lucidez em qualquer empreendimento interpretativo, inclusive, a produção de dissertações e teses. Não parece haver realmente qualquer “ser” imóvel aguardando ser analisado por um ente dinâmico. E é neste ponto em particular que interessa o pensamento heideggeriano. Sobretudo quando se toma conhecimento do que André Berten diz ao citar Henry Birault. Este é quem recorda as origens religiosas no pensamento de Heidegger, ao informar que no “Seminário de Zurich em 1951, Heidegger se exprimiu da seguinte forma”:

“Alguns dentre vós, talvez, sabem que venho da teologia e guardo sempre por ela um velho amor, não sendo plenamente compreensível sem levá-la em consideração. Se devesse ainda escrever uma teologia, tarefa que algumas vezes me atrai, a palavra ‘ser’ não deveria nela figurar. A fé não tem necessidade do pensamento do ser. Quando ela recorre a ele, ela já não é mais fé’. Assim o pensamento ‘daquilo que é o mais digno de ser pensado’ (*das Denkerindigste*) escapa à filosofia e se vê igualmente recusado pela ideia ou ideal de uma teologia que seria finalmente mais atenta ao

conteúdo próprio e às exigências específicas da fé cristã ou da cristianidade (Christichkeit) primitiva" (BIRAULT, Henry, "Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal", in HAAR, Michel (ed) (1986), *Cabier de l'Herne. Heidegger*, Paris: Editions de l'Herne (Le livre de poche), p. 515-516). Neste sentido, é possível aproximar Heidegger e Hegel: um e outro, em um certo momento de sua pesquisa filosófica, procuram retornar ao sentido de uma religião do coração, de uma religião não institucional" (BERTEN, 2011, p. 37).

O pensamento heideggeriano não pode ser compreendido sem o conhecimento de seu interesse religioso e sua origem enquanto pensador cuja procedência é a teologia. Por isso sua desenvoltura e assertividade ao dizer que:

Nós caracterizamos a fé como o constitutivum essencial da cristicidade: fé é renascimento. Mesmo que a fé não opere a si mesma e mesmo que aquilo que nela se revela jamais possa ser fundamentado por um saber racional próprio da razão, que se apóia sobre si mesma, mesmo assim, nisto vem implicado que a existência pré-cristã, isto é, não crente, do ser-aí é suspensa no acontecimento cristão, enquanto renascimento. Subsumida não significa colocada de lado, mas elevada na direção e para o interior da nova criação, nela mantida e conservada. Na fé, quem sabe, podemos dizer que a existência pré-cristã é superada de modo ôntico-existenciário. Mas essa superação existenciária da existência pré-cristã, que pertence à fé como renascimento, significa precisamente que, na existência crente, o ser-aí pré-cristão que foi superado está co-implicado de maneira ontológico-existencial. Superar não significa rejeitar, mas tomar em uma nova disposição. Disto depreende-se: todos os conceitos teológicos fundamentais, tomados em seu contexto regional pleno, sempre possuem a cada vez em si mesmos um conteúdo pré-cristão, e, por isto, passível de ser apreendido de modo puramente racional, conteúdo que, apesar de ser existencialmente impotente, isto é, apesar de ser suspenso onticamente, justamente por isto determina ontologicamente aqueles conceitos. Todos os conteúdos teológicos albergam em si necessariamente a compreensão do ser que o ser-aí humano, como tal, tem a partir de si mesmo, na medida em que existe. Assim, por exemplo, o pecado só se revela na fé, e é só o crente que pode existir faticamente como pecador. Mas se se deve interpretar teológico-conceitualmente o pecado, que representa o fenômeno oposto à fé enquanto renascimento, sendo assim um fenômeno existencial, então o próprio conteúdo do conceito, e não algum lobby filosófico do teólogo, irá exigir um retorno ao conceito da culpa. Culpa, todavia, é uma determinação existencial do Dasein, determinação originária e ontológica. Quanto mais originária e apropriadamente e quanto mais ontologicamente, em sentido autêntico, for trazida à luz a constituição fundamental do ser-aí em geral, tanto mais originário, por exemplo, será apreendido o conceito de culpa, e de modo tanto mais evidente esse conceito servirá para uma

explicitação teológica do pecado. Mas se tomarmos assim o conceito ontológico de culpa como fio condutor, então quem decide primariamente sobre o conceito teológico será a filosofia. Deste modo, porém, a teologia não será tutorada pela filosofia? De modo algum! Visto que o pecado não deverá ser deduzido racionalmente do conceito de culpa. E muito menos se deverá e poderá demonstrar de qualquer modo e racionalmente o factum do pecado por meio desta orientação junto ao conceito ontológico de culpa; nem sequer se evidencia o mínimo que seja por meio daí a possibilidade fática do pecado. A única coisa que assim se alcança, e que também continua sendo indispensável para a teologia enquanto ciência, é o fato de que o conceito teológico de pecado enquanto conceito existencial alcança aquela correção (isto é, acompanhamento) que lhe é necessária enquanto conceito existencial, de acordo com seu conteúdo pré-cristão. Mas a direção primária (direcionamento haurido), enquanto origem de seu conteúdo cristão, em contrapartida, é fornecida sempre e apenas pela fé. De acordo com isto, a ontologia serve apenas como um corretivo do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais. Mas aqui resta a ser observado: essa correção não é fundante, como acontece, por exemplo, com os conceitos fundamentais da física, que recebem sua fundamentação originária e a demonstração de sua possibilidade interna plena, e, com isso, sua verdade mais elevada, por meio de uma ontologia da natureza. A correção é muito mais apenas formalmente indicadora, isto é, teologicamente o conceito ontológico de culpa, enquanto tal, jamais se toma tema. Tampouco o conceito de pecado é simplesmente construído sobre o conceito ontológico de culpa. Mesmo assim, esse conceito toma-se determinante em uma certa perspectiva, e, em verdade, formalmente pelo modo em que indica o caráter ontológico da região do ser, na qual o conceito de pecado deve necessariamente se manter enquanto conceito existencial” (HEIDEGGER, 2008, pp. 73-75).

Em termos simples, se por um lado o conceito de culpa pode receber alguma correção, ou refinamento, proveniente da ontologia, ou seja, da filosofia, por outro, a noção de pecado original que fundamenta tal conceito, no contexto da religião cristã, é algo que só pode ser recepcionado pela fé. Sobretudo pela sua origem, de acordo com a doutrina agostiniana, estar no relato da Queda, em Gênesis, e na epístola aos Romanos. É assim que Heidegger prossegue sua explicação dizendo que:

Nessa indicação formal da região ontológica encontra-se a instrução para não se computar precisamente o conteúdo teológico específico do conceito de modo filosófico, mas extraí-lo da dimensão existencial específica da fé, assim apontada, deixando que essa o

forneça previamente. A indicação formal do conceito ontológico, portanto, não tem a função de ligação, mas, ao contrário, de liberação e instrução para a descoberta originária dos conceitos teológicos, uma descoberta que é específica, isto é, adequada à fé. A função caracterizada da ontologia não é direção, mas apenas “acompanhante e orientadora”: correção (HEIDEGGER, 2008, p. 75).

Quando se utiliza a filosofia como ferramenta para aprimoramento e refinamento dos conceitos teológicos, ou para a teologização, é preciso saber que o caráter de conveniente do exercício de filosofar fará parte do DNA, ou da constituição de tal teologia, levando-a a manter-se permanentemente aberta ao inevitável processo de correção. Isso, porém, instaura uma crise institucional, pois não apenas reconhece a tensão entre teoria e existência, mas a deseja. Contudo, as instituições, a fim de manter o controle, dependem de estabilidade, e tal só é possível eliminando artificialmente a disparidade entre teologia e existência. Daí a necessidade de “teólogos oficiais” para manter a “linearidade” entre discurso e a realidade, ainda que tal quadro só possa prevalecer artificialmente e à revelia do bom senso. Quando bastaria apenas que os teólogos fossem honestos, e lúcidos, assumindo que fórmulas teológicas são contextuais, inclusive no aspecto da linguagem, e havendo a inevitável necessidade de mudança, dizer que “a mudança de contexto prova, não que o anterior fosse falso, mas que estava sendo insuficiente”, explica Juan Segundo. “Que um (pelo menos) dos documentos-chave da primeira fórmula era mais complexo ou ambíguo do que parecia à primeira vista. E que, quando se compreendeu isso, foi necessário modificar a fórmula para preservar e fazer crescer sua verdade” (SEGUNDO, 2000, p. 39).

O porquê da não sistematização

Isso seria mais honroso e sincero, porém, tal postura “macula” a imagem de inerrância e infalibilidade teológica que se quer preservar a fim de que se consolide o controle irrestrito, inclusive, de se experimentar o sagrado. E é

justamente neste aspecto que a proposta de não sistematização da teologia pentecostal converge com Heidegger:

A teologia não é sistemática pelo fato de desdobrar a totalidade do conteúdo da fé em uma série de loci, para depois voltar a enfeixá-los nos quadros de um sistema, a fim de, com isto, demonstrar a validade desse sistema. Ela não é sistemática por produzir um sistema, mas, ao contrário, por evitar o mesmo, no sentido de que procura unicamente pôr à luz, de maneira descoberta o *crixmyia* interno do acontecimento cristão como tal, isto é, trazer o crente, enquanto alguém que busca compreender conceitualmente, para o interior da história da revelação. Quanto mais historiológica for uma teologia, quanto mais diretamente ela colocar em palavra e em conceito a historicidade da fé, tanto mais “sistemática” e tanto menos escrava de um sistema ela será. A originalidade do saber a respeito desta tarefa e suas exigências metodológicas será o critério para o nível científico de uma teologia sistemática. A tarefa de uma tal teologia terá êxito de modo tanto mais seguro e límpido, quanto mais diretamente permitir-se receber previamente seus conceitos e nexos conceituais do modo de ser e do caráter especificamente coisal do ente que ela transforma em objeto. Quanto mais univocamente se privar a teologia de empregar qualquer tipo de filosofia, tanto mais filosófica ela será em sua cientificidade endógena” (HEIDEGGER, 2008, pp. 68-69).

Para Heidegger o exercício de filosofar age como um corretivo ontológico da teologia, não sua amarração a alguma escola filosófica, ou sistema, fazendo da teologia refém. A afirmação heideggeriana se dá, obviamente, pelo caráter estático da teologia manualística. Na teologia pentecostal tal “corretivo ontológico” corresponde à experiência, aspecto intrínseco à realidade místico-carismática do fiel pentecostal-carismático. Nisto é surpreendente o fato de que, de forma intuitiva, e precária, muitos pioneiros do moderno movimento pentecostal estavam mais lúcidos do que os teólogos pentecostais da atualidade, pois quando defendiam o caráter de movimento e a não necessidade de teologia sistemática, não o faziam meramente por serem anti-intelectualistas como simplistamente se é levado a pensar. Lewi Pethrus, líder sueco, pastor da Igreja Filadélfia, de Estocolmo, Suécia, em sua obra *O segredo do progresso* (CPAD), cuja edição em português lançada há mais de 40 anos,

colocou essa questão que parece problemática e não compreendida por muitos teólogos pentecostais brasileiros:

A Bíblia não contém dogmatismo e teologia sistematizada. Os teólogos arrumam suas doutrinas como os jardineiros plantam suas flores, nos canteiros bem simetrizados; mas, quando Deus planta flores, ele as espalha sobre os montes e vales. Assim também fez com as verdades da Bíblia (PETHRUS, 1980, p. 76).

Em sua argumentação, Pethrus diz que “Se Deus desejasse que nós tivéssemos uma teologia sistemática, certamente no-la teria dado”, ou seja, “as verdades da Bíblia teriam sido postas em ordem nos seus determinados artigos e parágrafos da confissão; mas, agora, não é assim. E é com isto que devemos estar satisfeitos” (PETHRUS, 1980, p. 76). Ele prossegue dizendo que os teólogos que criam um sistema, acabam fazendo com as “verdades bíblicas, como os botânicos preparam suas plantas. Tiram-nas de seu ‘habitat’, prensam-nas e, depois, colocam-nas no herbário. Mas, com isto, as flores perdem a sua vida, e o seu aroma e a possibilidade de frutificação” (PETHRUS, 1980, p. 76). Ao dizer, por exemplo, que “Jesus é o centro e o conteúdo de toda a Bíblia. Ele é o ‘habitat’, onde todas as verdades da Bíblia estão enraizadas”, é possível que alguns cristomonistas, sob a desculpa de que são cristocêntricos, concordem, porém, Pethrus diz que “a teologia, muitas vezes, desarraiga as doutrinas de Cristo, dele próprio”, e emenda dizendo que a “Palavra de Deus é viva; mas, quando for apertada, como que pela prensa das múltiplas Confissões de Fé, perde a sua vida e se torna letra morta”, em sua metáfora ele diz que o “aroma espiritual que encontramos na Palavra é o maravilhoso poder que essa Palavra expôs durante os primeiros dias do Cristianismo; breve, porém, se perderá, quando tiver de passar pela prensa da teologia sistemática” (PETHRUS, 1980, pp. 76-77).

Para espanto dos que acham que a proposta parece ser apenas escapismo epistêmico e/ou falta de habilidade teológica, Pethrus faz uma diferenciação entre doutrina (teoria teológica) e acontecimento (relato narrativo) que o coloca

mais próximo da posição existencial heideggeriana do que de qualquer dogmatismo da teologia protestante tradicional, chegando a afirmar o seguinte acerca da redenção e, conseqüentemente, da cristologia:

No tempo apostólico, os homens ainda não se ocupavam em compor uma exposição detalhada de Cristo e da sua obra. Portanto, estavam, em grande parte, poupados das lutas apologéticas infrutíferas e destruidoras sobre essa doutrina, que, quanto mais a igreja apostatou da fidelidade simples de Cristo, tomou conta dos crentes e fez tanto mal à obra de Deus. Eles pregaram, simplesmente, Cristo como morto por nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação. Foi Ele, pessoalmente que, em si, continha toda a salvação do homem. Foi a fé pessoal nele que só podia dar salvação e vida eterna (PETHRUS, 1980, p. 75).

De forma claramente apofática, ele diz que neste ato “estamos, diante duma profundidade que nenhum pensamento pode sondar e nem palavras humanas podem explicar”, porém, isto não é problema algum, pois mesmo “que ninguém tenha compreendido toda a largura, todo o comprimento e toda a altura e profundidade do amor propiciador de Jesus, mesmo assim, essa verdade é o ponto capital, para Deus, na salvação maravilhosa” (PETHRUS, 1980, p.75). A verdade de que Pethrus transita no campo apofático e existencial fica mais que evidente quando ele afirma que, a despeito de tal importância, a “confissão dos apóstolos foi Cristo, e deve, também, ser a nossa” e que tal “confissão” pode tranquilamente ser expressa, “numa só palavra”, ou seja, não obstante a riqueza dessa expressão, cujo “conteúdo enche tanto o céu como a terra, no tempo e na eternidade”, é surpreendente o fato de que ela “pode ser aceita na sua complexidade, pelo pecador mais ignorante e mais simples”, porém, ela “sobrepuxa todo o entendimento, e nenhum santo sobre a Terra, com maior sabedoria que tivesse, podia medir a sua profundidade misteriosa” (PETHRUS, 1980, p. 75-76).

Pethrus vai além e afirma ainda que “Se desligarmos as verdades da redenção e da ressurreição, do próprio Jesus, cometeremos um erro fatal” e, sem qualquer tergiversação, afirma que não devemos construir “a nossa salvação sobre a doutrina da redenção, mas, sobre o próprio Redentor” e, após

citar os textos de João 2.2 e 11.25, diz que nossa “esperança eterna” deve ser depositada no próprio Jesus, pois há “uma diferença enorme, entre o construir sobre uma doutrina de Jesus e construir sobre Ele, pessoalmente”, e encerra essa parte de sua argumentação dizendo de maneira clara: “Não se pode edificar uma casa sobre as plantas e cálculos do alicerce de outra casa. É necessário edificar a casa sobre a própria base”, contudo, ele observa mais uma vez — distinguindo o ato de assentir cognitivamente uma doutrina da experiência de um encontro real com Jesus Cristo — (experiência defendida pelos pentecostais), em sua metáfora da construção: “Entretanto, isto é, de fato, o que muitos cristãos fazem — constroem e habitam, nas doutrinas de Cristo, em lugar de habitarem no próprio Jesus Cristo” (PETHRUS, 1980, pp. 77-78). Por isso, arremata:

O Cristianismo real se une, inteiramente, em redor da pessoa de Jesus. Quando os apóstolos falavam do Mestre, apresentavam-no, continuamente, como vivo. Seus discípulos viram-no subir para o céu e ouviram a mensagem dos anjos, de que Ele voltaria do mesmo modo que subira. Para eles, o Cristianismo não era um movimento fundado sobre doutrinas e opiniões fixadas sobre sistemas de igrejas e organizações; antes, eles e a sua obra se ligavam ao Cristo vivo. Que, embora tivesse ascendido ao céu, em razão da sua natureza divina e do seu ser divino, estaria, continuamente, em contacto vivo e real com eles (PETHRUS, 1980, p. 78-79).

Ao dizer que “Muitos cristãos, no meio de opiniões e artigos de credos cristãos, princípios e atividades, perderam o próprio Jesus Cristo”, Pethrus mostra inequivocamente que está tentando prevenir os pentecostais de enveredarem por este caminho que vitimou o protestantismo tradicional:

Alguém pode estar interessado, espiritualmente; sim, pode ter tido experiências espirituais das mais maravilhosas, mas, por construir sobre coisas que pertencem à crosta do Cristianismo, se desvia do principal, isto é, do contacto vivo e real com a pessoa de Jesus Cristo. Falta-lhe a comunhão íntima e ardente com o próprio Salvador” (PETHRUS, 1980, p. 79).

É prova incontestável que Pethrus acreditava que uma “escolástica pentecostal” era o mesmo que matar o movimento. E a conclusão de Pethrus é

exatamente a mesma dos biblistas e exegetas que se debruçam sobre as narrativas lucanas. Neste aspecto, cabe a proposta do teólogo pentecostal Amos Young, que defende o mesmo e diz que, os pentecostais devem escrever uma teologia sistemática diferente, ou seja, “esta distinta teologia pentecostal também há de nascer em um ambiente confessional, surgindo a partir de uma experiência com o próprio Espírito de Deus”, isto é, tal ambiente confessional “acontece no viver pentecostal diário e comum” (YOUNG, 2022, pp. 38-39). Em termos simples, não pode ser uma teologia de laboratório, mas nascida da prática experiencial. Numa palavra, conforme o mesmo autor:

Apesar desta simples descrição, acredito que nós pentecostais não possamos mais adiar a elaboração de uma teologia sistemática e apologética pentecostal: apologética no sentido de discutir as questões da fé com quaisquer pessoas que estiverem interessadas, porém em nossos próprios termos (mesmo que estes termos acabem sendo traduzidos a uma forma mais comum ao discurso público); e sistemática no sentido de redefinir o conteúdo e a estrutura da teologia, desta vez nos termos da experiência pentecostal e das dinâmicas do Espírito. Esta teologia apologética também terá de reconhecer os riscos do anti-intelectualismo herdado de seus predecessores, e seguir em frente rumo a um amadurecimento que a permitirá participar dos atuais debates intelectuais com humildade e convicção. De igual modo, a teologia pentecostal de nossos dias deverá firmar seus alicerces no que houve de melhor em seu período escolástico para então crescer para além dele e tomar parte nos mais diversos diálogos e conversações como uma voz plena, buscando aprender e contribuir com algo de novo ao mundo. Vendo desta maneira, o caminho que temos à nossa frente está livre para uma teologia que está em via de construção, ou ainda, para uma teologia centrada no Espírito que prossegue em sua jornada (YOUNG, 2022, pp. 40-41).

Se no exterior a fase escolástica da Teologia Pentecostal já passou, conforme o comentário de Amos Young, no Brasil parece estar vivendo essa realidade. E ela tem sido complexa para os que querem manter as características fundamentais do movimento, ou seja, preservá-lo de sua morte. O problema pode ser exemplificado com um único exemplo: Para se imaginar a possibilidade de uma teologia verdadeiramente pentecostal, antes de qualquer coisa, é necessário começar com a análise de como os pentecostais leem o texto

bíblico. Uma vez que essa é uma das principais acusações da teologia protestante tradicional, isto é, “o pentecostal não sabe interpretar o texto bíblico”. Então, para começar, era preciso pensar em uma “Hermenêutica Pentecostal”. E foi durante o período dessa busca que, após falar em um evento em Campo Grande (MS), em que também participava o líder de uma igreja pentecostal na Alemanha, acompanhado de dois missionários brasileiros que lá atuavam, que surgiu um convite para uma série de conferências em igrejas compostas por brasileiros e alemães no velho continente.

Ao debruçar-se na pesquisa de autores alemães para falar sobre a possibilidade da fé em uma sociedade pós-cristã, veio a grande surpresa: É um mito que o liberalismo teológico “acabou” com as igrejas protestantes na Europa. As obras revelaram que um protestantismo sem experiência mística foi quem fez isso muito antes de ao menos existir teologia liberal. Essa questão intriga pelo simples fato de que as igrejas reformadas são conservadoras no Brasil. Não obstante tal verdade, em sua maioria elas são pequenas congregações e não estão presentes em muitos lugares. Por outro lado, a despeito de o movimento pentecostal não ter “uma teologia”, como se acusa, ou um sistema teológico, está presente em todo o país, em distintos lugares, desde metrópoles até pequenos vilarejos.

E foi assim em 2013, quando o Movimento Pentecostal no Brasil já tinha completado o seu centenário, que se falou por aqui pela primeira vez de “hermenêutica pentecostal”, isto é, a proposta consciente de fazer da experiência com o Espírito Santo o seu *locus*, inclusive, mostrando que se deveria buscar subsídios e *insights* bíblicos em biblistas e teólogos que jamais são recomendados sua leitura. Aliás, os pentecostais sempre foram assombrados com o fantasma da teologia liberal, sendo advertidos a que jamais ouvissem qualquer teólogo europeu, sobretudo alemães, pois a “teologia contemporânea é nociva e deletéria”. Mas foi justamente nela, antes da publicação das obras de

teólogos pentecostais que agora estão sendo publicadas em português, que se encontra fundamentos para se pensar em uma teologia pentecostal.

Antes da pesquisa para as conferências na Alemanha, em 2010, as leituras concentraram-se no viés “Cosmovisão Cristã”, sem a consciência de que se tratava apenas de um nome alternativo para o neocalvinismo, e a teologia reformada, sendo necessário fazer diversas concessões para encaixar a prática pentecostal em tal linha teológica. A única coisa que levava a hesitar e recuar era a experiência pentecostal. Ela não se encaixava de nenhuma maneira no sistema teológico tradicional, pois este é cessacionista e, justamente por isso, racionalista. Foi somente com o convite para a Alemanha que forçou a leitura de obras de autores europeus, e de teologia contemporânea, que veio o entendimento do que significava a proposta das filosofias pós-modernas, só então, tudo passou a fazer sentido. Como resultado deste itinerário intelectual veio a publicação da obra *Pentecostalismo e pós-modernidade*, lançada pela CPAD em 2017, e traduzida para o espanhol e lançada em Miami no ano seguinte.

A partir dessa publicação abriu-se um flanco e o capítulo 12, *Hermenêutica Pentecostal*, com 90 páginas, chamou a atenção. Não só este, mas também a ideia de que a experiência com o Espírito Santo é o elemento fundante da teologia pentecostal e deveria ser parte constitutiva no momento de produzir teologia, daí a convergência com muitos pontos de algumas filosofias pós-modernas. A descoberta culminou na proposta de se encarar a tarefa de produzir teologia pentecostal e tal empreitada deveria começar pela defesa do ato de leitura popular da Bíblia pelo fiel pentecostal mediano, ou seja, seu início deve-se dar por tal análise e que, por intuição, os pentecostais leem a Bíblia de maneira diferente dos demais grupos, ou expressões da fé cristã — representados pelos teólogos acadêmicos (com o método histórico-crítico) e pelos teólogos confessionais, ou seja, os conservadores (com o método histórico-gramatical) —, havendo outros caminhos, inclusive “científicos”, provenientes da filosofia pós-moderna e que coincidiam com a maneira de os

pentecostais lerem, não só a Bíblia, mas a própria realidade. Em outras palavras, era algo não só aceitável, mas igualmente científico. Contudo, pela não publicação de obras de teólogos estrangeiros, as quais não eram conhecidas, e que propõem, não só uma hermenêutica pentecostal, mas uma epistemologia pentecostal e também uma filosofia pentecostal, os pentecostais brasileiros absorveram como padrão teológico a teologia reformada, de corte conservador, porém, cessacionista, sob a desculpa de que “nossas diferenças são apenas na soteriologia e na pneumatologia”.

É assim que agora, na fase escolástica da teologia pentecostal no Brasil, o grupo vivencia uma crise de identidade e corre o risco de sua descaracterização com a perda do que é mais caro à tradição pentecostal-carismática: A experiência com o Espírito. O que poderia ser visto meramente como um normal processo de trânsito religioso e interinfluência teológica, é na verdade uma tentativa proselitista de fazer com que os pentecostais extingam a experiência, apresentando como “forma de evolução” um retorno a um racionalismo já superado que fundamentou a produção dos grandes tratados teológicos tradicionais, que, somente por causa da cristalização dogmática do sistema teológico reformado, é mantido sob a desculpa de ser “bíblico e ortodoxo”. Infelizmente, os próprios pentecostais, incluindo a maioria dos seus teólogos no Brasil, não compreendem que introjetaram tais princípios e que na prática do dia a dia vivem uma coisa, mas, quando teologam, não fazem teologia pentecostal, e sim reproduzem teologia protestante tradicional, apenas fazendo enxertos e retoques para torná-la “pentecostal”, ou seja, não há um método teológico pentecostal para produzir teologia consoante a prática de fé pentecostal-carismática. O final acaba sendo desastroso.

Conclusão

Uma vez que o aqui proposto não é desenvolver qualquer nova teoria, e sim oferecer uma ao que já é praticado, isto é, teologizar o que já se pratica, é

preciso buscar fontes que possam fundamentar criticamente o que já é vivido e praticado pelos pentecostais. Então vem a surpresa. Elas não se encontram na maioria dos materiais consultados pelos teólogos pentecostais brasileiros, por isso, é preciso mudar o itinerário intelectual. Tal percurso permite vislumbrar, em termos de renovação para se produzir teologia, o que parece estar começando a acontecer, através de algumas editoras que estão proporcionando a tradução e publicação de importantes obras teológicas pentecostais.

Assim, a preocupação dos pentecostais não deve estar no fato de não se ter um sistema teológico, pois tal construção, além de não lhes caber, acaba restringindo a liberdade do Espírito e o trabalho de renovação teológica, conforme os argumentos heideggerianos e pethruanos. O mais importante é ter um método teológico. E é isto que deve ser feito, começando pela apresentação de pressupostos bíblicos-epistemológicos que coadunam com a fé de expressão pentecostal-carismática, ou seja, que sejam consoantes com sua 1) dinamicidade, 2) sinergismo, 3) sobrenaturalidade e 4) continuacionismo. Tais pressupostos são da natureza da própria dinâmica da revelação e da lógica da fé, servindo como catalisador e conexão pneumática entre as principais doutrinas da fé cristã.

Bibliografia

- BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento – Nietzsche, Weber e Foucault*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- CLARK, Greg. *A hermenêutica geral* in: Grant R. Osborne; Scot McKnight (Orgs.). *Faces do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- HEIDDEGGER, Martin. *Fenomenologia e teologia* in: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PETHRUS, Lewi. *O segredo do progresso*. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1980.
- SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2000.
- YOUNG, Amos. *O Espírito derramado sobre a carne*. Campinas: Aldersgate, 2022.